

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO DE ESTUDOS FEMINISTAS E DE GÊNERO**

**A CONSTRUÇÃO DA VERDADEIRA RELIGIOSA NO SÉCULO XIII: O
CASO DE CLARA DE ASSIS**

VALÉRIA FERNANDES DA SILVA

**Brasília, Brasil
2008**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO DE ESTUDOS FEMINISTAS E DE GÊNERO**

**A CONSTRUÇÃO DA VERDADEIRA RELIGIOSA NO SÉCULO XIII: O
CASO DE CLARA DE ASSIS**

VALÉRIA FERNANDES DA SILVA

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília, como exigência para obtenção do título de Doutora em História, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Tania Navarro-Swain.

**Brasília, Brasil
2008**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Tânia Navarro-Swain
Orientadora
Departamento de História – UnB

Prof.^a Dr.^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Departamento de História – UFRJ

Prof.^a Dr.^a Diva do Couto Gontijo Muniz
Departamento de História – UnB

Prof.^a Dr.^a Maria Eurydice de Barros Ribeiro
Departamento de História – UnB

Prof.^a Dr.^a Joelma Rodrigues da Silva
Departamento de História – CEUB

Prof.^a Dr.^a Maria Elisabeth Ribeiro Carneiro
Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA

Brasília, 31 de outubro de 2008.

SILVA, Valéria Fernandes da.

A Construção da Verdadeira Religiosa no Século XIII: O Caso de Clara de Assis/Valéria Fernandes da Silva. Brasília: UnB/ PPGHIS, 2008.

335 p.

Tese – Universidade de Brasília, PPGHIS.

1. Idade Média. 2. Feminismos. 3. Estudos de Gênero. 4. Mulheres. 5. Franciscanismos. 6. História da Igreja. 7. Tese. I. Título

RESUMO:

Este estudo tem como objetivo pensar a construção de um modelo de religiosa ideal no século XIII a partir do caso das Clarissas, o ramo feminino da Ordem Franciscana. A partir dos indícios presentes nos discursos de época e da historiografia sobre a vida religiosa feminina e os movimentos ligados a chamada *vita vera apotolica*, discutimos a partir do referencial teórico dos estudos feministas como se deu a criação dos gêneros no século XIII.

Esta nova configuração, pressionada pelos poderes eclesiásticos e por discursos misóginos, estabeleceu a separação da vida religiosa feminina e masculina, agora hierarquizadas e norteadas por valores diferentes que representaram uma eliminação da multiplicidade de arranjos possíveis dentro da vida religiosa medieval e a limitação do exercício da espiritualidade feminina com a imposição da clausura. Assim, a diversidade é apagada e se instalam no imaginário social representações do feminino pensadas a partir da limitação, da falta e da inferioridade. Ao criar a “religiosa ideal”, enclausurada, silenciosa e submissa, o que se está configurando é a “verdadeira mulher”, singular, marcada pelo seu sexo biológico.

Palavras-Chave: Idade Média, vida religiosa feminina, clarissas, franciscanos, feminismos, espiritualidade

ABSTRACT:

This study intend to think about the construction of a model of ideal female religious in the thirteenth century taking the case of the Poor Clares, the women's branch of the Franciscan Order. From the traces in the sources of the period and the historiography on the female religious life and the so called *vita vera apotolica* movements, we discussed the creation of gender roles a in the thirteenth century using the theoretical framework of feminist studies.

This new configuration was pressured by the Catholic Church and misogynist discourses that created and established the separation of the female religious life from the male one, based on hierarchy and guided by different values which represented an elimination of the multiple arrangements within the medieval religious life and restricting the exercise of women's spirituality with the imposition of enclosurement. Thus, the diversity was erased and social representations of women based on the limitation, the lack and the inferiority were set in the social imaginary. Creating the "ideal female religious", enclosed, silent and submissive, what was in construction was the "real women", in the singular, and determined by her biological sex.

Keywords: Middle Ages, female religious life, Poor Clares, Franciscans, Feminisms, spirituality

*Aos meus pais, Nilda e Ronaldo, que sempre
acreditaram em mim*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, a Prof.^a Tânia Navarro-Swain, pelo apoio nesses anos de trabalho. Sem ela esta tese jamais teria sido concluída, sem ela eu não teria sido capaz de fazer algumas das análises que estão nas próximas páginas e a cada nova revisão sempre me via perplexa com sua capacidade de compreender melhor do que eu mesma o meu próprio objeto. Na verdade, apesar de todo o drama do final deste processo, fico muito triste também, pois sei que tenho muito que aprender e a convivência mais direta com esta amiga e companheira me fará grande falta.

Agradeço também à Prof.^a Diva que muito me inspirou nestes anos de trabalho. Ainda que não fosse sua orientanda, assistir suas aulas foi fonte de prazer, inspiração e aprendizado, faria tudo de novo se pudesse. Junto com a Prof.^a Tânia, ela lutou por nossa Área de Estudos Feministas e de Gênero possibilitando a criação deste espaço fundamental para todas nós. Como nada aconteceu por acaso, pois foi fruto de muito trabalho, não poderia deixar a questão de fora dos agradecimentos.

Meu agradecimento a Prof.^a Albene, que como coordenadora da Pós-Graduação, nos apoiou em tudo o que pôde. Seu interesse, gentileza e atenção foram de suma importância na reta final deste trabalho.

E meus agradecimentos a todos os amigos e amigas que me apoiaram. Meu marido que sempre esteve ao meu lado fazendo o melhor que pôde para me auxiliar e tranquilizar; aos meus pais, que mesmo sem entenderem muito bem o meu trabalho, não negaram o seu apoio. Sem seu exemplo de trabalho duro, dedicação e responsabilidade, eu não teria chegado até aqui. À amigas como a Prof.^a Andréia Frazão que me aconselhou em momentos difíceis. Precisaria ainda agradecer a muitas outras pessoas mais: ao Marcelo que leu o que pôde da minha tese no último momento, à Juvanete, à Valcinéia, à Érika, à Natania, ao Guilherme, e tantos outros e outras, amigas, alunas, colegas de internet, gente que nem me conhece pessoalmente, mas que torceram por mim, me incentivaram ou o apoiaram nesta reta final.

A todos vocês, o meu muito obrigada!

QUADRO DE ABREVIATURAS

- 1C: Vida I de Tomás de Celano
2C: Vida II de Tomás de Celano
2FI: Carta aos Fiéis – 2ª Recensão
3C: Tratado dos Milagres
AP: Anônimo Perusino
AuP: Audite Poverelle
BSC: Bênção de Clara de Assis
CSE: Considerações sobre os Sacrossantos Estigmas
CtAg: Bula *Angelis Gaudium*
CtAu: Bula *Ad Audientiam Nostram*
CtCh: Bula *Cum harum rector*
CtCr: Bula *Cum relictis saeculi*
CtCs: Bula *Cum sicut propositum*
CtEa: Bula *Etsi ea*
CtEo: Bula *Etsi omnium illa*
CtIA: Carta de Inês de Assis
CtIp: Bula *Inter Personas alias*
CtLv: Bula *Licet velut ignis*
CtPm: Bula *Pia meditatione pensantes*
CtSr: Bula *Sacrossanta Romana Ecclesia*
EP: O Espelho da Perfeição
FIOR: I Fioretti
FVC: Forma de Vida de Santa Clara
FVH: Forma de Vida de Hugolino
FVI: Forma de Vida de Inocêncio IV
FVSC: Forma de Vida para Santa Clara
I CtI: Primeira Carta à Inês de Praga

II CtI: Segunda Carta à Inês de Praga
III CtI: Terceira Carta à Inês de Praga
IV CtI: Quarta Carta à Inês de Praga
LM: Legenda Maior de São Boaventura
LSC: Legenda de Santa Clara
LTC: Legenda dos Três Companheiros
PC: Processo de Canonização de Clara
PL: Legenda Perusina
PrivGr: Privilégio da Pobreza de Gregório IX
PriviIn: Privilégio da Pobreza de Inocêncio III
RB: Regra Beneditina
RE: Regra para os Eremitérios
RF: Regra Franciscana
RNB: Regra Não-Bulada
TestC: Testamento de Clara de Assis
TestF: Testamento de Francisco de Assis
TsEn: Testemunho de Frei Estevão de Narni
TsJv: Testemunho de Jacques de Vitry
UV: Última Vontade à Santa Clara

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: Historiografia, Seus Paradigmas e Rupturas: Em Busca da “História do Possível”	18
1.1. As Contribuições de Michel Foucault.....	22
1.2. “Paradigma” Pós-Moderno e a História que Fazemos	25
1.3. A História das Mulheres e a Importância dos Feminismos.....	28
1.4. Uma Questão de “Gênero”? Repensando a História das Mulheres.....	33
1.5. A Questão Feminina e o Caso das Clarissas.....	44
1.6. Alguns Conceitos-Chave.....	48
1.7. Dialogando com Outros Saberes.....	52
CAPÍTULO 2: Nossas Fontes De Pesquisa – Possibilidades E Limitações	64
2.1. Estabelecendo as Séries.....	65
2.2. As Edições das Nossas Fontes.....	67
2.3. Constituição de um <i>Corpus</i> Franciscano.....	69
2.4. Fontes Franciscanas.....	71
2.5. Fontes Clarianas.....	78
2.6. Fontes Eclesiásticas e Testemunhos	82
2.7. A Historiografia	89
CAPÍTULO 3: Mulheres Sob Controle – A Construção da Clausura e o Caso das Clarissas	92
3.1. Da Diversidade ao Modelo Único.....	92
3.2. Limitando os Espaços: a Imposição da Clausura.....	117
3.3. Entram em Cena os Franciscanos.....	131
3.4. Representações do Feminino nos Séculos XII e XIII	135
3.5. Beguinhas e Franciscanas: Algo em Comum?.....	140
3.6. Mendicantes: uma Ruptura?.....	149
CAPÍTULO 4: As Mulheres e o Ideal Franciscanos: Discutindo os Primeiros Anos. 152	
4.1. Clara, De Sombra a Complemento.....	152
4.2. Havia Espaço para As Mulheres no Movimento Franciscano?	155
4.3. O IV Concílio de Latrão e as Novas Ordens: Fechando as Portas.....	166
4.4. Francisco e as Mulheres: Acolhida ou Repúdio?.....	183
4.5. Imagens Femininas em Francisco de Assis.....	186
4.6. Mulheres Reais, Mulheres Imaginadas.....	194

CAPÍTULO 5: Sobre Clara: Olhares, Discurso, Voz	203
5.1. Falando de Clara, Construindo uma Santa.....	212
5.2. Fragmentos de Clara: a Escritora.....	224
5.3. Falando com Autoridade: Clara e Sua Relação com Inês de Praga.....	231
5.4. A Suprema Clausura.....	240
5.5. Unindo Irmãs Distantes: o Papel das Cartas.....	248
5.6. Clara Mãe Zelosa?.....	253
5.9. Vestígios de Clara.....	261
CAPÍTULO 6: Regras e Formas de Vida: Uniformização e Resistências.....	263
6.1. Formas De Vida x Regras Canônicas.....	263
6.2. A Regra de São Bento.....	269
6.3. Regra Franciscana.....	275
6.4. Forma de Vida de Hugolino.....	281
6.5. Forma de Vida de Inocêncio IV.....	289
6.6. Forma de Vida de Clara de Assis.....	295
6.7. Três Matrizes Discursivas – Clausura, Silêncio e Vestuário	302
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	313
BIBLIOGRAFIA.....	320

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos, consolidou-se no imaginário social a idéia de que a Idade Média é a “Idade das Trevas” e tudo o que é visto como atrasado ou negativo estaria associado a ela. Dentro deste conjunto de representações tão sedimentado na memória social, a idéia da mulher subjugada e oprimida é uma das mais difíceis de romper ou mesmo discutir, em especial quando se trata da relação das mulheres com a Igreja e sua inserção na instituição.

Ao contrário do que se deveria esperar, é a historiografia um dos veículos de perpetuação dessas representações sociais sobre as mulheres. Se a idéia de “Idade das Trevas” é fortemente rechaçada pelas historiadoras e historiadores, o mesmo não se pode dizer de uma releitura da construção das mulheres enquanto sujeitos sociais, de sua ação ao longo da História e da instituição dos papéis de gênero. A função da História, como propõe Tânia Navarro-Swain é proceder:

A re-leitura das fontes utilizadas nas narrativas históricas, bem como a crítica à historiografia, são imprescindíveis para que surjam as múltiplas realidades, agenciamentos sociais plurais, que ficaram ocultos no fazer histórico tradicional. (NAVARRO-SWAIN, 2006: web)

Nesse sentido, nos propomos a empreender em nossa tese uma crítica tanto às fontes quanto à leitura feita pela Historiografia, discutindo a criação de espaços específicos na construção do humano, definido enquanto mulheres, pela Igreja do século XIII no exercício da espiritualidade.

Como historiadora e feminista, não podemos concordar com uma abordagem que naturaliza os papéis de gênero, tampouco com a invisibilização da ação das mulheres. Também não partilhamos a idéia de que existe um *sujeito mulher* estável a ser localizado e iluminado pelos historiadores. Sendo assim, nos propomos a aceitar a tarefa que Michel Foucault atribui ao intelectual em sua obra **A Microfísica do Poder** que é ser:

[...] destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena [...] (FOUCAULT, 1995: 242)

Não se trata, pelo menos em nossa linha de trabalho, como ressalta Navarro-Swain, de uma “revolução” contra os Estados totalitários:

[...] uma inversão simplória de poderes – falo de revoluções epistemológicas, da criação de condições de imaginação para uma transformação das relações humanas, para além de um binarismo simplificador, cuja aparente evidência em opostos complementares, mas diferentes, arquiteta toda uma economia humana traçada em linhas de poder e força. (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

A esta tarefa, de questionar as construções binárias e hierarquizadas disseminadas dentro do discurso historiográfico, lançamos nosso olhar sobre o passado e escolhemos um período que consideramos crucial da História da Igreja, o século XIII. A partir dos indícios do real, presentes em nossas fontes, pretendemos investigar o processo de criação dos gêneros na vida monástica, diferenciando radicalmente a partir de então a vida religiosa feminina da masculina. A distinção foi instituída e aprofundada, possibilitando que a Igreja construísse uma proposta de religiosa ideal, enclausurada e silenciosa.

Consideramos o século XIII o ponto de culminância de uma série de reformas religiosas e momento em que a ortodoxia se afirma com toda a sua força. A Igreja buscou, neste período, determinar os papéis e lugares para leigos e clérigos, homens e mulheres, e mais que isso criou os próprios corpos femininos e masculinos através de um processo de disciplinarização e uniformização por meio de uma série de expedientes jurídicos, como as Regras e Formas de Vida que foram dadas às clarissas.

Nesse sentido, Régine Pernoud afirma que o século XIII assistiu ao estabelecimento por parte da Instituição Eclesiástica, de uma crescente rigidez em relação aos papéis possíveis de serem desempenhados pelas mulheres, com o confisco dos seus direitos, especialmente no caso das religiosas submetidas a uma clausura cada vez mais rigorosa. (PERNOUD, 1994: 112-113) Esta se tornou um dos eixos da vida religiosa feminina. Régine Pernoud, em seus estudos sobre o período medieval, foi uma das primeiras vozes a apontar que os espaços destinados ao feminino e ao masculino, são construídos e fruto de um longo processo, cheio de obstáculos e resistências.

É exatamente naquele século, quando a vida religiosa feminina passava por tal processo de normatização, que se constituiu a Ordem Franciscana. Esta nova ordem foi adotada pelas mulheres para seguir a chamada *vita vera apostolica*, que enfatizava pobreza, penitência e pregação. Como foi realizado este movimento? Elas foram bem aceitas? Que tipo de vida religiosa levavam? Que tipo de disciplina lhes foi imposta? Que normas aceitaram ou recusaram? Que caminho construíram? Foram somente seguidoras ou criaram

uma espiritualidade toda sua? Elas se adequaram ao modelo proposto pela Igreja marcado pela clausura e o silêncio ou tentaram construir seu próprio caminho?

Nosso objeto é a comunidade de São Damião, as irmãs que tiveram Clara como sua principal voz, e estiveram no centro da discussão sobre a presença das mulheres na Ordem Franciscana. Ao longo dos seus primeiros anos, da conversão de Clara em 1212, até a sua morte, em 1253, elas receberam várias designações: Monjas, Irmãs Menores, Damas Pobres. Clara, entretanto, lutou para que fosse reconhecida como seguidora de Francisco de Assis, e, portanto, franciscana como eram os frades.

Questionamos ao mesmo tempo os discursos historiografia e das fontes que apresentam Francisco como uma liderança que rejeita e teme as mulheres, assim como a idéia de que Clara era uma repetidora das idéias de Francisco. Acreditamos que o nome Clarissa atribuído às irmãs em 1263 aponta para a percepção, já no século XIII do contrário, pois ao lutar para se manter ligada à Ordem Franciscana, Clara terminou por criar uma espiritualidade própria, norteadada pela defesa da pobreza, e destoando do modelo de religiosa ideal proposto pela Igreja.

É a partir do estudo dos escritos de Clara de Assis e dos documentos que falam sobre e para as mulheres franciscanas, como as regras e formas de vida, que buscamos, refletir. Nosso objetivo é possibilitar a construção de uma *História do possível*, isto é uma História que não reafirme tradições, que perpetue o que chamamos de eco historiográfico, no qual um autor repete o que outros já disseram, perdendo de vista a origem da afirmativa e que esta não encontra seu solo nas fontes de época. *A História do Possível*, como propõe Tânia Navarro-Swain é:

[...] ao contrário, destruí-las para reviver o frescor da multiplicidade, a pluralidade do real. Para encontrar uma história do possível, da diversidade, de um humano que não se conjuga apenas em sexo, sexualidade, dominação, posse, polarização. (NAVARRO-SWAIN, 2006: web)

Esta História que nos dispusemos a fazer é mais inclusiva, pois não se fecha para a presença feminina, a própria construção do “ser mulher” e suas diversas formas de participação no social; já que a História não representa a verdade, mas é um permanente processo de aproximação mediada do passado através de documentos que trazem-nos indícios e interpretações do real. Aqui esta aproximação mediada será feita de acordo com nossas condições de produção, como historiadora brasileira e feminista cujo olhar se volta para a Península itálica do século XIII e a prática religiosa das mulheres franciscanas.

Estaremos ao longo das próximas páginas não somente discutindo a historiografia a respeito da atuação das mulheres na Igreja, mas também as limitações desta mesma historiografia em perceber o quanto os papéis exercidos por homens e mulheres não são naturais, mas construções discursivas historicamente determinadas. Assim, mesmo a concepção do que é feminino ou masculino emerge de forma diferenciada, localizada, passa por transformações, e se reafirma pela repetição e retomada de discursos fundadores no decorrer da História. Não existe, portanto, papéis de gênero que sejam fixos, estes também são construções históricas.

Com este objetivo, nossa tese foi dividida em duas partes, cada uma delas contendo três capítulos. Em nosso primeiro capítulo contemplamos a discussão historiográfica que evidencie a nossa filiação ao campo dos estudos feministas e ao paradigma pós-moderno, caminho que percorremos para podermos construir nosso objeto, a partir do diálogo com a bibliografia específica de nossa área. Nele também expomos o nosso método, que se estrutura a partir de um diálogo com a Psicologia Social e o campo da Análise do Discurso na perspectiva de Michel Foucault.

O segundo capítulo trata das nossas fontes e como as agrupamos. Optamos por analisar documentos historiográficos, pois a crítica à historiografia é um dos objetivos de nossa tese, assim como fontes de época de origem franciscana, clariana ou eclesiástica.

Em nosso terceiro capítulo fizemos um histórico crítico da constituição da vida religiosa feminina ao longo da Idade Média, dialogando com a historiografia e apontando como a clausura tornou-se para as autoridades da Igreja o eixo em torno do qual a vida religiosa feminina deveria ser construída e algumas possibilidades oferecidas às mulheres. Este capítulo discute como se cria a identidade da “religiosa”, que é uma variante da “mulher”, a partir de um modelo que apaga a diversidade existente ao longo da Idade Média, especialmente antes do século XIII, criando um imaginário limitado por representações sociais que não auscultam os indícios do real.

No quarto capítulo discutimos a construção da Ordem Franciscana e as possibilidades oferecidas às mulheres. Questionamos também a historiografia sobre a repetição da idéia de que Francisco de Assis seria hostil às mulheres, empurrando-as para a clausura, e de como as evidências em contrário foram ignoradas ou mesmo apagadas.

O quinto capítulo de nossa tese apresenta Clara. Nele, ouvimos de forma mediada as vozes das irmãs que testemunharam no Processo de Canonização, e discutimos o texto de

Tomás de Celano, que foi o seu primeiro biógrafo. Em seguida, analisamos os escritos da própria Clara, suas idéias, os limites e possibilidades da sua proposta de vida religiosa.

No último capítulo de nossa tese, discutimos o processo de normatização das Franciscanas através das Formas de Vida e Regras que lhes foram dadas. Buscamos perceber as relações entre esses documentos, onde se aproximam e se afastam, buscando perceber os sentidos presentes no texto e as diretrizes existentes para a vida religiosa femininas. Dentre estes documentos, privilegiamos a Forma de vida de Clara de Assis, o primeiro documento deste tipo que se reconhece ter sido escrito por uma mulher e aprovado pela Igreja.

Nosso trabalho não buscou respostas absolutas, tampouco, criar uma verdade acerca das mulheres franciscanas. O que almejamos dentro de nossa perspectiva historiográfica é levantar questões, destruir evidências e buscar desvelar aquilo que pode ter existido e foi apagado pelos discursos historiográficos. Enfim, possibilitar a emergência de uma *História do Possível*.

CAPÍTULO 1: HISTORIOGRAFIA, SEUS PARADIGMAS E RUPTURAS: EM BUSCA DA “HISTÓRIA DO POSSÍVEL”

A trajetória da História como disciplina foi marcada por pressupostos e muitas vezes conflitantes e a hegemonia de uma ou outra corrente historiográfica sempre foi pontuada por dissidências. Havia rupturas e brechas, muitas vezes escondidas e ignoradas, ou simplesmente silenciadas. A idéia de estabilidade, de certezas, de conceitos e categorias universais aplicáveis a uma história marcada pela coerência e passível de total inteligibilidade norteadas pelos paradigmas iluminista e/ou positivista, embora muito cara a certos grupos, tem sido recorrente. Por tudo isso, defendemos que é impossível fazer História sem ter em mente o quanto é rica e fragmentada esta nossa área de estudos.

A revolução proposta pela Escola dos Annales nos anos trinta do século XX colocou em xeque o primado da História Política *stricto sensu*, com seus aparatos conceituais repetitivos. Começava uma nova era na qual se estabeleceram as grandes análises estruturais, um diálogo intenso com a Teoria Marxista e o desenvolvimento da chamada História Social. Desde então, muitas pequenas e grandes revoluções já foram feitas dentro da historiografia e ainda muitas outras estão por fazer. (LE GOFF, 2001: 25-26)

Ao romper com a hegemonia dos aspectos políticos, criou-se para a História a possibilidade de dialogar com outras ciências, como a Antropologia, a Sociologia, a Linguística, a Geografia. A própria revista do movimento dos Annales, que se tornou a vanguarda dos estudos historiográficos na primeira metade do século XX, buscou por anos um nome que fosse amplo e acolhedor até chegar ao definitivo *Annales: économies, sociétés, civilisations*. (BURKE, 1997: 11) Assim o campo historiográfico se abriu, seja em termos teóricos e metodológicos, seja em relação aos objetos possíveis de serem estudados pelos historiadores e historiadoras. Como diz Roger Chartier:

[...] todas as tradições historiográficas perderam sua unidade, todas se fragmentaram entre perspectivas diversas, às vezes contraditórias, que multiplicaram os objetos de investigação, os métodos, as “histórias”. (CHARTIER, 2001: 116)

A constatação da multiplicidade do fazer historiográfico muitas vezes gera mal estar entre os próprios historiadores, afinal muito da segurança e da cientificidade ainda se assenta, para alguns deles, no caráter universal, na irredutibilidade das provas e na noção de verdade no paradigma positivista. E assim, conforme nos diz Michel de Certeau:

Há quarenta anos, uma primeira crítica do "cientificismo" desvendou na história "objetiva" a sua relação com um lugar, o do sujeito. Analisando uma "dissolução do objeto" (R. Aron), tirou da história o privilégio do qual se vangloriava, quando pretendia reconstituir a "verdade" daquilo que havia acontecido. A história "objetiva", aliás, perpetuava com essa idéia de uma "verdade" um modelo tirado da filosofia de ontem ou da teologia de anteontem; contentava-se com traduzi-la em termos de "fatos" históricos... Os bons tempos desse positivismo estão definitivamente acabados. (CERTEAU, 2002: 67)

O questionamento da possibilidade de se fazer uma história “objetiva” e que correspondesse à verdade trouxe insegurança, que Certeau chama de “*tempo da desconfiância*”, pois o sujeito, o historiador ou historiadora, também é alguém que tem um sistema de referências histórico e influenciado por suas condições de produção; não é neutro e seu trabalho é contaminado por essa subjetividade. (CERTEAU, 2002: 67) Assim, a História que se produz, nunca é a verdade, mas um discurso sobre os fatos, o passado, permeado por uma determinada leitura do mundo. Daí, toda a História é sempre contemporânea em seus questionamentos, suas abordagens e problematizações.

A erosão do paradigma que norteava toda uma visão de mundo centrada na noção de humano e de sujeito coerente e racional, dotado de uma essência, ainda não foi completamente digerida: as ansiedades em relação à perda de coerência e “cientificidade” persistem dentro da academia. Assim, de acordo com a historiadora Margareth Rago, a ruptura do:

[...] conforto das continuidades históricas, que legitimam o presente, ao construir identidades fixas e assegurar-nos da existência de um passado organizado, à espera de ser desvelado pelo historiador [...] atingiu consideravelmente as metanarrativas ocidentais, masculinas e universalizantes, desafiando as hierarquias sociais e sexuais tradicionais. (RAGO, 2006: web)

O fazer historiográfico, fundado pelos Annales, apesar de revolucionário à época reforçava, alguns paradigmas da disciplina, como por exemplo, a existência de um sujeito universal. Tal noção, que a princípio parece acolhedora e agregadora, não raramente se mostrava demasiado excludente, pois se remetia à idéia de um sujeito masculino, branco, heterossexual e

ocidental. Deixava de fora todos aqueles que não se identificam com o “homem”, sujeito da História. Sobre sua própria experiência no auge da Escola dos Annales, Michelle Perrot nos conta:

[...] redigi uma tese sobre os “operários em greve”, na qual as mulheres ocupavam somente um capítulo. Ao contrário das rebeliões para o abastecimento de víveres, os chamados **motins por alimentos**, comandadas por mulheres, a greve, no século XIX, era um ato viril. Tal dissimetria chamou minha atenção, bem como a derrisão com que as mulheres eram tratadas. Entretanto, não me detive muito na questão.” (PERROT, 2007: 14)

Neste momento, anos 50, o sujeito da História era masculino, mesmo que se afirmasse como universal, mas as inquietações das feministas já estavam lá, discordando da neutralidade de gênero do discurso científico, o seu estatuto de verdade e a estabilidade dos sistemas explicativos consolidados. Simone de Beauvoir, em 1949, abalou as estruturas da “natureza” dos sexos, fundada nas hierarquias e assimetrias. (BEAUVOIR, s/d) Abalar as certezas sobre as diferenças dos sexos foi uma das críticas mais contundentes às “verdades” objetivas, criadas a respeito do humano.

É este fazer historiográfico descrito anteriormente que será contestado, principalmente a partir da década seguinte por feministas, pós-colonialistas e outros grupos que tinham em comum o questionamento dos paradigmas e axiomas científicos estabelecidos nas mais diversas disciplinas. As certezas seriam definitivamente abaladas, já que:

[...] a ciência seria o discurso substituto do dogma religioso, baseando-se, porém, no mesmo sistema de crenças, onde os pressupostos axiomáticos substituem os dogmas, onde a autoridade do cientista supera a do sacerdote. (NAVARRO-SWAIN, 2004)

A década de 60 foi um período particularmente fértil, marcado pela luta política e pela reflexão sobre questões como gênero e raça, assim como pelo desmonte dos últimos impérios coloniais e o acirramento da Guerra Fria. É neste contexto que ganham força as reflexões feministas, tanto dentro quanto fora da universidade. Linda Nicholson ressalta que essas reflexões conduzem a necessidade de elaboração de uma teoria feminista ou teorias que explicassem a opressão das mulheres e a opressão destas pelos homens. As reflexões ganharam força no final dos anos 60 e se adensaram na década posterior. (NICHOLSON, 1997: 1-3)

Sandra Harding, ao discutir a questão da crise de paradigmas na ciência, explicita que as primeiras críticas contundentes vieram de Thomas Kuhn ainda nos anos 40. (HARDING, s/d: 1-9) Este filósofo, em seu livro **A Estrutura das Revoluções Científicas**, questiona os paradigmas

científicos e a noção de progresso, que veria na História da Ciência um contínuo de avanços permeados pela racionalidade e coerência. (KUHN, 2005: 19-28) Aqui, há um encontro com o pensamento de Foucault que defende que:

[...] a história de um conceito não é, de forma alguma a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas de seus diversos campos de constituição e validade, de suas Regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída a sua elaboração. (FOUCAULT, 1997: 5)

A História passa a ser percebida também como um enunciado, uma construção sócio-cultural, pois a apreensão dos fenômenos da natureza depende do observador, do seu local de produção e enunciação.

Para Harding, as discussões pós-colonialistas,¹ adensadas a partir dos anos 50, também colocaram em evidência o fato de que as concepções de ciência e tecnologias européias se consolidaram sobre o descrédito e a destruição das de outros povos; desse modo a perspectiva européia não pode ser o único veículo de explicação, e representação da realidade. O próprio conceito de racionalidade e desenvolvimento são criações européias impostas aos outros povos, carregadas, inclusive de diretivas de gênero.

De acordo com Sandra Harding, o sucesso do modelo europeu reside na sua capacidade de neutralizar alguns aspectos culturais enquanto reforça e consagra outros, trazendo para si uma capa de racionalidade, univocidade e neutralidade. (HARDING, s/d: 6-7) Só que este modelo não conseguiu escapar ileso às críticas surgidas em vários campos intelectuais. Nesse sentido, Harding enfatiza os silêncios da ciência ocidental e androcêntrica ao defender que:

No exame da crítica feminista à ciência, devemos, portanto, refletir sobre tudo o que a ciência não faz, as razões das exclusões, como elas conformam a ciência precisamente através das ausências, quer sejam reconhecidas, ou não. (HARDING, 1993: 13)

Assim é colocado em discussão o quanto a educação, a classe social, o gênero, a etnia, enfim, as **condições de produção e de imaginação** de um determinado sujeito histórico influenciam na sua produção científica e no seu olhar crítico sobre o passado e o presente.

¹ Os discursos pós-coloniais denunciaram o racismo e a visão de mundo moldada no Ocidente e que reforça a superioridade cultural, política e científica branca – européia ou norte americana – sobre os outros povos do mundo, especialmente aqueles que foram colonizados. (BHABHA, 1992: 177-181)

Neste sentido, as reflexões pós-modernas desqualificam o modelo de ciência herdado do século XIX e suas implicações políticas, como a existência de um sujeito universal (masculino, branco e heterossexual), da idéia de neutralidade e do eurocentrismo. Segundo Jane Flax:

[...] discursos pós-modernos são todos “desconstrutivos”, já que buscam nos distanciar de crenças relacionadas à verdade, conhecimento, poder, o eu e a linguagem que são geralmente aceitas e servem de legitimação para a cultura ocidental contemporânea, e nos torna cépticos em relação a tais crenças. (FLAX, 1991: 221)

Ao expor os mecanismos de construção dos discursos, entre eles o científico, e como possibilitam a manutenção do poder e da supremacia por parte do homem branco ocidental, as propostas pós-modernas apontavam para novas práticas científicas e políticas e a História não foi excluída das novas frentes de reflexão. A efervescência teórica e social dos anos sessenta e setenta do século XX com os movimentos de negros, feministas e a pressão descolonizadora, acabou expondo a fragilidade da História Universal, que mais excluía do que incluía, e que ao se afirmar como neutra e universal, na verdade, supervalorizava alguns objetos e sujeitos. (HUNT, 1992: 9-13)

As críticas ao paradigma Iluminista dentro do campo historiográfico vieram, sobretudo nos anos 60, seja com o trabalho das feministas ou dos acadêmicos chamados de pós-modernos,² seja com as análises demolidoras de Michel Foucault.

1.1. AS CONTRIBUIÇÕES DE MICHEL FOUCAULT

As análises de Foucault expuseram a construção dos regimes de verdade que ordenam as práticas discursivas, pois ajudaram a evidenciar os mecanismos de construção dos discursos e como estes são reiterados. Assim, Foucault propôs que o intelectual deveria ser um:

[...] destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena (quero dizer qual revolução e qual pena). (FOUCAULT, 1988: 242)

Michelle Perrot afirma que Foucault nos deixou uma espécie de “caixa de ferramentas” com “[...] um grande número de conceitos fundamentais, de instrumentos operatórios e de

² O pensamento pós-moderno dentro da historiografia é aquele que questiona a existência das narrativas mestras (marxismo, liberalismo e outros), que critica a universalidade do sujeito iluminista e sua coerência, (HOLLANDA, 1992: 7) questionando a neutralidade da história, expondo o seu caráter de narrativa que reconstrói o passado a partir de leituras deste mesmo passado a partir das condições de produção da historiadora ou historiador que analisa as fontes. (HUTCHEON, 1991: 122-130)

incitações originais” e que seria conveniente aproveitá-los em nossas reflexões. (PERROT, 2005: 501)

As historiadoras e historiadores, para Foucault, não estudariam o passado, mas sim, os discursos sobre o passado, presente nas fontes analisadas, sem deixar de levar em consideração que o/a próprio/a analista se encontraria, ele/a mesmo/a construídos em condições de produção e interpretação, que serviriam como filtros na sua leitura. Os referenciais teóricos criados por Foucault e sua forma de fazer história têm grande influência nos meios acadêmicos europeus, norte americano e brasileiro, apesar das críticas que sofreram e ainda sofrem desde os anos 60. (O'BRIEN, 1992: 35-38)

Quando Michel Foucault intensificou a crítica à História então estabelecida, evidenciando a busca por regularidades e continuidades entre os historiadores de seu tempo, mostrou a debilidade e impossibilidades desse projeto de História (FOUCAULT, 1997: 6). Foucault não propôs outro paradigma, mas através de uma produção localizada colocou em evidência a multiplicidade do real e suas diferentes facetas e construções, além das inúmeras possibilidades de abordagem das fontes. Como no diz Margareth Rago, Foucault:

[...] mostra algumas ilusões sobre as quais assenta o **métier** do historiador: a noção de verdade objetiva, a noção de essência a ser desvelada pelo trabalho do conhecimento, à qual se junta a de continuidade, necessidade e totalidade. [...] A busca pelo passado, a reconstrução histórica, nesse sentido não buscaria reencontrar os fios da continuidade e nossa própria imagem na origem límpida do acontecimento, na fundação, no abrigo silencioso do útero, mas visaria perceber, de um lado, para que tal discurso é necessário; de outro, que conflitos de força em disputa ele mesmo elimina para poder construir a imagem tranqüila de continuidade do passado em direção ao presente. (RAGO, 2004: 33)

Para nosso trabalho, é de particular importância a crítica à idéia de origem, (FOUCAULT, 1997: 18) como se pudéssemos puxar um novelo e revelar o passado como ele foi a partir das fontes. Isso porque percebemos, no estudo das mulheres na Igreja, não uma “evolução” de suas condições, mas conflitos de projeto, confisco de espaços, negociações, “evidências” que se desfazem no auscultar das fontes, pois:

[...] a história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. [...] (FOUCAULT, 2005: 325)

Foucault aponta a necessidade de destruir as evidências, questionando os discursos que se apresentam como verdadeiros, que foram “naturalizados” pelo eco historiográfico, isto é, pela

repetição incessante. A História proposta por Foucault “[...] que aquilo que é nem sempre foi [...]”, é destruir as evidências, como ele aponta ser o papel do intelectual na **Microfísica do Poder**. (FOUCAULT, 1995: 242) Esse tipo de História se propõe, como aponta Tânia Navarro-Swain, a ser “[...] fator de desordem do discurso, apontando a falácia das hegemonias, como construções interpretativas.” (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

Trata-se de uma História Arqueológica que busca localizar a emergência de discursos que se tornam objetos de análise por parte dos historiadores. Assim, Foucault diz:

[...] Meu problema não é estudar a história das idéias na sua evolução, mas, sobretudo ver por baixo das idéias como puderam surgir tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento. (FOUCAULT, 2005: 319-320)

Assim, a descontinuidade assume um papel importante na História proposta por Foucault, (FOUCAULT, 1997b: 9-10), pois o objeto é um recorte dentre tantos níveis de análise, e tem portanto limites, condições de aparição e possibilidades, de modo que:

[...] escalas às vezes breves, distintas umas das outras, rebeldes diante de uma única lei, freqüentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irredutíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e tem memória. (FOUCAULT, 1997b: 9)

É sob este foco que nos propusemos a analisar a construção da religiosa ideal no século XIII nas suas condições de aparição e descontinuidade, não como um longo processo rastreável ao longo dos séculos, passível de ser iluminado. Isto porque, dentro de proposta foucaultiana, não existe uma possibilidade de busca de origens passíveis de serem apreendidas, desvendadas, “[...] sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo [...]” (FOUCAULT, 1995: 17) como se pudessemos:

[...] acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã; A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. (FOUCAULT, 1995: 18)

Neste sentido, o discurso da Historiografia, como veremos em nosso quarto capítulo, que trata dos primeiros anos do movimento Franciscano, tende a construir um passado no qual os papéis masculinos e femininos estariam dados nas suas origens. Francisco/Clara, masculino/feminino, pregação/contemplação, mundo/claustro, tudo estaria dado, organizado, mesmo que a historiografia apresente o movimento Franciscano como carregado de conflitos e indecisões. O que percebemos nas fontes não é essa fixidez, essa certeza, essa origem dourada.

E não estamos pensando a fonte, o documento na terminologia de Foucault, como uma “[...] matéria inerte através da qual ela [a História] tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram”, (FOUCAULT, 1997b: 7) mas como formações discursivas, buscando “[...] constituir séries: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes limites, descobrir o tipo de relações que lhes é específico, [...]” (FOUCAULT, 1997b: 8) Dentro desta visão, as fontes não são testemunho do passado, “[...] fatos positivamente organizados à espera da revelação do historiador [...]”, e passam a ser percebidas como “[...] os discursos e as interpretações com os quais lidamos na leitura do passado.” (RAGO, 2004: 32)

Este tipo de História não é tranquilizador, porque não se ancora na estabilidade, na busca das essências, na crença no sujeito fundador,³ mas é uma História que amplia os horizontes, pois:

Aquilo que a razão experimenta como sendo sua necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessária, podem ser historicizadas e mostradas as redes de contingências que as fizeram emergir [...] (FOUCAULT, 2005: 325)

A proposta de Foucault aponta para o tipo de História que as feministas têm buscado fazer e que, segundo Navarro-Swain:

[...] não tenta esconder ou driblar o conteúdo imaginativo de suas narrativas; ao contrário, reivindica a poderosa força da imaginação para detectar o possível, o silenciado, os comportamentos e relações humanas que não obedecem aos estereótipos e padrões; aponta para um universo onde a fissura é a superfície, pois reconhece como construídos os paradigmas de “mentalidades hegemônicas” ou de “visões de mundo”, compartilhadas por uma maioria. (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

1.2. “PARADIGMA” PÓS-MODERNO E A HISTÓRIA QUE FAZEMOS

O questionamento dos pressupostos positivistas aos poucos vem criando outras histórias. Hoje, como aponta Guriêvitch, boa parte dos historiadores não pode se negar a ver que “como foi a história ‘em realidade’ não nos é dado saber”, já que “ao reconstruirmos a história nós a construímos”. (GURIÊVITCH, 2003: XX) Também Jacques Le Goff, ao comentar o papel inovador de Marc Bloch, aponta que “não há realidade histórica acabada, que se entregue espontaneamente ao historiador” (LE GOFF, 2001: 31-32). Paul Veyne, por sua vez, afirma que:

³ “[...] é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.” (FOUCAULT, 1995b: 14-15)

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia de vida que o historiador isolou segundo a sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa; [...] (VEYNE, 1998: 42)

Assim, a História que nos dispomos a fazer é aquela que articula os sentidos presentes nos indícios do passado, aquela que rompe com as metanarrativas sobre as relações sociais e as construções estáveis sobre os papéis e identidades de gênero de homens e mulheres ao longo da história. Agindo desta forma, as historiadoras e historiadores comprometem-se em questionar e desconstruir estruturas, que por muito tempo foram apontadas como as hegemônicas no social, o “normal” das relações humanas. Como diria Foucault, destruir as evidências e universalidades, abrindo caminho para o que Tânia Navarro Swain denomina de **história do possível**. Segundo esta historiadora, a **história do possível** é aquela que busca:

[...] levantar questões e pesquisar incansavelmente a diversidade, para escapar à tirania do unívoco, do homogêneo, da monótona repetição do mesmo, que nos faz reiterar uma história sem fim de dominação e exclusão entre feminino e masculino. (NAVARRO-SWAIN, 2006: web)

Afinal, “[...] o que a história não diz não existiu”, (NAVARRO-SWAIN, 2000: 13) por isso se nós, historiadoras feministas não colocarmos em evidência a diversidade do humano e como esse foi reduzido ao binário hierarquizado, não será possível escrever uma outra história da relações entre os sexos e da construção das hierarquias e diferenças. Assim, como outra vez nos diz Navarro-Swain:

Mesmo tentando despojar-se de seus preconceitos e modelos, os cientistas de todos os campos disciplinares iluminam ou destacam o que lhes parece justo, certo, evidente, o que lhes parece digno de importância e de análise. Toda evidência, porém, é uma armadilha, na medida em que é naturalizado o que se deve questionar. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 15)

A História é um discurso que se fundamenta em indícios, fragmentos, leituras do passado, mas que depende, também, do olhar do historiador ou historiadora. Não desvelamos o passado, não somos neutros, as nossas condições de produção, nossas vivências, representações sociais e isto aponta para um lugar de fala, expõe os pressupostos que a delimitam, as problematizações que orientam sua composição narrativa, pois constroem a História que fazemos.

Ao conceituar a **história do possível**, Navarro-Swain questiona que uma:

[...] narrativa histórica se caracteriza pela imposição de sentidos, pois distribui e opera significações que aprisionam a multiplicidade do humano em redes de formas

modelares e/ou essenciais. O humano é tratado como sendo um todo unívoco e também inequívoco: a biologia define as competências e os saberes, os papéis e os poderes, a expressão e a definição do sexo e da sexualidade, em termos de normalidade e exclusão. (NAVARRO-SWAIN, 2006: web)

A **história do possível** trabalha em consonância com os pós-modernismos, pois mais do que um projeto único, articulado e coerente, é um campo aberto, contraditório, em permanente ebulição, questionando as evidências e desconstruindo as metanarrativas. Linda Hutcheon explicita que:

[...] o pós-modernismo é um fenômeno contraditório, que usa e abusa, instala e depois subverte, os próprios conceitos que desafia – seja na arquitetura, na literatura, na pintura, na escultura, no cinema, no vídeo, na dança, na televisão, na música, na filosofia, na teoria estética, na psicanálise, na lingüística ou na historiografia. (HUTCHEON, 1991: 19)

O paradigma iluminista fundamentava-se em certezas oriundas de uma pretensa decodificação da essência da natureza dos seres e das coisas, resultando em discursos tidos como “verdadeiros”, em axiomas sobre o real. As teorias pós-modernas, por sua vez, não se apóiam em um único referencial, mas na subversão de tudo o que é unívoco e tido como uma verdade *a priori*. Como nos diz Heloísa Buarque de Hollanda:

A agenda teórica pós-moderna abriga [...] um elenco de questões em torno dos efeitos gerados pela perda da credibilidade nas metanarrativas fundadoras e no processo de erosão e desintegração de categorias até então inquestionadas, como as noções de identidade e autoria [...] privilegiando os caminhos críticos apontados pela revalorização da história no exame das ideologias que estruturam as formações discursivas e os processos de construção das subjetividades. (HOLLANDA, 1991: 8)

O que as discussões pós-modernas nos oferecem é a possibilidade de questionar a continuidade e universalidade dos discursos, assim como a possibilidade de um passado apreensível e uma História centrada na idéia de um sujeito coerente. Os pós-modernismos – e como não existe uma única corrente usamos o plural – nos permitem, também, romper com uma organização binária do real, que proporcionou o apagamento das mulheres, e a naturalização dos papéis masculinos e femininos ao longo da história construída sobre o humano. De tal forma que:

A noção de historicidade remete aos inumeráveis perfis de formações sociais dispersas no tempo e no espaço, cujas práticas e significações não podem ser senão singulares. Desta forma, quando os feminismos colocam em questão o “natural” e a “natureza” humana, como sendo as bases imutáveis do ser, revelam a multiplicidade do social e as possibilidades infinitas de sentidos atribuídos às práticas, às culturas e aos seres. A história mostra assim seu caráter de construção, resultado de uma operação de racionalização e redução do social, de apagamento de pluralidade e diferença. A própria noção de diferença nesse sentido é construída historicamente. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 49)

Estamos, portanto optando pelo posicionamento crítico em relação ao passado. Tal escolha é fundamental para que possamos interpretar adequadamente os indícios, buscando fugir de uma leitura binária pré-estabelecida do passado que vê em qualquer época ou lugar os mesmos papéis de gênero distribuídos para homens e mulheres, estes mesmos dados como sujeitos atemporais. Em nosso trabalho nos propomos a questionar essas verdades, tomando o caso das mulheres Franciscanas, também chamadas de Clarissas, como objeto de análise.

1.3. A HISTÓRIA DAS MULHERES E A IMPORTÂNCIA DOS FEMINISMOS

É o olhar que faz a História. No coração de qualquer relato histórico há a vontade de saber. No que se refere às mulheres, esta vontade foi por muito tempo inexistente. [...] (PERROT, 2005: 14)

Michelle Perrot dedicou boa parte de sua carreira, junto com outras historiadoras a partir principalmente dos anos sessenta, à chamada **História das Mulheres**. Refletir sobre a incomoda ausência das mulheres, explicar os silêncios e saná-los foram objetivos das primeiras historiadoras que se comprometeram a levantar o véu que, na historiografia ocidental, ocultava a participação feminina na construção da História.

Para Perrot, essa tarefa não coube aos Annales, pois este movimento, “ao substituir o político pelo econômico e o social”, não realizou nenhuma ruptura do sujeito universal da história, mas, sim aos movimentos feministas, sobretudo, aqueles que eclodiram nas décadas seguintes. (PERROT, 2005: 14-15) Afinal, “[...] escrever a história das mulheres supõe que elas sejam levadas a sério, que se dê à relação entre os sexos um peso, ainda que relativo, nos acontecimentos ou na evolução das sociedades.” (PERROT, 2005: 14)

O silêncio, entretanto, como diz Eni Orlandi, não é um vazio sem história. O não-dito sempre quer dizer alguma coisa na ordem do discurso. (ORLANDI, 2002: 23) A História, em especial a francesa, à qual mais nos reportamos, era um território eminentemente masculino. Ao não falar das mulheres, os historiadores estavam falando do lugar que desejavam que estas ocupassem em sua sociedade, um lugar de sombras, o espaço do privado, pois “todo dizer cala algum sentido [...]” (ORLANDI, 2002: 105). E a própria Perrot nos diz que fazer história era um *exercício viril* e as mulheres não eram bem recebidas na *ordem do discurso* nem como produtoras de conhecimento histórico, nem como objeto de estudo. (PERROT, 2005: 14) Este próprio silêncio é construtor de gênero, naturalizando a construção da dicotomia público/privado.

Os movimentos feministas, extremamente ativos nas décadas de 1960 e 1970, no Ocidente, vão questionar a ausência das mulheres na História, seja como agentes, seja como profissionais. (SOIHET, 1997: 276) Se um argumento contra o predomínio da história política poderia ser o fato desta ser eminentemente masculina, a Era dos Annales, ao privilegiar as estruturas, os grandes grupos sociais, não fez nada para incluir o sujeito feminino na História.

Nesse sentido, é interessante citar a entrevista dada por Michelle Perrot à Revista *Pagu*, onde narra sua experiência nos anos 50, ainda aluna, tinha a intenção de estudar as operárias francesas; essas porém, sequer eram percebidas como objeto possível. Assim, terminou sendo empurrada ao estudo do “operariado”, desprezando, a experiência feminina. Considerar as mulheres um objeto da História era, para o modelo hegemônico dos Annales, uma distorção, porquanto elas não existiam como sujeito da História. (PERROT, 1995)

Joan Scott diz que nos anos sessenta predominou a tentativa de mostrar como a participação das mulheres foi silenciada pela narrativa historiográfica. Assim, cabia às historiadoras feministas reverter essa questão, pois se a subordinação das mulheres foi reforçada em parte pela sua invisibilidade histórica, então agora “[...] a emancipação deveria avançar tornando-as visíveis nas narrativas de luta social e de feitos políticos.” (SCOTT, 1996: 2)⁴ É preciso confessar que ainda hoje tal perspectiva é tentadora, mas faz-se bem mais necessário dentro do campo da epistemologia feminista desnaturalizar este sujeito “mulher” que é igualmente universalizante, ficando ainda no biológico, o “ser mulher”.

As historiadoras feministas, ao denunciarem que a narrativa histórica tradicional excluía, por preconceito, as mulheres, irão desviar o foco das análises para a questão da construção dos sexos, as práticas e outros aspectos obscurecidos pela História adrocêntrica. A este posicionamento acadêmico, Tânia Navarro-Swain dá o nome de *política do esquecimento*. Algo de fundamental importância para a construção de um sujeito universal e a manutenção de um *regime de verdade*. De acordo com a autora:

É assim que a história do Ocidente naturaliza as relações e funções atribuídas a mulheres e homens, re-criando-as e desenvolvendo uma **política do esquecimento**, que apaga o plural e o múltiplo do humano. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 49)

⁴ “[...] emancipation might be advanced by making them visible in narratives of social struggle and political achievement.” (SCOTT, 1996: 2)

A mudança somente começou a se processar depois de muitas lutas. Combinando a prática política com a acadêmica, muitas historiadoras trazem as mulheres para dentro da História. Junto com uma História “personalista”, de resgate das mulheres exemplares do passado, descrita por Joan W. Scott (SCOTT, 1996: 3), desenvolveu-se também uma história chamada por Raquel Soihet de “Miserabilista”, isto é, influenciada pela idéia marxista de “dominantes e dominados”, na qual as mulheres representam o papel de vítima.

Este tipo de discurso historiográfico, a chamada História “Miserabilista” ajudou a consolidar algo até hoje muito forte no senso comum, isto é, a idéia de que o status das mulheres evoluiu no correr dos tempos, especialmente na sociedade Ocidental, do pior para o melhor. Sem grandes rupturas ou descontinuidades. Nesse sentido, estudar o período chamado de Idade Média desvela e transforma a percepção comum de que foi um período de “trevas” e a concepção arraigada de que foi uma época – quase mil anos, se trabalharmos com a cronologia tradicional – de terrível opressão sobre as mulheres.

Esta idéia, hoje não se sustenta, se trabalhamos com o pressuposto da descontinuidade, explicitado por Foucault (FOUCAULT, 2005: 325). Em uma perspectiva de **história do possível**, a análise procura desvelar práticas significações e, não, reafirmar estereótipos. Se os regimes de verdade criam representações, imagens e relações fundadas em valores históricos – logo transitórios e arbitrários – nada sustenta a crença de uma relação eterna ou universal entre os sexos, ainda menos relações sociais fundadas no biológico. Afinal, numa estrutura patriarcal, a quem serve as narrativas que criam a dicotomia masculino/feminino, público/privado?

Somente a partir dos anos de 1970, serão valorizadas as resistências, as mulheres que se organizaram, criaram redes de solidariedade, lutaram e se revoltaram contra uma ordem patriarcal. (SOIHET, 1997: 278) Este casamento entre o político, a luta pelos direitos das mulheres, e o acadêmico, nunca se tornou hegemônico, tampouco garantiu um reconhecimento imediato do campo de estudos que passou a ser conhecido como *História das Mulheres*. Em muitos casos não se buscava senão suprir as “lacunas” da historiografia oficial, inserindo as mulheres nas grandes narrativas que já estavam consolidadas. Na verdade, a ênfase, mesmo que não explícita, na necessidade de uma neutralidade, inibia e inibe ainda muitos estudos e a legitimação e visibilidade de certas questões.

É comum percebermos a desconfiança dentro do meio acadêmico em relação a uma prática feminista, como se o ofício do historiador não fosse uma atividade política no sentido mais amplo da palavra. Estamos frisando o termo *feminista*, pois o incômodo causado por esta corrente epistemológica que confronta o *establishment* da ciência histórica é enorme. Questionar as construções que privilegiem o masculino-universal, colocar em dúvida a naturalização dos papéis de homens e mulheres no mundo, romper com as construções binárias sobre o real é algo profundamente desestabilizador. Como nos diz Tânia Navarro-Swain:

Os feminismos, graças à sua pluralidade e dinamismo, penetraram nas redes discursivas do século XX, desafiando os regimes de verdade que instituem o mundo e suas significações [...] suas análises ressaltaram os processos e mecanismos que transformam os corpos em feminino e masculino, interpelados pelas práticas de dominação, de assujeitamentos e resistência. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 48)

Não bastasse isso, o caráter múltiplo e mesmo contraditório de uma abordagem feminista da História têm dificultado a cooperação entre muitas estudiosas. Para Scott, são pontos ebulição a questão da “identidade versus diferença”, assim como o uso da categoria identitária “mulher”, quando os próprios estudos feministas colocaram em evidência que o “ser mulher” é uma construção histórica e social (SCOTT, 1996: 3).

Nesse sentido, Sandra Harding vai mais além, pois não admite que tais controvérsias possam ser fonte de mal estar, e pleiteia abertamente que as “*categorias analíticas feministas devem ser instáveis*”, pois defender a necessidade de teorias, categorias e sujeitos coerentes seria o mesmo que tentar ordenar artificialmente “um mundo instável e incoerente” colocando “obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais”. (HARDING, 1993: 11) Deste modo, o que *os feminismos* propõem é um novo modelo de ciência histórica, novas formas de interpretar o social, de percepção dos sentidos presentes nos indícios do passado e da singularidade da *experiência social humana*.

Falando especificamente da *experiência*, é possível dizer que ela é uma categoria das mais relevantes tanto para as historiadoras que se dedicam à História das Mulheres quanto àquelas que se filiam aos Estudos Feministas. É importante perceber nas fontes o quanto o “ser mulher” é algo historicamente construído. Assim, a *experiência* como “mulher” em uma dada sociedade será algo subjetivo e, ao mesmo tempo, uma experiência socialmente compartilhada, historicamente determinada e com uma carga de materialidade para além do simbólico, pois o corpo estabelecido como feminino se torna alvo de uma série de disciplinas e violências que não

são compartilhadas igualmente por homens e mulheres em mesma sociedade. Em nosso trabalho percebemos o quanto a clausura foi usada como um instrumento criador da diferença, ao ser imposta às mulheres como uma das diretrizes da vida religiosa que passou a ser claramente norteadas por representações de gênero. A religiosa ideal deveria estar enclausurada, e a necessidade deste cerceamento foi ancorada no biológico. Qualquer outra possibilidade foi criticada pela Igreja e colocada sob escrutínio, enquanto isso, os homens podiam escolher entre o claustro – que não era prisão – e o mundo.

É importante ressaltar essa questão, visto que a experiência é um fator de diferenciação do humano em formações sociais/discursivas diversas, parte importante no processo de construção de si, e algo singular, não naturalizável, nem tampouco extensível a todas as mulheres em todas as sociedades e momentos históricos. (LAURETIS, 1984: 158-160) Tal discussão, que ajuda a colocar em evidência o caráter múltiplo do humano, é de suma importância e autoras como Teresa de Lauretis e Joan W. Scott participam ativamente dela. (SCOTT, 1999: 21-55) Pois, como diz Navarro-Swain:

[...] os feminismos têm sido ponta de lança em termos teóricos e de ação política de transformação, marcando a política de localização que leva em conta, para a sua reflexão crítica, a experiência múltipla e diferenciada, marcada e definida pela sexualidade enquanto feminina. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 79)

A historiadora Margareth Rago considera que o olhar feminino seria um olhar diferenciado sobre a História, (RAGO, 1998: 22) especialmente, em sua abordagem, pois são construídas como mulheres no social, submetidas a condições de produção distintas, com restrições e possibilidades próprias. Deste modo, o fazer historiográfico de mulheres e homens somente se apresenta como idêntico quando atrelado ao paradigma iluminista, obscurecido pela idéia de que o cientista deve perseguir, se não a neutralidade, pelo menos a universalidade que seria a base para a inteligibilidade científica. Entretanto, a diferença se dá na própria delimitação do objeto, a partir do momento que as historiadoras se incomodam com os silêncios, as ausências e o *falocentrismo* dos discursos de verdade,⁵ isto é, aqueles que são construídos pelos homens, sobre os homens e para os homens, já que eles e somente eles ocupariam os lugares legítimos de fala. Pois aquilo que interpela o historiador ou a historiadora permite-lhe fazer um recorte X ou

⁵ Feitas pelos homens e para os homens, discursos de verdade norteados pelo olhar masculino e voltados para a sua realidade.

Y, privilegiando um grupo em detrimento de outro, com uma cronografia ou topografia diferenciada.

Podemos como exemplo citar a experiência da discriminação e da desvalorização do feminino como fator de direcionamento dos interesses das historiadoras. Assim, para conseguir espaço e um lugar de fala, algumas historiadoras sentem-se seguras e valorizadas reproduzindo o paradigma iluminista, pois este tem a sua legitimidade consolidada pela academia.⁶

Mesmo assim, um novo campo historiográfico começou a se delimitar nos anos de 1960 e a se desenvolver na década seguinte, o campo da História das Mulheres. Um número cada vez maior de historiadoras lançou-se aos estudos sobre as mulheres, o trabalho feminino e sua condição social. A princípio, esse fazer historiográfico tinha um interesse de fechar lacunas mantendo-se dentro do modelo iluminista, e propunham a inserção das mulheres na História (PERROT, 2007: 14-15). Serão os Estudos Feministas que ao criticarem a própria produção do conhecimento começaram a questionar a construção binária do social.

Não podemos falar de homogeneidade dentro do campo História das Mulheres, nem de propostas únicas ou um movimento. Além disso, mesmo com todas as concessões, não se pode nem mesmo afirmar que houve uma total aceitação desses estudos pela historiografia tradicional. Apesar de em alguns países a História das Mulheres já ser um fato consumado, em outros, como o Brasil, ainda são enfrentadas algumas resistências dentro do meio acadêmico, pois as relações entre os sexos eram consideradas como da esfera da “natureza” e não deveriam ser objeto do fazer historiográfico.

1.4. UMA QUESTÃO DE “GÊNERO”? REPENSANDO A HISTÓRIA DAS MULHERES

Principalmente a partir dos anos 80, começaram a aparecer críticas e questionamentos consistentes quanto aos rumos tomados pela chamada História das Mulheres. A primeira crítica é a de que as produções na área de História das Mulheres primariam por um caráter descritivo e não analítico. Assim, no afã de resgatar o papel das mulheres na História, muitas historiadoras estariam fazendo muito mais um resgate e compilação de dados do que um trabalho de análise e problematização. (SCOTT, 1992: 85-86)

⁶ “[...] a ambição – a pretensão? – do feminismo de realizar uma ‘ruptura epistemológica’ suscitava ceticismo e reserva. Incluir as mulheres, ainda vá. Mas o gênero e suas intenções de desconstrução? Na verdade, nos anos 70, a questão era muito pouco colocada, e ainda menos em história do que em outras áreas.” (PERROT, 2005: 17)

Outra crítica, essa talvez mais contundente, é quanto ao objetivo de sanar lacunas, acomodando as mulheres dentro das grandes narrativas já estabelecidas. Neste sentido, nos diz Joan Scott:

O objetivo dos historiadores das mulheres, mesmo quando estabeleceram a identidade separada das mulheres, era integrar as mulheres à História. [...] A integração presumia não somente que as mulheres poderiam ser acomodadas nas histórias estabelecidas, mas que sua presença era requerida para corrigir a História. Aqui estavam em ação as implicações contraditórias da condição suplementar da História das Mulheres. (SCOTT, 1992: 85)

Ao se preocuparem em dar visibilidade às mulheres e resgatar o seu papel com o intuito de “preencher vazios”, perde-se de vista que cabia às historiadoras questionar as premissas da própria disciplina, é esse o ponto de vista de Scott, do qual também compartilhamos. Completar a História não deveria estar em questão, mas sim repensar os paradigmas excludentes sobre os quais a disciplina foi constituída e ainda é concebida por muitos nos dias de hoje. O fato é que a proposta de Scott e de outras historiadoras era o uso de uma nova categoria, o *gênero*, e a proposta de questionar as bases da disciplina em sua totalidade não é do agrado de muitos. Uma questão que também vem à baila nos anos 1980 é o caráter essencialista da categoria mulher:

Assim, os historiadores sociais (eu, dentre eles) documentaram os efeitos da industrialização sobre as mulheres, um grupo cuja identidade comum nós pressupomos. [...] Como resultado, a categoria “mulheres” assumiu uma existência como entidade social separada e seu relacionamento conceitual historicamente situado com a categoria “homens”. (SCOTT, 1992: 82-83)

Sem perder de vista a importância política desta categoria para os movimentos sociais de direitos das mulheres, em especial nos anos de 1960 e 1970, as historiadoras feministas aprofundaram os questionamentos sobre a construção da categoria mulher, pois esta não seria natural, e teria um caráter excludente e limitador – já que em todas as sociedades existem mulheres com múltiplas experiências.

Judith Butler reconhece a necessidade de um sujeito “mulheres” que possa servir como referente quando a questão é lutar por direitos sociais e representatividade jurídica. Porém, essa identidade se torna um entrave quando se perde de vista que ela é uma criação estratégica, uma identidade discursivamente construída, e não uma realidade em si mesma, pois o “poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega representar” (BUTLER, 2003: 19). Butler vai mais além ao colocar que a categoria *mulheres* pode se tornar um entrave analítico:

Contudo, além das ficções “fundacionistas” que sustentam a noção de sujeito, há o problema político que o feminismo encontra na suposição que o termo **mulheres** denote uma identidade comum. Ao invés de um significante estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende representar, **mulheres** – mesmo no plural – tornou-se um termo problemático [...] Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é; [...] (BUTLER, 2003: 20)

É no contexto desta discussão que a categoria *gênero* torna-se relevante.

[...] gênero significa saber a respeito das diferenças sexuais. Uso saber, seguindo Michel Foucault, com o significado de compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres. Tal saber não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo. [...] O saber não se relaciona apenas a idéias, mas a instituições e estruturas, práticas cotidianas e rituais específicos, já que todos constituem relações sociais. O saber é um modo de ordenar o mundo e, como tal, não antecede a organização social, mas é inseparável dela. (SCOTT, 1994: 12)

[...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. (BUTLER, 2003: 20)

Gênero é assim uma categoria que se refere à construção dos papéis binários femininos e masculinos em uma dada sociedade, dialogando com outras instâncias. Gênero também é uma categoria histórica abarcando, portanto, certo conjunto de relações, conceitos normativos, organizações e instituições sociais que pesam de forma desigual sobre o biológico em uma dada sociedade em um certo recorte temporal.

Susan Paulson nos diz que “[...] embora o sexo biológico atinja os corpos sexuados, o sexo social, o que chamamos de ‘gênero’ atinge tudo”. (PAULSON, 2002: 25) Tais relações regulariam não somente àquelas entre homens e mulheres, mas também as relações homem-homem, mulher-mulher, conforme defende Heleieth Saffioti. (SAFFIOTI, 2004: 45) Ainda de acordo com Saffioti, “[...] cada feminista enfatiza determinado aspecto do gênero, havendo um campo, ainda que limitado, de consenso: o gênero é a construção social do masculino e do feminino”. (SAFFIOTI, 2004: 45)

O problema é que, em um primeiro momento, esta organização dos papéis e das relações sociais foi tida por muitas estudiosas como binária e incontornável. Jane Flax defende que o gênero é uma relação social prática e devemos nos propor a fazer um exame daquilo que significa o “feminino” e o “masculino” em uma determinada sociedade. (FLAX, 1991: 230) Isso, entretanto não tem como objetivo reforçar a imutabilidade do binário, mas deixar evidente que através do gênero “[...] dois tipos de pessoas são criadas” e que dessa construção histórico-social

decorrem “[...] divisões e atribuições diferenciadas e (por enquanto) assimétricas de traços e capacidades humanas.” (FLAX, 1991: 228). Assim, sendo, ao desconstruirmos as relações de gênero, nós, historiadoras feministas, estaríamos buscando:

[...] alcançar um distanciamento crítico em relação aos arranjos de gênero existentes. Esse distanciamento crítico pode ajudar a desobstruir um espaço no qual a reavaliação e a alteração dos nossos arranjos de gênero existentes se tornem mais possíveis. (FLAX, 1991: 219)

Para Joan Scott, os papéis seriam historicamente determinados e não generalizáveis, (SCOTT, 1992: 86-87) sendo tal premissa de suma importância para o nosso trabalho sobre a construção do espaço e da condição feminina dentro da Igreja no século XIII. Assim, ao recorrer às análises de gênero, nesta última perspectiva, teríamos a possibilidade de desmontar a idéia essencialista que percebe o feminino e do masculino como categorias fixas, naturais, que existiriam quase que atemporalmente em suas essências. Assim, de acordo com Judith Butler:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos. [...] (BUTLER, 2003: 24)

Seriam os corpos superfícies acabadas sobre os quais a cultura age ou seriam os próprios corpos definidos pelas expectativas culturais? Esta é outra questão relevante e, para Judith Butler, “[...] não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca de seu gênero”. (BUTLER, 2003: 27) Assim, o gênero construiria os corpos atribuindo-lhes sentidos, um destino, uma função social. São as expectativas culturais em torno da *performance* de certos papéis que possibilitam que os corpos sejam moldados como femininos ou masculinos, que a heterossexualidade seja dada como compulsória, ou que se imponha às mulheres papéis subalternos e passivos, num quadro patriarcal. Assim, diz Navarro-Swain:

Estas representações, discursivas ou imagéticas, difundidas no social, ressematizam atributos e enunciados a respeito das “verdadeiras” mulheres: mulher-corpo, mulher-sexo, mulher-objeto, mulher-mãe, ou seja finalmente, mulher-mulher, representações poderosas atuantes no imaginário social do presente. (NAVARRO-SWAIN, 2002: web)

Cabe aqui definirmos o que estamos chamando de *patriarcado*. O **Dicionário da Crítica Feminista** define patriarcado como:

O termo que descreve um sistema de organização social, formado a partir de células familiares estruturadas de tal forma que as tarefas, as funções e a noção de identidade de cada um dos sexos está definida de forma distinta e oposta, sendo estabelecido que

as posições de poder, privilégio e autoridade pertencem aos elementos masculinos, quer ao nível familiar, quer ao nível mais lato da sociedade como um todo. (MACEDO, AMARAL, 2005: 145)

Esses privilégios socialmente atribuídos aos homens terminam por determinar a inferioridade das mulheres, criando a diferença que se manifesta em uma condição de exclusão e subordinação. Como nos diz Carole Pateman, na base da ordem patriarcal está “a dominação dos homens sobre as mulheres”, aquilo que a autora chama de “contrato sexual”. (PATEMAN, 1993: 16) Além dos privilégios, são instituídos os espaços, como a idéia de que aos homens caberia o espaço público e às mulheres o mundo privado. Em relação a nosso objeto e análise, o que se nota, no século XIII, é a intensificação do patriarcado em suas diferentes vertentes, limitando a atuação política e religiosa das mulheres. É também o momento da instituição de uma “natureza feminina” que justifica as desigualdades pela inferioridade do corpo das mulheres, do biológico, que passa a ocupar lugar central nos discursos. A idéia de clausura, como fica estabelecida no século XIII, ecoa essas idéias. Assim, o patriarcado é um instrumento de construção das hierarquias de gênero e do próprio gênero, fundamentais para o estabelecimento de uma ordem binária, que passa pela criação dos corpos e controle dos mesmos, porque, como pontua Susan Paulson:

A construção cultural [...] dos papéis de gênero não é só simbólica, também é material – afetando, pois a materialidade do corpo. [...] Nos contextos nos quais as mulheres de certas classes vivem com os pés amarrados, com faixa apertada na cintura ou espartilho, com menos comida ou menos proteína que seus irmãos, elas são biologicamente fracas, e a ideologia de gênero justifica a sua saúde delicada com a crença de que as mulheres nascem fracas. Na realidade, as restrições culturais que não permitem a elas andar, fazer exercício, respirar profundamente, comer muito etc. são práticas de gênero que influenciam a saúde e o corpo durante o seu desenvolvimento. (PAULSON, 2002: 29-30)

Dentro desta perspectiva, o patriarcado existe porque coloca em ação tecnologias de gênero que produzem a diferença, seja em nível simbólico seja na materialidade dos corpos. Gerda Lerner aponta que a história é fundamental para compreender como esse sistema foi construído, assim como suas formas de relacionamento. (LERNER, 1986: 228-229) Isto é a busca da *história possível*, não a repetição do mesmo naturalizado, universal; é a busca do social-histórico que cria a diferença e a desigualdade baseadas no sexo biológico, deixando para trás as “[...] representações mediadoras das relações entre mulheres e homens” que “[...] marcaram de valores o discurso da história ‘científica’, que se inicia no século XIX [...]”. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 17)

Esta discussão é muito pertinente quando pensamos no processo de ordenamento dos grupos religiosos femininos no século XIII, e em especial da Ordem Franciscana. Os regulamentos impostos a partir de Roma normatizavam a vida religiosa e tecnologias de criação discursiva de corpos, femininos e masculinos. As religiosas, a partir de então, deveriam aceitar como única proposta a vida contemplativa, tinham que se submeter a uma vida na qual gestos, palavras e roupas eram minuciosamente controlados. Já para os homens que optavam por uma vida religiosa integral, havia múltiplas opções, sendo a vida contemplativa somente uma delas, como veremos adiante.

Interessante é que, o vestuário, o hábito proposto para as irmãs, tinha como objetivo explicitado garantir a modéstia, o recato, mas ao esconder-lhes as formas, os cabelos, terminava colocando em evidência que esses corpos a partir de então eram femininos, marcados por uma série de rituais que visavam impedir a luxúria dos homens, mas, também, a liberdade de seus movimentos. O autor da edição crítica das Fontes Clarianas, José Carlos Côrrea Pedroso, ressalta que a Forma de Vida de Santa Clara, por exemplo, isenta as noviças de usarem véu. De acordo com o autor, a “preocupação de cobrir e recobrir as mulheres religiosas era, evidentemente, dos homens”, já que a natureza era invocada para instituir as diferenças. (PEDROSO, 1994: 159)

Trata-se de um processo de normatização que objetivava criar discursivamente os corpos dos religiosos diferenciando-os em femininos e masculinos e, também, criar a religiosa em oposição às demais mulheres, as que não eram “noivas de Cristo”. Buscar compreender esse processo de construção dos corpos é fundamental para a melhor compreensão das práticas sociais e discursivas, como diz Le Goff:

Na disciplina histórica reinou por muito tempo a idéia de que o corpo pertencia à natureza, e não à cultura. Ora, o corpo tem uma história. Faz parte dela e até a constitui, assim como as estruturas econômicas e sociais ou as representações mentais, das quais ele é, de certa maneira, o produto e o agente. (LE GOFF, 2006: 16)

Neste sentido é interessante retomar a análise da socióloga Berenice Bento sobre a experiência transexual. A autora provoca os leitores com a colocação “[...] não existem corpos livres de investimentos e expectativas sociais”. (BENTO, 2003: web) Isto nos recorda que as expectativas a respeito da identidade sexual de uma criança são estabelecidas antes mesmo que esta nasça. Pois como diz Eni Orlandi, “[...] ao nascer entramos num processo de produção discursiva já instalado”. (ORLANDI, 2001: 23) Logo, quando uma criança vem ao mundo o seu

lugar socialmente como “menino” ou “menina” estará pré-ordenado e tais diferenças são reiteradas e reforçadas ao longo da vida.

Foucault não entra nas questões de gênero em suas análises, mas aponta o caminho, pois expõe os aparatos envolvidos na disciplinarização dos corpos e a função do sexo neste processo. Foucault discute como o sexo, em nossa sociedade Ocidental, tornou-se o “núcleo onde se aloja, [...] nossa ‘verdade’ de sujeito humano” (FOUCAULT, 1995: 229) Para Judith Butler, também o corpo sexuado é uma construção e nele se dão os assujeitamentos e resistências e, assim como para Foucault, é um espaço de poder. Butler está atenta às discussões de Foucault e nos diz:

A categoria “sexo” é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de “ideal regulatório”. Nesse sentido, pois, o “sexo” não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, [...] Assim, o “sexo” é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou uma condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas. (BUTLER, 2001: 154)

Dito isto, quando nos debruçamos sobre os documentos que retratam as tensões entre a Cúria Papal e os movimentos de mulheres no século XIII, percebemos exatamente como diversas pressões têm o objetivo de enquadrar o feminino em papéis pré-determinados, criando gênero. Nesse processo, o próprio corpo feminino é construído enquanto sexo dentro de um sistema binário hierarquizado e naturalizado. Castidade, silêncio e clausura são atributos que os homens da cúpula da Igreja estabelecem como prioritariamente femininos e adequados às religiosas do seu tempo. Entretanto a realidade lhes escapa, as práticas e, por conseguinte as resistências, são múltiplas. É um exercício de poder que se estabelece discursivamente nos mais diferentes níveis, pois “[...] o poder não é senão um tipo particular de relação entre indivíduos. [...]” e “[...] não há poder sem recusa ou revolta em potencial.” (FOUCAULT, 2003: 384) As formas de resistência também fazem parte dessa história, não somente os assujeitamentos.

Assim, nossa análise busca se coadunar com as perspectivas feministas mais contemporâneas. Várias teóricas feministas, como Judith Butler, Teresa de Lauretis, Tânia Navarro-Swain, defendem que tanto o *gênero* ou *sexo social*, quanto o *sexo* (biológico) seriam construções, e não estruturas sobrepostas, sendo uma mutável e a outra fixa. Além, portanto do chamado *Sistema Sexo-Gênero*, analisado por Gayle Rubin,⁷ pois este pressupunha o sexo/corpo

⁷ O Sistema Sexo-Gênero é nomeado e analisado nos anos 70 por Gayle Rubin que afirmava que “Toda sociedade também tem um sistema sexo/gênero – um conjunto de disposições através dos quais a matéria-prima biológica do

como uma superfície pré-discursiva, que esta autora chamava de “matéria-prima”, local de ação da cultura.

Tal perspectiva é vigorosamente questionada por autoras como Judith Butler e Linda Nicholson (BUTLER, 2001: 154 e NICHOLSON, 2000: 11-15). Mesmo assim, as primeiras reflexões, feitas por Rubin, foram fundamentais para as pensadoras feministas que se seguiram e ela mesma escreveu que “Sexo é sexo. Mas o que conta como sexo é igualmente aquilo que é culturalmente determinado e obtido.” (RUBIN, 1975: 165) É quase como dizer que é o gênero que produz o sexo, como defende Judith Butler, pois visto dessa forma, o próprio sexo biológico, a forma como uma sociedade o compreende, é uma representação social. Ou como Nicholson faz questão de ressaltar “[...] o ‘gênero’, naquela época, não era visto pela maioria como substituto para ‘sexo’, mas como meio de minar as pretensões de abrangência do ‘sexo’.” (NICHOLSON, 2000: 11)

Precisamos também ressaltar que a própria categoria *gênero*, dentro de nossa perspectiva, pressupõe relações de poder e dominação, não sendo, portanto neutra, mas produtora de desigualdades, identidades, do binário e/ou do múltiplo. Como categoria de análise, o *gênero* não é neutro, especialmente, como já dissemos antes, dentro de uma sociedade patriarcal.

Teresa de Lauretis define *gênero* como “[...] ‘o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais’ por meio do desdobramento de ‘uma complexa tecnologia política’.” (LAURETIS, 1994: 208). Para Lauretis, as teorias androcêntricas sempre reverterem para “o benefício dos sujeitos masculinos” ou negando o gênero ou obrigatoriamente atrelando-o à heterossexualidade compulsória, pois estabeleceriam uma polaridade obrigatória masculino-feminino, ignorando e recusando a multiplicidade dos conjuntos que poderiam ser genericamente chamados “mulheres” e “homens”. (LAURETIS, 1994: 222-223) Esta crítica também não está ausente dos trabalhos de Judith Butler e outras autoras feministas. (BUTLER, 2001: 154)

Em algumas construções, a idéia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos desta lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o

sexo humano e da procriação é modelada pela intervenção humana, pela intervenção social e satisfeita de uma forma convencional, [...]”. (RUBIN, 1975: 165)

destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. (BUTLER, 2003: 26)

Ao não problematizarem esta questão, as historiadoras terminam, ao estudarem as relações de dominação ou resistência, por reafirmar a idéia de que as clivagens de gênero seriam fixas, caindo em uma armadilha. Dessa forma, reiteraram a idéia de permanência, incapazes de refletir sobre os mecanismos usados para construir homens e mulheres. Desta forma, não se tornam evidentes as múltiplas formas como o gênero se constitui e é constituído, tampouco como as relações sexo/gênero são construídas, através do que Teresa de Lauretis chama de *tecnologias de gênero*, isto é, “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais” (LAURETIS, 1994: 208) que criam homens e mulheres dando-lhes contornos próprios e hierarquizando-os. Para Lauretis, gênero é uma representação, compreendido como papel em uma peça, em permanente construção, reconstrução e desconstrução.

Se a categoria gênero durante muito tempo foi foco de discussão e mesmo ceticismo, hoje, pelo menos no Brasil, ela se encontra muito disseminada, a ponto de perder o caráter revolucionário defendido por Joan Scott. Mesmo que a proposta de teóricas como Joan Scott, Teresa de Lauretis e Judith Butler conduzam ao uso da categoria gênero de forma analítica, historicizada e desestabilizadora do regime de verdade vigente. Dentro da História, a categoria gênero tem sofrido um processo de domesticação.

Assim, tornou-se comum fazer estudos de gênero, que tem a função de confirmar a existência das mesmas relações sexo-gênero em quase toda a História, como se a divisão de papéis presente na nossa sociedade vigorasse desde sempre. Mas existem as historiadoras que trabalham sistematicamente com gênero e estão desconstruindo a visão essencialista de mulher e o binarismo sexual e de papéis sociais apontando para o múltiplo. Contra as visões simplistas se insurgem algumas historiadoras brasileiras:

Assim, o múltiplo contido no “nós” social fica reduzido a um binário, [...] Estou aqui falando de seres sexuados, cujas práticas são definidoras dos seus corpos, cujas identidades são essencializadas na coerência entre o sexo e o gênero, entre o biológico tido como natural e um esquema de atribuições sociais a ele atrelado. Em função dessa coerência, o espaço ao redor, o espaço constitutivo do binômio masculino/feminino inclui e cria o desvio, na constante re-articulação da norma e a norma é o verdadeiro “sexo”. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 49)

Tais questionamentos passam muitas vezes ao largo da maioria dos trabalhos que utilizam a categoria gênero. O uso desta categoria está plenamente disseminado, mas sua função política

vem sendo esvaziada, pois raramente existe o interesse em discutir as construções dos papéis de gênero, dos corpos e espaços enquanto masculinos e femininos, ou mesmo em romper uma leitura binária do mundo social que pode ter impacto na forma como vemos essas relações, identidades e hierarquias de poder na sociedade em que vivemos. Sobre esta armadilha, Linda Nicholson é bem direta:

A tendência de pensarem a identidade sexual como algo dado, básico e comum a todas as culturas é muito poderosa. Enfraquecer essa tendência sobre nós mesmos exige uma noção sobre seu contexto histórico. Na medida em que podemos ver a identidade sexual como enraizada historicamente, como produto de um sistema de crenças específico de sociedades modernas ocidentais, podemos também apreciar a diversidade profunda das formas pelas quais a distinção masculino/feminino pôde e pode ser entendida. (NICHOLSON, 2000: 15)

O que Nicholson está propondo é que ao historicizarmos as relações de gênero, poderemos perceber o múltiplo e romper com o binário, é a **história do possível** que construiríamos através da destruição das evidências, isto é,

[...] uma insurreição dos saberes [...] contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (FOUCAULT, 1995: 171)

Tal pressuposto nos é caro, pois no caso dos estudos relacionados à História da Igreja, há sempre a armadilha dos metadiscursos criados pela mesma, utilizando como fontes de autoridade a Bíblia, os padres da igreja, ou mesmo, Aristóteles.⁸ Como instituição, a Igreja Católica se apresenta como atemporal; sua estrutura interna, e os papéis de gênero reservados às mulheres e aos homens o seriam, também, pois são vistos por muitos como a-históricos. Dito isso, nosso desafio é investigar como o discurso da Igreja Católica é instituído e se constrói e reconstrói no tempo e no espaço, organizando as hierarquias e criando uma ordem binária, construindo gêneros e dotando-os de valores diferenciados. Institui-se assim a diferença.

Nesse sentido, como discutiremos no decorrer de nosso trabalho, o caso das mulheres, em especial as Franciscanas, oferece grandes possibilidades de análise, pois sua ordem foi escolhida como modelo para aquilo que a Igreja Reformada no século XIII desejava para as mulheres. Todo o esforço aplicado, por parte da Cúria em disciplinar e reger e a vida das Franciscanas,

⁸ “[...] quando a Bíblia ou Aristóteles era a fonte de autoridade sobre como o relacionamento entre mulheres e homens deveria ser compreendido, qualquer diferença alegada entre mulheres e homens era justificada primordialmente através da referência a esses textos. O corpo não era muito importante como fonte.” (NICHOLSON, 2000: 21)

criando uma vivência religiosa que lhes fosse satisfatória, oferece um exemplo interessante de como o feminino é construído dentro da Igreja.

Nossa proposta é, portanto ajudar a desessencializar os papéis das mulheres dentro da Igreja durante o século XIII. Ao problematizarmos a construção das normas a respeito dos papéis femininos e masculinos dentro da ortodoxia da Igreja, acreditamos na possibilidade de desnaturalização de suas práticas, através dos indícios discursivos sobre a atuação das mulheres na Igreja. Assim, pretendemos colocar em evidência a atuação das mulheres, mesmo quando vista como inadequada pelo poder masculino instituído.

1.5. A QUESTÃO FEMININA E O CASO DAS CLARISSAS

Quando pensamos na efervescência religiosa dos séculos XII e XIII, época que nos interessa, na intensa circulação de discursos e representações sociais, a idéia de magma, conforme proposta por Castoriadis,⁹ é pertinente, pois expõe a infinidade de interações e possibilidades do imaginário social. Assim, dentro de uma mesma sociedade, como poderíamos bem dizer, havia várias possibilidades de vivência religiosa concorrentes e, algumas delas, não excludentes. Ao mesmo tempo, é possível perceber o crescer de um discurso misógino que excluí ou segrega as mulheres em sua relação com o sagrado.

Essa discussão é muito bem conduzida por Caroline W. Bynum que identifica vozes nos séculos XII e XIII apoiando um maior envolvimento das mulheres com o sagrado e outras que viam nisso uma ameaça. Não é espanto constatar que as vozes de condenação partem de dentro da Igreja e se coadunam com a Cúpula da instituição que buscará suprimir todas as formas de vida religiosa fora da ortodoxia em permanente construção. Faz-se necessário enfatizar que ortodoxia e heresia são construções discursivas, já que a criação da heresia depende da força de implantação da ortodoxia. As mulheres, por exemplo, não são o único foco da reforma, longe disso até, mas são um dos seus alvos mais visíveis dentro das fontes da época. (BYNUM, 1982: 9-21)

⁹ Para Castoriadis, “[...] um magma é aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntistas em número indefinido, mas que não pode jamais ser reconstituído (idealmente) por composição conjuntista (finita ou infinita) destas organizações. [...] nossa colocação é de que tudo o que pode efetivamente ser dado – representações, natureza, significação – é segundo o modo de ser do magma [...]”. (CASTORIADIS, 1982: 388-389)

O que se desencadeava naquele momento é um processo de normatização, uma tecnologia de gênero, que tem vários eixos, sendo um deles a criação e imposição de um modelo binário de vida religiosa (público/privado, ação/contemplação, pregação/silêncio, vida no *seculum*/clausura) aos homens e mulheres. Não se trataria, portanto de buscar descobrir como se dá o processo de exclusão, pois ele nunca se estabeleceu totalmente, mas de como se constituíram os mecanismos de exclusão, tanto no plano discursivo quanto na vivência da prática religiosa, assim como se consolidaram as linhas mestras de um discurso anti-feminino e das resistências a este discurso, portanto, de como a Igreja, através de um discurso generizante constrói a religiosa, em um espaço limitado e feminino. Torna-se necessário:

[...] estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o ‘lugar’ do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição. (FOUCAULT, 1996: 57)

Para nosso trabalho é muito mais importante perceber a emergência, as *condições de aparição*, desse discurso misógino, compreender que ele não é unificado e mantém uma intensa interdiscursividade,¹⁰ pois se constrói através do diálogo e retomada de fontes bem variadas e que podem ir desde a Bíblia a Aristóteles ou aos discursos médicos de então. Assim, poderemos compreender o quanto a misoginia, que se desenvolve no século XIII, foi fundamental para limitar a prática da espiritualidade feminina, ajudando a criar uma “natureza” feminina no religioso.

Sabemos da importância do desenvolvimento de pesquisas em Idade Média dentro do campo de Estudos Feministas, pois é uma área praticamente inexplorada. E, claro, nossas *condições de produção* são fundamentais nas escolhas que fazemos e isso não é desdouro. Sendo historiadora feminista e medievalista, tomo para mim esta tarefa, sabendo que o que confere à História um balizamento e caráter científico é exatamente a existência de métodos e teorias norteadoras, e, em tempos pós-modernos, na exposição por parte da pesquisadora, dos caminhos que escolheu seguir, das exclusões que fez, enfim das suas próprias *condições de produção*, da construção, enfim, de seu objeto.

¹⁰ O interdiscurso é o dizível, aquele conjunto de discursos que são convocados a testemunhar, confirmar e referendar o que é dito. Segundo o dicionário de Análise do Discurso, interdiscurso seria “[...] o conjunto das unidades discursivas (que pertencem a discursos anteriores do mesmo gênero, de discursos contemporâneos de outros gêneros etc.) com os quais o discurso particular entra em relação implícita ou explícita.”. (CHARADEAU, MAINGUENEAU, 2004: 286)

Como medievalista, posso afirmar, sem medo de errar, que, em nosso país, há um número ainda limitado de trabalhos publicados sobre o tema abordando o estudo das mulheres, seja em uma perspectiva de gênero, seja em uma perspectiva especificamente feminista.¹¹ Começa-se a falar muito em gênero hoje na área de Estudos Medievais, é verdade, mas a abordagem ainda é muito tímida.

Os estudos em Idade Média numa perspectiva feminista abrem-se para a descoberta de um humano múltiplo, em relações marcadas pela diversidade de funções e atividades, em recortes que contemplem, talvez, períodos que não encerravam os sujeitos políticos em armaduras de gênero em um fazer historiográfico que busca desvelar as possibilidades históricas, mostrando através das fontes e apoiadas solidamente na teoria que nem sempre foi assim e que a organização binária de mundo, plenamente instituída em nosso regime de verdade, nem sempre existiu da forma como nos é representado.

Infelizmente, em nossos dias, muitos medievalistas ainda se agarram aos critérios de cientificidade, que abordamos na primeira parte deste capítulo, para justificarem seu lugar na Academia. Para muitos, trazer os paradigmas pós-modernos – tais como o lugar de fala, a instabilidade dos conceitos, e a impossibilidade de alcançar o passado como este realmente ocorreu, pois somente temos acesso aos discursos mediadores – para o campo dos estudos medievais, seria correr um risco de perda de legitimidade e cientificidade. Desta forma, mesmo hoje, com o grande número de trabalhos apresentados em congressos com mesas temáticas centradas na questão de gênero, ainda carecemos muito da reflexão teórica que torna o uso desta categoria menos descritiva e mais crítica. É como se dentro dos estudos medievais o gênero já tivesse nascido anestesiado e sem força política.

¹¹ Consideramos que o uso da categoria gênero não caracteriza um trabalho como feminista, mesmo que tal categoria tenha sido construída academicamente dentro da epistemologia feminista. Algo que ilustra bem a questão é o livro **Os Estudos Medievais no Brasil – Catálogo de Dissertações e Teses: Filosofia, História e letras (1990-2002)**. Organizado pelo professor José Rivair de Macedo, a obra mostra que dentre os trezentos e trinta e três trabalhos defendidos no Brasil em um período de doze anos somente vinte e cinco trazem a palavra “mulher” em seu resumo de apresentação. Mesmo que outras palavras possam remeter ao feminino, palavra que, aliás, não consta catalogada, tais como fadas (cinco menções), Eva (uma menção), Maria Madalena (uma menção), bruxaria (uma menção), casamento (sete menções), rainhas (quatro menções), não raramente se fazem presentes nos mesmos resumos onde aparece o termo mulher. Mesmo que acreditemos que outras dissertações e teses possam ter sido defendidas no período de 2003-2005, não seria incorreto dizer que foi atestado o “pouco interesse” pelo estudo das mulheres ou de gênero por parte das pesquisadoras e pesquisadores de Idade Média em nosso país.

Se essa é a postura de uma parte considerável dos historiadores e historiadoras, o que só demonstra a sua filiação ao paradigma iluminista, não representa o discurso das fontes que mostram, nos seus ditos e silêncios, a intensa participação feminina, a multiplicidade de papéis exercidos pelas mulheres, a não regularidade de papéis sociais, mas, também, os assujeitamentos e a tentativa de regulamentação do feminino pelos poderes e discursos masculinos.

Nesse sentido, acreditamos que o campo de estudos medievais e feministas podem se encontrar. Não há nenhum impasse, mas a possibilidade de produção de trabalhos que desestabilizem evidências e estereótipos retomados e repetidos ao longo dos séculos. É preciso discutir como se construíram no discurso eclesiástico, universitário e médico os espaços masculino e feminino no período medieval. Efetivamente, não podemos continuar repetindo que as identidades eram estáveis e que os papéis sociais a serem desempenhados, estáticos, naturais. Afinal, temos acesso às fontes e não podemos deixar que somente o cinema e a literatura alimentem o imaginário sobre as mulheres na Idade Média.

Nossa proposta de trabalho é discutir a constituição de um movimento religioso feminino no século XIII, o franciscano, e a construção de uma espiritualidade feminina em um momento no qual a Igreja destila normas, preceitos, interditos – tecnologias de gênero – instituindo o masculino e feminino de forma hierárquica e assimétrica. Um discurso que reforça a ordem patriarcal na Igreja, pois:

A assimetria entre os sexos terá que ser dita, explícita e institucionalizada para que a potência masculina seja afirmada. A ordem se mantém se seus símbolos se estratificam e se dispersam nas intenções do poder. (CASTRO, 2004: 174)

Nosso objeto responde a esta problematização na medida em que muitas das relações que foram estabelecidas historicamente, hoje se encontram legitimadas no imaginário social como “naturais”, a tal ponto que mesmo algumas historiadoras e historiadores, que discutem a História da Igreja, pouco falam da atuação das mulheres, ou, simplesmente, atribuem a estas um papel passivo e excluído das grandes decisões de poder. A discussão historiográfica, no início deste primeiro capítulo, buscou clarificar essa questão, oferecendo exemplos relevantes desse tipo de pensamento. Nosso interesse, portanto, é historicizar, desconstruir e discutir a questão seguindo a epistemologia feminista, e não simplesmente fazer “estudos de gênero”. Acreditamos que podemos ir além e nos empenharemos nisso.

Como não seria possível abarcar em um único trabalho toda a diversidade dos movimentos de mulheres no século XIII, pretendo abordar com mais atenção somente a Segunda Ordem Franciscana, apoiando-nos em várias séries de documentos que incluem historiografia, hagiografias, regras canônicas e formas de vida, bulas, testamentos e cartas. As diferentes condições de produção destes discursos devem aparecer nos valores e representações sociais que fazem emergir, construindo relações e práticas sociais e sendo por estas construídos.

Escolhemos o caso das Franciscanas, ou Clarissas, por vários motivos: em primeiro lugar, porque o consideramos como modelar das várias tensões às quais eram submetidas as mulheres que desejavam viver intensamente a nova espiritualidade inspirada no Novo Testamento, a chamada *vita vera apostólica*. Segundo, porque estando na Península Itálica, as Clarissas sofreram grande pressão, em virtude da proximidade com a Cúria Papal, que se ocupou, especialmente, como veremos, do caso franciscano para que este servisse de exemplo aos demais. Terceiro, porque apesar dos vários conflitos, as Franciscanas conseguiram permanecer dentro da estrutura da Igreja, ao contrário de outros grupos, como as beguinas, por exemplo. E, por último, porque dispomos de um grande número de fontes que tratam direta ou indiretamente das mulheres do movimento franciscano.

Desse modo, nosso estudo tem como ponto de partida a construção e vivência de uma *espiritualidade feminina*, em especial Franciscana, em um momento de implantação de uma ortodoxia, marcada pela misoginia e pela prática da exclusão das mulheres.¹² Nesta tarefa buscaremos desvelar a vida das Clarissas nos primeiros anos do mosteiro de São Damião, o protomosteiro da Segunda Ordem Franciscana, e sua relação com a Igreja Romana no século XIII.

Nossos marcos temporais são os anos de 1212 e 1255. Consideramos este período como fundamental para o estudo dos primeiros passos da vida religiosa feminina Franciscana, assim como da própria ordem como um todo. O ano de 1212 é o da entrada de Clara de Assis na vida religiosa e ponto de início, pelo menos de acordo com as fontes, da organização do grupo de seguidoras dos ideais Franciscanos. Já o ano de 1255 marca a canonização de Clara e, o reconhecimento de sua obra pela instituição eclesiástica, a domesticação e incorporação de sua

¹² O “medo das mulheres” foi muito alimentado ao longo da Idade Média e se tornou mais presente nos textos e práticas sociais a partir do século XIII. (DELUMEAU, 1989: 314)

vida aos padrões de espiritualidade estabelecidos discursivamente pela Igreja Romana para as mulheres.

1.6. ALGUNS CONCEITOS-CHAVE

Antes de seguirmos em frente, faz-se necessário definir alguns conceitos que nortearão a nossa reflexão no decorrer deste trabalho, o primeiro dele, o de *Espiritualidade*. Para o historiador André Vauchez, *espiritualidade* seria a “[...] unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens (e **mulheres**)¹³ historicamente determinados [...]”. Tal conceito abre possibilidades de refletir historicamente sobre a experiência religiosa, feminina, em especial, desconstruindo discursos que colocam a sua vivência quase como a-históricas (VAUCHEZ, 1995: 7). Caroline W. Bynum, historiadora dedicada ao estudo das formas de espiritualidade feminina, acrescenta que o ramo da História Social que poderia ser chamado de “História da Espiritualidade” se encarregaria de “[...] estudar como as mais básicas atitudes e valores religiosos são condicionados pela sociedade dentro do qual ocorrem”. (BYNUM, 1982: 3).

Mais do que condicionada pela sociedade, a *espiritualidade* mantém uma relação dinâmica com a mesma. Os valores religiosos, as *representações sociais* que constroem o sagrado, os gêneros e suas relações, estão em permanente ebulição dentro do magma, um lugar de movimento e ebulição, unidade e dispersão, que é o *imaginário* de uma época. (CASTORIADIS, 1982: 388-389). Vauchez e Bynum esclarecem que, em se tratando do medievo, não podemos falar em espiritualidade dominante, mas na convivência de diversos padrões de vivência religiosa. Ainda que, a partir do século XIII, a ortodoxia se materialize com muita força dentro dos discursos eclesiásticos, haverá a convivência nem sempre pacífica de vários modelos de espiritualidade (VAUCHEZ, 1995: 7-9 e BYNUM, 1982: 4-8).

Quando falamos em *espiritualidade feminina* não estamos nos reportando a uma idéia de natureza, mas, sim, de construção social e histórica. As mulheres e sua instituição enquanto seres sociais, sua percepção de mundo, sua vivência da espiritualidade são fruto das *práticas discursivas* e *condições de produção* e de um contínuo de ação, reação e interação com os discursos, pois, de acordo com Teresa de Lauretis, “a construção do gênero é tanto produto quanto processo de sua representação” (LAURETIS, 1994: 212). A questão aqui é como estes

¹³ Inclusão nossa.

sujeitos sociais se tornam “mulheres”, cuja definição implica em uma especificidade e uma “diferença” que limitam a sua atuação política e religiosa.

Homens e mulheres são construídos socialmente e a forma como expressam a espiritualidade será também gendrada, pois, como defende Caroline Bynum, “[...] a experiência religiosa é a experiência de homens e mulheres, e em nenhuma sociedade conhecida ela é a mesma” (BYNUM, 1986: 2). E se a experiência é marcada pela diferença é porque estão em atividade várias *tecnologias de gênero*. (LAURETIS, 1994: 208) Nesse sentido, os discursos partidos da cúria papal são *tecnologias de gênero* de grande alcance dado o seu peso de autoridade e a implantação destas estratégias é o que pretendemos analisar.

Por outro lado é preciso esclarecer o que estamos chamando de “Igreja Romana” (*Ecclesia Romana*). Consideramos o uso do termo “Igreja”, muito amplo e pouco específico, por isso, convém estabelecer em que sentido utilizaremos o termo ao longo de nosso trabalho. Primeiro, de acordo com Frank, ele não pode ser aplicado a qualquer Igreja, sem distinção, pois na Idade Média, mesmo após a Reforma Gregoriana,¹⁴ a Igreja Católica nunca conseguiu estabelecer uma uniformidade (FRANK, 1988: 94-95). Também seria um equívoco o uso aleatório de “Igreja Católica”, ou “Igreja Católica Apostólica Romana” como se faz no dia de hoje, pois esta universalidade da instituição eclesiástica e seu caráter romano não coexistem de uma forma pacífica, tampouco consensual, e a discussão perdura no século XIII.

Usaremos então o conceito de Igreja Romana conforme apresentado pelo historiador Isnard. W. Frank. Este autor separa Igreja Romana de Igreja Universal, pois ao fazer o histórico da Reforma Gregoriana, Frank mostra como a primeira, isto é, aquela sob jurisdição do Bispo de Roma, buscará se afirmar como ocupante, não somente de um lugar destaque, mas, também, de comando em relação às outras igrejas Cristãs (FRANK, 1988: 100-102).

Assim, quando utilizamos o termo *Igreja Católica* ou *Igreja*, estamos falando exatamente desta Igreja, ligada diretamente ao Bispo de Roma, e que vai buscar exercer o controle sobre todas as Igrejas no Ocidente, criando uma ortodoxia através de concílios, do direito canônico, do envio de legados às mais diversas regiões do Ocidente, da busca de apoio nos poderes seculares e, mesmo, da oposição a estes. (FRANK, 1988: 100-103)

¹⁴ Aquela compreendida no século XI. Não a fase que é contemporânea ao nosso estudo. (FRANK, 1988: 94-95)

Brenda Bolton destaca que a ação do papa e de seus emissários diretos nas regiões que faziam parte dos territórios sob a jurisdição direta do pontífice, o Patrimônio de São Pedro, chamada por ela de “Itália Papal”, era particularmente agressiva. Estas regiões, mais do que quaisquer outras áreas da Europa, recebiam particular atenção do Papado, servindo de local “teste” para os princípios da Reforma. Assim, de acordo com Bolton:

Muito embora todas as regiões da Cristandade merecessem igual tratamento aos olhos dos papas, todavia eles sentiam que tinham herdado um dever especial de cuidado paternal em relação à Cidade [Roma] e o Patrimônio. A partir da metade do século XI, eles foram capazes de aplicar e testar importantes princípios da reforma dentro deste campo privilegiado de ação. (BOLTON, 2004: 98)¹⁵

Assis, berço do movimento Franciscano, era uma das cidades que estavam sob o domínio direto da Santa Sé e que foram alvo dessa ação disciplinadora modelar da Igreja. Dessa forma, Clara e suas irmãs foram alvo da ação direta dessa Igreja Romana que objetiva regular os movimentos religiosos, sobretudo os femininos, assim como todas as outras expressões religiosas dentro da Cristandade. É desta Igreja e da relação que ela estabelece com as primeiras Franciscanas que trataremos ao longo do nosso trabalho.

A criação de uma ortodoxia, ou “um caminho único de verdade”, tem sido tarefa da Igreja Cristã desde os seus primeiros séculos. É um processo descontínuo e acidentado, marcado por discursos concorrentes. Para historiadoras que trabalham com os primeiros séculos da Era Cristã, como Elaine Pagels (PAGELS, 1979) e Karen Jo Torjesen (TORJESEN, 1995), e que estudam as primeiras heresias – no caso a dos gnósticos – e a exclusão das mulheres do sacerdócio, ortodoxia significa a “opinião da maioria”. Acreditamos que mais adequado seria dizer que aquilo que uma época considera como ortodoxia é o somatório das práticas legitimadas, das normas e dos discursos produzidos dentro dos altos círculos da Instituição Eclesiástica e que adquirem, portanto, um valor de verdade.

Nachman Falbel em seu livro **Heresias Medievais** não discute o conceito de ortodoxia, mas ao discutir o que era heresia, reflete sobre a questão. Para Falbel, heresia seria “uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada” (FALBEL, 2005: 13), isto é, a Igreja Institucionalizada através de sua cúpula é que decide, em última instância, o que é heresia, ao definir em contrapartida o que é a ortodoxia. A decisão final não pertence à massa dos fiéis, a

¹⁵ “Although all regions of Christendom merited equal treatment in the eyes of the popes, nevertheless they felt that they had inherited a special duty of paternal solicitude towards the City and the Patrimony. Form de mid-eleventh century, they were able to apply and to test out important principles of reform within this privileged field of action.”

chamada “*maioria*”, mas às autoridades eclesiásticas, os homens que ocupam os lugares mais elevados dentro da instituição.

A ortodoxia é, portanto, constituída discursivamente como corpo doutrinário, de forma dinâmica, e torna-se operante pela repetição e uso de recursos muitas vezes repressivos. Brenda Bolton defende que existia um jogo de interesses e conflitos ao discutir como a Igreja se mostrará cada vez mais intolerante em relação à multiplicidade de práticas religiosas vindas do século XII que poderiam dificultar o estabelecimento de uma ortodoxia, que aos poucos adquire forma excluindo e inferiorizando as mulheres, constituindo-a assim, a partir de um sexo biológico. (BOLTON, 1983: 31-32) Outra historiadora, Monique Zerner, argumenta que mais do que definir o que é ortodoxia, o século XIII se preocupará em estabelecer o que era considerado como heresia, criminalizando as práticas que divergissem daquilo que Roma havia definido como a norma. (ZERNER, 2002: 513-517). Desta forma, defendemos que o modelo de ortodoxia proposto no século XIII será, antes de tudo, ao mesmo tempo excludente, no seu intuito de abafar qualquer diversidade de práticas dentro da Igreja, e disciplinador, pois tentará absorver e normatizar o maior número de movimentos religiosos possível.

Dito isto, faz-se necessário, também, esclarecer o significado que estamos atribuindo a termos como *ordem*, *fraternidade* e *movimento* quando aplicados ao grupo franciscano. O primeiro ponto é que não encontramos nos autores consultados um consenso quanto ao uso do termo *ordem* quando aplicado aos franciscanos. Mesmo assim, alguns autores, como Nachman Falbel, um dos maiores especialistas brasileiros em franciscanismo, usa o termo sempre, como se desde o primeiro momento o grupo estivesse estabelecido como tal. (FALBEL, 1995: 8-10)

Na verdade, acreditamos que o uso do termo *ordem* é disseminado e bem pouco cuidadoso, assim como acontece com outros conceitos, como *regra* e *forma de vida*. Ora, quem primeiro tentou precisar a questão foi Raoul Manselli; este autor usa o termo *fraternitas* para especificar a organização destes primeiros anos do grupo Franciscano. (MANSELLI, 1997, 77) Não havia regra e muitos dos membros, inclusive seu líder, eram leigos. Não mantinham também a *stabilitas loci*, isto é, a ligação com um mosteiro e a obrigação de nele permanecerem.

O grupo franciscano não conseguia se enquadrar, como veremos no correr de nosso trabalho, dentro do modelo de ordem monástica, reconhecido pela Igreja até então. Assim sendo, o termo fraternidade (*fraternitas*) se mostra mais adequado. Deste modo, no decorrer deste

trabalho somente passaremos a falar de Ordem Franciscana depois da aprovação da regra definitiva, em 1223 e com a crescente clericalização, mas, ainda assim, com reservas, pois alguns conflitos continuavam sem resolução, conforme argumenta a historiadora Giulia Barone. (BARONE, 1980: 63) E, quando usarmos o termo *movimento* será como sinônimo direto de “grupo”: pequena associação ou reunião de pessoas unidas para um fim comum. (FERREIRA, 1975: 704)

1.7. DIALOGANDO COM OUTROS SABERES

Mais um passo e a história será encarada como **um texto** que organiza unidades de sentido e nelas opera transformações cujas Regras são determináveis. (CERTEAU, 2002: 51)

Fazer História hoje – pelo menos na linha de estudos feministas a qual me refiro – é compreender que nunca se teve, nem nunca se terá acesso ao real. A percepção do mundo em que vivemos é mediada, contraditória, marcada por nossas condições de produção, enfim amplamente norteadas por quem somos, onde estamos, e por nosso processo de subjetivação. Para nós, feministas, essa questão é fundamental e não poderá ser deixada de lado, pois referenda a crítica ao sujeito universal e à neutralidade do discurso científico.

Nesta perspectiva, quando nos decidimos por um objeto de estudo, ele em si não existe, é construção nossa. Somos nós que em nossa prática historiográfica, ao lançarmos nosso olhar sobre o passado, ou, melhor dizendo, sobre os discursos produzidos em outras épocas, que construímos e damos sentido aos nossos objetos de estudo. E, se considerarmos a História como um *texto* a ser lido e interpretado, devemos admitir que “Não podemos fazer inferências apriorísticas sobre a recepção do leitor, pois ele nunca se aproxima do texto passivamente ou de mãos vazias, e jamais absorve o texto sem resistir ou criticar”. (LYONS, 1999: 10)

Como historiadoras, somos seres de nosso tempo, assim, ao irmos às fontes, não o fazemos de forma neutra e deixamos evidente o nosso lugar de fala e os pressupostos que fundamentam o nosso discurso. Igualmente, como feministas, somos resistentes e críticas aos silêncios da historiografia em especial à atuação das mulheres. Imbuídas que estamos de valores do presente, a neutralidade é algo impossível.

No entanto, como aponta Mary Jane Spink é possível empreender a *desconstrução* de nossos quadros representacionais, para que não fechemos os olhos ao que as fontes nos dizem. Para Spink esse processo seria:

[...] o trabalho necessário de reflexão que possibilita uma desfamiliarização de construções conceituais que se transformam em crenças e, enquanto tais colocam-se como grandes obstáculos para que outras possam ser construídas. (SPINK, 2000: 27)

Dentre as muitas possibilidades metodológicas, decidimos recorrer à *Análise do Discurso*, em especial na sua vertente francesa, como instrumento para a análise das nossas fontes. *Análise do Discurso* (A.D.) é um campo multidisciplinar no qual podem se articular a Lingüística e a demais Ciências Sociais, como a História e a Psicologia Social, pois percebe as práticas discursivas como produção de homens e mulheres historicamente determinados. Reconhecendo que esses discursos estão carregados de sentidos e marcados pelas condições de produção dos sujeitos que os produziram (ORLANDI, 2002: 15-16), apontam para a descontinuidade da História, como enfatiza Foucault. (FOUCAULT, 1997b: 230-231)

Mas o que é discurso? Como poderíamos tentar definir esse termo que temos utilizado ao longo do capítulo? Quais sentidos estamos invocando? Norman Fairclough define discurso “como ação, uma forma como as pessoas podem agir sobre o mundo e sobre os outros, como também uma forma de representação” (FAIRCLOUGH, 2001: 91) Os discursos, para Eni Orlandi, estariam na “base da produção da própria existência humana”. (ORLANDI, 2002: 15) Recorrendo à Maingueneau podemos acrescentar ainda que o *discurso* “forma uma unidade associada a condições de produção determinadas”. (MAINGUENEAU, 2006: 44) Os discursos são produções históricas, uma leitura do mundo feita por indivíduos que deixam suas marcas nos enunciados que produzem e são também influenciados por tantos outros discursos que circulam. Assim, quando enunciamos nossos discursos sobre o mundo, estamos produzindo sentidos, compreendidos aqui como:

[...] uma construção social, um empreendimento coletivo, mais precisamente interativo, por meio do qual as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas – constroem termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta. (SPINK, 1993, 41)

Dito isto, ao buscarmos a AD como instrumento metodológico, compreendemos o caráter dinâmico e histórico dos discursos e sua importância para um estudo mediado do passado. Isto porque, dentro da nossa concepção de História, não partimos da idéia de que temos um contato direto com o passado como este aconteceu, porém, com discursos sobre o passado, estes já impregnados de sentidos e constituídos a partir de condições de produção determinadas. Os discursos das fontes mostram a organização e construção do real, e, no nosso caso, na instituição de uma espiritualidade específica, a feminina.

Para Dominique Maingueneau, a linguagem, materializada em discursos, é uma forma de ação, ligada a uma instituição, sendo assim reconhecido, legitimado. O autor esclarece, entretanto que:

[...] não é porque tais condições estão reunidas que o ato de fala pode ser efetuado, mas porque esse ato foi efetuado que se consideram reunidas estas condições. Através de sua própria enunciação, este ato de fala é considerado pertinente. [...] Logo, um sujeito ao enunciar presume uma espécie de “ritual social da linguagem” implícito, partilhado pelos seus interlocutores. (MAINGUENEAU, 1997: 29-30)

Visto por esse prisma, ao analisarmos os discursos presentes em nossas fontes, atentamos para o fato de que sua produção, circulação e consumo estavam condicionadas pelo que Maingueneau chama de “rituais sociais de linguagem” que tinham reconhecidas a sua legitimidade, não porque fossem ser seguidas à risca, como pressupunham as Regras, mas, sobretudo, porque tinham sua autoridade reconhecida. Os discursos eram referendados em vários níveis, seja por seu tipo – normatizador, pastoral, devocional – seja por sua origem ligada ao *lugar de fala* que confere autoridade ao autor ou autora e direito a tomar parte na ordem do discurso.

Do mesmo modo, todos os discursos são uma produção social: nós, enquanto seres humanos historicamente determinados, os construímos e somos construídos por eles. Os discursos sobre as mulheres, em especial sobre seus corpos e seu comportamento, são retomados incessantemente, relidos, questionados ou reiterados. Como disse Foucault, “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 1996: 25-26).

Ressalto a importância do plano discursivo porque as práticas não correspondem aos discursos, mas ambos se atravessam, de tal forma que silêncios e recitações são “evidências”, mesmo que a primeira vista o mar pareça calmo, essa é uma impressão distante da realidade percebida, pois as águas são profundas e turbulentas, instáveis, mutáveis e descontínuas quer no seu arrojo, quer na sua aparente tranquilidade.

Assim, os discursos sobre as mulheres são gendrados, isto é, carregados de significados e ao serem enunciados, constituem o objeto de que falam. Deste modo, a espiritualidade clariana ao ser especificada enquanto feminina cria o feminino em uma especificidade, instituindo limites e campos de exclusão. O discurso está sempre marcado pelas condições de produção daquele que o enunciou. Ao usarmos a expressão *condições de produção*, oferecemos uma saída à utilização do termo contexto que se remete à exterioridade, algo que circunda o sujeito discursivo. Já

condições de produção abrangem a totalidade, o externo e o interno, tudo aquilo que constitui o sujeito e é constituído por ele. *Condições de produção* são todos os aspectos históricos, sociais e ideológicos que nos atravessam, e nos ajudam a construir nossa visão de mundo e produzir representações e valores sobre ele (ORLANDI, 2002: 30-31). Não se pode, também, deixar de ressaltar que a produção de *discursos* em uma dada sociedade nunca é neutra ou livre, pois, de acordo com Foucault:

Em toda a sociedade a produção dos discursos é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1996: 8-9)

Além disso, o autor aponta que há uma hierarquia na ordem do discurso, isto é, nem todos que enunciam um discurso terão o *direito de fala* reconhecido. Assim, alguns discursos serão validados, outros serão excluídos. Pois, “sabe-se bem que não temos o direito de tudo dizer, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstancia, que qualquer pessoa, enfim, não pode falar de qualquer coisa. (Foucault, 1996: 21-29)

Quando nos debruçamos sobre nossas fontes, que são basicamente escritos de homens e mulheres religiosos da Idade Média é possível perceber o quanto a *política de esquecimento*, que é a exclusão ou “apagamento” de alguns saberes, discursos, e autores, funcionou neste campo. Os discursos das mulheres acabam tendo para a historiografia tradicional um peso menor, como se estas não tivessem autoridade para escrever sobre aquilo que viam e ouviam, sobre sua vivência religiosa e, até, criticar instituições e autoridades instituídas.¹⁶ Raramente os discursos femininos são vistos *como fundadores* ou imbuídos de algum caráter universal. Não que não tenham sido fundadores, mas não são representados como tal ou são simplesmente silenciados.¹⁷

Foucault questiona a imutabilidade dos *discursos fundadores*, tidos como verdadeiros, assim como a sua neutralidade. A separação entre o discurso verdadeiro e o falso é historicamente construída. Assim a noção de verdade e o que validaria os discursos, varia de sociedade para sociedade, de época para época. “Tudo se passa como se, a partir da grande visão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é das verdades que

¹⁶ Ainda hoje o acesso das mulheres à cultura letrada na Idade Média é motivo de discussão e controvérsias entre os historiadores e historiadoras. (FRUGONI, 1990: 494 e RÉGNIER-BOHLER, 1990: 527)

¹⁷ Para Eni Orlandi, os *discursos fundadores*, são aqueles carregados de historicidade que dão sentido aos regimes de verdade, estando presentes em “[...] enunciados, mitos, lendas, ordens de discurso, mecanismos de funcionamento discursivo etc”. (ORLANDI, 2001: 23)

constrangem [...]” (FOUCAULT, 1996: 17) Para o autor, a *vontade de verdade* seria, também, uma *vontade de poder*.

Assim como Foucault, Orlandi destaca em seus vários trabalhos o quanto os discursos são importantes pelo seu caráter polissêmico, pela sua capacidade de estabelecer, pela repetição, “verdades”. Mesmo os silêncios, como já discutimos em outra parte do nosso trabalho são engendrados de sentidos.¹⁸ Além disso, para Eni Orlandi o discurso seria “[...] um processo contínuo que não se esgota em uma situação particular. Outras coisas foram ditas antes e outras serão ditas depois. O que temos são sempre ‘pedaços’, estados no processo discursivo.” (ORLANDI, 2005: 14)

Este aspecto é importante, pois ao tentarmos ler e compreender o passado, nunca teremos o quadro completo. O que temos são discursos fragmentados, descontínuos, flashes que mostram a emergência de um determinado fenômeno, jogando por terra, às vezes, toda e qualquer possibilidade de uma coerência interna, seja nas instituições, seja nas ciências, seja nos próprios textos. Isto é, entretanto, velado pelos discursos de verdade que se percebem como a-históricos. Tais condições são particularmente detectáveis nos documentos que estudamos, pois:

Ao estudar os textos medievais é preciso ter consciência de que se está trabalhando com um quebra-cabeça incompleto: nós simplesmente não sabemos o número de peças perdidas. Analisando os textos das escritoras medievais, acreditamos que o corpus de cartas sobreviventes representa somente uma fração daquilo que essas mulheres escreveram. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 15)

Temos um quebra-cabeça nas mãos, com mais ou menos peças para uma determinada época. E, quando se trata das mulheres, das palavras das mulheres, muita coisa se perdeu, de forma acidental ou mesmo intencional. Já alguns discursos se revestem de um caráter de verdade (jurídicos, religiosos) absoluta, que parece atravessar os tempos mantendo a mesma legitimidade e utilidade, mas, segundo Foucault, eles somente se mantêm pela:

[...] repetição indefinida [...] trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida: a simples recitação. [...] (FOUCAULT, 1996: 25-26)

Então, se, ao nos confrontarmos com o passado, o que temos diante de nós são textos, *discursos*, não podemos deixar de ressaltar que estes aparecem permeados de *sentidos* que seriam

¹⁸ “[...] através da reflexão sobre o silêncio, reflexão que tem como base a formulação de questões que pensassem o ‘não-dito’ discursivamente para que se tornassem visíveis aspectos deste que não aparecem no tratamento linguístico ou pragmático dado a ele, [...]” (ORLANDI, 2002: 15)

próprios de um dado momento histórico. Os *sentidos* presentes em um determinado texto são construções sociais, construtos culturais, constituídos de forma dinâmica no tempo e no espaço. O que não significa dizer que todos os discursos emitidos em um determinado momento carreguem os mesmos sentidos, pois há sempre uma disputa pela imposição de sentidos, como veremos em nossas fontes.

Segundo Mary Jane Spink, é por meio deles que “as pessoas – na dinâmica das relações sociais historicamente datadas – constroem termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta.” (SPINK, 2000: 41) Como historiadora, nossa proposta é desvelar os sentidos presentes em textos do passado, através de seus indícios discursivos/representacionais. Assim, Orlandi afirma que o analista deve ter em mente três pressupostos quanto à leitura:

- a. não há sentido sem interpretação; b. a interpretação está presente em dois níveis: o de quem fala e o de quem analisa, e c. a finalidade do analista não é interpretar mas compreender como o texto funciona, ou seja como um texto produz sentidos. (ORLANDI, 2005: 19)

Tomando os textos produzidos no século XIII sobre os movimentos religiosos femininos, sejam os de origem masculina, sejam aqueles produzidos pelas mulheres Franciscanas, em especial Clara de Assis, nosso objetivo, como analista, é penetrar os sentidos presentes no texto. Quais representações sobre as mulheres e a espiritualidade foram produzidas pela Cúria Papal e pelos homens do movimento Franciscano? De que forma – o que nos é bem mais caro – essas mulheres percebem sua experiência e representam aspectos da sua vivência religiosa dentro de seus textos? Que relações sociais e de gênero são neles instituídas? Que auto-representações são sugeridas nestes discursos?

Pressupomos, em *Análise do Discurso*, que todo texto traz outros textos dentro de si, é constituído pelo diálogo com essas fontes, e eles se fazem presentes em níveis variáveis, e sob formas mais ou menos reconhecíveis. Eles são evocados, são feitas citações inconscientes. (CHARAUDEAU, MAINGUENEAU, 2004: 288-289) Assim, dentro de todos os discursos podemos perceber uma polissemia que se manifesta na presença de um *interdiscurso*.

O interdiscurso de acordo com Cledeimar Alvez Fernandes seria a “[...] presença de diferentes discursos oriundos de diferentes momentos da História e de diferentes lugares sociais, entrelaçados no interior de uma formação discursiva”. (FERNANDES, 2005: 61) No caso de

nossas fontes, esta polissemia se faz presente na recuperação constante dos textos dos Padres da igreja, ou da retomada, no caso dos textos papais, de aspectos da Regra de São Bento que são permanentemente resignificados.

Foucault aponta que o aparecimento dos enunciados são acontecimentos singulares, já que se situam em épocas e momentos específicos, produzindo sentidos próprios. (FOUCAULT, 1997: 149) A rede formada pelos discursos e pelo interdiscurso analisados, produz significações determinadas por suas condições de produção. Os sentidos, portanto, nos permitem vislumbrar as configurações do real, suas articulações, representações e expressões sobre a constituição dos gêneros dentro das estruturas religiosas do século XIII.

Este período é marcado pela emergência de *discursos fundadores* em relação à espiritualidade, à natureza de homens e mulheres e ao exercício da espiritualidade. Tais discursos, como ressalta Orlandi, são produtores de sentidos, (ORLANDI, 2001: 24) e não são compreendidos como rupturas ou acontecimentos discursivos, mas como continuidade. Neste sentido, a historiografia tradicional muitas vezes os toma como relatos do real como ele se processou e, não como uma leitura. Deste modo, eles são repetidos e reiterados ao longo das diversas narrativas, reforçando a idéia de que “sempre foi assim”.

Desta forma, nossas fontes nos permitiriam compreender como os sentidos se articulam, como verdades são constituídas, através de suas *matrizes de inteligibilidade* ou *de sentido*. Ou seja, aquilo que as instala como parte constituinte de um regime de verdade. Mas o importante é tomar como ponto de partida a seleção de *superfícies discursivas* que nos permitam analisar melhor quais os sentidos circulantes em nossas fontes, assim como quais seriam suas *matrizes de sentido*.

O conceito de *superfície discursiva* é muito importante dentro da AD, e corresponderia a um fragmento selecionado do corpus que não existiria em si mesma. (MAINGUENEAU, CHARADEAU, 2004: 460-461) Nesse sentido, superfície discursiva é fruto do olhar da pesquisadora, pois ela não está pronta em si mesma, mas é resultado das inquietações, de uma segunda filtragem, pois a primeira é a própria seleção das fontes, dos *discursos*, ordenados em *séries*. É no interior das *superfícies discursivas* que iremos localizar as *matrizes de sentido*.

Matrizes de sentido são a soma de traços comuns, ou amplamente partilhados, que caracterizam um conjunto de textos, que em virtude disso são relacionados a um mesmo discurso.

(MAINGUENEAU, CHARADEAU, 2004: 322) Cada texto constitui uma unidade singular, porém, ao analisarmos nossas fontes, buscaremos ver quais os traços que estão em destaque, e que rede de sentidos institui o feminino em uma ordem monástica específica.

As *matrizes de sentido* representam o terceiro passo de filtragem do nosso trabalho de pesquisa, pois serão destacadas na medida em que nos interpelam e se remetem ao nosso campo de estudos e objeto. Assim, como pretendemos destacar as questões referentes à espiritualidade feminina, à construção dos espaços e dos copos (e) das mulheres, por isso mesmo, matrizes de sentido que apontem para questões de gênero nos são mais caras do que tantas outras que possam também dividir o espaço dentro das *superfícies discursivas* que selecionarmos.

Através das *matrizes de sentido* é possível detectar quais as *representações sociais* que estavam circulando em uma determinada época, ou se faziam presentes em um determinado tipo de discurso. Lembrando que são as *representações sociais* que permitem a interpretação do mundo, ao torná-lo inteligível atribuindo-lhe sentido que para Charadeau estaria organizado em três níveis o cognitivo (organização mental e percepção), o simbólico (interpretação do real) e o ideológico (atribuição de valores que tem um papel normativo dentro do social). (CHARADEAU, 2006: 195) No trabalho que nos propomos fazer, os três níveis nos interessam, pois se remetem diretamente ao social e ao histórico, ao representacional/imaginário.

Importante agora é definir o que estamos chamando de *representação social*, pois este conceito é uma das noções fundamentais para o nosso quadro teórico-metodológico, é um conceito que tomamos emprestado à psicologia social, ramo que busca compreender questões cotidianas levando em conta aspectos sócio-culturais. Na realidade, seria mais justo falar em campo de estudo e estabelecer antes de mais nada que não existe um conceito fechado, mas um “saudável debate”. (SÁ, 2002: 50) Para Spink, só foi possível utilizar este conceito no âmbito da psicologia porque a Academia permitiu a reabilitação da ordem simbólica, rompendo o primado do econômico sobre todas as outras instâncias do social. Abria-se assim uma nova área de estudos. (SPINK, 2004: 7)

O campo das representações sociais começou a ser definido em 1961 por Serge Moscovici em seus trabalhos sobre a Psicanálise na França. (JOVCHELOVITCH, 1995: 63) Não

nos cabe aqui traçar um histórico do conceito, porém, mostrar como este pode ser instrumentalizado pelos historiadores.¹⁹

Denise Jodelet, sem limitar a discussão sobre o como poderiam ser compreendidas as representações sociais enumera algumas características da representação social como conceito:

A representação social é sempre representação de alguma coisa (objeto) e de alguém (sujeito). As características do sujeito e do objeto nela se manifestam; a representação social tem como objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações). [...] forma de saber: a representação será apresentada como uma modelização do objeto diretamente legível em (ou inferida) diversos suportes lingüísticos, comportamentais ou materiais. Todo o estudo de representação passará por uma análise das características ligadas ao fato de que ela é uma forma de conhecimento; qualificar esse saber de prático se refere à experiência a partir do qual ele é produzido, aos contextos e condições em que ele o é e, sobretudo, ao fato de que a representação serve para agir sobre o mundo e o outro, o que desemboca em funções de eficácia social. (JODELET, 2004: 27-28)

Desta forma, podemos compreender como *representações sociais* os filtros que nos permitem pensar certos fenômenos e objetos e interagir socialmente. As *RS* seriam sistemas de interpretação que regulariam as relações com o mundo social e a própria construção do real. Esses filtros, na verdade, não se distribuem homoganeamente no todo social, nem tão pouco são únicos ou hegemônicos, são de fato redes de construção e interpretação do real. Assim, dentro de uma mesma sociedade podem coexistir várias *representações sociais* de beleza, mulher, masculinidade, vida religiosa; somente umas parecem mais evidentes, mais densas, tem maior visibilidade por se coadunarem com o *regime de verdade* vigente. Para Foucault, o regime de verdade ou "política geral", seria:

[...] os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1995: 12)

Visibilidade não quer dizer hegemonia, mas ter um espaço reconhecido dentro da *ordem do discurso*. Nesse sentido, é interessante atentar para as discussões a respeito do imaginário social, ele próprio composto por representações sociais.

¹⁹ Cabe explicar que desde Moscovici, se estabeleceu claramente a distinção entre *representações sociais* e as *representações coletivas* pensadas por Dürkheim. (SÁ, 2004: 20) Ao pensar em *representações coletivas*, Emile Dürkheim, se referia àquilo que está mais consolidado e que existiria no núcleo de toda a sociedade, definindo a sua própria forma de existência (mitos, religião, noção de espaço e tempo, etc). (MOSCOVICI, 2004: 47)

O domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam. Isto é, cada cultura, portanto cada sociedade, e até mesmo cada nível de uma sociedade complexa, tem seu imaginário. (PATLAGEAN, 2001: 291)

A historiadora Evelyne Patlagean, especialista em estudos bizantinos, define muito bem a importância que o imaginário pode ter para os estudos historiográficos. O mais relevante é que a historiadora não discute a questão nos termos binários de *imaginário/contra-imaginário*. Até porque é possível que dentro de uma mesma sociedade coexistam várias configurações de imaginários e, um mesmo indivíduo possa participar ou transitar entre elas. Clara, em seus escritos, compartilha mostra compreensão tanto dos valores de uma espiritualidade monástica tradicional, que valoriza a ascese, e que vem de encontro ao que a cúpula da Igreja defende para as mulheres, ao mesmo tempo em que está dialogando com os princípios da *vita vera apostolica*, e defendendo uma pobreza dentro de moldes diferentes daqueles presentes na Regra de São Bento ou nas formas de vida papais.

Para Castoriadis, “[...] as instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico”. (CASTORIADIS, 1982: 142) Ora, toda a configuração de realidade de uma sociedade passa pelo simbólico, pois ele não é reflexo do real mas algo que ajuda a constituir-lo:

O imaginário não é a partir da imagem do espelho ou no olhar do outro. O próprio “espelho” é sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário, que é a criação *ex nihilo*. [...] O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos. (CASTORIADIS, 1982: 13)

De acordo com Castoriadis, o *imaginário social* de uma determinada sociedade, como vimos, teria um aspecto de magma: quente, dinâmico, denso, sem centros perceptíveis e agregando uma quantidade de sentidos e representações sociais.²⁰ O magma, para o autor, não pode ser reconstituído, unificado, apreensível de maneira unívoca (CASTORIADIS, 1982: 385-390). É o imaginário que mantém uma sociedade unida, e que da liga ao seu universo de *representações sociais*. Como reforça Navarro-Swain:

É através do imaginário que se expressam, resolvem e reproduzem as contradições do ser social, no vórtice da criação artístico-literária, em todos os seus (des) caminhos e formas. O imaginário aflora, assim, como dimensão e objeto da história e das ciências sociais. (NAVARRO-SWAIN, 1994: 57)

²⁰ Castoriadis não fala em representações sociais, o uso extensivo do termo foi meu.

Não podemos cair na tentação de acreditarmos que dentro de um determinado *imaginário* existem sentidos que são hegemônicos, pois tal impressão é fruto do processo histórico de *rarefação dos discursos*, que permite que uns discursos sejam esquecidos, outros reafirmados, repetidos e institucionalizados (FOUCAULT, 1996: 26-28), é a *política do esquecimento*. É isto que ocorre com o Francisco que convida e acolhe as mulheres, o discurso historiográfico parece diminuí-lo ou esquecê-lo, apesar do que dizem as fontes, afirmando e reafirmando que este não as queria em sua Ordem ou que teria aversão a elas. Orlandi nos alerta que:

A sedimentação de processos de significação se faz historicamente, produzindo a institucionalização do sentido dominante. Dessa institucionalização decorre a legitimidade, e o sentido legitimado fixa-se então como centro: o sentido oficial [...] (ORLANDI, 2000: 21)

Nesse sentido, “[...] o imaginário é efetivamente uma imagem da realidade, mas imagem que interpreta a realidade, que a faz entrar no universo das significações [...]”, diz Charadeau (CHARADEAU, 2006: 203). O *imaginário* de uma determinada sociedade poderia ser visto como um grande campo de batalha onde atuam poderes de diferentes grandezas, que procuram, como diz Baczko, desempenhar “[...] um papel privilegiado na emissão dos discursos que veiculam os imaginários sociais, do mesmo modo que tenta conservar um certo controle sobre seus circuitos de difusão.” (BACZKO, 1985: 313) Assim, “[...] a posse ou o controle do imaginário é, pois, uma peça essencial do dispositivo de poder – e do poder político em seu sentido mais amplo, que contempla o funcionamento da sociedade como um todo.” (NAVARRO-SWAIN, 1994: 54)

Mas voltando à idéia de magma de Castoriadis, por mais poderosas que sejam essas forças, o *imaginário social* jamais será realmente dominado por nenhuma delas. E Baczko reconhece que:

[...] os imaginários sociais fornecem [...] um sistema de orientações expressivas e afetivas, que correspondem a outros tantos estereótipos oferecidos aos agentes sociais: ao indivíduo relativamente ao grupo social, aos grupos sociais relativamente à sociedade global, às suas hierarquias e relações de dominação, etc. (BACZKO 1985: 311)

Importa-nos, em nossa pesquisa, compreender a constituição de um discurso de gênero por parte da Igreja Romana, assim como perceber como as mulheres Franciscanas, em especial Clara, enunciam a sua espiritualidade e se constituem enquanto sujeitos. Nesse sentido, podemos

recorrer à idéia de imaginário, e Navarro-Swain nos oferece uma análise capaz de unir as duas questões, a constituição do discurso misógino da Igreja e o *imaginário social*:

Assim, encontra-se o imaginário em toda formação social como solo elementar de sua construção, traçado simbólico que organiza as forças constitutivas de um sistema histórico determinado. Tomando ainda como exemplo as relações entre os sexos e seus papéis paradigmáticos construídos socialmente (gêneros), percebe-se que a filosofia, (Hegel, Rousseau, Comte, entre outros), a religião (Bíblia, Corão) e seu corolário político instauraram, nas sociedades ocidentais, uma predominância masculina que passa a ser considerada natural. Isto significa que os paradigmas criados no âmbito do imaginário atuam efetivamente, organizando uma sociedade dividida além da fórmula redutora rico/pobre, capitalista/proletário, em quadros de poder e força: masculino/feminino forte/fraco, normal/patológico, verdade/mentira, real/ilusório, ativo/passivo, heterossexual/homossexual, certo/errado, branco/ negro, bom/mau, belo/feio, jovem/velho e assim por diante. (NAVARRO-SWAIN, 1993: 55)

Acreditamos que a discussão teórico-metodológica desta parte de nosso projeto nos dê um solo firme para a análise de nossa documentação. A *Análise do Discurso* com seu arsenal conceitual aliada a conceitos-chave como representação social, imaginário, sentidos e outros, nos permitam pensar melhor sobre a experiência das mulheres franciscanas na Península Itálica do século XIII. Assim, ao lançarmos o nosso olhar sobre as fontes, tentaremos perceber os ditos, as matrizes de sentido através dos indícios discursivos presentes nas fontes e, não, de pressupostos binários e a-históricos que muitas vezes têm norteado o trabalho historiográfico.

CAPÍTULO 2: NOSSAS FONTES DE PESQUISA – POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES

O conjunto de fontes do chamado Primeiro Século Franciscano é bem vasto e compreende toda uma gama de documentos de origem diversa. Temos os testemunhos e escritos dos membros da ordem, como a própria Clara; os documentos que tem sua origem na cúria papal, produzidos em diferentes momentos do processo de regulamentação da ordem; há ainda os textos hagiográficos, cujo objetivo era propagandear as virtudes de Francisco e Clara, assim como dos padrões de espiritualidade preconizados por Roma.

É enganoso acreditar que trabalhar com o período medieval é sofrer com a falta de fontes. Houve, porém, uma seleção de documentos durante o processo de reconhecimento e domesticação da Primeira Ordem Franciscana, e voltaremos a essa questão mais adiante. Há lacunas consideráveis, e, por exemplo, acredita-se que Clara tenha escrito muitas cartas, mas foram encontradas somente as quatro direcionadas à Inês de Praga. Esta última, princesa da Boêmia e abadessa de um mosteiro que buscava seguir o modelo de São Damião, manteve correspondência tanto com Clara, quanto com os sucessivos papas. Nenhum de seus escritos, que nos seriam de grande valia, foi localizado até hoje.

Ainda assim, mesmo que muitas vezes possam ter sido caladas, a quantidade de documentos sobreviventes é bem expressiva, e muitos outros textos ainda podem estar por descobrir nas bibliotecas. Deste modo, é preciso dizer que, em minha pesquisa, não padeci de pobreza de fontes. Com tanto material em mãos, fez-se necessário selecionar as fontes que pudessem contribuir para nosso estudo, analisamos aquelas que nos deram indícios discursivos sobre a construção da religiosa modelar, da Ordem de São Damião, ou mesmo das mulheres que participaram dos primeiros anos do movimento franciscano.

2.1. ESTABELECENDO AS SÉRIES

Em nosso trabalho utilizamos como *corpus documental* principal as fontes do primeiro século franciscano, isto é, o século XIII. Necessário que isso fique claro, pois iremos recorrer, também, à Regra Beneditina que é indissociável do projeto eclesial de normatização dos movimentos religiosos de mulheres e será a primeira Regra Canônica prescrita para as Clarissas.

Para tanto, foi necessário estabelecer séries, o que, segundo Foucault, é buscar regularidades nos enunciados que “[...] diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único objeto.” (FOUCAULT, 1997b: 36) Para Foucault, um dos desafios metodológicos seria exatamente a tarefa de definir séries que possibilitem visualizar um determinado quadro, que se remetam à mesma formação discursiva. Estas mesmas séries podem se entrecruzar, justapor, sem necessariamente se remeterem ao cronológico e expondo muitas vezes as rupturas e discontinuidades. (FOUCAULT, 1997b: 8-9)

Dividimos nossas fontes quanto à sua origem, em quatro séries: *Franciscanas*, *Clarianas*, *Eclesiásticas* e *Testemunhos* contemporâneos à época, além da *Historiografia*. Optamos por esta divisão, em primeiro lugar, porque pretendemos “ouvir” várias vozes presentes durante o processo de constituição da Segunda Ordem Franciscana e buscar perceber nelas o processo de construção de um modelo ideal de vida religiosa feminina, de acordo com os moldes daquilo que a Igreja propunha como ortodoxia.

O uso de termos como *franciscanas* e *clarianas* para as nossas fontes segue a historiografia que percebe a ligação direta de alguns escritos quanto à sua origem e direcionamento ou ao ramo masculino ou ao feminino. Uma das questões que estaremos levantando ao longo do nosso trabalho é se realmente tal separação existia nos primórdios da Ordem Franciscana e se Clara a admite em seus escritos. A questão é importante, pois está ligada ao processo de constituição da própria Ordem e à integração das mulheres ao grupo franciscano, o que, finalmente, revela a construção de gênero à época.

Verdade que outras divisões também poderiam ser utilizadas e mesmo as fontes, que qualificamos de *eclesiásticas*, poderiam ser enquadradas em sua maioria como *clarianas*, visto que algumas são voltadas somente para a normatização das Franciscanas ou de conventos que desejavam seguir o modelo de São Damião, primeiro mosteiro da Ordem e morada de Clara. A única fonte que foge de nossa cronologia é a *Regra Beneditina* que antecede em séculos o

aparecimento do movimento franciscano, mas desempenhou um papel importante nas tentativas de normatização das Clarissas propostas pelo papado.

Estabelecemos séries que atendessem o tipo de documento que dispomos a analisar, como por exemplo, hagiografias, cartas, Regras canônicas e formas de vida, testemunhos, bulas, Processo de Canonização, etc. A historiografia também pode ser vista como uma quarta série, pois ao longo de nosso trabalho analisaremos as conclusões das historiadoras e historiadores, em especial sobre a condição das religiosas no século XIII e as franciscanas em particular.

As escolhas que fazemos são sempre condicionadas, e certamente haveria outras possibilidades de organização dos nossos documentos. Pois o importante, de acordo com Michel Foucault, seria “[...] estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o ‘lugar’ do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”. (FOUCAULT, 1996: 55-57)

Pretendemos, a partir dos documentos arrolados, rever o debate a respeito do estabelecimento do espaço feminino dentro da ortodoxia, e as práticas de resistência das mulheres franciscanas em relação ao processo de normatização, vindo de Roma. O outro eixo será a discussão da vivência de uma vida religiosa marcada como feminina.

Que tipo de vida religiosa as Franciscanas construíram? Importante ressaltar é que não pretendemos recuperar o passado, mas atentar para a emergência dos discursos binários sobre o mundo e seus sentidos dentro do *corpus* selecionado, analisando as transformações ocorridas em uma dada sociedade, (FOUCAULT, 2005: 287) dentro do recorte que escolhemos. Para tanto é necessário proceder à análise do discurso das fontes que somente é possível através de uma reflexão desfamiliarizadora, que não se trata de afastamento completo, pois, de acordo com Mary Jane Spink, o que criamos é um espaço para reflexão:

[...] a espiral dos processos de conhecimento, um movimento que permite a convivência de novos e antigos conteúdos (conceitos, teoria) e a ressignificação contínua e inacabada de teorias que já caíram em desuso. (SPINK, 2000: 27)

Assim, procuraremos os indícios discursivos sobre a atuação das mulheres, analisando as possibilidades oferecidas às religiosas no século XIII e as estratégias de afirmação criadas por elas. Buscaremos questionar e refletir sobre os discursos da historiografia, principalmente no que concerne a criação de espaços rígidos para o exercício da espiritualidade no século XIII, onde as

mulheres que não estão dentro dos movimentos “heréticos” são normalmente apresentadas como sujeitas ao poder masculino e aos espaços que este lhes demarcou.

2.2. AS EDIÇÕES DAS NOSSAS FONTES

A atração pelos santos Franciscanos, especialmente o fundador da ordem, Francisco de Assis, sempre foi grande e não somente por parte dos religiosos, mas, também, dos romancistas e cineastas. Dentro dos meios historiográficos, entretanto, o interesse pela hagiografia, como fonte, ganhou impulso no Brasil principalmente a partir da década de 80 com o crescimento dos estudos de História Cultural para a qual a espiritualidade se tornou um tema relevante. Assim, nos últimos anos, houve um crescimento do número de trabalhos sobre a Ordem Franciscana e, também, sobre Clara de Assis; foram lançadas várias edições das fontes Franciscanas e Clarianas no Brasil.

A primeira edição crítica brasileira dos textos Franciscanos, com o título de **Escritos e biografias de São Francisco de Assis – Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**, foi lançada no Brasil, pela Vozes, em 1981. Esta compilação, organizada por Ildelfonso Silveira e Orlando dos Reis, teve várias reedições e a que usamos é a sétima, datada de 1996. Neta edição estavam presentes somente os textos Franciscanos, sem incluir aqueles referentes à Clara de Assis.

Em 2004, uma nova edição brasileira foi lançada pela editora Vozes, desta feita apresentando não somente os textos Franciscanos, mas também as fontes clarianas. Contando com um grupo maior de tradutores e sob a organização de Celso Márcio Teixeira, esta nova edição buscou os originais latinos não recorrendo às traduções indiretas. É uma edição crítica, mas, assim como anterior, não é bilíngüe.

As primeiras edições brasileiras das fontes clarianas – legenda, textos de Clara, testemunhos e outros – começaram a ser publicadas em 1994, por ocasião do oitavo centenário de nascimento da santa.¹ Coube às editoras ligadas aos Franciscanos, como a Vozes e o Centro Franciscano de Espiritualidade de Piracicaba, investirem nas primeiras traduções e textos críticos. O tradutor das fontes, José Carlos Corrêa Pedroso, lamentava na época da primeira edição a

¹ Houve uma edição anterior, com menos textos e em formato livreto, de 1992, a qual Corrêa se refere na introdução da nova edição das fontes Clarianas.

quantidade limitada de documentos e outros estudos sobre Clara em língua portuguesa, dada a importância da santa para a constituição da Ordem Franciscana. (PEDROSO, 1994: 3) Esta primeira edição apresentava muitos textos em sua versão bilíngüe, mas era incompleta, pois não trazia boa parte dos documentos papais ligados aos primeiros anos da Ordem de São Damião. Esta foi a primeira edição de referência que utilizei neste trabalho.

Uma nova edição das fontes clarianas foi organizada por José Carlos Corrêa Pedroso em 2004 e publicada pela editora do Centro Franciscano de Espiritualidade de Piracicaba. Esta edição de 2004 das fontes clarianas se destaca por incluir, além dos textos mais tradicionais, os documentos papais, as Formas de Vida posteriores à *Forma de Vida de Clara*, além dos documentos contemporâneos sobre a santa. É sem dúvida a melhor edição das fontes clarianas em nossa língua.

O que poderia ser um defeito, o fato da edição não ser bilíngüe, não representa um peso, porque os textos latinos estão disponíveis na internet na página da Província dos Capuchinhos de São Paulo. A edição impressa derivou do trabalho feito pelos frades capuchinhos que mantêm *on line* o texto em língua portuguesa e em latim, das fontes Franciscanas e Clarianas. O próprio Pedroso justifica a ausência do texto latino na nova edição argumentando que eles não seriam de interesse para o grande público, mas que continuam ao alcance dos estudiosos na internet. Ao longo da apresentação de nossas fontes, indicaremos, também, outras edições que por ventura utilizemos concomitante a essas que são nossas referências guia.

Como complemento às edições brasileiras, usamos a edição espanhola de 2004 da Biblioteca de Autores Cristianos. Esta edição intitulada **Escritos de Santa Clara y documentos complementarios** é bilíngüe e foi organizada por Ignacio Omaechevarria. Traz todos documentos clarianos e aqueles que sejam pertinentes aos primeiros anos da ordem.

Nos últimos anos, muitos documentos de História Medieval vêm sendo disponibilizados *on line* para consulta. No nosso caso utilizamos, além das versões impressas das nossas fontes da Editora Vozes e do Centro Franciscano de Espiritualidade de Piracicaba, responsável pela publicação das fontes Franciscanas e Clarianas em nosso país, os textos oferecidos na página da Província dos Capuchinhos de São Paulo.

As traduções oferecidas nesta página são todas bilíngües, português-latim. Ela foi o primeiro espaço a disponibilizar documentos até então inéditos na sua forma impressa em nosso

país, como algumas bulas papais que tiveram muito impacto sobre a normatização das Clarissas e de outros movimentos de mulheres no século XIII. Os responsáveis pelo trabalho de tradução e organização das fontes utilizam-se dos originais latinos, são os mesmos que se encontravam envolvidos com a primeira edição das fontes clarianas da Editora Vozes.

A internet é um recurso que atualiza antigos métodos de pesquisa e possibilita uma maior universalização dos textos, ou seja, “É para chegarmos a isso [o convívio com as fontes] que a informática nos importa! Há que imaginar incessantemente o novo para abordar o desconhecido e descobrir o que, muitas vezes, se acreditava conhecido”. (MENDES, 1997: 28)

Assim, o uso da rede de computadores atualiza de certa forma o que era encarado no Medievo como uma função monástica, isto é, traduzir, copiar e preservar textos. Nesse sentido aquilo que temos de mais moderno re-atualiza velhas práticas para o bem das pesquisadoras e pesquisadores de História Medieval.

2.3. CONSTITUIÇÃO DE UM *CORPUS* FRANCISCANO

Antes de entrarmos efetivamente na apresentação das fontes, convém prestar alguns esclarecimentos sobre a dinâmica da construção de um *corpus* franciscano e será necessário comentar algumas das questões que abalaram a Ordem nos anos que se seguiram à morte de Clara em 1255.

Tendo surgido como movimento de laicos e marcada por contradições, como, por exemplo, a indecisão entre o eremitismo – afastamento do mundo e vida contemplativa, no caso das mulheres – e a ação no *seculum* ou mesmo a aceitação dos intelectuais,² a Ordem Franciscana, acolhida por Inocêncio III, terminou posteriormente sob suspeita de heresia. Nachman Fabel destaca o caráter repressivo da ação da Igreja contra as novas “heresias”, algumas de caráter prático e popular, que poderiam facilmente ser confundidas com o franciscanismo (NACHMAN, 2005: 15-16). Nesse sentido, há dois documentos papais que condenam duramente as mulheres andarilhas que se diziam Clarissas. A primeira, escrita por Gregório IX, *Ad Audientiam nostram*, é de 1241; já a segunda de Inocêncio IV, *Cum harum*

² “Parece que São Francisco teve no mínimo desconfiança em relação aos eruditos, porque considerava a ciência uma forma de posse, de propriedade, e os doutos como uma espécie particularmente terrível de poderosos; mas seu respeito pelo clero em geral fazia com que englobasse nessa reverência seus membros mais eruditos.” (LE GOFF, 2001: 159)

rector, é de 1250. O objetivo das mesmas é deixar clara a distinção entre as “verdadeiras” senhoras pobres que são enclausuradas e as que assumem seu nome, mas não se submetem a esta imposição da Igreja.³ Outra questão destacada pelo autor era a proximidade de alguns Franciscanos, que se autodenominavam espirituais, em relação às doutrinas do joaquimismo (NACHMAN, 2005: 72-73).⁴

Em virtude do problema das divisões e da contaminação joaquimista de alguns setores da Ordem Primeira, o Capítulo Geral da Ordem Franciscana em 1260 incumbiu o ministro geral, Boaventura, suspeito também outrora de compartilhar das idéias de Joaquim de Fiori, de escrever uma nova biografia de Francisco de Assis. Le Goff assim descreve as duas tendências dentro da Primeira Ordem Franciscana na segunda metade do século XIII:

Os **Conventuali** (Conventuais) concordavam em seguir a Regra interpretada e completada por bulas papais que atenuaram a prática da pobreza, enquanto seus adversários – em geral chamados **Spirituali** (Espirituais), sobretudo na Provença, ou **Fraticelli** (Fradezinhas), principalmente na Itália – cada vez mais impregnados de idéias milenaristas concebidas por Gioacchino da Fiore (Joaquim de Fiore), cada vez mais extremistas em matéria de austeridade e hostis a Roma, viram-se reduzidos a posições heréticas. [...] Os Franciscanos das duas tendências tinham multiplicado a biografia do santo, atribuindo-lhe palavras e atitudes de acordo com suas posições. Não se sabia mais [se é que alguma vez se soube] a que são Francisco se apegar. (LE GOFF, 2001: 49-50 e 52)

Recolhidos foram os testemunhos escritos e os companheiros ainda vivos do santo foram interrogados. Como resultado, em 1263, foi apresentada uma nova e expurgada biografia, a *Legenda Maior*. (SILVEIRA, 1996: 24-25) Estas biografias depuradas nos dão a medida do comprometimento ideológico destas fontes, atribuindo a Francisco aquilo que lhes aprouve ratificar sob sua autoridade. Com o texto depurado da vida e obra de Francisco de Assis aprovado, o capítulo geral de 1266 proibiu que outras versões fossem lidas pelos membros da ordem, e deu instruções para que todos os escritos biográficos anteriores, como as biografias escritas por Tomás de Celano e a *Legenda dos Três Companheiros*, fossem recolhidos e destruídos. (LE GOFF, 2001: 52) Em virtude desta decisão muitos textos referentes aos

³ Discutiremos o caso das Clarissas andarilhas no capítulo cinco de nossa tese.

⁴ Joaquim de Fiori, abade cisterciense do século XII, criou uma doutrina escatológica baseada na Trindade. A História foi por ele dividida em três idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Esta última se iniciaria em 1260 e seria marcada pela vivência evangélica plena e pela depuração da Igreja. Alguns Franciscanos, os chamados espirituais, se viam como os escolhidos para liderar essa nova Igreja. As idéias de Joaquim de Fiori foram devidamente condenadas em 1215 pelo IV Concílio de Latrão que dedica seu cânone II à heresia joaquimista. (NACHMAN, 2005: 72-79)

primórdios do movimento franciscano desapareceram. Se tomássemos somente a destruição das biografias de Francisco, já seria possível imaginar a perda de muitas informações sobre Clara, suas irmãs e a atuação das mulheres nesses primeiros anos.

A destruição de documentos fez com que muitos textos clarianos também saíssem de circulação. Nesse sentido, sabemos que Inês de Praga escreveu várias cartas. As respostas dos papas aos seus pedidos sobreviveram. Temos quatro respostas de Clara às suas cartas, e é muito possível que a correspondência entre as duas tenha sido intensa. Só que, até nossos dias, nada do que Inês escreveu foi localizado. (ROTZETTER, 1994: 212-213)

O que ocorreu neste momento foi uma intervenção que acelerou o processo de rarefação dos discursos sobre Francisco de Assis, a Ordem Franciscana e, mesmo Clara. E como assevera Foucault, a rarefação é estabelecida pela autoria, que não necessariamente está ligada a uma pessoa, e, sim, a expressão das condições de produção do momento. (FOUCAULT, 1996: 26) É a Igreja com sua autoridade que credenciou aquilo que poderia ou não circular, através de uma intervenção direta que criou sentidos e deu coerência a uma multiplicidade de enunciados em circulação.

A redescoberta dos escritos Franciscanos “banidos” começou a se dar somente no século XVIII, quando exemplares de textos biográficos, desconhecidos ou dados como perdidos, começaram a emergir das onde haviam sido escondidos ou esquecidos. (SILVEIRA, 1996: 25) Este caso expõe o caráter ainda fragmentado da Igreja no século XIII; a proibição apontada dirigia-se especialmente aos Franciscanos. Outras ordens, especialmente aquelas que tinham a prática do trabalho de copista e da manutenção das bibliotecas como funções importantes, não cumpriram com as determinações.

O processo de resgate se estende até hoje e, alguns textos referentes à Ordem Segunda foram redescobertos somente no século passado. O último texto, o *Audite Poverelle*, cântico composto por Francisco para as irmãs de São Damião, foi recuperado somente em 1976.

2.4. FONTES FRANCISCANAS

As fontes que chamaremos de franciscanas são aquelas que falam de Francisco de Assis em sua maioria, biografias, escritas por elementos da Ordem Primeira, como Tomás de Celano, mas, também, alguns dos poucos escritos deixados pelo santo. Os documentos de autoria dos

Franciscanos que utilizaremos em nosso trabalho são: *Legenda de Santa Clara*, as *Vidas I e II de São Francisco*, o *Tratado dos Milagres*, o *Audite Poverelle*, os *Fioretti*, a *Legenda Maior*, a *Legenda dos Três Companheiros*, as *Considerações sobre os Sacrossantos Estigmas*, *Anônimo Perusino*, a *Regra dos Eremitérios*, *Legenda Perusina*, *O Espelho da Perfeição*, a *Regra Bulada*, a *Regra Não-Bulada*, *Carta aos Fiéis (1ª recensão)* e o *Testamento de Francisco de Assis*.

As fontes franciscanas que selecionamos são em sua maioria escritos hagiográficos, isto é, as chamadas vidas de santo. Embora este tipo de fonte tenha sido visto durante muito tempo com desconfiança, elas são discursivamente muito ricas e muito nos mostram das condições de produção da sociedade onde emergiram e das representações sociais que circulavam do seu imaginário. (DUBY, 1991).

No caso franciscano, elas estiveram no centro das discussões sobre os rumos da ordem, a interpretação da doutrina, o que, de certa forma, sinalizam o seu valor enquanto difusoras de idéias que deveriam ser aceitas ou negadas pela Ordem. Este caso é indicativo dos sérios conflitos que envolviam a Ordem Franciscana, pois as hagiografias não eram consideradas textos canônicos ou teológicos, como ressalta Andréia L. Frazão da Silva, mas tinham um caráter festivo, de celebração das vitórias de um santo ou santa sobre o mal. Por isso mesmo, eram textos públicos, lidos em festas, nas praças públicas, nas escolas, nos mosteiros. (FRAZÃO DA SILVA, 1997: 81) Seu alcance era enorme, especialmente em se tratando de santos populares como no caso de Francisco de Assis.

O santo ou santa é, nesta perspectiva, o eixo de construções discursivas, pois, de acordo com Caroline W. Bynum, eles somente existem depois de:

[...] moldados e autenticados em uma complexa rede de relações entre as autoridades clericais e os partidários ao seu culto e propagam a sua reputação de santidade por meio de virtudes e milagres, o verdadeiro santo ou a santa estão perdidos de vista quase desde o começo. (BYNUM, 1999: IX)⁵

Dentre as fontes biográficas que nos propomos a analisar, já temos familiaridade de longa data com os escritos de Tomás de Celano.⁶ Entre os textos escritos por Celano, o que causou

⁵ “[...] *Fashioned and authenticated in a complex relationship between clerical authorities and the adherents who spread the holy’ person’s reputaion for virtues and miracles, the saint herself or himself is lost to view almost from the beginning.*”

⁶ Tomás nasceu na cidade de Celano, na região dos Abruzos, na Itália Central. Sua entrada na Ordem se deu por volta de 1215 quando Francisco de Assis permitiu a admissão aos letrados e aos nobres depois de sua frustrada estadia no Marrocos quando tentou converter os muçulmanos. (SILVEIRA, 1996: 19) A abertura da Ordem à

maior controvérsia entre os especialistas foi a *Legenda de Santa Clara*; que acredita-se tenha sido escrito em 1255, quando da canonização de Clara de Assis. O texto da *Legenda* foi editado pela primeira vez somente em 1910, tendo por base o códice 338 da biblioteca comunal de Assis. (PEDROSO, 1994: 30) Quanto aos demais textos de autoria de Tomás de Celano, a *Vida I*, a *Vida II*,⁷ e o *Tratado dos Milagres* tratam-se de biografias de Francisco de Assis que apresentam uma leitura diferenciada da figura do santo.

A *Vida I* foi composta quando da canonização de Francisco a pedido do papa Gregório IX. Ela é mais curta do que a *Vida II*, e marcada por lacunas, acontecimentos de anos inteiros não são relatados, como o espaço entre 1219/1220-1223. O Francisco da *Vida I* é muito humano, marcado por limitações comuns a qualquer pessoa, e os conflitos dentro da Ordem, assim como a aversão do santo pelas mulheres não estão bem marcada.

A *Vida II* foi entregue em 1246, como resultado da decisão do Capítulo Geral de 1244, (SILVEIRA, 1996: 21) que convocou todos os companheiros vivos de Francisco para que depusessem sobre os fatos referentes à vida do santo, especialmente seus milagres. O Francisco da *Vida II* é santo desde o ventre materno e são constantes as analogias entre ele e João Batista, além de outros santos famosos. Na *Vida II*, Francisco é um santo admirável, com suas virtudes já reconhecidas e estabelecidas, e não o ser humano que inspirava seus seguidores pelo seu exemplo mais do que pelos feitos milagrosos como na *Vida I*.

As edições que utilizamos da *Vida I*, cuja primeira publicação moderna data de 1786, se baseiam na reconstituição feita a partir de vinte manuscritos diferentes, sobreviventes da ordem de destruição de 1266, dos quais apenas dois foram encontrados em conventos Franciscanos.⁸ Já a *Vida II* foi reconstituída a partir de dois códices e mais algumas citações em outros livros. Sua primeira publicação data de 1806.

entrada dos doutos pode ser identificada como uma necessidade produzida pela sua expansão, assim como as pressões da própria Cúpula da Igreja e a tomada de consciência de que, para o exercício do trabalho missionário, os frades deveriam ter um mínimo de formação intelectual. Assim, Celano fez parte da primeira geração de intelectuais a adentrarem as fileiras franciscanas, tornando-se, em virtude do seu prestígio, o primeiro biógrafo de Francisco e Clara de Assis. (SILVEIRA, 1996: 18.) Sua morte ocorreu sem alarde em 1260, ou seja, seis anos antes do banimento das biografias não-oficiais.

⁷ Ou *Vita Prima* e da *Vita Secunda* como também são conhecidos.

⁸ Silveira nos diz que no caso da *Vida I* que a maioria dos manuscritos vieram de mosteiros que não eram franciscanos. Oito vieram de mosteiros cistercienses, cinco de outros mosteiros beneditinos e somente dois vieram de mosteiros franciscanos. (SILVEIRA, 1996: 21)

O *Tratado dos Milagres* visa reforçar ainda mais a aura de santidade de Francisco e foi composto entre 1250 e 1254 a pedido do ministro geral que, desde 1247, conclamava Celano a escrever os relatos dos milagres de Francisco. Não se trata, portanto, de uma biografia, mas de um complemento às biografias do santo. Só existe um manuscrito completo do *Tratado dos Milagres* e ele se encontra em um dos códices que também traz a *Vida II* descoberto em 1899. (PEDROSO, 2008: web)

A escolha destes documentos tem algumas motivações. Por um lado, esses escritos foram considerados como oficiais até 1266. É importante ressaltar esta questão, pois Celano, contemporâneo de Francisco e Clara, representou por algum tempo a visão oficial da ordem, ou seja, as considerações do autor sobre a vida dos santos, em especial Francisco, seus ideais e como se relacionava com o feminino e as irmãs eram as oficiais até o banimento dos seus escritos em 1266. (PEDROSO, 1994: 20-21)

Este acontecimento evidencia o quanto a separação entre discursos verdadeiros e falsos é historicamente construída, de época para época, de acordo com os interesses e a emergência de outros discursos conflitantes. (FOULCAULT, 1996: 17) Por outro lado, os quatro escritos de Celano estão bem próximos no tempo, a *Vida I*, nossa primeira fonte, é de 1228 – ano de canonização de Francisco – e a *Legenda de Santa Clara*, a última em termos cronológicos, de 1255, também escrita para celebrar a canonização de Clara de Assis.

O que nos propomos é analisar os *ditos* destes documentos procurando detectar os valores e representações sociais relativos ao feminino, à espiritualidade cindida em gênero, à construção de uma ordem religiosa hierarquizada a partir do sexo biológico. Com isso intentaremos indicar as matrizes de sentido referentes às condições de aparição de uma espiritualidade feminina ligada ao movimento franciscano como “formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular”. (FOUCAULT, 1996: 65-66)

Outra biografia utilizada é a *Legenda Maior* escrita por Boaventura.⁹ Além de professor universitário, foi Geral dos Franciscanos e foi feito doutor da Igreja em 1588,¹⁰ sendo conhecido como o doutor Seráfico. Por seus dotes intelectuais, e pelo lugar de destaque que ocupava na Ordem, foi o escolhido pelo Capítulo Geral, de 1266, para escrever a biografia definitiva de São

⁹ Boaventura foi um dos principais intelectuais de sua geração, rivalizando com Tomás de Aquino em excelência acadêmica. Ambos lecionaram em Paris, ambos receberam o título de doutor no mesmo dia, no ano de 1257.

¹⁰ Tal título é concedido post-mortem. Boaventura faleceu em 1274.

Francisco, que permaneceria como absoluta até o século XVIII. (SILVEIRA, 1996: 24) Coube a Boaventura apresentar uma visão “definitiva” da vida de Francisco de Assis que dirimisse as dúvidas e pusesse fim às controvérsias; talvez, por isso mesmo, a divisão de seu texto não é cronológica como o de Celano, mas temática. Os textos de Boaventura também são bem mais curtos do que os compostos pelo biógrafo oficial anterior, mas em virtude da decisão do Capítulo de 1266 foi a visão apresentada por esse autor que ajudou a construir a imagem hegemônica a respeito do santo até que se iniciasse a análise de outras biografias no século XVIII. (LE GOFF, 2001: 49-58)

O texto de Boaventura faz várias referências à Clara e suas irmãs, além de outras mulheres que conviveram com Francisco. Em alguns pontos há grandes diferenças entre a imagem construída por Boaventura e aquela deixada por Celano. Assim, por seu caráter controverso e por representar a visão oficial sobre os primórdios da Ordem Franciscana e o papel desempenhado pelas mulheres e seu fundador é que decidimos trabalhar com a obra de Boaventura.

A terceira biografia de Francisco que utilizaremos é a *Legenda dos Três Companheiros*. Este texto foi das primeiras biografias de Francisco, tendo sido escrita, acredita-se, por três de seus companheiros de primeira hora, Leão, Rufino e Ângelo. (SILVEIRA, 1996: 31-32) A versão da fonte que usamos é da edição crítica do texto reconstituído por Théophile Desbonnets e editado em 1974. (SILVEIRA, 1996: 33)

O *Anônimo Perusino* também pode ser considerado como uma biografia só que ele se apresenta, em sua própria introdução, não como uma biografia de Francisco, mas dos primeiros anos da ordem. Seu nome se deve ao fato de não ter autor e do manuscrito haver sido encontrado na Biblioteca do convento de Perusa. (SILVEIRA, 1996: 35) A data de sua confecção é incerta, alguns defendem uma datação mais recente como 1290, posterior, portanto, as diretrizes do capítulo geral de 1266; outros, baseados em referências internas do texto, como o relato preciso da morte de um dos primeiros seguidores de Francisco enquanto se cala sobre a morte de outros e o fim do pontificado de Gregório IX. Para esse segundo grupo, o *Anônimo* teria sido escrito entre 1240-41. Há ainda os que colocam a composição do texto entre 1266-1270. (TEIXEIRA, 2004: 37) Não há consenso quanto às datas, mas o *Anônimo Perusino* é um resumo importante dos primórdios da Ordem Franciscana e não ignora Clara e suas irmãs.

As fontes que comentamos até aqui são consideradas como biografias completas, mas sobre os primórdios da Ordem Franciscana há, também, fontes episódicas que se concentram em alguns eventos da vida do santo. O primeiro exemplo é a chamada *Legenda Perusina* ou *Compilação de Assis*, nome mais utilizado hoje, que já recebeu outras denominações ao longo do tempo, como *Legenda Antiga* ou *Escritos de Leão, Rufino e Ângelo*. A descoberta da LP foi tardia e o mais antigo manuscrito data do século XIV. (SILVEIRA, 1996: 36-37) Acredita-se que a LP tenha sido escrita por um dos primeiros companheiros de Francisco ou teve autoria coletiva, contando com vários núcleos redacionais que depois foram costurados em um único texto. (TEIXEIRA, 2004: 45-47) Por causa da sua estrutura fragmentada e do fato de não se tratar na verdade de um texto hagiográfico – uma *legenda* – é considerada uma fonte episódica e não propriamente biográfica. Além disso, o texto se centra na Ordem Franciscana, ignorando os acontecimentos anteriores à conversão de Francisco.

O *Espelho da Perfeição* é outra fonte episódica que em muito se aproxima da *Legenda Perusina*. O EP também não tem autor identificado, embora as suspeitas recaiam sobre Frei Leão, embora seu tom se remeta aos primórdios da Ordem com o uso de expressões “nós que estávamos com ele”. (SILVEIRA, 1996: 38-39) Assim, apesar dos manuscritos encontrados serem do século XIV, acredita-se em possível autoria dos três companheiros de Francisco. Entretanto, independente de quem seja o autor ou autora do *Espelho da Perfeição*, este, assim como a *Legenda Perusina* nos trazem muitos detalhes dos primórdios da Ordem Franciscana. O *Fioretti* é visto como uma fixação tardia – do século XIV – das tradições orais ligadas ao início da Ordem Franciscana. É episódica e incompleta, tendo um caráter bem popular.

Já o texto chamado de *Considerações Sobre os Sacrossantos Estigmas* aparece como um acréscimo dos *Fioretti*, redigido em italiano do século XIV. O texto bebe em várias outras fontes como o *Actus Beati Francisci et sociorum eius* (*Atos de Francisco e Seus Companheiros*), a *Legenda Maior*. Este texto tece considerações a partir dos cinco estigmas – Chagas de Cristo – que Francisco recebeu no Monte Alverne, focando na devoção ao santo e seus milagres. Escolhemos este texto, porque ele fala da relação de Francisco com Jacoba de Settesoli.

Dos escritos creditados ao próprio Francisco de Assis, utilizaremos aqueles que são de relevância para o estudo da Segunda Ordem ou do próprio Movimento Franciscano. Neste caso, a *Forma de Vida para Santa Clara*, datada de 1212-13, e a *Última Vontade Escrita para Santa*

Clara, que se acredita ser de pouco antes da morte de Francisco em 1226. (TEIXEIRA, 2004: 18-19) São textos curtíssimos de um parágrafo somente e têm como tema a questão da perseverança na pobreza e mostram a preocupação de Francisco com o cuidado das irmãs. São muito importantes, porque Clara irá se referendar neles quando resiste às imposições papais, mas são citados pela santa e não existem de forma independente.

Usaremos também a *Segunda Carta aos Fiéis* (1ª recensão) que é dirigida aos “irmãos e irmãs da penitência”. O primeiro manuscrito da carta foi publicado em 1900 e recebeu o nome de *Verba vitae et salutis* (Palavras de vida e de salvação). Esta primeira versão foi considerada como um resumo por alguns estudiosos que foram em busca de manuscritos mais completos, recebendo posteriormente o nome de *Carta aos Fiéis* (1ª recensão). Ela foi escrita no plural e representa, segundo Pedroso, a voz unida dos frades e Francisco. É um documento importante para o nosso estudo, pois mostra a inclusão das mulheres como parte do grupo dos seguidores de Francisco. (PEDROSO, 2004)

Para melhor compreensão dos primórdios da Ordem, decidimos utilizar, também, o *Testamento de Francisco de Assis*. Acredita-se que este documento foi ditado antes da morte do santo em 1226. Especialistas, como Sabatier, defenderam que se tratava de um protesto contra a Regra de 1223, vista por muitos como uma imposição da Cúria Papal. (SILVEIRA, 1996: 167) Por sua atribuída autoria, o *Testamento* passou a ocupar o centro das disputas dentro da própria Ordem, pois, para alguns, ele teria o mesmo peso da **RF**. O tom do texto é de angústia e seu fechamento conclama a obediência às suas determinações.

Outro documento Franciscano que utilizamos é o cântico intitulado *Audite Poverelle* (“Ouvi, Pobrezinhas”). Acredita-se que o documento é de autoria do próprio Francisco de Assis e foi composto, durante sua longa doença, para consolação das Damianitas. Este texto foi o último dos escritos Franciscanos a ser resgatado e os únicos manuscritos encontrados datam do século XIV e estavam na Biblioteca das Clarissas de Verona, em um dos dialetos da região. (PEDROSO, 1994: 222)¹¹

¹¹ Como exemplo citamos o fragmento de uma das vidas de Francisco de Assis, a *Legenda Perusina*: “Encontrando-se ainda no mesmo Convento, o bem-aventurado Francisco, depois de compor os Louvores de Deus, pelas suas criaturas, ditou também um cântico, letra e música, para consolação das pobres damas do convento de São Damião.”. (SILVEIRA, 1996: 24)

Dentre as Regras franciscanas, daremos particular atenção à chamada *Regra para os Eremitérios*. Composta, acredita-se, entre os anos de 1217/1218 e 1221, de acordo com os especialistas, ela tem como objetivo regulamentar a vida nas primeiras casas franciscanas. (SILVEIRA, 1996, 164) Curta e objetiva, ela introduz a divisão binária e alternada de papéis Marta/Mãe e Maria/Filhas para os irmãos. Não se sabe até que ponto ela foi utilizada pelas franciscanas, mas é um exemplo interessante da forma como a espiritualidade franciscana nos primeiros tempos era criativa e não discriminatória. (SILVEIRA, 1996: 164-165)

Recorreremos também à *Regra Não-Bulada* que é a primeira versão recusada pela Ordem da *Regra Franciscana*. A *Regra Não-Bulada* foi rejeitada pela Ordem em 1221 por ter sido considerada dura demais.¹² Seu caráter é muito mais discursivo do que normativo, (MANSELLI, 1997: 239) isto é, carece da estrutura que marca este tipo de documento e que está presente na *Regra Bulada*. Sendo assim, é os estudiosos vêem nela uma participação maior de Francisco na sua construção, mesmo que tenha contado com o auxílio de outros frades. (PEDROSO, 2004)

O último documento do qual faremos uso é a *Regra Franciscana*, isto é, a versão definitiva, aprovada pelo Papa em 1223, a chamada de *Regra Bulada*, conforme o manuscrito original, preservado no Sacro Convento de Assis. (SILVEIRA, 1996: 131) As origens desta *Regra* são conturbadas, tendo substituído a rejeitada *Regra Não-Bulada*, havendo ainda a “versão original” lendária, que teria sido aprovada verbalmente por Inocêncio III ainda em 1209. O fato é que este documento, feito para reger a vida da Ordem Franciscana só pode ser aprovado por privilégio Papal, pois a aprovação de novas Regras fora vetada pelo Cânone XIII do IV Concílio de Latrão, depois de muita controvérsia, dentro e fora da Ordem. (BOLTON, 1983: 127-128)

2.5. FONTES CLARIANAS

Qualificamos de “fontes clarianas” aquelas que foram escritas por membros da própria Ordem Segunda, neste caso, Clara de Assis e sua irmã, Inês de Assis. São documentos que nos fornecem informações sobre os primeiros anos da Ordem, assim como são, em alguns casos, uma forma de ouvir a voz das irmãs, especialmente Clara. Dentro deste grupo de fontes temos quatro cartas de autoria de Clara de Assis para Inês de Praga, além do *Testamento*, da *Benção* e da

¹² Manselli alerta que há quem defenda que a formação da Regra é anterior ao Concílio de Latrão, (MANSELLI, 1997: 240), mas Pedroso e Silveira não vêem possibilidade de se considerar a Regra Não-Bulada uma versão da lendária Regula Prima que teria sido apresentada a Inocêncio III em 1209. (PEDROSO, 2004 e SILVEIRA, 1996: 139)

Forma de Vida, também de sua autoria, e de uma carta escrita por sua irmã, Inês de Assis, quando esta era abadessa no mosteiro de Monticelli, em Florença.¹³

Os escritos de Clara são documentos fundamentais para o estudo e compreensão dos primeiros anos da Ordem Franciscana, assim como para a compreensão do espaço de autoridade que algumas mulheres ocupavam na Igreja no século XIII. A datação das cartas não pode ser feita com muita segurança, mas inferida por indícios discursivos presentes nos próprios documentos e que se remeteriam às questões referentes à relação das mulheres franciscanas com o papado, relativas à adoção da Regra Franciscana, à relação com os homens da ordem, ao jejum e à clausura, por exemplo.

A escolha do estudo das cartas é relevante, pois ainda hoje o acesso das mulheres à cultura letrada na Idade Média é motivo de discussão e controvérsias entre os historiadores e historiadoras. (FRUGONI, 1990: 494 e RÉGNIER-BOHLER, 1990: 527) Os escritos de Clara e outras autoras permitiriam ilustrar que, com maiores ou menores restrições, dentro ou fora dos cânones de sua época, várias mulheres escreviam, e de forma planejada, ou não, seus trabalhos circularam. Assim, muitos textos escritos ou ditados por mulheres chegaram até nós. Por isso mesmo, as cartas, outrora desprezadas, de autoria de mulheres, laicas ou religiosas, representam todo um rico universo a ser explorado por todas que estudam História das Mulheres ou aquelas que se dedicam aos estudos de gênero na Idade Média, como nós. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 15)

A carta de Inês, irmã de Clara, abadessa de Monticelli, não tem uma data precisa, mas acredita-se que o documento é de 1228, primeiro ano do pontificado de Gregório IX. A controvérsia existe, porque é difícil datar quando Inês de Assis teve que abandonar São Damião para ser abadessa ela mesma. Entretanto, o que nos interessa é a questão discursiva e o fato do texto apresentar indícios discursivos das relações entre as mulheres franciscanas, atestando os fortes elos que uniam as irmãs. (PETROFF, 1986: 235) A versão que usamos desta fonte é a presente na *Crônica dos XXIV Gerais* e publicada na *Analecta Franciscana*, X. (PEDROSO, 1994: 221-222)

¹³ O mosteiro de Monticelli de Florença estava ligado à Ordem de São Damião e para lá a irmã de Clara foi enviada como abadessa.

Clara escreveu cartas para outra Inês, a filha do Rei da Boêmia, que decidiu seguir os ideais de Francisco de Assis de acordo com o modelo de São Damião.¹⁴ Esses documentos ilustram bem tanto as redes de solidariedade estabelecidas entre as mulheres, quanto a autoridade espiritual de Clara e a difusão de modo de vida franciscano, ou, se quisermos ser mais específicas, os costumes de São Damião, o que poderia evidenciar que a Forma de Vida imposta pelo papa não era seguida pelas damianitas.¹⁵ A datação destas cartas também não é muito segura, mas igualmente inferida: a primeira, da época da consagração de Inês em 1234; a segunda, do período de 1235-1237; a terceira, por volta de 1238; e a quarta, provavelmente de 1253. (MOONEY, 1999: 56)

Acredita-se que as cartas de Clara façam parte de um conjunto maior que abrangeria uma correspondência bem mais extensa; entretanto, até o momento, nenhum outro documento foi encontrado. O texto das cartas já era conhecido no século XIV em vernáculo, sendo que os mais antigos manuscritos latinos, datando de fins do século XIII ou primórdios do XIV, somente foram localizados em 1915, na Biblioteca do Capítulo de santo Ambrósio, em Milão. Estas cópias haviam sido enviadas a Roma para integrar o Processo de Canonização de Inês de Praga no início do século XIV, mas, por algum motivo, ficaram retidas em Milão.

O *Testamento*, a *Benção* e a *Forma de Vida* pertencem a outro grupo de documentos, de caráter oficial. A maioria dos especialistas concorda com sua autenticidade, apesar de algumas controvérsias. Catherine Mooney aponta que existe certa discussão a respeito da autoria de Clara, pois os manuscritos mais antigos seriam do século XIV e que o texto da *Bênção* seria diferente estilisticamente dos outros escritos da santa. Além disso, na *Forma de Vida* há uma repetição de estatutos presentes nas Regras papais anteriores, com reduzida presença da voz da própria Clara. (MOONEY, 1999: 54-56)

Consideramos este último argumento fraco, pois as *formas de vida* eram documentos até certo ponto padronizados e marcados pela presença de várias vozes; no caso da *Forma de Vida de*

¹⁴ Inês de Praga, também conhecida como da Boêmia, nascida em 1205 Entrou em contato com os Franciscanos por volta de 1225 quando os primeiros chegaram até Praga. Manteve correspondência intensa tanto com Clara, que enviou algumas Damianitas à Praga, quanto com o Papa Gregório IX. Tomou o hábito no Pentecostes de 1234. Lutou para seguir o modelo de São Damião entrando em questão direta como Papado, suas cartas para Clara nunca foram encontradas, mas quatro das que Clara lhe escreveu foram localizadas. Morreu em 1282 e apesar de sua “fama de santidade” somente foi canonizada em 1982. (PEDROSO, 1994: 243-244)

¹⁵ O mosteiro de Praga deveria seguir a Forma de Vida de Hugolino, depois papa Gregório IX, mas Inês insiste que deseja seguir os costumes de São Damião. A bula papal *Angelis Gaudium* de Gregório IX nega o pedido, reafirmando que sua Regra é seguida em São Damião. (PEDROSO, 2004: 240-242)

Santa Clara, o diálogo com os textos papais anteriores é constante, além das referências às *Regras Franciscana* e *Beneditina*. No capítulo sobre as formas de vida discutiremos se estas similaridades são meramente questões estruturais ou se é uma estratégia, isto é, recorrer a uma autoridade maior para conferir maior legitimidade ao seu próprio trabalho.

Independente das “certezas” quanto à autoria, acreditamos que esses documentos são textos importantes para a Ordem, pois lançam certa luz sobre seus primórdios e a atuação de Clara na organização da mesma, fornecendo-nos indício de como as irmãs tentaram organizar a sua vida em comunidade, ou seja, apontam para as condições de produção nas quais foram escritas. Outro ponto a ser ressaltado é que o autor – ou autora – é mais do que um indivíduo que pronunciou ou escreveu um texto, diz Foucault, mas, sim, “[...] um princípio de agrupamento de discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996: 26) O indivíduo está no centro de um fluxo de idéias, de enunciados que são historicamente determinados.

Dito isso, não nos parece relevante procurar comprovar se uma dada personagem produziu um discurso, mas o quanto a fonte é significativa para a compreensão e discussão do imaginário de uma dada época, da percepção das representações sociais que circulavam e das transformações em andamento numa determinada época, principalmente no que diz respeito ao feminino. Deste modo, tanto o *Testamento* quanto a *Benção* se qualificam, tendo uma tradição muito antiga dentro da Segunda Ordem.

Até o século XX o manuscrito mais antigo do *Testamento* era datado de 1628. (PEDROSO, 1994: 189) Os novos manuscritos que foram sendo recolhidos são cópias do original feitas já no século XIV. Este documento, de acordo com os especialistas, deve ter sofrido várias revisões antes que atingisse sua forma final em 1253, tendo sido provavelmente iniciado em 1247. Seu conteúdo passa em revista os primeiros anos da Ordem Segunda e expressa a vontade de Clara de que as irmãs se mantenham fiéis aos princípios deixados por Francisco, apontando entre outras coisas a rejeição da *Regra Beneditina* imposta às irmãs pelos sucessivos papas desde Inocêncio III. (PETROFF, 1986: 231-235) O texto da *Benção* estava contido nos mesmos códices do século XIV onde foram encontradas as versões do *Testamento* sendo, na verdade, uma adaptação da benção utilizada pelo próprio Francisco. (CORREA, 1994: 197)

A *Forma de Vida* escrita por Clara de Assis é o desfecho de uma grande disputa entre a Cúria Papal e as irmãs de São Damião e representou uma grande vitória para a fundadora. Seu texto final é fruto de uma releitura das *Regras de São Bento* e *São Francisco*, além das *Regras* de vida anteriores aplicadas à Ordem,¹⁶ tendo sido aprovado dois dias antes da morte de Clara em 09 de agosto de 1253. (PEDROSO, 1994: 169) Sua aplicação para toda a Ordem nunca foi conseguida, pois os mosteiros eram independentes entre si e muitos optaram por permanecer com Regras de inspiração beneditina. Dez anos depois da morte de Clara em 1255, Urbano IV suspendeu o seu uso. A *Forma de Vida de Clara* voltou ao debate várias vezes nos séculos consecutivos e sua adoção dentro da Segunda Ordem Franciscana começou lentamente.

Devido a essas vicissitudes e outras mais, como o fato de Clara ser a primeira autora conhecida de uma *Regra de Vida* para mulheres, (ROTZETTER, 1994: 272), a autenticidade do texto foi questionada por alguns especialistas até que, em 1893, foi encontrada entre as relíquias da santa, guardadas no mosteiro de Assis, uma caixa contendo o manuscrito original aprovado pelo Papa. (CORREA, 1994: 170)

O conjunto de documentos creditados à Clara é restrito, mas, como já dissemos antes, o processo de recuperação de muitas fontes ligadas ao movimento franciscano continua até nossos dias, mostrando bem como os mecanismos de censura e de controle dos discursos pode ter impacto sobre a nossa melhor percepção dos processos históricos e sua riqueza. Ainda assim, ela foi a primeira mulher na História da Igreja a escrever uma Regra e tê-la aprovada pelo papa, dando-lhe um espaço diferenciado em relação a outras lideranças femininas de seu tempo.

2.6. FONTES ECLESIÁSTICAS E TESTEMUNHOS

O século XIII foi marcado por um esforço contínuo da Igreja Papal com o intuito de disciplinar e normatizar os seus próprios quadros e a sociedade como um todo. O esforço que visava a criação de uma sociedade cristã nos moldes da Reforma Eclesiástica irá se materializar na produção de um sem número de discursos, pois “[...] todo o discurso é ação, física e psiquicamente efetiva [...]”, (ZUMTHOR, 1995: 75) e na eleição da escrita como veículo que legitima e dogmatiza aquilo que é produzido pela Instituição Eclesiástica.

¹⁶ Duas Formas de Vida haviam sido dadas às Clarissas, a primeira, escrita pelo Cardeal Hugolino, protetor da Ordem e futuro Gregório IX, em 1219, e a segunda de autoria de Inocêncio IV. Ambas se espelhavam na Regra de São Bento negligenciavam questões primordiais para o grupo Franciscano como a fraternidade e a pobreza.

Neste sentido, a Igreja Romana foi particularmente pródiga na produção de documentos que possibilitassem o controle dos movimentos de mulheres e das heresias; ambos não estão lado a lado por acaso, mas, sim, porque dentro do panorama do século XIII, o feminino está sob suspeita. Nachman enfatiza os papas do século XIII, estarão preocupados em legislar sobre a prática religiosa, utilizando o texto escrito como agente de legitimação e afirmação sobre o corpo social e a independência e superioridade em relação aos poderes laicos. (NACHMAN, 2005: 94)

Dito isso, denominaremos como *fontes eclesiásticas* o conjunto de textos produzidos por elementos da Cúria Papal ou a ela ligados como, por exemplo, o Cardeal protetor da Ordem. Mesmo os testemunhos sobre os primórdios da Ordem Franciscana estarão arrolados aqui, pois foram emitidos por membros do clero, alguns deles muito próximos a Roma como Jacques de Vitry. Este corpo de fontes englobará desde cartas e bulas até Regras e os cânones do *IV Concílio de Latrão*, arrolados a seguir.

Como os documentos desta seção são numerosos apresentarei cada um resumidamente. Em geral, as bulas e cartas são curtas, e seu número não deve causar espanto. Elas são pequenos fragmentos que nos permitem discutir a instituição discursiva da Ordem Segunda, suas limitações e como a Igreja oscilou em uma série de questões, como a proibição dos Franciscanos de entrarem nos conventos de mulheres, ou mesmo sobre as Regras e formas de vida que as franciscanas deveriam seguir.

É preciso esclarecer – e tais questões serão aprofundadas em outros capítulos de nosso trabalho – que durante vários anos a situação jurídica de Clara e suas irmãs foi muito confusa, não pertenciam oficialmente à Ordem Franciscana, tinham estatuto especial, foram integradas à Ordem das Damas Pobres por Gregório IX,¹⁷ eram chamadas de damianitas, senhoras pobres, damas pobres, irmãs menores, e tardiamente Clarissas. O importante é que o mosteiro de São Damião, a morada de Clara, foi o primeiro da Ordem e o centro de toda uma discussão sobre se as mulheres poderiam ou pertencer à Ordem Franciscana.

As bulas e cartas legislam principalmente sobre questões concernentes às irmãs que seguiam ou desejavam seguir o modelo de São Damião, o mosteiro de Clara, e é possível acompanhar através deles o delineamento do que chegou a ser chamado de Ordem das Damas Pobres de São Damião, englobando vários conventos dentro da Itália e em regiões tão distantes

¹⁷ Posteriormente chamada de Ordem das Damas Pobres de São Damião.

como o de Praga. Dentre os documentos dessa série, alguns deles se dedicam a acatar ou negar pedidos feitos por Inês de Praga, a mesma com quem Clara manteve correspondência. Será possível perceber, também, o quanto uma decisão papal pode ser flexibilizada ou mesmo anulada por uma decisão posterior, apontando para a dinâmica das relações entre a instituição eclesiástica e as irmãs.

As fontes que chamamos de eclesiásticas e testemunhos são as que seguem:

a) Os **Cânones do IV Concílio de Latrão:**

O *IV Concílio de Latrão* foi o maior de todos os concílios ecumênicos medievais, tendo sido convocado pelo Papa Inocêncio III em 1213 e concluído em 1215. Seus 70 Cânones definiram não só a organização interna da instituição, mas, também, a relação entre clérigos e leigos, fiéis e hereges, condenou a simonia, cuidou da disciplina do clero e da forma de entrada nos mosteiros. O Concílio também representou o ponto de inflexão na política de Inocêncio III, marcado pela tendência do acolhimento das novas ordens religiosas, mas que foi derrotado no Concílio pelos conservadores que impuseram sérias restrições ao seu projeto.

Para o grupo franciscano, e as irmãs de São Damião em particular, a proibição de novas ordens e Regras Canônicas, no cânone XIII, representou um duro golpe e expôs as contradições da alta cúpula da Igreja quanto ao acolhimento dos novos movimentos religiosos, o que atingiu diretamente o grupo franciscano. De todos os cânones, somente o LXIV enfatiza as mulheres religiosas, pois ao condenar a simonia, entre monges e monjas, destaca a prática nos mosteiros de mulheres que cobriam para receber candidatas. Para os redatores da cúria, a pobreza dos mosteiros não seria escusa, mas tal fato aponta para as condições econômicas precárias de alguns mosteiros de mulheres, (FRAZÃO DA SILVA, 2008: web) seja pelo desligamento das Ordens masculinas, seja por conta da imposição da clausura que limitava as possibilidades das monjas de mobilidade e trabalho. Utilizaremos a edição crítica das atas do concílio organizada por Raimunda Foreville. (FOREVILLE, 1972)

b) O **Privilégio da Pobreza:**

Há duas versões conhecidas do documento, a primeira conhecida como *Sicut manifestum est*, foi concedida por Inocêncio III (1198-1216) e data de 1216. Ela garantia à Clara e suas irmãs o privilégio de se manterem pobres e não aceitarem bens, pois não havia ainda uma Regra Franciscana que pudesse servir de referência. (NACHMAN, 1995; 15) O privilégio deveria

garantir o mínimo de identidade franciscana, já que as irmãs ficaram obrigadas a seguir a *Regra Beneditina*. (PEDROSO, 2004: 215) Este documento garantiria as Clarissas, a despeito da aceitação de uma Regra não-Franciscana, o direito de se manterem pobres.

O *Privilégio* teve sua segunda forma em 1229 quando o Cardeal Hugolino assumiu o Papado com o nome de Gregório IX, ano da canonização de Francisco de Assis, pois Clara irá pedir a cada novo papa que fosse confirmado o direito das irmãs à pobreza, mesmo seguindo ainda a *Regra Beneditina*.

c) **Bulas e Cartas Papais:**

A carta *Sacrossanta Romana Ecclesia*, de 1219, estende a proteção do papa, Honório III, às irmãs do mosteiro de Santa Maria de Monticelli que desejavam seguir os costumes das irmãs de São Damião.

Gregório IX (1227-1241), antigo Cardeal Hugolino responsável pela supervisão dos movimentos de mulheres religiosas, protetor dos franciscanos e que demonstrou muito interesse pelas irmãs de São Damião.¹⁸ Ele legislou intensamente sobre as mulheres religiosas e algumas de suas bulas serão analisadas em nossos próximos capítulos.

A carta *Cum relictis saeculi*, de 1235, é para Inês de Praga e contraria o privilégio da pobreza, pois concede às irmãs as rendas e propriedades do hospital que elas administravam.¹⁹ *Etsi omnium illa* é uma carta de 1236, na qual o papa reforça a necessidade da clausura para as irmãs. Com a carta *Licet Velut Ignis*, de 1237, Gregório IX estende o jejum cisterciense às Clarissas. A carta *Cum sicut propositum*, do mesmo ano, é direcionada às irmãs de Praga e torna mais brandas as prescrições quanto ao jejum e as penitências tomando as diferenças do clima como justificativa.²⁰

Pia meditatione pensantes, do mesmo ano, permite que as irmãs de Praga sigam os costumes do mosteiro de São Damião, tornando mais brando o jejum. *Angelis Gaudium*, também do mesmo ano, é uma negativa do papa a um pedido de Inês de Praga, obrigando seu mosteiro a seguir a sua Regra de vida, pois Clara também teria jurado segui-la; trata-se de uma imposição de

¹⁸ O primeiro documento ligando Gregório IX, ainda nessa época Cardeal Hugolino, às irmãs é uma carta pessoal à Clara datada de 1220 que não utilizamos em nosso estudo. Acredita-se que houve uma correspondência mais intensa entre eles, pois a *Legenda de Santa Clara* sugere que o Papa e Clara trocavam cartas.

¹⁹ Clara parece responder as dúvidas de Inês de Praga a respeito dessa questão em sua segunda carta.

²⁰ Esta carta parece estar ligada a uma demanda de Inês de Praga, pois na terceira carta de Clara, ela responde a cerca do jejum de acordo com São Francisco. Mais uma vez, o papa recua.

obediência. *Ad audientiam nostram* é uma carta de 1241 enviada aos bispos, alertando sobre mulheres andarilhas que diziam pertencer a “Ordem de São Damião”.

Inocência IV (1243-1261) mostrou tanta preocupação com as Clarissas quanto Gregório IX e vai legislar sobre a vida das franciscanas, escrevendo inclusive uma Forma de Vida para as irmãs. A carta *Cum Harum Rector*, de 1250, Inocência IV escreveu aos bispos e outras autoridades eclesiais condenando as mulheres andarilhas, agora chamadas de “irmãs menores”,²¹ para que estas não fossem confundidas com as irmãs da Ordem de São Damião. Na carta *Inter Personas alias*, de 1250, o papa se dirige ao cardeal protetor das Clarissas, ordenando que não se obrigue as irmãs a seguirem a sua nova forma de vida.

Alexandre IV (1254-1261) era o antigo cardeal protetor das Clarissas, Reinaldo de Segni, e continuará legislando sobre as questões referentes à ordem. A carta *Etsi ea*, de 1250, é uma reprimenda do cardeal protetor às irmãs de Áscoli falando sobre a obrigatoriedade da Regra de Inocência IV e que mostra a resistência das irmãs à nova forma de vida.

d) *O Processo de Canonização de Clara de Assis*

O texto do **Processo de Canonização** é importante para um estudo dos primeiros anos da Ordem Franciscana, da Igreja e da sociedade no século XIII, pois nos permite ouvir, indiretamente, as vozes das irmãs, companheiras de Clara. A cópia de que dispomos é do século XV, uma edição bilíngüe em dialeto umbro e em português de um manuscrito do século XIV, publicado pela primeira vez em 1920. (PEDROSO, 1994: 60)

Paul Zumthor ressalta que o século XIII é um momento de mudança no que concerne às canonizações. Mesmo que sob o controle de Roma desde o século XII, a canonização, ainda ligada à cultura camponesa, era feita por clamor popular. Já no século XIII, se impõe a realização de um processo de canonização. Para que alguém seja canonizado, tornou-se necessário uma investigação minuciosa, o inquérito e o julgamento, por autoridades competentes, das virtudes de um candidato ou candidata à santidade. (ZUMTHOR, 1993: 80) É este modelo que triunfa, mesmo que não de forma absoluta durante a Idade Média, e que perdura até hoje. A Legenda, a hagiografia permanece, mas a santidade é legitimada pelo papado.

²¹ Os Franciscanos homens eram também chamados de “frades menores” ou “irmãos menores”. As mulheres condenadas adotaram o mesmo nome.

O processo de Clara é um dos mais antigos documentos que testemunham este novo modelo a sobreviverem, pois, até o século XIII, as atas dos processos de canonização, conforme nos informa André Vauchez, costumavam ser destruídas após a canonização e somente dois processos deste século sobreviveram. (VAUCHEZ, 1981: 586)

f) As **Formas de Vida Papais**

Uma forma ou regra de vida é um documento complementar que tem como objetivo esclarecer o texto de uma regra canônica, com adendos necessários para a prática vida religiosa e explicações detalhadas onde a regra havia sido apenas genérica. (SALVADOR, EMBRIL1993, p.134-135)

As três Regras Canônicas reconhecidas até o **IV Concílio de Latrão** foram a **Regra de São Bento**, a **Regra de Santo Agostinho** e, para o Oriente, a **Regra de São Basílio**. (LE BRAS, 1979: 7)²² O problema é que quando a Ordem Franciscana é reconhecida, no **IV Concílio de Latrão**, a regra ainda não existia e sua confecção continuará sendo uma das questões mais complicadas para a Ordem até 1223.²³ Diante do impasse, o papado decide que Clara e suas irmãs de São Damião deveriam seguir a **Regra de São Bento** e, posteriormente, os papas escreveram suas formas de vida e, por fim, Clara teve sua proposta aprovada.

A primeira Forma de Vida data de 1219 e foi escrita pelo Cardeal Hugolino, futuro Gregório IX e deveria ser usada em conjunto com a **Regra Beneditina**. Seu objetivo era oferecer uma Forma de Vida às mulheres que decidiram seguir a vida religiosa, seu modelo foi a **Regra de São Bento**. O texto foi aprovado enquanto Francisco estava ausente na Terra Santa e gerou muitas controvérsias e resistência por parte das irmãs, principalmente no tocante à clausura, ao jejum e à pobreza. São conhecidas três versões da Regra: as de 1219, 1238 e 1245, respectivamente. Os dois manuscritos mais antigos conhecidos são os de Pamplona, de 1229, e a versão que foi enviada à Inês de Praga e que ficou retida em Trento de 1238. A edição crítica que utilizaremos tem por base estes dois manuscritos. (PEDROSO, 1994: 145-146)

²² Andréia Frazão explica que já no II Concílio de Latrão, realizado em 1139, ficou estabelecido no cânone XXVI que as monjas só poderiam seguir uma dessas três Regras. Trata-se de um decreto, segundo esta historiadora, voltado exclusivamente para as mulheres religiosas. Os monges não estavam em discussão. (FRAZÃO DA SILVA, 2008: web)

²³ O Concílio de Latrão delibera que nenhuma nova Regra Canônica poderia ser aprovada, mas é concedido à Francisco concluir a sua Regra. A outra ordem mendicante reconhecida também no concílio, a dominicana, resolve a questão de forma pragmática, escolhe a Regra de Santo Agostinho, fugindo de qualquer impasse. (ROTZETTER, 1994: 112)

A **Regra de Inocência IV** foi aprovada em 1247 em substituição à de Hugolino. Seu objetivo era uniformizar a Ordem, já que vários mosteiros tinham conseguido privilégios e liberações que modificavam a Regra anterior. Inocência parece reconhecer que as irmãs são parte da Ordem Franciscana ao permitir o uso da **Regra de São Francisco**, e liberando-as da **Regra de São Bento**.

No tocante à propriedade, se a Regra de Hugolino era displicente, a de Inocência é temerária, pois não só permite como incentiva os mosteiros a aceitarem propriedades. Muitos mosteiros resistiam em adotar a nova Regra de vida e o Papa suspendeu a sua obrigatoriedade em 6 de junho de 1250. (PEDROSO, 1994: 155) A edição da Regra tem por base o manuscrito original tirado do arquivo do mosteiro de Santa Clara de Burgos.

g) A **Regra Beneditina**:

A última e mais antiga de nossas fontes, a **Regra de São Bento**, datada do século VI, desde os seus primórdios, considerada por Roma – não necessariamente por toda a Igreja na Europa – como modelo para a vida religiosa monástica ocidental. A Regra Beneditina, com seus 73 capítulos, foi fundamental para o estabelecimento de uma vida monástica ocidental, no momento em que as antigas estruturas romanas estavam se desfazendo. A ênfase no trabalho manual, na oração, na disciplina e na obediência, deveria ditar o dia-a-dia das comunidades. (BROWN, 2006: 224-225) Com o passar dos séculos, seu uso foi gradualmente estendido às diferentes regiões da Europa. Graças à intervenção romana e laica, como no caso carolíngio que oficializou a Regra Beneditina para todos os mosteiros do Império, tornou-se mais importante do Ocidente durante a Idade Média. (VAUCHEZ, 1994: 26-27) Foi esta regra, na leitura Cisterciense, a primeira oferecida à Clara e suas Irmãs, negando-se a elas o direito de estarem, pelo menos em um primeiro momento, integradas ao grupo franciscano. Ela deveria ser seguida em conjunto com a **Forma de Vida de Hugolino**, por exemplo, mas não há consenso de que um dia ela foi aceita e utilizada integralmente em São Damiano, ou se somente foi aceita de forma simbólica, como forma de garantir juridicamente a existência de São Damiano. A edição da Regra que analisamos é a edição bilíngüe da editora *Lumen Christi*.

h) Os testemunhos

Dentre os documentos que utilizamos, decidimos abrir espaço para a inclusão de alguns testemunhos sobre os primórdios das mulheres franciscanas. Os testemunhos que escolhemos são

dois, um franciscano, o de frei Estevão de Narni, e outro não-franciscano, o de Jacques De Vitry. Mesmo curtos, trazem informações importantes para que possamos discutir a construção da Ordem e do modelo de espiritualidade vivido por Clara e suas irmãs.

Jacques de Vitry, cardeal francês, bispo de Frascati, era muito amigo do Cardeal Hugolino, futuro Gregório IX; este religioso, envolvido na defesa das beguinhas nos Países Baixos fez uma descrição da vida das irmãs, talvez a mais antiga, quando da sua visita à Itália em 1216. Ele diz que as irmãs moravam juntas e viviam do trabalho de suas mãos.

Outro testemunho é de Frei Estevão de Narni, franciscano, que teria sido enviado por Francisco para que Clara o abençoasse e terminou curado de uma enfermidade. Seu texto fala da amizade entre Francisco e Clara, e traz informações que não estão presentes em outras fontes e que, por isso mesmo, precisam ser discutidas. Por exemplo, o relato informa que Francisco era contra o estabelecimento de qualquer outro mosteiro de mulheres ligado à Ordem além de São Damiano. Acredita-se que o testemunho de Frei Estevão tenha sido colocado por escrito quando o capítulo geral de 1244 pediu que os frades enviassem dados sobre a vida de Francisco. O manuscrito mais antigo dessa fonte data do século XIV. (PEDROSO, 2004: 374)

Estes documentos, exatamente pelo seu caráter tão variado, nos permitirão montar um quadro bem mais amplo e repleto de cores sobre a Segunda Ordem Franciscana, com temas tais como: seus conflitos internos; sua relação com o Papado e a Ordem Primeira; a expansão e regulamentação de novos mosteiros de irmãs; a querela em torno de questões como o jejum, a clausura e a pobreza; a aceitação ou não por parte da Igreja do exercício de uma espiritualidade clariana. Isso, claro, somente para citar algumas possibilidades no que concerne a instituição de uma espiritualidade feminina.

2.7. A HISTORIOGRAFIA

A última de nossas séries é a Historiografia. Tão importante quanto os discurso de época as falas dos historiadores constroem verdades, criam sentidos, perpetuam valores. Em alguns casos, a historiografia impõe pela repetição uma visão a-histórica sobre os papéis de gênero, naturalizando uma divisão binária do mundo. Foucault enunciou que a História tem “[...] por função mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre a confluência dos encontros, dos acasos, [...]” (FOUCAULT, 2005: 325) Se “[...] aquilo que a História não diz, não existiu [...]”, como

Navarro-Swain afirma em vários de seus textos, aquilo que os historiadores repetem com frequência, torna-se uma verdade em si mesma, criando-se uma espécie de “eco” do qual não se sabe mais a origem, mas que está em todos os lugares, permeando os mais diferentes discursos.

Este é o tipo de História que busca “[...] apagar e reduzir a fim de estabelecer as continuidades [...]”, (RAGO, 2004: 79) tranquilizadoras e não questionam as relações de poder e como o mundo binário foi constituído. Nesse sentido, o fazer historiográfico é um exercício de poder e autoridade, como explícita Navarro-Swain:

[...] a enunciação de verdades, cujo fundamento enunciativo se sustenta no lugar de fala de uma autoridade instituída, com caráter universal e incontestável; os efeitos políticos deste poderio discursivo tornam-se maiores, na medida em que a construção social e histórica destes enunciados desaparece, para dar lugar à força simbólica da própria enunciação. (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

Despojados de seu valor de verdade, expostos como construção e narrativa, as contradições do discurso historiográfico tornam-se visíveis. Os historiadores muitas vezes se afastam das fontes e reafirmam as hierarquias, com as mulheres em posição de passividade ou sempre ocupando os mesmos papéis. Isso é evidente quando Clara é apresentada como o *alter-franciscus*, repetindo as palavras do mestre e optando voluntariamente por uma vida religiosa de clausura monástica, tal escolha, não raro, é apresentada como um “modelo antigo” de vida religiosa feminina, que por si só invisibiliza a diversidade de opções antes do século XIII. O mesmo ocorre com o pressuposto de que Francisco era avesso à presença das mulheres, quando os diversos documentos não se mostram conclusivos quanto a isso.

Neste momento, não desejamos especificar os historiadores e historiadoras que iremos analisar especialmente em nossos próximos dois capítulos. Parte considerável da historiografia que abordamos ao longo de nosso trabalho está ligada às discussões sobre os movimentos religiosos de mulheres, a espiritualidade medieval, o movimento franciscano, e a experiência de Clara.

Analisamos e dialogamos com muitos autores, alguns em mais de uma obra. Assim, mesmo que nomes como Brenda Bolton e André Vauchez possam ser mais recorrentes que outros, acreditamos que todos os autores e autoras são relevantes para este estudo. Todos são contemporâneos, alguns produzindo ativamente em nossos dias. Talvez, a única exceção seja

Herbert Grundmann que dentro da historiografia sobre os movimentos religiosos femininos tem um papel de discurso fundador.

Hebert Grundmann, historiador alemão, publicou sua obra clássica **Religiöse Bewegungen im Mittelalter** (Religious Movements in the Middle Ages/Movimentos Religiosos na Idade Média) em 1935. A edição que utilizamos em nosso trabalho é a norte americana de 1995, que foi feita com base na nova edição de 1961, que foi revisada e acrescida de novos dados, trazendo já menções a historiadores como Raoul Manselli. A obra, abarcando os movimentos religiosos na Europa dos séculos XII e XIII, tornou-se referência e é citada e visitada por todos os estudiosos que estudam o período e se interessam pela questão religiosa. Grundmann não se esquece das mulheres em seu livro, Beguinas, Cistercienses, Franciscanas, Dominicanas, Valdenses, todas são contempladas, e, nesse sentido, o pioneirismo de Grundmann é digno de nota. No entanto, são de Grundmann, também, as mais contundentes afirmativas sobre a rejeição de Francisco em relação às mulheres. Tendo Grundmann como ponto de partida e voz de autoridade, veremos que mesmo historiadoras como Brenda Bolton repetem suas idéias, apresentando uma dificuldade muito grande de ir além nas suas próprias reflexões quando o assunto parece já estar fechado a partir da fala deste célebre historiador alemão.

Pretendemos dar outro tratamento ao livro de Grundmann e dos demais historiadores e historiadoras, pois partiremos do princípio de que suas obras também são fontes, marcadas pela subjetividade dos autores, suas crenças e valores, enfim, suas condições de produção. Valendo para essas obras, os mesmos parâmetros que utilizamos nos documentos de época.

Nesse sentido, o questionamento das nossas fontes visa a escrita de uma *História do Possível*, onde outros autores percebem sempre os mesmos arranjos. É um desafio ao qual nos propomos tendo consciência de nossas próprias condições de produção, nosso olhar como historiadora brasileira e feminista, e das peculiaridades de cada uma de nossas séries. Assim, esperamos discutir a criação dos gêneros no processo de instituição do ramo feminino da Ordem Franciscana, a partir da experiência de Clara e das Irmãs de São Damião.

CAPÍTULO 3: MULHERES SOB CONTROLE – A CONSTRUÇÃO DA CLAUSURA E O CASO DAS CLARISSAS

Neste capítulo, nosso objetivo é principalmente discutir o que a historiografia tem dito a respeito da vida religiosa feminina ao longo da Idade Média. Neste afã, refletiremos sobre as afirmativas dos historiadores e historiadoras que deram atenção especial às mulheres religiosas, as os sentidos presentes em seus textos e as possíveis contradições relacionadas à existência de múltiplos modelos de vida monástica antes do século XIII e o esforço dos reformadores no sentido de criarem uma religiosa marcada como feminina.

Este esforço de regramento estava em andamento quando do aparecimento das Ordens Mendicantes, dentre elas a Franciscana, no século XIII. Elas são, portanto contemporâneas ao esforço papal no sentido de normatizar a vida religiosa feminina. Até o século XII, os modelos de vida religiosa eram plurais, contemplando uma grande quantidade de arranjos organizacionais, práticas e atuação feminina. Se levarmos em consideração os movimentos “heréticos”, como os cátaros e valdenses, o leque de possibilidades para a expressão da espiritualidade por parte das mulheres se tornava ainda mais amplo.

O esforço regulamentador e disciplinador marcam os documentos eclesiásticos relativos às mulheres franciscanas, cartas, bulas ou formas de vida, e neles há algo de comum: a preocupação especial com a clausura feminina. Apesar de ser um caso entre tantos outros, Clara e suas irmãs estavam bem perto de Roma e foram foco da atenção do papado, que tentava disciplinar e homogeneizar as práticas das mulheres que optaram pela vida religiosa.

3.1. DA DIVERSIDADE AO MODELO ÚNICO

As mulheres santas através da História lutaram para superar os obstáculos a respeito do chamado das mulheres dentro da Igreja. O Cristianismo tem sido ao mesmo tempo uma força de liberação das mulheres e a causa da sua opressão. (COON, HALDANE, SOMMER, 1990: 2)

Desde os primórdios do Cristianismo as formas de inserção das mulheres na dinâmica religiosa eram múltiplas. Seja como discípulas, seja como líderes, elas ocupavam vários espaços, e algumas mulheres fundavam com seus próprios recursos comunidades religiosas. Como viúvas ou virgens consagradas, algumas decidiram viver como reclusas; outras optaram pela vida religiosa em suas próprias casas e constituíram-se também os primeiros mosteiros, gozando muitas vezes de uma independência que era incômoda aos poderes familiares e eclesiásticos. (SALISBURY, 1991: 12-14)¹

Esta vida religiosa comunitária feminina começou a florescer no final do século IV, momento em que a patriarcalização da igreja e do ministério,² para usar a terminologia de Elisabeth Schüssler Fiorenza, estava se consolidando e as mulheres buscavam novos espaços. (FIORENZA, 1985: 288) Para Fiorenza, quanto mais institucionalizada a Igreja se tornava, mais patriarcalizadas eram as funções de liderança, maior o investimento na subordinação das mulheres e na tentativa alijá-las dos espaços de poder. (FIORENZA, 1976: 15-16) Esta foi a expressão clara da construção de gêneros, da diferença sexual, alicerçando o político no biológico.

Dissolvido o sistema de igrejas domésticas,³ comum nos primórdios do Cristianismo, e impossibilitadas de exercer posições de autoridade, como bispos ou presbíteros, dentro da hierarquia da Igreja que se constituía, as mulheres criaram outros territórios para expressar sua espiritualidade e exercer o poder. (TORJESEN, 1995: 4-6) O melhor exemplo é o ascetismo, vivido individualmente ou em comunidade.

Ainda assim, Francine Cardman mostra que, apesar de formalmente proibidas de exercerem o ministério no século V, condenações por parte dos bispos e sínodos contra mulheres

¹ Peter Brown ressalta que algumas dessas mulheres não faziam a opção livremente, eram dedicadas, às vezes ainda na infância, pelos pais, mães ou irmãos que tentavam inclusive cancelar seus votos se fosse do interesse da família. Mesmo as viúvas sofriam pressão de seu clã para que voltassem a casar. Isso era criticado pelos Padres da Igreja, mas essas autoridades também buscaram punir pesadamente as mulheres que abandonassem seus votos voluntariamente, submetendo-as às pesadas penitências, inclusive as que eram impostas às adúlteras. (BROWN, 1990: 218-237)

² Deve se compreender como *patriarcalização da Igreja* o processo de exclusão das mulheres dos cargos de mando, como o sacerdócio, o diaconato, e o episcopado. Tal processo já estava em andamento nos primeiros séculos da Igreja e tomava como base principal de justificação as cartas pastorais que recomendavam submissão e silêncio às mulheres, instituindo que elementos do sexo feminino não deveriam exercer autoridade sobre os do sexo masculino. (FIORENZA, 1985: 288-294)

³ Nos primórdios do Cristianismo as Igrejas se reuniam nas casas e não em templos ou outros lugares. Nestes ambientes domésticos, a liderança não raro era exercida por mulheres. A institucionalização da Igreja e sua hierarquização tornaram o ministério feminino uma impossibilidade. (CARDMAN, 1999: 300-301)

que continuavam desempenhando funções públicas de liderança persistiram. (CARDMAN, 1999: 300-301) Tal situação aponta tanto para a resistência por parte das mulheres, quanto para o reconhecimento por parte de algumas comunidades da liderança feminina como legítima, ou seja, mesmo que o ascetismo passe a ser uma das vias de exercício da espiritualidade feminina, as mulheres resistiram em ceder os espaços de poder aos homens.

Como líderes de comunidades ascéticas, diversas mulheres, como nos diz Elizabeth Clark, agiram como patrocinadoras, educadoras e modelos de comportamento, exercendo forte influência sobre a igreja da época. (CLARK, 1990: 23-24) Importante ressaltar que aquilo que Clark considera como *empowerment*, Fiorenza vê como perda de status, pois o exercício do poder estaria restrito somente a algumas mulheres, virgens ou viúvas, que conseguiam *transcender o seu próprio sexo*. (FIORENZA, 1976: 16)

Em certos aspectos, Fiorenza tem razão, pois as religiosas passaram a ser louvadas pelos homens da Igreja por se colocarem “além das limitações do seu sexo”, mas a autora perde de vista o fato de que muitas vezes a opção pela vida religiosa era uma atitude de rebeldia, de resistência. *As limitações do próprio sexo* são constituídas no social, materializando-se em papéis de gênero que parecem atemporais, limites criados em torno da representação do humano hierarquizado a partir de sua biologia.

A opção pela vida religiosa enquanto prática de resistência torna-se ainda mais evidente quando nos recordamos do quanto as mulheres eram necessárias para cimentar alianças de casamento que fossem importantes para as suas famílias. Para Clark, as religiosas no final da Antigüidade estavam se insurgindo contra as estruturas sociais, assim como a Ordem política, recusando-se a assumir o papel a elas atribuído no mercado matrimonial. (CLARK, 1990: 30)

Diz-nos a autora:

A recusa em cooperar com os projetos matrimoniais que seus pais haviam feito para elas era uma rebelião tanto contra a família como para o Estado. Desde que seu desafio fosse manifesto de maneira que pudessem beneficiar materialmente a igreja e as instituições religiosas, entretanto, seus pios biógrafos exaltavam o seu comportamento – visto pela sociedade mais ampla como aberrante – como a expressão máxima da santidade. (CLARK, 1990: 27)⁴

⁴ “*Their refusal to cooperate with their parents’ marital designs for them was a rebellion against both family and state. Since their defiance was manifested in ways that materially benefited the church and religious institutions, however, their pious biographers exalt their behavior – seen by the larger society as aberrant – as the height of pious sanctity.*”

Para reforçar seu ponto de vista, Elizabeth Clark retoma o ensaio clássico de Gayle Rubin, **The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex**. (RUBIN, 1975) Neste artigo Rubin dialoga com clássicos da antropologia como questionando a interpretação recorrente, e, portanto naturalizada, de que as mulheres seriam trocadas como forma de cimentar alianças, “[...] um canal de relacionamento, ao invés de parceiras na ação”. (RUBIN, 1975: 174) Para Clark, as hagiografias e outros documentos sobre a vida religiosa feminina do período final da Antigüidade fornecem material para uma análise feminista, pois mostram como algumas mulheres conseguiram romper com as convenções sociais que impunham papéis de gênero, reinventando o seu lugar na sociedade de então e buscando outras formas de inserção na Igreja. (CLARK, 1990: 30)

Nesse sentido, a atitude de Clara e sua irmã Inês no século XIII não foi muito diferente daquela de mulheres dos séculos IV e V,⁵ pois, contra a vontade de sua família, abandonaram o lar e se juntaram ao grupo Franciscano, a questão do casamento não é colocada textualmente, mas a vida religiosa integral era incompatível com o matrimônio. Tal atitude independente, de acordo com o Processo de Canonização e a Legenda de Santa Clara, não foi bem recebida pelos homens da família que usaram, inclusive, da violência, na tentativa de trazê-las de volta ao lar e à sua tutela. Este é o testemunho dado por Beatriz, irmã carnal de Clara e é repetido por Celano em seu texto. Como se lê:

E depois São Francisco cortou seu cabelo diante do altar, na igreja da Virgem Maria, chamada Porciúncula, e a levou para a igreja de São Paulo das Abadessas. Seus parentes quiseram levá-la embora mas dona Clara agarrou as toalhas do altar e descobriu a cabeça, mostrando que a tinha raspado, e não consentiu de nenhum modo, nem se deixou arrancar dali, nem levar de volta com eles. (PC12: 4)⁶

Mal voou a seus familiares a notícia, e eles, com o coração dilacerado, reprovaram a ação e os projetos da moça. Juntaram-se e correram ao lugar para tentar conseguir o impossível. Recorreram à violência impetuosa, ao veneno dos conselhos, ao agrado das promessas, querendo convencê-la a sair dessa baixeza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região. Mas ela segurou as toalhas do altar e mostrou a cabeça tonsurada, garantindo que jamais poderiam afastá-la do serviço de Cristo. A coragem cresceu com o combate dos parentes e o amor ferido pelas injúrias lhe deu forças. Seu ânimo não esmoreceu nem seu fervor esfriou, mesmo sofrendo obstáculos por muitos dias no caminho do Senhor e com a oposição dos familiares a seu propósito de

⁵ A superfície discursiva referente à fuga de Inês será discutida mais tarde neste mesmo capítulo.

⁶ *Et poi sancto Francesco la tondì denante allo altare, nella chiesa de la Vergine Maria dicta de la Portiuncula; et poi la menò alla chiesa de Sancto Paulo de Abbatissis. Et volendola li suoi parenti trarre fora, epsa madonna Chiara prese li panni de lo altare, et scoperse lo suo capo, mostrandoli che era tondito, et per nesuno modo lo' acconsentì, nè se lassò cavare de lì, nè remenare con loro.*

*santidade. Entre insultos e ódios, temperou sua decisão na esperança, até que os parentes, derrotados, se acalmaram. (LSC 9)*⁷

Grundmann defende que a resistência ao casamento continuava sendo um dos traços importantes da religiosidade feminina, ainda no século XIII, e as reações familiares eram das mais variadas. Mesmo sob forte pressão, muitas candidatas à vida religiosa, como a própria Clara, tomavam as rédeas de suas vidas em suas próprias mãos. A representação social das mulheres medievais submissas e domesticadas apaga todas as outras possibilidades. Havia mulheres que eram feitas religiosas à força? Sem dúvida, mas elas não eram a *Regra*. Segundo o autor:

É freqüente nas fontes a informação de que jovens, particularmente da nobreza, rejeitavam casamentos vantajosos, geralmente enfrentando o desdém de seus pais, porque não desejavam nenhum noivo senão Jesus Cristo. Elas preferiam não serem “protegidas”, mas optavam por viver em pobreza e fora do seu mundo social de origem como resultado da sua convicção religiosa. (GRUNDMANN, 2002: 84)⁸

Não é nosso objetivo romantizar a vida religiosa feminina, mas apontar que o espaço do convento, ou das comunidades de beguinias, poderiam ser também local de liberdade de expressão, de subjetivação longe da pressão dos poderes múltiplos, como a família e a Igreja. Grundmann enfatiza que a renúncia da posição social e da riqueza não se fazia geralmente por necessidade ou coação, mas por livre escolha. Este é o caso de Clara, e, segundo Celano, a resistência da família poderia tanto se ligar à opção pela vida religiosa, quanto à escolha não de uma Ordem tradicional, mas “[...] *dessa baixezza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região.*”. Tal questão não pode ser esquecida, pois talvez a incompreensão se ligue à pobreza e, não à vida religiosa, especialmente quando levamos em conta que a vida escolhida por Clara não oferecia a estabilidade e distinção que a profissão religiosa em uma casa de prestígio poderia oferecer.

Grundmann ressalta que é difícil saber com precisão a qual grupo social as beguinias pertenciam, o foco maior do seu trabalho, mas no caso das franciscanas e cistercienses, grande

⁷ *Ad consanguineos autem rumore volante, dilacerato corde, factum et propositum virginis damnant; et conglobati in unum, currunt ad locum, tentantes quod obtinere non possunt. Violentiae impetum, venena consiliorum, blanditias adhibent promissionum, suadentes ab huiusmodi vilitate discedere, quae nec generi congruat, nec exemplum habeat in contrata. At illa pannos apprehendens altaris, caput denudat attonsum, firmans se nullatenus a Christi servitio ulterius avellendam. Crescit animus, bello crescente suorum viresque ministrat amor iniuriis lacessitus. Sic sic per plures dies cum in via Domini obicem pateretur, et sui se opponerent eius proposito sanctitatis, non collapsus est animus, non fervor remissus: sed inter verba et odia ad spem animum tandiu reformat, donec propinqui, retrusa fronte, quiescunt.*

⁸ “It is as often reported from the sources that young girls, particularly from the nobility, rejected an advantageous marriage, usually to the might scorn of their parents, because they desired no bridegroom but Christ. They would rather not be ‘cared of’, but preferred to live in poverty and outside their own social world as a result of their religious convictions.”

parte era da nobreza ou dos grupos patrícios das cidades. (GRUNDMANN, 2002: 85) Já para Brenda Bolton, também considera que a maioria dessas mulheres, sejam elas beguinias, Clarissas, cistercienses vinham de grupos nobres ou das classes patrícias das cidades. (BOLTON, 1980: 146-147) E, para esta autora, o maior choque adivinha deste fato, pois Clarissas e beguinias, especialmente, queriam não somente ser pobres, algo que se poderia perseguir em uma vida monástica de tipo tradicional, mas viver entre os pobres. Mais adiante, veremos como tal desejo e as reações ficaram marcadas discursivamente em nossas fontes.

Mesmo que as comunidades masculinas fossem numericamente majoritárias, a vida religiosa feminina floresceu e foi marcada pela diversidade. Segundo Jean Leclerq, a vida monástica religiosa feminina, até o século XII, se organizava em três formas principais, e vamos nos focar nelas. Havia os mosteiros independentes, que não estavam ligados a nenhuma Ordem e muitas vezes não havia nenhuma casa masculina nas redondezas que pudesse apoiar ou mesmo tutelar as religiosas.⁹ Uma segunda forma de organização monástica eram os mosteiros duplos, onde uma comunidade masculina convivia com uma feminina sob a autoridade de um mesmo abade ou abadessa. O terceiro modelo é o dos chamados “mosteiros gêmeos”, um feminino e outro masculino, muito próximos um do outro, mas sem possuírem uma mesma direção ou dependência entre si. (LECLERQ, 1980: 65)

Quanto à *regra*, não havia também uma unidade, Michel Parisse enfatiza que mesmo os mosteiros onde a *Regra de São Bento* era utilizada, os costumes, a vontade do fundador ou fundadora da casa, mesmo a vontade das monjas, cuja maioria absoluta era recrutada nas fileiras da nobreza, tinham peso considerável na organização da casa. (PARISSE, 1994: 190).¹⁰

Se não era de fato utilizada por todos, houve tentativas claras de torná-la obrigatória. Já no século IX, os carolíngios, cujo Império se estendia por várias nações atuais, como França, Alemanha e Itália, se esforçaram de tornar obrigatório o seu uso por todos os monges e monjas.

⁹ Essas casas independentes poderiam eventualmente se unir a alguma Ordem. Este foi o caso mais freqüente na Península Ibérica, onde muitos mosteiros de mulheres aderiram à Ordem de Cister. Assim, uma Ordem que assumiu oficialmente uma postura hostil em relação às casas femininas teve que ser mais flexível nesta região para que os mosteiros, alguns muito ricos, como o de Las Huelgas, rompessem com a Ordem e se filiassem a outra. Assim, os abades locais eram muito menos críticos à presença de mulheres na Ordem. (BOLTON, 1980: 142)

¹⁰ Aqui cabe uma explicação, nos primeiros séculos do monacato no Ocidente, permanece a coexistência, muitas vezes, na mesma comunidade, do uso de diversas *Regras*, tanto orientais, quanto ocidentais. (PAUL, 1988: 46-47 e FRANK, 1988: 56) No entanto, a *Regra de São Bento*, uma de nossas fontes, terminou por ser eleita pela Igreja como a *Regra* padrão para os mosteiros do Ocidente. Os monges beneditinos foram eleitos, também como os missionários de Roma em regiões distantes do Ocidente, como as Ilhas Britânicas. Coube a eles a evangelização de várias áreas ainda pagãs e isso também reforçou a sua importância. (FRANK, 1988: 56-60)

Foi uma primeira tentativa de uniformização que não foi bem sucedida, pois as práticas particulares persistiram, embora houvesse o reforço da observância da *Regra Benedictina* que já era então a mais popular e vista como a *Regra* mais perfeita pelas autoridades religiosas. (LITTLE, 2002: 321)

Os mosteiros femininos eram casas voltadas para a oração e, também, à educação de jovens, e a representação da comunidade religiosa como lugar de reclusão absoluta não existia. As abadessas e monjas podiam empreender viagens autorizadas, o que era assegurado e prescrito pela *Regra de São Bento*, seguida por boa parte dos mosteiros de mulheres antes do século XIII. (LECLERQ, 1980: 67) Há várias passagens desta *Regra* que discorre sobre os irmãos ausentes, os motivos de saída do mosteiro, como se comportar em viagem. Um exemplo, é o que segue: “*Os irmãos que vão em viagem recomendem-se às orações de todos os irmãos e do Abade; e sempre, na última oração do Ofício Divino, faça-se a comemoração de todos os ausentes.*” (RB 67:1-2)¹¹ A *Regra* foi escrita para homens, mas o seu uso era universal. A própria ênfase em recordar os irmãos ausentes, mostra que não havia clausura estrita, como posteriormente será imposto às mulheres.

As atividades das religiosas até o século XII não diferiam muito daquelas exercidas pelos monges. Além das viagens para fundar outros mosteiros ou por motivos diversos, as monjas até o século XII não eram proibidas de pregar e o caso mais notável é o de Hildegard de Bingen que segundo Leclerq pregava em praça pública. (LECLERQ, 1980: 67 e PERNOUD, 1994: 94) Régine Pernoud, na biografia que escreveu sobre Hildegard de Bingen, discorre sobre as quatro viagens de pregação da religiosa, a última empreendida quando ela já estava com mais de 70 anos. (PERNOUD, 1994: 118) A historiadora também discute a mudança ocorrida na representação social de religiosa ao longo da Idade Média ao dizer que:

Sem dúvida, a clausura das religiosas no tempo de Hildegard era bem menos severa e restrita do que se tornaria depois, quando da constituição do Periculoso, do Papa Bonifácio VIII, no final do século XIII [...] iria constrangê-las a uma existência exclusivamente confinada. Tal severidade se vai acentuar ainda mais: nos séculos XVI e XVII, só serão permitidas às mulheres a fundação de ordens de total reclusão. A vida de uma religiosa do século XII transcorre num contexto bem diferente. (PERNOUD, 1994: 94)

¹¹ *Dirigendi fratres in via omnium fratrum vel abbatis se orationi commendent, et semper ad orationem ultimam Operis Dei commemoratio omnium absentum fiat.*

As diversas camadas de reformas religiosas, ao longo dos séculos, tiveram grande impacto sobre a vida religiosa feminina. Penelope D. Johnson defende, assim como Pernoud, que a vida das religiosas até o século XII muito pouco diferia daquela levada pelos homens. Sua tese principal é homens e mulheres eram iguais em seus votos monásticos, exercendo atividades semelhantes, na esfera pública e privada. (JOHNSON, 1991) No entanto, a partir do século XI com o início da Reforma Gregoriana foi se acentuando a separação entre laicos e clérigos e a valorização do sacerdócio, os monges passaram a aspirar cada vez mais a ordenação como sacerdotes. Assim, se antes os monges e monjas estavam no mesmo nível, sendo em geral laicos que faziam votos de pobreza, obediência e castidade, agora revestidos do poder sacerdotal, os homens se elevavam.

Segundo a autora, a “[...] sacralização dos monges rompeu a simetria do monasticismo feminino e masculino, tornando as mulheres religiosas monges de segunda classe”. (JOHNSON, 1991: 257)¹² O valor dado ao sacerdócio e o fato deste se caracterizar como um privilégio masculino, funciona como um mecanismo de exclusão e de hierarquização dentro da vida monástica, favorecendo também a ingerência e dominação masculina sobre as religiosas.

As mudanças na visão sobre a vida religiosa feminina também se fizeram presentes na hagiografia com a domesticação das mulheres e o oferecimento de modelos de santidade cada vez mais distantes da equivalência de papéis defendida por historiadoras como Johnson. Durante toda a alta Idade Média e além, a quantidade de santos homens e mulheres sempre foi desproporcional. Na primeira fase da Idade Média (séc. V-X), a maioria dos santos eram nobres e normalmente estavam em posição de autoridade, havendo o predomínio dos santos bispos. (SCHULENBURG, 1988: 105)

O predomínio dos homens dentro dos quadros dos canonizados não significava a ausência de mulheres. Em menor número, elas apareciam, entretanto exercendo o mesmo papel dos homens: construtoras e fundadoras de mosteiros, conselheiras de reis e príncipes, administradoras, educadoras de homens e mulheres.¹³ As santas eram em geral abadessas que exerciam seu poder

¹² “*The sacralization of monks shattered the symmetry of female and male monasticism, making nuns second-class monastics.*”

¹³ Schulenberg diz que essas santas também exerciam atividades tipicamente femininas, como bordar, costurar, tecer, porém não eram definidas ou valorizadas por elas. O que lhes dava relevância eram o exercício de papéis ativos e geralmente públicos.

publicamente e eram louvadas por isso pelas autoridades masculinas. (SCHULENBURG, 1988: 111)

No entanto, os ventos de reforma trouxeram mudanças aos modelos de santidade feminina, apresentando santas cada vez mais reclusas, limitadas às atividades domésticas. Ao invés de estarem revestidas de autoridade, são servis e silenciosas. Trata-se, de acordo com Jane T. Schulenberg, da erosão do espaço público das mulheres e da conseqüente perda de visibilidade. Inaugura-se, especialmente na França e na Itália, a era das santas “donas de casa”. (SCHULENBURG, 1988: 115-117) O texto hagiográfico é uma tecnologia de gênero, seu controle por monges comprometidos com a Reforma favorece a difusão deste novo modelo de santidade domesticada e feminina, pois Schulenburg mostra que a hagiografia na Alta Idade Média não era marcada pelo gênero. O controle das canonizações pelo papado favoreceu a elevação das santas servis e enclausuradas.¹⁴

Esses modelos de santidade não são os únicos a circular, mas se tornam cada vez mais presentes e são naturalizados, enquanto os padrões anteriores vão sendo apagados. Clara de Assis, por exemplo, é uma santa domesticada, seu campo de atividades, mesmo como abadessa, é muito limitado se comparado com as santas do período anterior.

A delimitação dos espaços femininos e masculinos implicou na perda progressiva de poder, autoridade e visibilidade por parte das religiosas. A legislação determinando a segregação entre os sexos, as restrições à presença das mulheres nos recintos sagrados, a clausura, o confisco do direito de pregar e a exclusão, sempre que possível, das mulheres – laicas e religiosas – dos conselhos dos príncipes, sínodos e concílios. Odo de Cluny uma das vozes de reforma no século XI escreveu que “[...] a maior virtude em uma mulher é desejar não ser vista”. (ODO DE CLUNY Apud SCHULENBURG, 1988: 117) Tais idéias vão ganhando força entre os intelectuais da Igreja que legislam sobre os espaços femininos, escrevem as hagiografias, participam dos concílios, enquanto as abadessas encontram-se cada vez mais excluídas. A promoção deste novo modelo de santidade faz parte de uma rede de representações sobre as

¹⁴ Segundo Ildelfonso Silveira, até o século X todas as canonizações dependiam exclusivamente do poder local, os bispos e abades dos grandes mosteiros que promoviam o culto. A primeira intervenção papal em assuntos de canonização foi em 993, assim “[...] a maioria dos santos venerados na Igreja não passou por um processo de canonização formal. Seu culto imemorial em igrejas locais foi simplesmente aceito pela Igreja universal.” (SILVEIRA, 1995: 12-13)

mulheres, cada vez mais excluídas dos espaços de poder e confinadas á papéis que conferem menor prestígio social. (JOHSON, 1991: 256).

As limitações impostas às religiosas se tornam cada vez mais visíveis a partir do século XII, mas, além de impor restrições às monjas, fazia-se necessário, também, modificar a organização das chamadas cónegas, que eram religiosas que geralmente seguiam a *Regra* de Santo Agostinho, assim como seus correspondentes masculinos.¹⁵ Se a vida das monjas era regrada e, em muitos casos, marcada pela austeridade, as cónegas tinham uma Forma de Vida bem mais flexível e acesso a uma série de privilégios, podendo ter e gerir seus bens, receber e fazer visitas, ter criadas. Algumas monjas também mantinham a administração de seus bens, mas a *Regra de São Bento* era clara a esse respeito:

Se possuir quaisquer bens, ou os distribua antes aos pobres, ou, por solene doação, os confira ao mosteiro, nada reservando para si de todas essas coisas: pois sabe que, deste dia em diante, nem sobre o seu próprio corpo terá poder. (RB 58:24-25)¹⁶

A maioria parte das casas de cónegas estava no Sacro Império Romano Germânico e, segundo historiadores como Michel Parisse, eram espaço privilegiados para a educação de meninas e jovens, e algumas lá permaneciam até o casamento, essas casas serviam também de refúgio para viúvas. A maioria das que permaneciam nessas casas o fazia por real vocação. (PARISSE, 1994: 191) A presença de crianças em mosteiros e conventos era muito comum, e não acontecia somente em casas femininas, afinal, a vida religiosa nem sempre era uma escolha, mas fazia parte das estratégias familiares, ou mesmo economia de recursos. (JOHSON, 1991: 23)¹⁷

A mesma nobreza, que colocava suas filhas em mosteiros ou em conventos de cónegas, fundava novas casas religiosas, que escolhia abadessas, muitas vezes dentro de uma mesma linhagem. Esses cargos, de acordo com Leclerq, eram compensação para algumas das filhas que não tinham como ou podiam ser casadas. (LECLERQ, 1980: 65-66)

As considerações de Leclerq sobre o casamento não levam em consideração o fato de que o espaço dos conventos era também um espaço de poder e que no caso das comunidades de

¹⁵ Havia cónegos regulares e seculares, enquanto as mulheres somente pertenciam ao primeiro tipo. Durante a Idade Média defendiam que o primeiro convento de cónegas tinha sido fundado por Agostinho de Hipona no Norte da África.

¹⁶ *Res si quas habet, aut eroget prius pauperibus aut facta solemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit.*

¹⁷ Penelope D. Johnson ressalta que crianças eram enviadas aos mosteiros para que as famílias com um maior número de filhos pudessem ter uma economia de despesas. Além disso, em algumas regiões era mais barato para uma família poderosa fazer uma freira do que pagar o dote de uma filha. (JOHSON, 1991: 23-24)

cônegas a mobilidade era grande. Gabriel Le Bras dá indícios dessa questão ao apontar que em alguns conventos de cónegas somente a abadessa fazia votos perpétuos, professando a *Regra de São Bento*, enquanto as irmãs mantinham seus bens e poderiam deixar o convento para se casar. (LE BRAS, 1979:119) Essa flexibilidade atraiu desconfiança de algumas autoridades religiosas, especialmente durante a reforma, pois se afastava muito do modelo monástico que era considerado o ideal. (LE BRAS, 1979: 122-123)

Além da vida comunitária feminina, é preciso recordar que também existiam as reclusas, mulheres que optavam por viverem encerradas, como se tivessem morrido para o mundo. Havia reclusas que viviam em grupos de três ou quatro, mas era comum que residissem em celas solitárias. Sobre os primórdios deste estilo de vida, Paulette L’Hermitte-Leclerq no diz:

O recluso surge na mesma época que o monge. No final do século III e início do século IV, no Egito, muitos homens e mulheres, seguiram o exemplo de Santo Antão [...] Estes homens [e mulheres] queriam estar sós (em grego, monos, de que resultou a palavra monge em português e, em francês, moine), com o Único, romper com o mundo (é o sentido da palavra anacorese)¹⁸, instalar-se no deserto (eremos, “ermo” que deu o seu nome ao eremita), construir uma cabana ou encerrar-se em uma gruta ou num sepulcro [...] (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 203)

Havia eremitas homens e mulheres, mas com o passar do tempo, a vida comunitária tornou-se mais disseminada do que a vida eremítica, solitária, superando-a. Também não existiam desertos no Ocidente e a floresta serviu de “deserto” para alguns eremitas. Mas o eremitismo voltou a se tornar atraente no século XII com seus rigores de penitência, L’Hermitte-Leclerq nos diz que fundadores de ordens importantes, como Robert de Abrissel, começaram sua carreira como eremitas que atraíam seguidores. (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 204)

Alguns historiadores, entretanto, as mulheres eremitas da Antigüidade são pura ficção, é o que defende Pierre-Louis Gatier no mesmo livro que L’Hermitte-Leclerq:

No decurso da Antigüidade tardia (século IV-VII), numa sociedade mediterrânica oriental conquistada pelo Cristianismo, mas largamente dominada pelos homens, o lugar da mulher na Igreja mantém-se restringido. A exemplo do sacerdócio, a vida do eremita (do grego *eremos*: “vazio”, “solidão”, “deserto”) é-lhe interdita. [...] (GATIER, 1994:169)

Mesmo confrontado com as narrativas das vidas de mulheres ascetas, como Thais e Maria do Egito, que depois de convertidas tornam-se eremitas, o autor aferra-se ainda mais à sua visão cristalizada do papel feminino no Cristianismo e irá afirmar que “[...] estas belas lendas, redigidas

¹⁸ Anacoreta quer dizer “fugitivo” ou “retirar-se” em grego.

desde Antigüidade, muito apreciadas na Idade Média e que os romancistas modernos se comprazem em remodelar, não passam de puras ficções!” (GATIER, 1994: 173). Este historiador se nega a ler os indícios discursivos e tenta limitar as possibilidades de exercício da vida religiosa por parte das mulheres, apresentando as representações sociais sobre as mulheres como imutáveis. Se os mesmos relatos são sobre homens, eles são verdadeiros, se são sobre mulheres, são ficção.

L’Hermitte-Leclerq associa o *revival* do eremitismo ao crescimento demográfico e com ela concorda Jean Leclerq. Havia gente demais, candidatos demais para a vida religiosa e espaço de menos nas casas tradicionais, especialmente para as mulheres. (LECLERQ, 1980: 76) Muitas dessas candidatas passaram a viver solitárias na vizinhança de mosteiros e, principalmente nas cidades em celas perto de igrejas ou mesmo encravadas nas muralhas. A reclusão, essa forma de piedade que atinge seu ponto máximo século XIII, foi tipicamente urbana, em um período que assiste a multiplicação das cidades.¹⁹

Nas cidades, cabia ao recluso ou reclusa interceder pela cidade, quanto maior o número de encerrados, “mortos em vida”, maior o seu prestígio. (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 207-208) A reclusa depende do bispo, a autoridade a quem responde, e do clero da cidade. São escritas *Regras* e as vidas das reclusas notáveis. (LECLERQ, 1980: 76) Mulheres eram a maioria dos reclusos, e sua origem social era das mais diversificadas, algumas buscavam levar uma vida de penitência, como Maria Madalena, cada vez mais popular, ou seguindo o exemplo de Maria do Egito e Thaís. Independente das motivações, a reclusa era alvo de admiração, não de piedade. (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 208-216)

Assim, temos outros modelos de vida religiosa concomitantes aos três modelos de vida religiosa monástica feminina descritos por Leclerq. Eles foram comuns até o século XII, mas a formação das chamadas ordens religiosas contribuiu para que mudanças significativas fossem introduzidas na forma como os mosteiros eram organizados. A partir de então, e até o século XIII, “[...] todos os movimentos espirituais no seio da Igreja teriam como ponto de partida ou de chegada a fundação de ordens religiosas”. (VAUCHEZ, 1995: 34) O tempo dos mosteiros autônomos começava a ser superado e a criação da Ordem das Damas Pobres pelo Cardeal Hugolino visando aglutinar dentro de um mesmo grupo os vários mosteiros independentes de mulheres. (GRUNDMANN, 1996: 113 e BOLTON, 1980: 150)

¹⁹ Le Goff aponta que as cidades se multiplicaram durante a segunda metade da Idade média e um dos fenômenos mais vigorosos entre os séculos X e XIV foi a migração do campo para as cidades. (LE GOFF, 2005: 70-71)

No entanto, para as mulheres, que acorriam em grande número à vida religiosa, nem todas as novas ordens estavam abertas. (BOLTON, 1980: 142) Sua inclusão se fez tardiamente e não raras vezes contra a vontade dos fundadores, pois a tendência foi a dubiedade em relação ao acolhimento das mulheres.

A primeira Ordem religiosa começou com a fundação do mosteiro de Cluny em 910. (HEITZ, 1994: 132) A partir desta casa na Aquitânia, submissa somente a São Pedro e São Paulo formou-se uma rede de mosteiros, todos seguindo a *Regra de São Bento* e os costumes de Cluny, hierarquicamente submetidos à casa-mãe. Cluny revolucionou o monacato e lançou as bases da reforma eclesiástica, seu exemplo serviu de inspiração para novas ordens e muitos mosteiros independente aderiram à Cluny. No entanto, a Ordem era para homens, mas algumas algumas casas femininas passaram, por conta própria, a seguir o modelo de Cluny.

O primeiro mosteiro feminino da Ordem de Cluny foi Marcigny, fundado em 1055. Esta casa era destinada às mulheres nobres, privilegiando as esposas de homens que tivessem entrado para a Ordem de Cluny. (BELL, 1989: 226) Tais arranjos, com o marido e a esposa decidindo juntos que desejavam seguir a vida religiosa, não eram incomuns. Em Marcigny se implanta um modelo de clausura estrita que minimizava ao máximo o contato das religiosas com o mundo e era totalmente novo. Nesse sentido, Branda Bolton retoma uma fala do papa Urbano II que se referia “[...] às freiras como pessoas enclausuradas e mortas para o mundo de forma a poderem dedicar-se inteiramente a Deus”. (BOLTON, 1986: 96) A partir desse ponto, a clausura das mulheres começa a ser repensada, e discursos começam a serem articulados em torno de um novo padrão de vida religiosa, agora gendrado.

Assim, Cluny, um dos motores da reforma da Igreja, impôs às irmãs um novo tipo de clausura, e esta se tornou o padrão para os documentos partidos da cúria no século XIII. Muitos historiadores, porém, não atentam para esta imposição e que não muito tempo antes, as religiosas podiam sair de seus mosteiros e mesmo pregar.²⁰ No tocante a isso, a questão da clausura é um assunto de homens, as mulheres não se ocupam da questão, seja na França, seja na Itália de Clara de Assis, pois eram os homens que se preocupavam em limitar a mobilidade das mulheres e sua relação com o mundo. Johnson defende que os muros dos conventos, ao contrário

²⁰ Mas o enclausuramento admitia exceções. Penelope D. Johnson mostra que o mesmo Pedro, o Venerável, abade chefe da Ordem de Cluny, que louvava e defendia a clausura de Marcigny, permitiu que a abadessa do mosteiro se ausentasse para conseguir atender as necessidades de suas irmãs. (JOHNSON, 1991: 151)

daquilo que os homens da Igreja desejavam continuaram em certa medida sendo como *membranas permeáveis* e nenhuma forma de clausura se impôs como absoluta. (JOHSON, 1991: 52)

Ainda assim, há historiadoras que apresentam em seus textos um modelo atemporal da religiosa, apresentando as mulheres como destinadas ao mundo doméstico e privado, como o compreendemos hoje. Este é o caso de Miriam L. Impellizieri da Silva, que afirma, ao se referir às mulheres no século XIII, que:

A pregação era-lhes vedada canonicamente; quanto à errância e à mendicância, fatalmente, empurrá-las-iam à marginalidade e as mulheres marginais na Idade Média ou eram prostitutas ou feiticeiras, sem lugar para o meio termo. (SILVA, 1994: 188)

Em nenhum momento a autora para refletir que existe um antes e um depois em relação à proibição da pregação feita por mulheres, pois para ela, tal atividade sempre esteve dissociada do seu papel na Igreja. Além disso, Impellizieri afirma que mulheres errantes são marginais e estão inscritas no binômio prostituta-feiticeira. Mesmo não tratando da questão, Régine Pernoud coloca em cheque este esquema binário ao mostrar a intensa participação das mulheres nas Cruzadas, e elas não eram taxadas somente como prostitutas ou feiticeiras, exerciam múltiplos papéis, nos grupos de peregrinação, acompanhando os exércitos, participando mesmo das batalhas, e eram reconhecidas por isso. (PERNOUD, 1993) Sem mencionar que “Idade Média” é um enorme período de tempo, repleto de nuances e múltiplas experiências sociais.

“[...] as representações históricas do passado ajudam a construir o gênero no presente”, diz-nos Joan Scott (SCOTT, 1994: 13), e a representação social da religiosa como a mulher enclausurada é tão forte, que a diversidade de práticas e mesmo a resistência ao novo modelo imposto é invisibilizada. Como historiadoras, produzimos enunciados sobre as práticas sociais de outros períodos da História, (SCOTT, 1994: 22) e a reprodução de alguns discursos e imagens ao longo de séculos, deu-lhes caráter de verdade, porque:

Se os significados são vistos como instáveis, abertos às disputas e à redefinições, pedem, por consequência uma repetição, reafirmação e complementação vigilante por parte daqueles que endossaram uma ou outra opinião. [...] de quem é o interesse em controlar ou contestar significados? (SCOTT, 1994: 17)

Navarro-Swain questiona a construção histórica ao ressaltar que “[...] baseado no princípio de autoridade e no consenso discursivo dos legisladores/juízes, dos teólogos pregadores e dos médicos, criou-se uma certa imagem de mulher”. (NAVARRO-SWAIN, s/d: 52) Faltam as

condições de imaginação para questionar a forma como as possibilidades de atuação das mulheres na história da Igreja são apresentados quase como atemporais, naturais, e não como resultante de uma construção discursiva historicamente localizada.

Entretanto, foi no século XII que a vida religiosa feminina ganhou um impulso jamais visto. André Vauchez defende que o século XII assistiu o surgimento de uma nova espiritualidade feminina que “[...] não era uma simples cópia da dos homens”. (VAUCHEZ, 1995: 149) É difícil defender que a espiritualidade feminina teria sido até então uma cópia daquilo que os homens faziam, e se admitíssemos tal idéia como verdadeira, estaríamos erodindo tudo o que temos afirmado até agora. No entanto, André Vauchez, apesar de retomar imagens e representações a-críticas, dá crédito às mulheres, quando outros historiadores silenciam a sua participação, dando visibilidade ao esforço de membros de todos os grupos sociais nessa busca por uma vivência religiosa, mais próxima dos evangelhos.

O século XII foi o momento da ebulição das mais diversas formas de experiência religiosa, enquanto o século XIII representou, pelo menos na nossa perspectiva, a emergência, dentro dos círculos dirigentes da Igreja, do controle, da doutrina, da constituição da “heresia” face uma nova ortodoxia cada vez mais excludente. Um momento de acomodação e refluxo da multiplicidade das práticas religiosas femininas.

Nesse sentido, Brenda Bolton defende que se estabeleceu um conflito dentro da Cúria antes do IV Concílio de Latrão (1215). Inocêncio III seria um papa “progressista” que via nas Clarissas e beguinias grupos úteis e uma possível barreira ao avanço da “heresia”, no entanto, o grupo de cardeais e outras autoridades conservadoras olhavam com desconfiança o fervor religioso das mulheres. A segunda postura acabou se tornando a vitoriosa e sua voz se fez sentir fortemente nos cânones do Concílio e na prática que se estabeleceu a partir de então. (BOLTON, 1980: 145-146)

Foram os movimentos religiosos do século XII que deram forma a uma nova espiritualidade, a *vita vera apostolica*, que se espalhou por todo Ocidente e marcou tanto as franciscanas quanto outras mulheres religiosas. Dentro deste grande movimento, que Brenda Bolton diz ser fruto da crise da Igreja e, ao mesmo tempo, superação da mesma, incluímos as ordens religiosas como as de Cister, que revitalizaram o monacato beneditino, os movimentos mais flexíveis como os das beguinias e mesmo a Igreja concorrente dos Cátaros e outros grupos

tidos como “heréticos”. (BOLTON, 1986: 22-27) Uma espiritualidade que, de acordo com vários historiadores e historiadoras, como Anne Brenon, teve nas mulheres, das mais diferentes condições sociais e etárias, grandes entusiastas. (BRENON, 1992: 83-84) Elas contribuíram criativamente, e foram agentes diretas no estabelecimento de novas formas de vida religiosa e de movimentos que serão ou não absorvidos pela Igreja.

André Vauchez aponta ainda outro ingrediente do cenário religioso do século XII: o culto mariano. Para o autor esta foi uma das formas encontradas pela Igreja para elevar o papel das mulheres dentro da instituição em um momento de avanço da “heresia”, abrindo novas possibilidades de vida religiosa, inclusive para as mulheres laicas. Para Vauchez, esta estratégia da Igreja não carece de certo oportunismo, pois não deixou de perceber o potencial das mulheres que poderiam permanecer dentro da ortodoxia ou serem atraídas para outras experiências religiosas. (VAUCHEZ, 1987: 192)²¹

O culto mariano se materializou antes de tudo na ênfase na virgindade e na submissão, sendo concomitante à imposição da clausura e a exclusão das mulheres de algumas ordens religiosas. Para Georges Duby, a ênfase no culto mariano está ligada não a uma valorização do feminino, mas ao fortalecimento da Igreja como instituição e a escolha de Maria como sua imagem ideal. Como ele mesmo diz:

[...] o essencial é confiar. Em quem? Na Igreja. Ou seja, na Virgem, imagem da Igreja, a Virgem Mãe. [...] se nos lembrarmos de que a Igreja do século XIII se identifica com Nossa Senhora, compreenderemos a mensagem: o poder supremo lhe pertence neste mundo, até o fim dos tempos. (DUBY, 1988: 64)

Além disso, já no século XIII, como aponta Jacques Dalarun, especialmente por ação dos Franciscanos, o culto mariano vai se voltar para a celebração da maternidade. (DALARUN, 1990: 54-55) Esta perde parte do seu estigma, já que a virgindade era próxima ao estado de perfeição, mas começa a ser imposta discursivamente como compulsória, identitária, atributo fundamental da *verdadeira mulher*, na medida em que “[...] a mãe é o modelo de mulher, a mulher no singular, uma figura fractal, que reproduz infinitamente a mesma imagem, reduzida a um sentido unívoco de ser”. (NAVARRO-SWAIN, 2007: 204) Clara será pintada por seu biógrafo como uma imagem de Maria-Mãe, assim, logo na abertura da Legenda Celano

²¹ “*Il n’est pas interdit de voir aussi dans l’attitude plus ouverte de l’Église une manifestation d’opportunisme, à une époque où les mouvements hérétiques rencontrent un accueil particulièrement favorable auprès Du sexe faible, qui y trouvait un moyen de s’affranchir des incapacités qui l’avaient frappé jusque-là. Aussi assiste-t-on, entre 1180 et 1230, au développement de nouvelles formes de vie religieuse adaptées aux besoins de laïques.*”

recomenda: “*Sigam os homens esses varões, novos discípulos do Verbo encarnado; as mulheres imitem Clara, vestígio da Mãe de Deus e nova guia das mulheres.*” (LSC)²²

Paralelo à ascensão do culto mariano, seja ele ligado à valorização das mulheres ou da Igreja como instituição, nasce um novo modelo de vivência religiosa, conhecido como *vita vera apostólica* que se apoiava no tripé: pobreza, penitência e pregação. (VAUCHEZ, 1996: 73-74) Essa nova forma de espiritualidade demandava uma Igreja mais próxima dos fiéis e uma maior participação dos leigos, homens e mulheres. A presença feminina nos movimentos religiosos é qualificada por Brenda Bolton como um “[...] dos elementos mais empolgantes e originais da nova consciência religiosa do século XII” (BOLTON, 1986: 32). Já especificamente no norte de Europa, de acordo com Herbert Grundmann, as mulheres eram a principal força renovadora da Igreja, pois levavam adiante o ideal de *vita vera apostolica* (GRUNDMANN, 2002: 77) e André Vauchez também não deixa de perceber a questão sob o mesmo prisma:

Desde a Antigüidade, existiam na Igreja penitentes homens e mulheres, isto é, leigos que levavam em sua própria casa, uma existência austera e devota, [...] Apesar das reticências e às vezes da oposição de muitos clérigos, multiplicaram-se por volta de 1200 os grupos de *laici religiosi* e de *mulieris religioasae*, que se esforçavam por viver no mundo a sua vocação cristã. (VAUCHEZ, 1995: 120-121)

Impulsionados pelo fervor religioso, os séculos XII e XIII foram marcados pelo surgimento de novas ordens religiosas, por movimentos leigos, alguns marcadamente femininos, como os das beguinas e por experiências religiosas que foram consideradas heréticas, como a Igreja Cátara. Esta última, inclusive, também com grande participação feminina, pois a “[...] religiosa cátara gozava indubitavelmente, dentro do mundo cristão medieval, de um papel bem mais amplo e muito mais importante que o de sua irmã católica, [...]” (BRENON, 1992: 92).

As mulheres cátaras, em especial as “perfeitas”, membros do clero, podiam pregar e ministrar sacramentos, tendo acesso a funções que as religiosas católicas não possuíam, ou que, no século XIII, foram sendo tomados. É importante enfatizar que esse direito foi confiscado, pois é sabido que até o século XIII algumas abadessas ouviam confissões e usavam insígnias episcopais:

Conhecida é a reprimenda lançada pelo papa Inocêncio III, no ano de 1210, por meio dos bispos de Burgos e Palência, a propósito da confissão que era recebida por algumas abadessas. Comumente, esta censura é lembrada e interpretada como dirigida contra a

²² *Sequantur ergo viri viros Verbi incarnati novos discipulos: imitentur feminae Claram, Dei matris vestigium, novam ca-pitaneam mulierum.*

abadessa do mosteiro cisterciense de Las Huelgas, porém, na realidade, e isto é o que desejamos destacar, ela está se referindo a todas “as abadessas dos mosteiros situados na diocese de Palência e Burgos”; isso demonstra que o problema que preocupava o Papa não estava somente centrado na Abadessa do poderosíssimo mosteiro de Burgos, mas que era uma questão mais geral, já que também abarcava os outros mosteiros femininos pertencentes à Ordem de Cister situados nessas dioceses, dos quais, evidentemente, o mais importante era o das Huelgas, a cuja abadessa estavam submetidos os outros pertencentes à mesma Ordem. [...] Assim, pois, aqui se alude a diversas questões: as bênçãos, a confissão, a leitura solene e a pregação pública do Evangelho. Todas elas funções que, segundo o Pontífice, usurpavam e exerciam inapropriadamente as Abadessas e que, de acordo com o parecer, os bispos permitiam ou não se atreviam a se contrapor. (ARANA, 2003)²³

Apesar da intervenção de Inocêncio III, a proibição papal de que as mulheres ministrem os sacramentos só se faz presente de forma clara e definitiva nas Decretais de Gregório IX de 1234. Essas decretais complementaram proibições contidas no *Decretum Gratiani*, do século anterior, e representam até hoje a base do direito canônico (RAMING, 1976: 54-55). Ora, se não existisse a prática, não haveria a necessidade de ingerência ou regulamentação, trata-se de mais uma evidência de quão múltiplos eram os papéis ocupados pelas mulheres e de quão grande deve ter sido o esforço para limitar as funções femininas. É exatamente neste momento de florescimento de várias espiritualidades e de construção de uma ortodoxia limitando a participação feminina que o grupo Franciscano começa a se estabelecer. Sobre este momento, Susan G. Bell nos diz:

Do IV século até o século XII, [...] as mulheres tiveram um importante papel na vida monástica e do século treze em diante no ressurgimento da piedade institucional. As mulheres afluíram tanto como líderes quanto como simples membros das comunidades religiosas femininas tais como as dominicanas, as Clarissas pobres, e as beguinas. [...] No mesmo período, não é surpresa, que as mulheres também estivessem na vanguarda dos movimentos “heréticos”. (BELL, 1989: 145)²⁴

²³ “Conocida es la reprimenda que el Papa Inocencio III lanza, en el año 1210, por medio de los obispos de Burgos y Palencia, a propósito de la confesión que se permitían protagonizar algunas Abadesas. Comúnmente, se recuerda e interpreta esta censura como dirigida contra la Abadesa del monasterio cisterciense de las Huelgas, pero en realidad, y esto es lo que tenemos que destacar, se está refiriendo a todas “las Abadesas de los monasterios situados en la diócesis de Palencia y Burgos”; ello nos demuestra que el problema que preocupaba al Papa no estaba solamente centrado en la Abadesa del potentísimo monasterio de Burgos, sino que era una cuestión más generalizada, ya que también abarcaba a los demás monasterios femeninos pertenecientes a la Orden del Cister situados en esas dos diócesis y de los cuales, evidentemente, el más importante era el de las Huelgas, a cuya Abadesa estaban sometidos los otros pertenecientes a la misma Orden. [...] Así pues, aquí se alude a varias cuestiones: las bendiciones, la confesión, la lectura solemne y la predicación pública del Evangelio. Todas ellas, funciones que, según el Pontífice, se adjudicaban y ejercían impropriamente las Abadesas y que, al parecer, los obispos permitían o no se atrevían a contravenir.”

²⁴ “From fourth to the twelfth century, (...) women took a prominent part in monastic life and from thirteenth century onward in the resurgence of institutional piety. Women flocked to the leadership as well as the file-and-rank membership of female religious communities such as the Dominicans, the Poor Clares, and the Beguines. (...) In the same period, not surprisingly, women were also in the forefront of heretical movements.”

As mulheres foram ativas do movimento monástico desde o seu primeiro momento, e ainda que o número de casas femininas fosse menor que o de mosteiros masculinos, sua presença não era insignificante, tampouco ignorada. (JOHNSON, 1991: 16-17) Com a *vita vera apostolica*, porém, as opções de vida religiosa tornaram-se mais numerosas, e as mulheres participaram deste movimento, seja como líderes, ou como seguidoras, dentro ou fora da ortodoxia.

Leclerq nos diz que o século XII foi o momento da ampliação do recrutamento com a admissão de um número cada vez maior de mulheres que não tinham origem nobre, da diversificação da prática religiosa, e, também, do movimento de disciplinarização da vida religiosa feminina, a partir de um modelo centrado na clausura. (LECLERQ, 1980: 67) No tocante à diversidade, mesmo em um momento em que a *Regra de São Bento* era hegemônica, ela podia ser criticada por não se adequar às necessidades de uma comunidade de mulheres e foi isso que Heloísa²⁵ fez e recebeu uma nova *regra*, ou *forma de vida*, não se sabe ao certo, para a sua comunidade. (LECLERQ, 1980: 68 e BOLTON, 1986: 96-97)

Mesmo que houvesse uma possibilidade de crítica da *Regra de São Bento*, era o modelo beneditino aquele de maior aceitação. O padrão de Ordem religiosa iniciado por Cluny, abriu caminho para que outras ordens se estruturassem, seguindo ou não a *Regra Beneditina*. No entanto, foi a criação de uma nova Ordem beneditina que se propunha a retomar os princípios originais da vida monástica, que terminou se impondo como modelar para os séculos XII e XIII. A crítica se deu em vários níveis, especialmente no tocante à observância da pobreza, um dos aspectos fundamentais da *vita vera apostolica*, e da flexibilização das hierarquias com a criação do Capítulo Geral que reunia de tempos em tempos todos os abades para que deliberassem sobre as questões relevantes. (VAUCHEZ, 1995: 86)

A Ordem de Cister foi a mais importante das ordens nascidas no sul da Europa no século XII, mas se em certos sentidos estava envolvida no movimento de *vita vera apostolica*, especialmente no tocante ao apego à pobreza e a penitência; era essencialmente voltada para reforma de casas monásticas, muitas delas oriundas de outras ordens, como Cluny. Tratava-se de uma reforma com o intuito de voltar às origens da vida monástica e à pureza da *Regra Beneditina*,

²⁵ Heloísa foi abadessa do mosteiro de Paraclete e uma das intelectuais mais importantes de sua época. Manteve correspondência com o filósofo Abelardo de quem foi esposa antes de entrar para a vida religiosa. O relacionamento dos dois – afetivo e intelectual – é alvo de muitos estudos, romances e mesmo filmes.

não de uma tentativa de compreender as novas necessidades da Cristandade de então. (VAUCHEZ, 1995: 88-89)

A reforma proposta pelos cistercienses deveria ser feita dentro do claustro, logo, para muitos não se tratava da defesa da *vita apostolica*, mas, sim, da *vita angelica*, aquela apartada do mundo e marcada por orações que visavam expiar os pecados da sociedade. (BOLTON, 1986: 25) Grundmann defende que os cistercienses foram um dos instrumentos da cúria para conter os novos movimentos religiosos, representando, em certo sentido, uma proposta de monacato que não tinha como objetivo incorporar as mulheres. (GRUNDMANN, 2002: 77) Michel Parisse afirma mesmo que os cistercienses foram, durante algum tempo, abertamente hostis à incorporação de casas femininas. (PARISSE, 1994: 194)

Um de seus principais expoentes, Bernardo de Clairvaux, era um ferrenho crítico das mulheres, mas Brenda Bolton afirma que a Ordem não era um bloco monolítico, pois mesmo sem o apoio oficial, muitas casas femininas, especialmente na Península Ibérica e na Flandres, passaram a seguir os costumes de Cister. Tais casas, às vezes com o apoio de monges e abades cistercienses que não compartilhavam da visão misógina de outros membros da Ordem. No caso da Península Ibérica, muitos dos mosteiros femininos estavam ligados à alta nobreza e as abadessas dispunham de grande poder. (BOLTON, 1980: 142-143) Portanto, negar a atuação das mulheres, não aceitar sua adesão, não significava que elas não estivessem lá.

A resistência de Cister durou por quase cem anos, até que em 1120 foi fundado o mosteiro de Tart, a primeira casa feminina da Ordem, fundada oficialmente. Este fato deve ser visto como notável, pois os cistercienses criticaram duramente a fundação de Marcigny pela Ordem de Cluny, alegando que as mulheres eram incapazes de suportar os rigores da vida religiosa nos moldes propostos pelos cluniacenses. (BOLTON, 1986: 96) No entanto, a maioria das casas cistercienses de mulheres veio por adesão, não fundação, isto é, mosteiros independentes pré-existentes que passaram a adotar a *Regra Beneditina* na leitura cisterciense.²⁶ Esse foi o caso da maioria dos mosteiros da Península Ibérica, onde a Ordem cisterciense era muito popular entre as mulheres. (LECLERQ, 1980: 70-71) Assim, as abadessas passaram a ter o seu próprio capítulo, onde deliberavam sobre as questões pertinentes, assim como faziam os abades.

²⁶ Roberto Rusconi defende que o mesmo processo ocorreu com a Ordem de São Damião, só que muitas adesões não foram voluntárias, mas pressionadas pela cúria. Mosteiros pré-existentes foram arrolados como membros da Ordem, dando a falsa impressão de uma expansão vigorosa. Para o autor, trata-se de uma tendência da historiografia Franciscana que precisa ser criticada. (RUSCONI, 1980: 268)

De acordo com Brenda Bolton, somente em 1213 o Capítulo Geral da Ordem admitiu abertamente que existiam monjas cistercienses e se ocupou especificamente dos conventos de mulheres. O estatuto saído desta reunião tinha como uma das suas maiores preocupações reforçar a clausura e limitar ao máximo o contato das religiosas com o *seculum*, ou alguém de fora do mosteiro, regulando inclusive as possibilidades de confessar. Já em 1228, se estabeleceu que não se admitiriam novas filiações de casas de mulheres, o que não impediu que o rigor da Ordem continuasse uma poderosa fonte de atração e esta decisão do Capítulo Geral não colocou fim às novas adesões. (BOLTON, 1986: 101-102)²⁷ Caroline Bynum vai mesmo dizer que tal decisão permaneceu “letra morta”. (BYNUM, 1982: 14)

O caso cisterciense é importante, pois foi o modelo de vida religiosa feminina desta Ordem, que serviu de modelo para as medidas normatizadoras dos movimentos de mulheres, propostas pelo Cardeal Hugolino, no século XIII. Todavia, o século XII é o momento da expansão da vida religiosa feminina em suas múltiplas formas, e, nesse sentido, as novas ordens religiosas são particularmente ricas para ilustrar quais seriam as possibilidades oferecidas às mulheres naquele momento.

Uma das ordens que se apresentou como muito acolhedora em relação às mulheres, foi a dos Gilbertenses, iniciada na Inglaterra em 1131. Os mosteiros da Ordem eram duplos, com as mulheres, como monjas, seguindo a *Regra de São Bento* e os homens a de Santo Agostinho, adaptadas às suas necessidades. Outro fato notável, é que desde o início, esta Ordem se comprometeu em acolher tanto as mulheres da nobreza, quanto as mulheres pobres, que não possuíam dote. Os Gilbertenses seguiam os costumes cistercienses e tentaram se unir à esta Ordem, mas o Capítulo Geral da Ordem de Cister em 1147 os rejeitou, exatamente por aceitar as mulheres. (LECLERQ, 1980: 69 e BOLTON, 1986: 98-99) Sobre esta questão, Leclerq não deixa dúvidas, reafirmando a idéia de que as mulheres não eram bem-vindas, já Brenda Bolton coloca como uma possibilidade, as limitações econômicas; os Gilbertenses estavam assumindo um número cada vez maior de casas femininas e estas, pela imposição da clausura e outras limitações, representavam um gasto a mais. Esse exemplo aponta, também, para a presença das

²⁷ Brenda Bolton diz que no mesmo ano de 1228 a Ordem dominicana, que em seus primórdios já contava com mosteiros de mulheres, também tentou excluí-las de suas fileiras. Não se aceitariam mais mulheres e os irmãos que aceitassem os seus votos ou assumisse o cuidado pastoral de comunidades femininas sofreriam sanções. A decisão do capítulo não foi cumprida e foi oficialmente revertida pelo papa Gregório IX em 1238. (BOLTON, 1980: 151-152)

mulheres em praticamente todas as novas ordens, até mesmo na Cartuxa, que ficou marcada por sua extrema rigidez.

Esta Ordem, fundada 1084, havia optado por um estilo de vida semi-eremítico, em que a clausura era fundamental, também para os homens. Assim, a Ordem buscou unir aspectos do monasticismo oriental com a *Regra de São Bento* que nunca foi integralmente utilizada. No caso das mulheres, o primeiro mosteiro, Prebayon, era uma casa pré-existente que pediu a adesão aos cartuxos, na década de 40 do século XII. (WEBSTER, 1908: web) Ao contrário dos monges que combinavam *Regras* de acordo com suas necessidades, as religiosas seguiam a *Regra de Cesário de Arles*,²⁸ de 534, a primeira escrita especificamente para o público feminino e, também, a primeira a defender o enclausuramento estrito das mulheres. (LECLERQ, 1980: 71-72)

Dentre as ordens mistas criadas no século XII, nenhuma é tão conhecida quanto Fontevault, Ordem fundada por Robert de Abrissel, um pregador itinerante que, como tantos outros de seu tempo, atraíam um grande número de seguidoras. Brenda Bolton defende que a criação da Ordem foi uma medida disciplinar, visando garantir a boa fama tanto do pregador, quanto das mulheres que o seguiam. De qualquer forma, a ordem criada teve características bem singulares. Era ela governada por uma abadessa, obrigatoriamente uma viúva, presidindo sobre três casas, uma para virgens e viúvas da nobreza, outra para mulheres penitentes, e uma terceira casa masculina. (BOLTON, 1986: 97-98) Apesar de ser uma ordem de elite, atendendo às filhas e viúvas nobres, Fontevault é mais um exemplo da diversidade da vida religiosa feminina e de como as mulheres podiam governar sobre os homens, mesmo dentro das instituições religiosas.

A tendência por parte das autoridades religiosas no século XII, de acordo com Leclerq, era a de legislar a favor das religiosas quando os homens se mostravam hostis à presença de mulheres em suas ordens. Este foi o caso do ramo masculino da Ordem dos Pemonstratenses que se viu em questão com o papado quanto à manutenção de mosteiros duplos e à admissão de mulheres. Esta Ordem, iniciada em 1121 por Norberto de Xanten, começou com a fundação do mosteiro duplo de Prémontré que era de cônegos regulares. As mulheres viviam sob uma disciplina muito rígida e tinham o cuidado dos pobres e doentes. A popularidade da Ordem entre

²⁸ Cesário de Arles (c. 470-542), importante teólogo, participou intensamente das questões eclesiásticas de seu tempo. Preocupou-se especialmente com a vida monástica e foi o primeiro a escrever uma *regra* para mulheres que exigia a observância da clausura, exigindo a abstinência de contato com o mundo exterior, como meio de atingir a perfeição. (JOHNSON, 1991: 152) A clausura não era uma exigência corrente na época, nem se tornou particularmente importante até o século XII.

as mulheres era muito grande, especialmente no Norte da França e Países Baixos e em 1150, dizia-se que as mulheres na Ordem eram mais de 10 mil.

Com o passar dos anos, os Capítulos da Ordem começaram a legislar contra as mulheres. Em 1137, os conventos passaram a ser separados, mas estabeleceu-se que os irmãos deveriam continuar zelando pela subsistência das irmãs. Por fim, Inocêncio III reconheceu em 1198 a decisão do capítulo da Ordem que estabelecia que as mulheres não mais fossem aceitas na Ordem. (BOLTON, 1983: 98) Assim, os mosteiros não seriam mais renovados e mulheres vocacionadas teriam menos uma Ordem para acolhê-las, mas, como coloca Grundmann, as mulheres partiram em busca de novas possibilidades. (GRUNDMANN, 2002: 78) Nesse sentido, é válido retomar aquilo que Foucault afirmou sobre as relações de poder:

[...] que as relações de poder suscitam necessariamente, apela a cada instante, abrem a possibilidade de resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanta mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme [...] do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. (FOUCAULT, 2003: 232)

Se os homens das ordens religiosas se esforçam por excluir as mulheres, esse esforço se manifesta na produção de discursos que se não são abertamente misóginos, buscam agregar outras razões que justifiquem a limitação do número de mulheres que ingressam na vida religiosa. O que se está construindo é uma Ordem hierárquica calcada no biológico e que justifica a sujeição das mulheres, sua exclusão, com o exercício direto do poder dos homens sobre as mulheres, que mesmo enquanto abadessas começaram a ter os seus poderes confiscados, como afirma Schulenburg:

Abadessas de ambos os tipos de mosteiros, para Beneditinas e cónegas perderam não somente sua liberdade de movimento, mas também a sua antiga influência. Apesar dos imperadores e reis periodicamente as convocarem, indubitavelmente para discutir a disposição dos recursos monásticos, abadessas, diferente dos abades, não participavam das assembleias reformadoras. (SCHULENBURG, 1888: 115)²⁹

Nesse sentido, é preciso compreender “[...] o discurso como uma série de acontecimentos, [...] através dos quais o poder é vinculado e orientado” (FOUCAULT, 2003: 254); embora não estejam visivelmente interligados, os vários discursos de época emergem em uma rede que aponta para a exclusão das mulheres. Um dos mais importantes testemunhos sobre Francisco de

²⁹ “*Abesses of both types of monasteries, for Benedictines and canonesses, lost not only their freedom of movement but also their former influence. Although emperors and kings periodically summoned them, undoubtedly to discuss the disposition of monastic resources, abbesses, unlike abbots, did not participate in reforming assemblies.*”

Assis, recolhido de um de seus primeiros companheiros, Frei Estevão, mostra as resistências do santo em receber mosteiros de mulheres em sua ordem, nenhuma mulher,³⁰ com exceção de Clara e suas irmãs, mas aponta, também, que outros franciscanos não pareciam tão “temerosos”:

Dizia o mesmo Frei Estêvão que o bem-aventurado Francisco não queria ter familiaridade com nenhuma mulher nem aceitava das mulheres as familiaridades próprias das mulheres; parecia ter afeição unicamente para com a bem-aventurada Clara. No entanto, quando falava com ela ou sobre ela, não a chamava pelo seu nome mas chamava-a de Cristã. Tinha o cuidado dela e do seu mosteiro. E ele jamais mandou que se fundasse outro mosteiro, embora no seu tempo tivessem sido construídos alguns mosteiros, por empenho de alguns. E quando ouviu dizer que as mulheres reunidas nos ditos mosteiros eram chamadas de irmãs, conta-se que ele, fortemente perturbado, teria dito: "O Senhor tirou-nos as esposas, mas o demônio nos arranja irmãs". O senhor Hugolino, bispo de Óstia, que era protetor da Ordem dos Menores, protegia as mesmas n mm com grande afeição. E, num certo dia, ao recomendá-las ao bem-aventurado Francisco, que queria despedir-se dele, disse "Irmão, confio a ti aquelas senhoras". Então, o bem-aventurado Francisco respondeu com rosto alegre: "Santo pai, de ora em diante, que elas não se chamem irmãs menores, mas senhoras, como agora dissestes, ao confiá-las [a mim]". E desde então, foram chamadas senhoras, não irmãs. (TsEn)³¹

Tais cuidados eram fruto do temor de uma possível rejeição da familiaridade com as mulheres? Leclerq busca outra explicação. Para este historiador, a preocupação das ordens é menos com, o que chamamos perigo moral ou espiritual que as mulheres representam, e muito mais com o econômico. Afinal, se a clausura cada vez mais fechada, os mosteiros de mulheres tornavam-se cada vez mais dependentes de dotes, rendas e propriedades. (LECLERQ, 1980: 89) Assim, como diz o autor “[...] a clausura se torna um bem em si mesma, e o primeiro de todos, aquele em função do qual outros são sacrificados, a começar pela pobreza: a vida claustral exige a existência de rendas e reduz a possibilidade de trabalho.” (LECLERQ, 1980: 86)³²

A clausura, se seguida nos moldes propostos, tornava as religiosas absolutamente dependentes da boa vontade dos seus patronos laicos e religiosos, assim como de procuradores que deveriam gerir seus bens. Sem autonomia e a possibilidade de romper a clausura, tornava-se muito mais fácil controlar a prática religiosa feminina, sua adesão às ordens religiosas, impondo sérios limites à autonomia dos mosteiros de mulheres. É com essas dificuldades que Clara se confronta em sua época.

³⁰ Em nosso quarto capítulo analisamos outras fontes que apontam para um Francisco que não era nem temeroso, nem restritivo em relação às relações de amizade com mulheres.

³¹ Do testemunho de Frei Estevão de Narni não temos o texto latino, somente tradução para a língua portuguesa.

³² “*La clausura diventa un bene in se stesso, e il primo di tutti, quello al quale altri vanno sacrificati, a cominciare dalla povertà: la vita claustrale infatti esige delle rendite e riduce le possibilità di lavoro.*”

Embora não fosse o caso de todas as comunidades femininas, algumas desejavam poder trabalhar para sustentar-se, algo impossível se as irmãs não podem mais ter contatos com o mundo exterior. Por conta de uma necessidade criada pela intransigência na defesa da clausura, muitos mosteiros se viram obrigados a limitar o número de monjas, pois havia muitas candidatas e mínimas condições de acolhimento. Também deixaram de poder dispensar os dotes, mesmo que a cúria tivesse tentado ligar esta prática à simonia, venda de benefícios eclesiásticos, ao longo do século XII, porém sem muito sucesso. (LECLERQ, 1980: 88-89)

O canône LXIV do IV Concílio de Latrão, uma de nossas fontes, volta a questão da simonia e vai condenar especialmente os mosteiros femininos por essa prática. O texto se inicia com duras palavras: “*O pecado da simonia se desenvolveu de tal maneira entre as monjas, que sob o pretexto da pobreza não admitem senão a um número mínimo de irmãs que não possuem dinheiro. [...]*” (Lateranense IV, LXIV: 200) A pressão sobre os mosteiros de mulheres vinha de diversas fontes, de um lado, a imposição da clausura limitava as possibilidades de contato com o mundo e mesmo de trabalho, por outro, as ordens masculinas resistiam em filiar novos mosteiros femininos arcando com suas despesas, e a Cúria condenava a cobrança de dotes. A prática tida por pecaminosa é também indicativo das necessidades pelas quais certos mosteiros passavam, ao terem suas fontes de sustento e autonomia limitadas.

Voltando ao caso dos premonstratenses, mesmo contra a vontade dos homens da Ordem, o papado insistiu defendendo a permanência das mulheres, mas o Capítulo Geral da Ordem, em 1137, decide pela separação dos mosteiros. Apontando para a tendência presente no século seguinte, o papado reconhece em 1198 a decisão do ramo masculino de não aceitar mais mulheres. (LECLERQ, 1980: 72)

Essa questão dos mosteiros femininos mostra que a Igreja não é um bloco monolítico. Da mesma forma que alguns indivíduos buscavam limitar o acesso das mulheres ou mesmo excluí-las, outros buscavam garantir a sua permanência, mesmo que dentro de certos limites, como a imposição da clausura. A Cúria mesmo não estava insensível e o testemunho de Frei Estevão aponta tanto para o fato de alguns membros da Ordem Franciscana fundaram mosteiros de mulheres,³³ ainda que algumas vezes se mostrassem radicalmente contrárias à presença feminina

³³ Muito provavelmente eram casos de filiação, muito mais do que de fundação. E algumas casas que se tornam Franciscanas tinham longa história anterior, vivendo debaixo de outras *Regras* e Formas de Vida. (RUSCONI, 1980: 283)

nas ordens, elas não foram eliminadas, tampouco resistiam sozinhas. No entanto, as vozes misóginas ganhavam cada vez mais espaço e sob a desculpa da proteção, a ingerência sobre a vida religiosa feminina aumentou muito no século XIII.

3.2. LIMITANDO OS ESPAÇOS: A IMPOSIÇÃO DA CLAUSURA

O sexo feminino, sobre cuja proteção escrevemos aqui, possui quatro grandes inimigos: dois deles encontram-se nele mesmo, a saber, a concupiscência da carne e a curiosidade própria das mulheres; dois vêm de fora, o desenfreado prazer dos homens e a insaciável cobiça do demônio para fazer o mal. Acrescente-se que, diferentemente do homem, a mulher pode perder a virgindade pela violência. (PRÜFENING, 1979: 7)

Esse texto do século XII preocupa-se em fundar características que seriam próprias do sexo feminino: sexualidade sem controle e curiosidade malsã, já atribuindo-lhes caráter de “natureza” – causas internas. Por outro lado, aponta sua fraqueza em resistir aos homens e ao demônio. A “proteção” abre a fala, mas, de fato, o que se emite é um discurso fundador, baseado na desqualificação do feminino e justificativa para seu controle. A diferença entre homens e mulheres é marcada pela sexualidade – a fragilidade do sexo feminino é aqui assentada na sua possível perda da virgindade pelo estupro. A diferença entre forte e fraco fica clara criando-se gênero a partir de um valor arbitrário.

De acordo com Anton Rotzetter, o monge, autor deste texto, Idung di Prüfening foi um dos intelectuais da igreja que mais contribuiu para que fosse reconhecida a necessidade da clausura feminina. (ROTZETTER, 1994: 141)³⁴ O conceito de clausura prescrito pela *Regra Beneditina* era flexível e contextualizado, se fala em “*claustris do mosteiro*” (RB 4:78),³⁵ referindo-se ao espaço fechado do mosteiro, uma área reservada e, não, a proposta de “prisão espiritual” que passa a ser oferecida às mulheres. Nesta época, vê-se, portanto, a criação de uma representação das mulheres que as encerra em seus corpos, fragilizando-as e abrindo espaço para práticas binárias e excludentes.

As citações à clausura na *Regra de São Bento* são raríssimas e discursivamente arranjadas de forma a destacarem a questão da escolha, pois apesar do mundo ser visto com olhos negativos, a prioridade é sempre a auto-suficiência dos irmãos:

Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do

³⁴ Ele é citado por vários autores, além de Rotzetter, mas é sempre esta mesma passagem.

³⁵ “*claustra sunt monasterii*”

mosteiro, para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque de nenhum modo convém às suas almas. (RB 66:6-7)³⁶

As normas da *Regra da São Bento* são explícitas quanto ao fato de que os irmãos podem sair da clausura, isto é, da área reservada do mosteiro caso seja necessário, legislando sobre como devem se comportar fora do mosteiro e como devem proceder ao retornar. A mesma leitura era feita nos mosteiros de mulheres, com monjas partindo em viagem quando necessário e mesmo pregando fora da clausura. Mas a situação foi sendo transformada no século XII, e “começam a aparecer as determinações mesquinhas sobre portas, chaves, muros e grades” e a “clausura transforma-se numa prisão”. (ROTZETTER, 1994: 141) No tocante à clausura, a questão começa a se deslocar, a partir do século XII, “da ‘periferia’ para o ‘centro’ de um campo discursivo”, (BACZKO, 1985: 298) tornando-se um dos eixos de estruturação da vida religiosa feminina.

A clausura existe na *Regra de São Bento*, porém ela tem outra conotação. Quando, por exemplo, a **RB** fala das portas do mosteiro no mesmo capítulo 66, seu tom é bem diferente daquele que estará presente nas Formas de vida propostas para as irmãs de São Damiano:

Coloque-se à porta do mosteiro um ancião sábio que saiba receber e transmitir um recado e cuja maturidade não lhe permita vaguear. O porteiro deverá ter a cela junto à porta para que os que chegam o encontrem sempre presente e dele recebam resposta. Logo que alguém bater ou um pobre chamar, responda “Graças a Deus” ou “Bendiga” e, com toda mansidão do temor de Deus, responda com presteza e o fervor da caridade. Se o porteiro precisa de um auxiliar receba um irmão mais moço. (RB 66: 1-5)

Em contrapartida, a primeira Forma de Vida papal imposta às Clarissas dá grande ênfase à clausura, marcando a necessidade de isolamento das irmãs em relação à vida no *seculum*.

Para tomar conta da porta do mosteiro seja designada uma irmã que seja totalmente temente a Deus, madura de costumes, diligente e discreta, além de ter idade conveniente. E guarde e conserve diligentemente a chave dessa porta de modo que, sem ela, ou sem que ela saiba, nunca seja possível abrir a porta. Haja também uma outra igualmente idônea designada como sua companheira, [...] Zelem cuidadosamente e façam com que a porta nunca esteja aberta, a não ser o mínimo que for possível convenientemente. A porta seja bem segura por fechaduras de ferro, batentes e trincos e nunca seja absolutamente deixada sem guarda, nem por um momento, se não estiver firmemente trancada à chave. E não abra imediatamente a todo que bater, a não ser que saiba antes com segurança que é alguém a quem deva abrir sem nenhuma dúvida, de acordo com o que foi mandado e que está contido nas normas dadas acima sobre os que poderão entrar. Se alguma vez for preciso fazer dentro do mosteiro alguma obra para a qual seja oportuno deixar entrar alguns

³⁶ *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum vel artes diversas intra monasterium exercentur, 7 ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.*

seculares ou quaisquer outras pessoas, providencie com solícitude a abadessa para que, enquanto a obra for feita, se coloque alguma outra pessoa conveniente para guardar a porta. Ela abra para as pessoas encarregadas da obra de maneira que não deixe absolutamente nenhuma outra entrar. Pois as próprias senhoras, nessa ocasião e sempre, quanto lhes for razoavelmente possível, têm que cuidar diligentemente para não serem vistas por seculares ou pessoas estranhas. (FVH 13)³⁷

Há uma grande distância entre o prescrito pela *Regra de São Bento* cuja ênfase é a segurança, caracterizada aí na presença de um irmão experiente, e a *Forma de Vida de Hugolino* que deposita a confiança em trancas. A gentileza do monge porteiro para com quaisquer visitantes se opõe à necessidade de guarda constante, de enclausuramento real e do apartamento do mundo exterior que se desejou impor às mulheres. Ao monge porteiro se requer maturidade, sabedoria, presteza, mansidão e amor (caridade). Já a monja na mesma função se exige, além da idade, maturidade de costumes, diligência e discrição, e a **FVH** é rica em detalhes.

Carla Casagrande, ao discutir as prescrições dos pregadores e moralistas para as mulheres, destacou que esses homens falavam a modelos de mulheres que eram ideologicamente construídas. Estas eram divididas principalmente por idade – velhas ou jovens –, origem social – nobres, burguesas, camponesas – ou, ainda, condição sexual – virgens, casadas, viúvas, meretrizes – o que colocava em evidência sua relação com o sexo masculino. (CASAGRANDE, 1990: 103-104)

As idosas deveriam ser as “educadoras” da juventude, tendo vivido muito teriam a experiência e a sobriedade para ensinar. (CASAGRANDE, 1990: 104) Nisso se igualam as *Regras* em relação aos porteiros. No entanto, as velhas também eram dignas de escárnio e reprovação, quando se entregavam à tagarelice, atividade feminina perniciosa que as *Regras*

³⁷ *Ad ostium sane monasterii custodiendum aliqua talis ex sororibus deputetur, quae omnino Deum timeat, quae sit matura moribus, sit diligens et discreta; sitque convenientis aetatis. Quae ipsius ostii clavem sic diligenter custodiat et conservet, ut nunquam sine ea, vel ipsa nescia, ostium aliquando valeat aperiri. Sit et alia aequae idonea ei socia deputata, quae eius vicem in omnibus exsequatur, cum ipsa aliqua rationabili causa vel occupatione necessaria occupata fuerit ac detenta. Caveant autem studiosissime et procurent, ne unquam ostium stet apertum, nisi tantum quantum minus fieri poterit congruenter. Sit autem (S+ostium) seris ferreis cum valvis et vectibus optime communitum et omnino sine custodia minime dimittatur, nec etiam ad momentum, nisi clavi (S + sit) firmiter obseratum. Nec omni pulsanti aperiatur statim, nisi prius indubitanter cognoverit, quod talis sit, cui sine dubitatione aliqua secundum mandatum, quod in eadem forma de ingressuris superius continetur, debeat aperiri. Quod si aliquando intra monasterium opus aliquod fuerit faciendum, ad quod agendum saeculares aliquos vel quascumque personas alias oporteat introire, provideat abbatissa sollicita ut (S+tunc), dum opus scilicet exercetur, aliqua alia persona conveniens ad custodiendum ostium statuatur; quae sic personis ad opus deputatis aperiat, quod alias penitus intrare non permittat. Nam dominae ipsae, et tunc, et semper, quantumcumque rationabiliter praevalent, studiosissime caveant, ne a saecularibus vel personis extraneis videantur.*

papais tentam minorar com a imposição do silêncio contínuo.³⁸ Maturidade de costumes e disciplina seriam características apreciadas tanto em jovens, quanto nas idosas, porém, a experiência de vida dessas últimas as coloca em vantagem. Ainda assim, as características mais “amigáveis” que o porteiro possui na **RB**, não estão presentes na *Forma de Vida de Hugolino*, pois nem mesmo a porteira deveria se deixar ver.

A clausura prescrita pela **FVH** e pela *Forma de Vida de Inocência IV* para as religiosas no século XIII é bem material e palpável:

*Portanto, é oportuno e conveniente que todas aquelas que, tendo abandonado e desprezado a vaidade do século, quiserem assumir vossa religião e nela viver, observem esta lei de vida e de disciplina fervorosamente. Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o hábito regular, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que por acaso algumas sejam transferidas para algum lugar para plantar ou edificar a mesma religião. Quando morrerem, tanto as senhoras quanto as serviçais, que forem professoras, serão enterradas dentro da clausura, como convém. (FVH 4)*³⁹

*[...] As que professam esta vida devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida. Depois que entrarem no claustro desta religião e professarem, prometendo esta observância regular, não lhes é mais concedida nenhuma licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que algumas tenham sido enviadas para algum lugar por licença do ministro geral da Ordem dos Frades Menores ou do provincial da província da mesma Ordem em que o mosteiro estiver situado, para implantar ou edificar a mesma religião ou reformar algum mosteiro, por questão de governo ou de correção, ou para evitar algum grave dispêndio. Também por alguma causa piedosa e razoável poderão alguma vez ser transferidas, só com a licença do sobredito geral. (FVI 1)*⁴⁰

As diferenças entre os textos são mínimas, mesmo que a **FVI**, trabalhe com a possibilidade da licença, o fato é que ao tomarem a vida religiosa, as irmãs deveriam ficar encerradas em seu convento; de

³⁸ “Muitas delas [as idosas] vivem, porém uma vida pecaminosa: gostam de tagarelar continuamente, escondem com roupas e cosméticos o corpo agora murcho, buscam com enganos aqueles prazeres da carne que há muito deveriam ter renunciado. [...] As **vetulae** aparecem, portanto, aos pregadores e aos moralistas, como habilíssimas na arte de induzir como habilíssimas na arte de induzir ao pecado.” (CASAGRANDE, 1990: 105)

³⁹ *Omnes itaque, quae, saeculi vanitate relicta pariter et contempta, religionem vestram assumere voluerint et tenere, hanc eas legem vitae et disciplinae ferventer oportet et convenit observare. Omni namque tempore vitae suae clausae manere debent; et postquam claustrom huius religionis intraverint aliquae, regularem habitum assumentes, nulla eis conceditur (S concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eandem religionem ad aliquem locum aliquae transmittantur. Morientes vero, tam dominae, quam etiam servientes, quae professae fuerint, intra claustrom, prout convenit, tumulentur.*

⁴⁰ *Omnes itaque, quae, saeculi vanitate relicta, religionem vestram assumere voluerint et tenere, hanc eas legem vitae et disciplinae oportet et convenit observare, vivendo in oboedientia, sine proprio et in castitate. Omni namque tempore vitae suae hanc vitam profitentes clausae manere debent; et postquam claustrom huius religionis intraverint aliquae et professae fuerint, hanc regularem observantiam promittentes, nulla eis conceditur (E concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eandem religionem vel reformandi aliquod monasterium, seu causa regiminis vel correctionis, seu alicuius gravis dispendii devitandi, per licentiam generalis ministri Ordinis Fratrum Minorum seu provincialis illius provinciae eiusdem Ordinis, in quod monasterium situm fuerit, et rationabili causa interdum transferri possint de supradicti dumtaxat licentia generalis.*

autônomas as mulheres se tornaram prisioneiras. Ao entrar no mosteiro às irmãs não deveriam mais sair, tampouco deveriam receber estranhos ou viajantes, mesmo a entrada de religiosos era estritamente controlada, como veremos mais adiante, e as irmãs jamais deveriam se deixar ver.

No entanto, ainda que diversa das formas de vida papais em objetivos e mesmo no tratamento da vida religiosa, a **RB** será um dos discursos à disposição do papado, quando o assunto é organizar a vida religiosa feminina e impor limites às mulheres. Não devemos nos enganar, pois “[...] os discursos são blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro da mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas”. (FOUCAULT, 1997: 97) A consolidação da clausura feminina repousa, assim, sobre vários discursos. Alguns novos, outros retomados, relidos, comentados, ressemantizados, principalmente quando são revestidos de alguma forma de autoridade. (FOUCAULT, 1996: 21-36)

Retomando Prüfening, é explicado o porquê deste isolamento de forma bem direta. De acordo com o autor, “*Não podemos deixar a este sexo a liberdade para se autodeterminar, por causa da sua natural tendência a labilidade e por causa das tentações que vem de fora e que a fraqueza das mulheres não é capaz de enfrentar*”. (PRÜFENING, 1979: 7) Textos como o deste monge ajudaram na construção de uma representação do feminino carregada de características depreciativas. *Fraqueza, labilidade*, são marcas das mulheres e por suas próprias deficiências, para protegê-las e proteger os homens, é preciso tutelá-las, enclausurá-las, discipliná-las.

Este é um discurso construtor de gênero, de hierarquia e assimetria. A cena discursiva estabelece o “nós”=homens “podemos”, criando um “outro”, o feminino, descrito em sua “nobreza” débil. Cercear a liberdade, impedir a autodeterminação, estas propostas se apóiam na fragilidade “natural” das mulheres e suas asserções se justificam por elas mesmas. São axiomáticas, discurso fundador que *cria o feminino* e retira-lhe a independência e espaço de atuação.

Para tanto, o esforço da Igreja em Reforma tinha como um dos eixos a uniformização, isto é, a eliminação da diversidade de formas de vida religiosa e regras utilizadas pelas mulheres no seio da ortodoxia, conforme nos diz Francisco Rafael Pascual:

Os reformadores gregorianos do século XI e seus continuadores no século XII, a fim de remediar os abusos e escândalos, reforçaram a legislação referente às monjas. A partir do concílio Lateranense II (1139) a vida monástica das mulheres já não se fazia

possível senão em comunidade, debaixo de uma das três grandes Regras monásticas: Basílio, Agostinho e Bento. (PASCUAL, 2002: web)⁴¹

Fracas, luxuriosas, incapazes, está se desenhando com cores fortes uma representação do feminino que justifica a ingerência dos homens sobre as mulheres, “obrigando-os” a protegê-las de si mesmas e do mundo. As mulheres, neste tipo de discurso, são essencializadas a partir do seu corpo que recebe uma série de atributos que o desqualificam, objeto sexual, vistas sempre a partir do olhar masculino.⁴² (Lauretis, 1990: 119) Repetido e resgatado com novas roupagens os discursos eclesiásticos dão base à ginofobia presente no pensamento Ocidental, assim como a difusão da idéia de que o corpo feminino seria um corpo naturalmente doente e mais fraco. (GATENS, 1992: 228.) De tão repetidos, reeditados, revisitados, estes modelos, ou papéis de gênero, terminam por ser internalizados como naturais.

A naturalização dos papéis de gênero leva a se negar as especificidades temporais e culturais, estruturando o mundo a partir de uma lógica binária, que irá ligar as mulheres ao mundo privado e os homens ao público; assim, nada mais justo do que enclausurar as religiosas, afinal, é preciso controlar a sexualidade das mulheres e, sobretudo a sua liberdade.

O discurso sobre a clausura segue *pari passu* à construção do discurso sobre a sexualidade feminina no século XIII, ou ao perigo da carne.⁴³ Assim como se estava engendrando o modelo de religiosa ideal, também estava sendo constituído uma sexualidade, dita feminina, que é marcada por contradições, mas que culmina com o reconhecimento da incapacidade das mulheres em gerir suas próprias vidas, seja no *seculum*, seja na clausura. Tais discursos vão ganhando

⁴¹ “Los reformadores gregorianos del siglo XI y sus continuadores del XII, a fin de remediar abusos y escándalos, reforzaron la legislación referente a las monjas. A partir del concilio Lateranense II (1139) la vida monástica de las mujeres ya no fue posible sino en comunidad, y bajo una de las tres grandes reglas monásticas: Basilio, Agustín, Benito.”

⁴² “Thus, it is objectification that constitutes woman as sexual, instating sexuality at the core of the material reality of women’s lives, rather than the other way around, as notion of biological determinism would have it in claiming that sexual difference defines woman and causes her objectification, or as the process appears (reversed) in the “culturalist” ideology of gender.” (Lauretis, 1990:119)

⁴³ “Que a sexualidade não existisse nem nos clássicos nem nos cristãos (já que ela se restringia ao monasticismo) não implica que os cristãos [...] não tivessem tido experiências sexuais. [...] trata-se de outra coisa. Há a carne e o desejo sensual que juntos designam, com toda a certeza, a presença de uma força contínua do indivíduo. Mas a carne não é inteiramente sinônimo de sexualidade.” (FOUCAULT, 2006: 337) O dispositivo da sexualidade está ligado ao século XIX, no entanto, a experiência sexual e suas implicações com a instituição da idéia de pecado, de tabu e o controle dos corpos de homens e mulheres está presente desde a Idade Média e muito forte em alguns dos textos dos padres da Igreja e outros intelectuais do período medieval.

força ao longo do século XIII, culminando com a decretal papal *Periculoso*,⁴⁴ que se propõe a colocar um ponto final à discussão sobre a clausura:

Desejando cuidar para que a perigosa e abominável situação de certas freiras, as quais, deixando de lado os freios da respeitabilidade e impudentemente abandonando a modéstia monástica e timidez natural de seu sexo [...] nós firmemente decretamos [...] que as freiras coletiva e individualmente, no presente e no futuro, de qualquer comunidade ou ordem, em qualquer parte do mundo em que elas estejam, devem de agora em diante permanecer perpetuamente enclausuradas em seus mosteiros [...] para que sejam capazes de servir a Deus com maior liberdade, completamente separadas do olhar público e mundano e para que as ocasiões de lascívia sejam removidas, devem diligentemente guardar seus corações e corpos em completa castidade. (Periculoso apud SAUER, 2004: web)

Esta decretal, datada de 1298, determinou em seu texto que todas as mulheres religiosas deveriam viver perpetuamente em estrita clausura. O *Periculoso* representa uma radicalização dos discursos a respeito do enclausuramento, pois a recomendação geral para que as monjas se abstivessem do contato com o mundo é convertida em um ataque às mulheres, apresentadas como seres débeis e propensos à luxúria. (BRUNDAGE, MAKOWSKI, 1994: 144) O contato com o *seculum* compromete a virtude das religiosas e a natureza é invocada para defender o enclausuramento, remetendo-se outra vez, como no caso de Prüfening, à virgindade e a necessidade de mantê-la. Vive-se o momento em que a Igreja se afirma como a grande voz de autoridade e poder dentro do mundo medieval, e o caráter perpétuo da decretal, ainda que não tenha sido cumprida por alguns mosteiros, reforça esta idéia. Nesse sentido, Navarro-Sawain defende que:

À afirmação progressiva da hegemonia da Igreja romana no ocidente europeu correspondeu a crescente misoginia e o afastamento das mulheres de todas as práticas doutrinárias e religiosas, de predicação e celebração do culto, construindo-se aos poucos a imagem da dualidade esposa/mãe, prostituta/depravada [...] (NAVARRO-SAWAIN, s/d: 55)

Leclerq afirma que o século XIII é o século da clausura, com a vitória da idéia de que a vida monástica, pelo menos para as mulheres, deveria ser uma “prisão”. Assim, não foi surpresa que algumas ordens começassem a acrescentar aos tradicionais votos de castidade, obediência e pobreza, também, o voto de clausura para as mulheres. Nesse sentido, não é surpresa que as ordens mistas comecem a ser desmontadas, assim como os mosteiros duplos comandados por uma abadessa.

⁴⁴ Esta decretal não é uma de nossas fontes, mas citamos aqui um de seus trechos como exemplo.

O *Decretais de Graciano*,⁴⁵ grande sistematização do Direito Canônico, de meados do século XII, defende que as mulheres só tenham autoridade privada e não possam governar sobre homens, o que compromete a posição das abadessas, também proíbe que as mulheres exerçam qualquer função litúrgico-cultural, distribuam a comunhão aos doentes, que exerçam o magistério público sendo impedidas de pregar, e que batizem. Todas estas proibições, diz Ida Raming, se baseavam em supostas fontes antigas, do século IV ou um pouco além. Já as *Decretais de Gregório IX*, que constituem junto com o *Decretais de Graciano* as bases do direito canônico até os dias de hoje, proibem as mulheres de entrarem no presbitério e auxiliarem o sacerdote, de pregarem e lerem o Evangelho em público, e de ouvir confissões. (RAMING, 1976: 54-55)

Trata-se da própria ação de instalação das construções de gênero. Os homens tomam a palavra, sendo eles religiosos, juristas, papas ou bispos, têm seu lugar de fala garantido. Os discursos jurídicos são fundadores que são reiterados e retomados ao longo dos séculos, eles “[...] são ditos, permanecem ditos, e ainda estão por dizer.” (FOUCAULT, 1996: 21) Os textos jurídico-religiosos têm esta função e seus efeitos discursivos aparecem no interdiscurso, pois são indefinidamente repetidos, lidos e relidos.⁴⁶

Leclerq pondera a respeito das justificativas apresentadas para a clausura, em textos como o de Prüfening ou no Periculoso, para este historiador, havia três motivos que em ordem de importância são: a fraqueza feminina, a luxúria masculina e a necessidade de manter encarceradas as mulheres que eram feitas freiras à força. (LECLERQ, 1980: 84)

As duas primeiras justificativas estão presentes no texto de Prüfening e embora apareçam atribuir peso tanto às fraquezas de homens quanto às das mulheres, termina por culpabilizar somente as religiosas. Elas devem ficar enclausuradas para conservar sua *integritas*, isto é, a virgindade e ou castidade, já que são fisicamente vulneráveis; já os homens poderiam ser consumidos pela luxúria se em contato com as religiosas, poderiam inclusive usar da violência para satisfazer os seus desejos, só que em nenhum momento se pede que esses homens sejam

⁴⁵ Graciano foi um dos grandes juristas da Idade Média e criou um compendio de Direito Canônico conhecido como *Decretum* (1139-40) e que serve de base ao Direito da Igreja ainda hoje. O nome original da obra era *Concordantia Discordantium Canonum* (Concordância de Cânones Discordantes) e seu objetivo era tornar os cânones de autoria dos Padres da Igreja, Concílios, papas e imperadores, um todo harmônico e passível de ser consultado. (LOYN, 1997: 171)

⁴⁶ A questão do sacerdócio feminino, discutida em muitas denominações cristãs, parece a muitas pessoas uma “inovação” de tempos pós-modernos, isso, porque, os discursos a-históricos que defendem que as mulheres sempre estiveram excluídas de uma série de funções, estão muito firmes dentro do imaginário social. A idéia da mulher sacerdote, pastora ou rabina soa absurda e inadequada em muitos meios.

enclausurados. O que se estabelece é uma política gendrada que cerceia os espaços femininos, reduz as mulheres aos seus corpos, tornando-as de certa forma agentes do caos, caso escapassem às *Regras* criadas pelos homens.

A terceira justificativa apresentada por Leclerq para a clausura era mais prática, pois muitas jovens eram colocadas em conventos contra a sua vontade ou em mui tenra idade. A prática era muito comum e uma das testemunhas do Processo de Canonização, Irmã Lúcia de Roma, sequer se lembrava de há quanto tempo estava no mosteiro:

Interrogada sobre quanto tempo tinha estado no mosteiro, respondeu que, quanto às boas obras, achava que tinha sido pouco; mas tinha sido tão longo o tempo que não se lembrava. Mas que dona Clara recebeu-a no mosteiro por amor de Deus quando era muito pequena. (PC 8:2)⁴⁷

O caso de Lúcia de Roma era completamente diferente ao de Clara ou Inês, pois ainda menina, ela não escolhera a vida religiosa, mas fora escolhida. Assim, limitar o contato com os homens, mesmo os clérigos, era uma forma de impossibilitar o questionamento da fragilidade de suas vocações, impedindo-as de agir contra a vontade de suas famílias ou em prejuízo dos mosteiros que as acolheram. Alguns “escândalos” ligados às fugas de freiras que tinham sido internadas ainda crianças foram registrados no século XII.⁴⁸ Neste sentido, o papado era conivente com a violência exercida sobre as mulheres, e casos de fuga pontuais foram utilizados como justificativa para reforçar a vigilância sobre as mulheres com o reforço da clausura e o aumento da dureza das penas para aquelas que quebravam seus votos ou fugiam do mosteiro. (LECLERQ, 1980: 84-85)

⁴⁷ *Adomandata quanto tempo epsa fusse stata nel monasterio, respuse che, quanto alle bone operatione, secondo a llei pareva, ce era stata pocho; ma secondo el tempo ce era stata tanto che non se ne recordava. Imperò che epsa madonna Chiara la recevve nel monasterio per lo amore de Dio che era molto picchola. Et disse che sempre vidde epsa madonna Chiara conversare in grande sanctitate.*

⁴⁸ As crianças doadas aos mosteiros eram chamadas de oblatos. Poderiam ser filhos de nobres ou de pobres e as motivações para sua entrada nos mosteiros, às vezes, pouco depois de desmamados, são múltiplas. Ao longo do século XII, a questão dos oblatos foi muito discutida, desde se as crianças eram obrigadas a seguir na vida religiosa até a possibilidade de abandono da vida religiosa ao atingirem a idade da razão. No entanto, segundo John Boswell, a recusa de oblatos passou a ser comum nos mosteiros masculinos, a começar pelos Cistercienses, mas persistiu nos femininos e a questão da clausura foi invocada para manter a questão sob controle. O autor cita o caso da **Freira de Watton** doada aos quatro anos a um mosteiro cisterciense. Quando chegou a adolescência, a moça, que não mostrava inclinação para a vida religiosa, se apaixonou, foi torturada para que pudesse se submeter; grávida, conseguiu fugir, mas foi abandonada pelo amante e recapturada. De volta ao mosteiro, foi obrigada a se mutilar como castigo e deixada acorrentada até o nascimento da criança. A história aterrorizante é narrada dentro de uma hagiografia, para ilustrar o milagre feito pelo Arcebispo Gilbert de York, que tinha sugerido aos pais que doasse a menina e que tinha sido amaldiçoado por ela durante suas múltiplas torturas. O santo apareceu à moça e levou a criança embora, deixando-a novamente “virgem”. (BOSWELL, 1988: 310-315 e 452-458) A narrativa – a fonte completa esta no final do livro – desqualifica a moça e a culpabiliza por todas as suas tragédias. E tudo começou com o olhar. Histórias como essa serviam para alimentar o discurso de defesa da clausura.

Leclerq dá grande peso a este terceiro motivo, mas ao mesmo tempo pontua, como outros autores já citados, que o século XII é marcado pelo grande afluxo de mulheres à vida religiosa. Tal busca era em grande parte espontânea e não pressionada pelas famílias, muitas das vezes se fazia contra a vontade do clã, como no caso de Clara e sua irmã Inês, especialmente quando a opção eram as ordens novas que optavam por uma vivência religiosa mais radical. Além disso, havia mais candidatas aos conventos do que casas para acolhê-las. (GRUNDMANN, 2002: 80) Dito isso, acreditamos que a perda de status e a misoginia crescente sejam a chave para entender a questão, (PERNOUD, 1994: 104-106 e 113-114) e as eventuais fugas fossem somente mais um argumento para endossar uma política restritiva e excludente.

O interesse era somente pelas religiosas? Não, as mulheres em geral estavam sob escrutínio masculino. Carla Casagrande explora bem a questão ao afirmar que entre o século XII e XV, os homens, leigos e religiosos vão escrever insistentemente sobre as mulheres e para elas, “[...] os textos sucedem-se uns atrás dos outros a testemunharem a necessidade e a urgência de se elaborarem valores e modelos de comportamento para as mulheres”. (CASAGRANDE, 1990: 99) Nesse sentido, tenta-se estabelecer o controle sobre os corpos e comportamentos das mulheres, limitando o seu espaço de circulação social, desde a instrução até o exercício de profissões.

Neste sentido, pode-se notar o esboço do que Christine Delphy chama “classe dos homens”, na medida em que, excluindo-se as mulheres das posições de autoridade e ação política, cria-se um grupo subordinado, marcado pela biologia, sua função reprodutiva, seu corpo, sede discursiva de sua inferioridade. (DELPHY, 1988)

No caso medieval, a classe dos homens é plural, definida pelo seu status social e profissional, mas as mulheres são representadas cada vez mais, como um grupo naturalizado e marcado pela sua debilidade. Assim, mesmo que sejam divididas em categorias (jovem/velha, virgem/casada/viúva), formam um grupo marcado por sua “natureza”; ser “mulher”, como escreveu Colette Guillaumin, é uma definição social. (GUILLAUMIN, 1992: 15)⁴⁹ Mas o que era prescrito às mulheres? Submissão, silêncio e, no caso das religiosas, a clausura. As razões dessa preocupação são ponderadas por vários autores e Casagrande vai oferecer uma possível resposta: visibilidade. Nas cidades em expansão, nas novas e velhas ordens religiosas e em

⁴⁹ “*En face d'un patron, Il y a une 'femme', en face d'un polytechnicien, il y a une 'femme', en face d'un ouvrier il y a une 'femme'. Femme nous sommes, c'est ne pas un qualitative parmi d'autres, c'est notre définition sociale.*” (GUILLAUMIN, 1992: 15)

outros campos de atuação, as mulheres estão em evidência. Elas se fazem notar. (PERNOUD, 1994: 112-113)

Caroline Bynum também identifica nos séculos XII e XIII um grande interesse por parte dos homens em discutir as práticas religiosas das mulheres. As vozes são múltiplas, umas apóiam um maior envolvimento das mulheres com o sagrado e outras vêem nisso uma ameaça à Ordem estabelecida. Não é espanto constatar que as vozes de condenação partem de dentro da Igreja e se coadunam com a cúpula da instituição, que buscará suprimir todas as formas de vida religiosa fora da ortodoxia, que está em permanente construção. As mulheres não são o único foco da reforma, longe disso até, mas são um dos seus alvos mais visíveis dentro das fontes da época. (BYNUM, 1982: 9-21)

Um exemplo disso é Bernardo de Clairvaux, maior expoente da Ordem de Cister, e um dos grandes responsáveis pela criação do culto mariano, que se baseava na construção de uma imagem de mulher ideal, virgem e mãe, submissa e cumpridora de uma missão cheia de dificuldades. No entanto, sua devoção e admiração para com a Virgem Maria não eram compartilhadas em relação às mães de carne e osso e mulheres em geral, como analisa Bynum. (BYNUM, 1982: 145) Qualquer contato com as mulheres poderia conduzir à ruína dos homens, pois eles se encontravam dominados pelo dispositivo da sexualidade

Como destacamos na parte anterior de nosso capítulo, as mulheres foram parte ativa no movimento de *vita vera apostolica*. Dentro da ortodoxia ou nos movimentos “heréticos”, como líderes ou seguidoras, o protagonismo feminino era inegável. A nova visibilidade, em uma sociedade em constante mudança, com a reforma da Igreja, a afirmação do papado e o aparecimento das universidades como novos pólos de saber, vai ocasionar um maior interesse pelas mulheres, seu corpo, sua natureza, os espaços que deveriam ocupar, a domesticação que deveriam sofrer. As vozes masculinas se impõem, mas isso não quer dizer que as mulheres ouviram e obedeceram somente.

Casagrande aponta que dentre os principais *vícios* das mulheres, não somente das religiosas, está a *vagatio*, isto é, a vagabundagem. Mostrar-se em público, seja a mulher solteira ou casada, é para os pregadores e moralistas um grande mal. “[...] a rapariga habituada a andar fora de casa e a ter relações sociais deixa de poder contar com aquele pudor natural que protege a sua castidade dos homens. Qualquer saída é perigosa [...]” (CASAGRANDE, 1990: 117), a

autora aqui se refere às mulheres leigas de todas as idades, não às religiosas, só que estas últimas, as esposas de Cristo, deveriam servir de modelo. A construção da clausura é o que importa para a Igreja, mas será preciso também incutir nas religiosas uma série de valores estruturados a partir da idéia de submissão. Além disso, as mulheres deveriam sempre estar sob tutela, porque são incapazes de se protegerem sozinhas, e *formas de vida papais*, que analisaremos no nosso sexto capítulo, mostram bem esta preocupação quando buscam normalizar as Clarissas. (CASAGRANDE, 1990: 122)

Os discursos, que desqualificam as mulheres e as reduzem ao biológico, se repetem, se entrelaçam, reforçando os vícios das mulheres e suas fraquezas. O que está se consolidando no século XIII é uma representação social de mulher, com um conjunto de características consideradas desfavoráveis e ao mesmo tempo naturais, sendo retomado pela repetição até os nossos dias. (FOUCAULT, 1996: 26) Cria-se assim, em práticas discursivas, zonas de poder, uma “classe dos homens”, cuja autoridade se basearia na afirmação de uma natureza binária e hierárquica.

Assim, a misoginia se traduz em cuidado, a fragilidade física e moral, assim como a incapacidade intelectual se tornam atributos femininos, e os discursos são resgatados, recitados, entrecruzados em uma intensa atividade interdiscursiva que retomam os padres da igreja, filósofos gregos, pregadores populares, cientistas, papas, de forma a naturalizar uma criação. Essas vozes constroem para si um lugar de autoridade dentro do imaginário social, e como nos diz Baczko “[...] o imaginário social é, pois uma peça efetiva e eficaz dos dispositivos de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício de autoridade e de poder.” (BACZKO, 1985: 310)

No que tange as idéias de vida religiosa feminina, o discurso dos homens da Igreja assumiu tal peso de verdade que mesmo para estudiosos do período é difícil perceber que a vida religiosa feminina poderia florescer fora dos muros de um convento ou existir sem eles. E neste processo, como defende Leclerq, coube aos papas um papel de liderança:

O papado intervém, pela primeira vez, em matéria de clausura das monjas, com Alexandre III, na segunda metade do século XII [...] Durante o século XIII será imposto a alguns novos institutos um “voto de clausura”. Mas preciso esperar o ano de 1298 porque virá promulgada por parte de um papa uma legislação universal e perpétua; Bonifácio VIII emitiu um decreto no qual as primeiras palavras já são reveladoras: *Periculoso ac detestabili quorundam monialium statui...* Vem assim

estabelecida uma lei universal partindo de um caso particular de “certas” monjas cuja conduta é “perigosa e detestável”. (LECLERQ, 1980: 85)⁵⁰

Acreditamos que a clausura seja a chave para compreender o novo modelo de vida religiosa feminina que se constituiu. Novo, porque é imposto à custa do cerceamento das liberdades das monjas e da eliminação da diversidade. Outros historiadores, como Lazaro Iriarte, vêem nas mulheres seres passivos, seguidoras dos ditames das lideranças masculinas. Este historiador reafirma a idéia de que a clausura foi uma opção das primeiras franciscanas:

A consagração da virgindade esteve associada, desde os primórdios da Igreja, a idéia de um certo grau de proteção externa como condição da dedicação a Deus. [...] Porém não se pode falar em legislação geral sobre a clausura até fins do século XIII, concretamente até a bula de Bonifácio VIII de 1293. [...] podemos afirmar que santa Clara aceitou sem reservas a nova orientação da Igreja [...] a clausura adotada em São Damiano não somente não foi imposta de fora contra o desejo de Clara, mas foi positivamente aceita e estabelecida pela Santa como requisito necessário para a vida contemplativa das irmãs pobres. (IRIARTE, 1995: 184-185)⁵¹

Para Iriarte, Clara e suas irmãs aceitaram sem reservas a *nova* – e esta palavra é muito importante – orientação da Igreja. Se há uma *nova orientação*, qual seria a *velha*? O autor se cala a respeito. Marco Bartoli, na sua biografia sobre Clara de Assis, também enfatiza que as mulheres optaram, desde o início, por uma Forma de Vida conventual e enclausurada, mesmo que as fontes possam apontar para uma realidade um pouco diferente:

A comunidade de São Damiano foi, desde o início, uma comunidade eremítica, formada por mulheres que seguiam à letra o preceito evangélico de “procurar em primeiro lugar o reino de Deus e sua justiça” e que queriam viver sua vida de oração no isolamento e na separação do mundo. A clausura não foi instituída num segundo momento; a comunidade de fato foi eremítica desde o começo. (BARTOLI, 1998: 101).

Bartoli depois pondera sobre que tipo de clausura seria este de São Damiano, para ele uma clausura “aberta” em contato com o mundo e muito diferente da clausura “prisão” proposta pelo papa. De qualquer forma, ele dá pouco crédito às pressões da Igreja e aos discursos que colocavam a clausura no centro da vida religiosa feminina, além de afirmar que Clara optou desde o início por se enclausurar.

⁵⁰ “Il papato intervenne, per la prima volta, in materia de clausura delle monache, com Alessandro III, nella seconda metà del secolo XII [...] Durante il secolo XIII sarà imposto ad alcuni nuovi istituti un ‘voto di clausura’. Ma bisognò attendere l’anno 1298 perché venisse promulgata da un papa una legislazione universale e perpetua; Bonifacio VIII lo fece in un decreto le cui prime parole sono rivelatrici: **Periculoso ac detestabili quorumdam monialium statui...**Viene così stabilita una legge universale partendo da un caso particolare di ‘certe’ monache la cui condotta è ‘periculosa e detestabile’.

⁵¹ “[...] podemos afirmar que santa Clara aceptó sin reservas la nueva orientación de la Iglesia, [...] la clausura adoptada en San Damián no sólo no fue impuesta desde fuera contra el deseo de Clara, sino que fue positivamente aceptada y dispuesta por la Santa, como requisito necesario a la vida contemplativa de las hermanas pobres.”

Outros historiadores não se esquivam de afirmar, como David Knowles que era “[...] evidente que o século XIII não toleraria a existência de religiosas não enclausuradas” (KNOWLES, 1983: 370), afinal, os homens da Igreja não estavam abertos a grandes negociações com as mulheres, e o autor parte do princípio que não houve possibilidade de resistência ou negociação.

Penelope D. Johnson questiona a imposição absoluta da clausura e apresenta em seu livro **Equal in Monastic Profession** vários momentos em que ou as mulheres resistiram, ou ignoraram, ou receberam mesmo permissão das autoridades eclesiásticas para quebrar a clausura. Esta autora também afirma que existiam dois tipos de clausura, antes que a cúpula da Igreja torne a clausura prisão obrigatória, a chamada *clausura ativa*, que era a reclusão voluntária das irmãs, e a *clausura passiva*, que era a restrição à entrada de estranhos nas áreas internas do mosteiro. (JOHNSON, 1991: 151) Nenhuma das duas, entretanto, era absoluta, tampouco era evidente a impossibilidade de negociação.

Alguns historiadores e historiadoras estão fugindo daquilo que Foucault aponta como função da nossa disciplina, qual seja, “[...] mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros e dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes”. (FOUCAULT, 2005: 325) A Igreja se afirma como atemporal, é uma “sociedade de discurso” por excelência,⁵² que cria e exerce controle sobre os enunciados produzidos por ela e sobre ela dentro e fora do seu meio. Isso porque, “[...] durante séculos, a religião não pode suportar que se contasse a sua história”. (FOUCAULT, 2003: 384)

Assim, não nos cabe confiar nas “verdades” sobre o passado, mas questioná-las e tentar perceber os indícios discursivos que compõem a multiplicidade do real, a cada momento da História. Este auscultar das fontes permite vislumbrar uma história não-homogênea, construída sobre valores e representações que criam e procuram inculcar como “naturais” ou “verdadeiros”. Este é o caso do binarismo sexual e da “eterna” dominação dos homens sobre as mulheres e da submissão destas a eles.

⁵² As “sociedades de discurso” atuam no sentido de produzir e conservar discursos, fazendo-os circular dentro de círculos fechados, com *regras* próprias. Os que estão dentro do grupo se sentem incluídos e protegidos, mas os que estão fora não têm acesso ao processo e/ou aos discursos. (FOUCAULT, 1996: 39)

Tentamos expor ao longo desta parte do capítulo que a vida religiosa feminina foi, durante boa parte da Idade Média, marcada pela diversidade e que mesmo a historiografia mais atrelada à idéia da imutabilidade dos papéis de gênero tem dificuldade de negar isso. Também buscamos discutir as condições de aparição de discursos misóginos que convergem para transformar a clausura terminada no eixo principal da vida religiosa feminina.

3.3. ENTRAM EM CENA OS FRANCISCANOS

O verbete *Monges e Religiosos* do **Dicionário Temático Medieval** credita aos mendicantes parte da responsabilidade pelo enclausuramento das mulheres; nele seu autor, Lester K. Little, estabelece a diferença entre monges e mendicantes da seguinte forma:

O monge – ou monja – entrava em uma comunidade monástica particular, ele não aderiria a uma Ordem monástica em geral. O ideal monástico de estabilidade obrigava-o a permanecer nessa comunidade até o fim de sua vida. [...] A comunidade era uma coletividade privada e independente [...] O frade, ao contrário entrava em uma Ordem mais do que em um convento em particular. A principal característica da espiritualidade mendicante era o apostolado ativo voltado para população laica. Ao contrário dos mosteiros, os conventos das Ordens Mendicantes estavam situados nas cidades; os frades passavam freqüentemente de um convento a outro de sua Ordem, em função das necessidades do ministério. (LITTLE, 2002: 237)

O que este autor aponta como característica fundamental do monacato de tipo beneditino é a chamada *stabilitas locii*, isto é, o dever de permanecer até o fim de seus dias na casa que professou. Esta característica é ressaltada na *Regra Beneditina* através da condenação explícita dos monges andarilhos, sem paradeiro, chamados de giróvagos:

*É sabido que há quatro gêneros de monges. [...] O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas.*⁵³ (RB 1:1, 10-11)⁵⁴

Para Little a espiritualidade dos mendicantes está ligada exatamente à sua mobilidade, a não estar fixo em um lugar, limitado ao espaço de um mosteiro, já a vida religiosa feminina,

⁵³ Os sarabaítas são os monges sem *Regra* e sem abade, ou seja, aqueles que não estão submetidos nem à disciplina, nem à autoridade. “*Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla Regula adprobati, experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molli, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluptas, cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.*” (RB 1:6-9)

⁵⁴ *Monachorum quattuor esse genera, manifestum est. [...] Quartum vero genus est monachorum quod nominatur girovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et gullae inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis.*

estava associada, dentro da Europa, à estabilidade, à vida conventual. Tal afirmativa, entretanto, parte de uma escolha, pois seria possível eleger outros eixos como “fundamentais” para a espiritualidade dos mendicantes (e aqui ele está pensando nos dominicanos e nos Franciscanos, pois os carmelitas só tardiamente serão incluídos neste grupo)⁵⁵ como a pregação ou a penitência ou, no caso Franciscano, a adoção de uma pobreza radical. Dito isso, também é importante observar o que uma das mais antigas regras dos franciscanos, a *Regra dos Eremitérios*, diz sobre a questão:

Aqueles que quiserem viver como religiosos em eremitérios não sejam mais de três ou, no máximo, quatro irmãos. Dois deles sejam mães e tenham dois ou ao menos um por filho. Aqueles levem a vida de Marta e estes a de Maria Madalena. Os dois que forem as mães levem a vida de Marta e os dois filhos a vida de Maria, e disponham de um lugar cercado para morar, onde cada um tenha a sua cela para orar e dormir. E rezem as Completas do dia logo após o pôr-do-sol e tratem de guardar silêncio rigoroso; recitem suas horas canônicas e levantem-se à hora de Matinas, procurando “primeiro o reino de Deus e a sua justiça”. Rezem a Prima na hora conveniente e após a Terça podem romper o silêncio e falar com suas mães, aproximar-se delas e, se quiserem, pedir-lhes como gente bem pobre, uma esmola pelo amor de Deus, e em seguida rezem a Sexta e a Noa e, na hora conveniente, as Vésperas. Não permitam a ninguém entrar no lugar cercado onde vivem nem deixem ninguém comer ali. Os irmãos que são as mães fiquem afastados de toda a pessoa estranha e em obediência ao seu ministro conservem também os seus filhos afastados de todos para que ninguém fale com eles. Os filhos por sua vez não podem falar com ninguém senão com suas mães e seu ministro e seu custódio quando a este lhe aprover visitá-los, com a bênção de Deus. Os filhos assumam de vez em quando o encargo das mães conforme os turnos que todos acharem conveniente estabelecer. Empenhem-se com cuidado e solicitude em observar as disposições acima. (RE)⁵⁶

⁵⁵ E as mulheres carmelitas ainda mais tardiamente. De acordo com Leclerq, a primeira menção às mulheres carmelitas foi em 1284, em Luca, na Itália, e a partir daí, seu número só fez crescer. (LECLERQ, 1980: 74) No entanto, as mulheres só foram oficialmente reconhecidas como parte da Ordem Carmelita com a bula *Cum Nulla* do Papa Nicolau V que data de 1452. Até então, os conventos de mulheres que se diziam carmelitas não tinham reconhecimento oficial, nem da Ordem, nem da Igreja.

⁵⁶ *Illi, qui volunt religiose stare in eremis sint tres fratres vel quattuor ad plus; duo ex ipsis sint matres et habeant duos filios vel unum ad minus. Isti duo, qui sunt matres, teneant vitam Marthae et duo filii teneant vitam Mariae et habeant unum claustrum, in quo unusquisque habeat cellulam suam, in qua oret et dormiat. Et semper dicant completorium de die statim post occasum solis; et studeant retinere silentium; et dicant horas suas; et in matutinis surgant et primum quaerant regnum Dei et iustitiam eius. Et dicant primam hora, qua convenit et post tertiam absolvant silentium; et possint loqui et ire ad matres suas. Et, quando placuerit, possint petere ab eis eleemosynam sicut parvuli pauperes propter amorem Domini Dei. Et postea dicant sextam et nonam; et vespertas dicant hora qua convenit. Et in claustrum, ubi morantur, non permittant aliquam personam introire et neque ibi comedant. Isti fratres, qui sunt matres, studeant manere remote ab omni persona; et per obedientiam sui ministri custodiant filios suos ab omni persona, ut nemo possit loqui cum eis. Et isti filii non loquantur cum aliqua persona nisi cum matribus suis et cum ministro et custode suo, quando placuerit eos visitare cum benedictione Domini Dei. Filii vero quandoque officium matrum assumant, sicut vicissitudinaliter eis pro tempore visum fuerit disponendum; quod omnia supradicta sollicito et studiose studeant observare.*

Este curto documento apresenta uma forma de vida bem rígida no tocante ao silêncio e à clausura, além de estar centrada na liturgia, na oração, no silêncio e na obediência, mas, ao mesmo tempo, está comprometida com o trabalho e uma divisão equitativa de tarefas. A idéia dos papéis intercambiáveis é bem singular e permitiria aos irmãos – e irmãs – experimentarem tanto a vida contemplativa quanto a ativa, valorizando ambas. É importante notar que a relação entre os religiosos é de Mãe/Filha e não Pai/Filho; é uma relação entre mulheres que serve aqui como modelo e relacionaremos este trecho em outra parte de nosso trabalho.

Raul Manselli, em sua biografia de Francisco de Assis, faz questão de apontar o caráter dúbio do santo nas suas fontes biográficas.⁵⁷ Francisco se apresenta como alguém que busca o isolamento, a oração, a penitência, mas, ao mesmo tempo, não consegue romper os laços com sua cidade natal, com o mundo, com aqueles que necessitam de apoio e correção. (MANSELLI, 1997: 75) A oscilação do santo entre o *seculum* e a vida como eremita, descrita em detalhes nas biografias, marcam a relação de Francisco com a Ordem e estão presentes na Regra dos Eremitérios.

Para Grado G. Merlo, essa oscilação marcou a própria *fraternitas* em seus primeiros anos, mas que posteriormente os Franciscanos se renderam à cidade, tornada local privilegiado de sua atuação e poucos irmãos preferiram a vida eremítica. (MERLO, 1991: 29-32) E quanto às mulheres? Clara e suas irmãs estiveram desde quase o primeiro instante associadas a São Damião:

Poucos dias depois,[da fuga] foi para a igreja de Santo Ângelo de Panço, mas, não encontrando nesse lugar plena paz, mudou-se finalmente para a igreja de São Damião, a conselho do bem-aventurado Francisco. Aí, cravando já no seguro a âncora do espírito, não flutuou mais por mudanças de lugar, não vacilou diante do aperto, nem teve medo da solidão. [...] A virgem Clara fechou-se no cárcere desse lugar apertado por amor ao Esposo celeste. Abrigando-se da tempestade do mundo, encarcerou seu corpo por toda a vida. Aninhando-se nas fendas dessa rocha, a pomba de prata gerou uma fileira de virgens de Cristo, instituiu um santo mosteiro e deu início à ordem das senhoras pobres. (LSC 10)⁵⁸

⁵⁷ É preciso ter em mente aqui que todo santo, especialmente um como Francisco, de cujos escritos sobram somente fragmentos, é sempre uma construção discursiva, conforme afirma Caroline Bynum: “[...] moldados e autenticados em uma complexa rede de relações entre as autoridades clericais e os partidários ao seu culto e propagam a sua reputação de santidade por meio de virtudes e milagres, o verdadeiro santo ou a santa estão perdidos de vista quase desde o começo.” (BYNUM, 1999: IX)

⁵⁸ *Paucis interiectis diebus, ad ecclesiam S. Angeli de Panso, transivit: ubi cum non plene mens eius quiesceret, tandem ad ecclesiam S. Damiani, beati Francisci consilio, commigravit. Ibi mentis anchoram quasi in certo figens, non iam pro loci mutatione ulterius fluctuat, non pro arctitudine dubitat, nec pro solitudine reformidat. [...] In huius locelli ergastulo, pro coelestis amore sponsi, virgo se Clara conclusit. In hac se a mundi tempestate celans, corpus,*

São Damião era um eremitério e é possível que a **RE** fosse a Forma de Vida utilizada também no primeiro mosteiro da Ordem. Celano faz questão de dizer que Clara “*fechou-se no cárcere por amor ao esposo*”. A imagem da enclausurada voluntária é agradável a uma Igreja que propõe, mas o próprio Celano descreve um Francisco com um comportamento semelhante, praticando a *clausura ativa e passiva*, no início de seu ministério:

O servo de Deus Francisco, pequeno de estatura, humilde de pensamento e menor por profissão, escolheu para si e para os seus um pedacinho deste mundo, enquanto neste século tinha de viver, pois não poderia servir a Cristo sem ter alguma coisa do mundo. Pois não deve ter sido sem a presciência do oráculo divino que foi chamado de Porciúncula o lugar que devia cair por sorte para aqueles que não queriam ter absolutamente nada do mundo. [...] Aí se observava a mais rígida disciplina em tudo, tanto no silêncio e no trabalho, como nos outros pontos da vida regular. A ninguém se deixava entrar, a não ser os especialmente recomendados aos frades, os quais, reunidos de todas as partes, queria o santo que fossem devotados a Deus e perfeitos de todos os lados. Era absolutamente proibida a entrada de pessoas seculares: ele não queria que os frades, vivendo ali em número reduzido, poluísem seus ouvidos com o relacionamento dos seculares, para não deixarem a meditação das coisas celestes, arrastados para assuntos menos dignos por divulgadores de boatos. Nesse lugar ninguém podia dizer coisas ociosas, nem narrar as que tinham sido contadas por outros. [...] (2C 12:18-19)⁵⁹

A descrição da vida retirada na Porciúncula não é muito diferente da proposta de São Damião e a **RE** talvez fosse a Forma de Vida dessas primeiras comunidades franciscanas. Afinal, ambas eram eremitérios, os que lá moravam viviam segundo normas de disciplina monásticas estritas. De qualquer forma, a **RE** é o indício mais antigo de uma combinação entre a Forma de Vida eremítica e o contato com o mundo, apontando que, mesmo para os homens da Ordem, a pregação continuada e um estilo de vida errante não eram a norma, mas uma das opções.

A questão é que para os homens, a liberdade de ir e vir foi garantida, enquanto para as mulheres, como veremos especialmente em nosso capítulo das Regras, a proposta foi que a *clausura ativa*, isto é voluntária, se transformasse em obrigatória. Com a normatização, as

quoad viveret, carceravit. In huius caverna maceriae, columba deargentata nidificans, virginum Christi collegium genuit, monasterium sanctum instituit, pauperumque dominarum Ordinem inchoavit.

⁵⁹ *Servus Dei Franciscus, persona modicus, mente humilis, professione minor, in saeculo degens portiunculam pro se et suis de mundo elegit, ex quo aliter Christo, nisi de mundo aliquid haberet, servire non potuit. Non enim sine praescientia divini oraculi a diebus antiquis Portiuncula dictus est locus, qui debebat in illorum cedere sortem qui de mundo cupiebant penitus nil habere. [...] Servabatur ibidem rigidissima in omnibus disciplina, tam in silentio et labore, quam caeteris regularibus institutis. Nemini, nisi specialiter fratribus deputatis, ibidem patebat ingressus, quos undique aggregatos volebat sanctus esse vere Deo devotos, et ex omni parte perfectos. Sic et omni saeculari personae omnis penitus praecludebatur introitus. Nolebat ut fratres existentes ibidem, qui sub certo numero arctabantur, ad saecularium relationem prurirent auribus, ne contemplatione intermissa caelestium ad inferiorum commercia per rumigerulos traherentur. Non licebat ibidem alicui otiosa verba proferre, nec referre prolata per alios.*

diferenças foram instituídas, os gêneros criados e a vida religiosa feminina e masculina passaram a ser organizadas a partir de princípios diferenciados.

3.4. REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NOS SÉCULOS XII E XIII

A **RE** evoca duas imagens femininas, Marta e Maria, as duas irmãs que mantiveram amizade com Jesus Cristo. De acordo com o texto bíblico, a função de ambas tinha seu valor, mas a escolha de Maria, a vida contemplativa, era superior; ainda assim, o que se estabelece dentro do texto bíblico é a necessidade de complementaridade, e, não de excelência de uma função sobre a outra, pois ambas são necessárias.⁶⁰

A vida contemplativa era a base do ideal monástico até o século XIII, a chamada *vita angelica* era respeitada e defendida pelas ordens tradicionais. Já a *vita vera apostolica* em ascensão desde o século XII, buscava uma combinação entre vida contemplativa e ativa, entre a oração e a penitência, com o serviço aos necessitados, o trabalho e a pregação. E aqui, por princípio, não parece ter havido distinção entre homens e mulheres do grupo Franciscano.

Antes de ir adiante, é necessário tocar em outra questão. A Maria da *Regra* dos Eremitérios é chamada de “Madalena”, assim, dentro dos códigos da época, já está definido que além de viver em oração e contemplação, ela também é uma penitente. Nesse sentido, das três imagens de mulher mais presentes nos textos medievais: Eva, a pecadora; Maria, Virgem e Mãe; e Maria Madalena, a arrependida, é a mais próxima das mulheres comuns.

Das três imagens, Eva foi a preponderante nos escritos eclesiásticos até o século XII, era a mulher-problema, fonte de perigos para os homens e para a sociedade, aquela que trouxe o pecado ao mundo, a “Porteira do Inferno”. Assim, ela representaria toda a corrupção do gênero feminino, conforme coloca Georges Duby:

No final das contas, os padres valiam-se das palavras de Eva, de seus gestos, da sentença que a condenou, para transferir o peso do pecado ao feminino a fim de retirar a sua carga aos homens. O que os levava naturalmente a denunciar com vigor os defeitos das mulheres. [...] Como Eva são arrebatadas por seu gosto pelo prazer sexual. Feitiçaria, agressividade e luxúria, esses são os três vícios [...] (DUBY, 2001: 67)

⁶⁰ A Marta e Maria citadas são as dos Evangelhos. Apresentadas como amigas de Jesus, ele visitava constantemente a casa na qual moravam com seu irmão Lázaro. Marta preocupava-se em servir, proporcionando tudo – acomodações, alimentação – o que os visitantes pudessem precisar, enquanto Maria se punha aos pés do Cristo para receber seus ensinamentos. (Lucas 10:38-42)

Imagem moldada pela pena dos monges, uma construção discursiva poderosa e duradoura, Eva encarnava o dualismo presente na cultura monástica e também servia para acentuar a ligação da mulher ao mal e à carne. (DALARUN, 1990: 42-46) Eva era também, antes de tudo, a antítese de Maria por meio de quem a salvação entrara no mundo.

Surge então o outro grande modelo, a Virgem-Mãe, seu culto ganha ênfase no século XII e sua imagem se confunde com a da Igreja triunfante. (DUBY, 1988: 64) Mas a ascensão de Maria foi lenta. Marina Warner em seu estudo da do mito e do culto mariano, acompanha cuidadosamente esta construção, ou como uma imagem distante e de pouca relevância dentro da espiritualidade dos primórdios do Cristianismo e alto-medieval; começa a ganhar contornos mais próximos e humanos, a partir do século X, para se tornar centro de uma ardente devoção no século XII. (WARNER, 1983: 130-131) Tanto Warner quanto Gerda Lerner destacam a importância das Cruzadas e do contato com o Oriente, onde o culto da Virgem era bem sedimentado, como um dos fatores que influenciaram o seu desenvolvimento na Europa Ocidental. (LERNER, 1993: 123-124) Lerner considera que:

[...] a figura de Maria, Mãe de Cristo, gradualmente [...] foi transformada de uma figura menor no drama do martírio de Cristo para uma figura de grande importância próxima da Trindade e sentada, bem figurativamente, à direita de Deus ou próxima de Cristo, como mediadora entre Deus e os seres humanos. O culto da Virgem Maria tem raízes duplas, na religião popular e na Igreja. Em quase todas as suas manifestações ela agrega múltiplas, e não raro contraditórios significados sobre a natureza da mulher e a maternidade. (LERNER, 1993: 123)⁶¹

Jacques Dalarun enfatiza, no entanto, que para a Igreja do século XII, Maria é menos a mãe de Cristo, mais a Virgem perfeita, passível também de ser a grande dama cortejada pelos trovadores laicos e religiosos. Seu exemplo, não é passível de ser seguido por todas as mulheres, mas somente por aquelas que, sem passar pelo leito conjugal, se dedicaram integralmente à vida religiosa. Assim, boa parte das santas até então eram mártires e virgens. (DALARUN, 1990: 39-47)⁶²

⁶¹ “(...) *the figure of Mary, Mother of Christ, gradually [...] became transformed from a minor figure in the drama of Christ’s martyrdom to a major figure close to the Trinity and seated, quite figuratively, to the right of God or next to the Christ, as mediator between God and humans. The Cult of Virgin Mary had dual roost, in folk religion and in the Church. In nearly all its manifestations it carried multiple, often contradictory meanings about nature of woman and about motherhood.*”

⁶² A Maria-Mãe ganhará maior relevo somente no século XIII e exatamente graças ao trabalho dos Franciscanos, tomando o seu modelo passível de maior imitação, e não somente admiração, por parte das mulheres comuns.

Maria ou Eva eram modelos extremos, difíceis de serem imitados pelas mulheres comuns. Nesse sentido, André Vauchez, ao discutir a função da santidade na Idade Média, mostra que um traço predominante nas hagiografias, antes do século XII, era apresentar o santo ou a santa como alguém especial, escolhido por Deus desde a infância, capazes de feitos extraordinários. Geralmente nobres, monges ou bispos, e, se mulheres, uma minoria entre os canonizados, não raro virgens ou mártires, seu exemplo era impossível de ser seguido pelas pessoas comuns, eram os chamados *santos admiráveis*.

A partir do século XII, o gênero hagiográfico, assim como as estruturas econômicas, sociais e culturais da Europa, passam por intensas mudanças. Surge então, um novo modelo de santidade que pode ser perseguida no dia-a-dia pelas pessoas comuns e que pode, também, ser vivida fora dos mosteiros. Multiplicam-se os santos, agora com uma origem social mais diversificada, alguns tendo vivido em pecado antes de sua conversão, caso de Francisco de Assis. O número de mulheres entre os canonizados também aumenta e André Vauchez aponta para uma feminização da santidade. (VAUCHEZ, 1991: 161-162) É exatamente neste período que começa a se projetar, com firmeza, uma terceira imagem feminina: Maria Madalena.

Maria Madalena é uma das mulheres com maior visibilidade dentro do novo testamento, citada 18 vezes, tem uma personalidade muito bem delimitada se comparada com outras mulheres que são apenas sombras. É descrita como uma das mulheres que acompanhavam Cristo e o sustentavam, dela teriam sido expulsos demônios, é ela a primeira a ver Jesus ressuscitado. No entanto, ao longo da Idade Média Madalena passa a ser descrita como a *prostituta arrependida*, já que pecado feminino é pecado da carne, e sua imagem é misturada a de outras mulheres, às pecadoras anônimas,⁶³ e também, à Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro. (DUBY, 1995: 32-34)

Apesar de figuras diferentes, elas acabam se fundindo no imaginário medieval. Jacques Dalarun aponta que o pecado da Madalena foi um pecado da carne e que ela seria também uma “pecadora da cidade” em um momento de grande expansão urbana, sendo aquela que mais amor demonstrou pelo Cristo e que, por fim, passou a levar uma vida de penitente, trocando a cidade pelo deserto, onde levou a partir de então uma vida de penitência, que no caso do modelo apresentado na **RE** é também uma vida contemplativa.

⁶³ A que banhou os pés de Cristo com suas lágrimas e os enxugou com seus cabelos.

No entanto, tanto Duby quanto Dalarun ressaltam que o modelo da Madalena foi criado preferencialmente para homens, monges, especialmente. Madalena representaria a parte feminina que deveria ser resgatada, em cada homem, sua *anima peccatrix*. (DALARUN, 1990: 50-52 e DUBY, 1995: 36-37) Só que o culto da Madalena deixou os muros dos claustros masculinos e se propagou pelo Ocidente, e foi adequado às necessidades de muitas mulheres que pelo casamento ou por uma vida fora dos padrões estabelecidos pela Igreja se desviaram do modelo mariano. Era um novo e poderoso modelo para as mulheres, um modelo que passou a ser mais cultuado, em fins do século XII, do que a própria Virgem. (DALARUN, 1990: 53) ⁶⁴

No entanto, a referência à Maria Madalena não se repete nos textos Franciscanos, nem clarianos. A outra Maria é o grande modelo, e é mais a *mãe e pobre*, do que a *virgem*. Discutiremos esta questão em outra parte de nosso trabalho, quando estivermos analisando os textos de Clara.

A identificação com mulheres ou papéis considerados como femininos aparece em outras fontes, pois a função “materna” que se faz presente na **RE** é retomada em outros documentos Franciscanos. Tal identificação não é motivo de opróbrio, o papel feminino não funciona como um elemento depreciativo. Nas biografias de Francisco de Assis, há momentos em que o próprio santo é associado à figura feminina ou a maternidade:

*[...] uma mulher pobrezinha, mas bonita, morava em um deserto. Um rei se apaixonou por ela por causa de sua grande formosura, uniu-se muito feliz a ela e teve com ela filhos muito bonitos. Quando já estavam adultos e nobremente educados, a mãe lhes disse: ‘Não vos envergonheis, meus queridos, porque sois pobres, pois sois todos filhos daquele grande rei. Ide com alegria para sua corte, e pedi-lhe tudo o que precisais’. [...] Essa mulher era Francisco, pela fecundidade de seus muitos filhos, não pela moleza de sua vida. O deserto era o mundo, então inculto por falta de doutrina e estéril em virtudes. A multidão bonita e numerosa de filhos eram os frades, em seu grande número e decoro espiritual. O rei era o Filho de Deus, [...] (2C 11:16-17)*⁶⁵

⁶⁴ Dalarun resalta que, de acordo com Georges Duby e Jacques Le Goff, Madalena, a terceira via, também estaria associada à idéia de Purgatório, que ganhou seus contornos, igualmente, no século XII.

⁶⁵ *Mulier quaedam pauperula sed formosa in quodam deserto manebat. Adamavit eam rex quidam ob maximum illius decorem; contraxit cum ea gratanter et filios ex ea venustissimos genuit. Adultos iam illos et nobiliter educatos mater aloquitur: “Nolite”, inquit, “verecundari, dilecti, eo quod pauperes sitis, nam illius magni regis estis filii omnes. Ad curiam eius itote gaudentes, et ab ipso vobis necessaria postulate”. [...] Mulier haec erat Franciscus multorum fecunditate natorum, non factorum mollitie; desertum: mundus, tempore illo incultus et sterilis doctrina virtutum; filiorum venusta et larga progenies: fratrum multiplex numerus et omni virtute decorus rex: Filius Dei, [...]*

Na *Regra Franciscana* é lemos “*E com confiança um manifeste ao outro a sua necessidade, porque, se a mãe nutre e ama a seu filho carnal, quanto mais diligentemente não deve cada um amar e nutrir a seu irmão espiritual?*” (RF 6:8)⁶⁶ Na *Carta a Frei Leão*, um dos poucos documentos assinados por Francisco de Assis, está escrito “*Assim te digo, filho meu, como mãe [...]*”. Na *Vida Segunda de Tomás de Celano*, um dos frades se refere a Francisco como mãe e, não, pai:

Preparados para a saída, ambos vão ter com o santo e, tendo dobrado os joelhos, diz Frei Pacífico a São Francisco: “Abençoa-nos, mãe caríssima, e dá-me a mão a beijar!” [...] Frei Pacífico prostra-se imediatamente e interroga-o humildemente, dizendo: “Que tribulação te causei, mãe caríssima?” (2C 99:137)⁶⁷

A imagem da mãe está ligada a representações sociais de cuidado e afeto, e não ao biológico em si. As mães, como defende Nicole Bériou, em seu artigo *Femmes et Prédicateurs la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles*, eram vistas como as primeiras formadoras e disseminadoras dos princípios da fé cristã, algo presente em textos desde os tempos carolíngios. (BÉRIOU, 1992: 51-91) Assim, qualquer um dos frades pode ser mãe se agir como tal ou reunir as virtudes necessárias, assim como na RE. Isso fica bem explícito na passagem:

E como a enfermidade crescesse dia a dia e pela falta de cuidado parecesse aumentar-se cada vez mais, finalmente Frei Elias, a quem ele [Francisco] escolhera para si como mãe e constituíra como pai dos outros irmãos, obrigou-o a não rejeitar o remédio [...] E, então, o santo pai aquiesceu benignamente e obedeceu humildemente às palavras daquele que o admoestava. (1C 4:98)⁶⁸

Não há, portanto, uma dicotomia rígida e a figura paterna não é a mais valorizada, ao contrário, a figura da mãe doadora e preservadora da vida é a mais usada. O uso desses dois modelos femininos, presentes na **RE**, apresentada no tópico anterior, ainda que somente no nível discursivo, aponta para a existência de dois papéis possíveis para homens e mulheres, a vida contemplativa de Maria e a vida ativa de Marta. Como já discutimos, é possível que esta fosse a realidade das irmãs de São Damião. Afirmar que existiram Clarissas que mendigavam seu sustento e outras que mantinham uma clausura estrita encontra sustentação na própria Forma de

⁶⁶ *Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, quia, si mater nutrit et diligit filium suum carnalem, quanto diligentius debet quis diligere et nutrire fratrem suum spiritualem?*

⁶⁷ *Parati ad recessum vadunt ambo ad sanctum, flexisque genibus, dicit Pacificus sancto Francisco: “Benedic nobis, mater carissima, et manum mihi ad osculandum praebe!” [...] Prosternit se Pacificus statim et humiliter interrogat dicens: “Qualem tribulationem tibi feci, carissima mater?”.*

⁶⁸ *Cumque de die in diem infirmitas illa succresceret et ex incuria videretur quotidie augmentari, frater Helias tandem, quem loco matris elegerat sibi et aliorum fratrum fecerat patrem, compulit eum ut medicinam non abhorreret, [...] Sanctus pater vero tunc benigne acquievit et humiliter obtemperavit sermonibus se monentis.*

Vida de Clara. Neste documento, a santa faz referência, mais de uma vez às “irmãs que servem fora do mosteiro”, isentas do silêncio contínuo e do rígido jejum:

As irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as Irmãs podem sempre falar discretamente para distrair doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda a parte brevemente e em voz baixa. (FVC 5:1-4)⁶⁹

As irmãs jejuem em todo o tempo. [...] As adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiosamente dispensadas, como parecer a abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade, as irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FVC 3:8, 10-11)⁷⁰

As irmãs que servem fora do mosteiro não se ausentem por muito tempo, a não ser que exista uma manifesta necessidade. Devem caminhar com honestidade e falar pouco, para poderem edificar sempre os que as virem. (FVC 9:12-13)⁷¹

A **FVC** aponta para a existência de dois tipos de irmãs, nada é dito sobre os seus papéis intercambiáveis. A vida austera dentro do mosteiro proposta por Clara se aproxima daquela da **RE**, e aponta para a existência de irmãs que tinham a liberdade de ir e vir, sem as restrições da clausura, mendigando e, talvez, pregando.

Não se sabe muito bem como e quando a *Regra dos Eremitérios* foi utilizada em São Damiano e se a **FVC** evocaria essa primeira proposta de vida franciscana. Nas Formas de vida Papais, como veremos em nosso sexto capítulo, existem as irmãs e as serviçais, esse termo não é utilizado por Clara. Alternavam-se as irmãs nos papéis de Marta e Maria ou as “irmãs que servem fora do mosteiro” tinham um estatuto especial? De qualquer forma, a clausura proposta por Clara em sua Forma de Vida é bem flexível e as irmãs parecem dotadas de uma grande liberdade de ir e vir, ao contrário do que a historiografia e outras fontes fazem crer.

3.5. BEGUINAS E FRANCISCANA: ALGO EM COMUM?

A primeira fonte que menciona a existência de mulheres franciscanas é a carta de Jacques de Vitry escrita da cidade de Gênova em 1216. Não se trata de uma descrição da comunidade de

⁶⁹ *Ab hora completorii usque ad tertiam so-rores silentium teneant, exceptis servientibus extra monasterium. Sileant etiam continue in ecclesia, dormitorio, in refectorio tantum dum comedunt; praeterquam in infirmaria, in qua pro recreatione et servitio infirmarum loqui discrete semper sororibus liceat. Possint tamen semper et ubique breviter submissa voce quod necesse fuerit insinuare.*

⁷⁰ *Omni tempore sorores ieiunent. [...] Cum adolescentulis, debilibus et servientibus extra monasterium, sicut videbitur abbatissae, misericorditer dispensetur. Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur sorores ieiunio corporali.*

⁷¹ *Sorores servientes extra monasterium longam moram non faciant, nisi causa manifestae necessitatis requirat. ¹³Et honeste debeant ambulare et parum loqui, ut aedificari semper valeant intuentes.*

São Damião, a primeira casa feminina franciscana e onde residia Clara desde 1212, eram já outros grupos que aderiram ao movimento Franciscano dentro da Península Itálica. Este importante prelado era o protetor das beguinas na cidade de Liége e tinha viajado até Roma para defender sua causa junto ao Papa Inocêncio III. (BOLTON, 1980: 144)⁷²

As beguinas eram mulheres leigas que organizaram comunidades religiosas de caráter urbano principalmente no Norte da Europa a partir do século XII.⁷³ Impelidas a viver uma vida espiritual de acordo com os moldes da *vita vera apostolica*, muitas mulheres não conseguiam entrar para ordens religiosas já estabelecidas na época, pelas mais diversas razões que discutimos anteriormente. Algumas delas, entretanto, buscavam viver a sua espiritualidade em moldes diferentes daqueles pré-existentes, marcados pela dependência de uma Ordem masculina, pelo seguimento de uma *Regra* e, no século XIII, pela clausura. Brenda Bolton ressalta que as beguinas não se envolviam em querelas teológicas, viviam dos frutos do seu trabalho e não exigiam que outros assumissem a pobreza radical que elas mesmas abraçavam, esta última característica as aproxima dos moldes propostos também por Francisco e seus seguidores. (BOLTON, 1980: 145)

Grundman diz que as beguinas “[...] nunca representaram uma forma planejada de vida religiosa; mas foram a forma preferida para o movimento religioso de mulheres na medida em que não encontravam acolhida nas novas ordens” (GRUNDMANN, 1995: 139)⁷⁴ Mesmo assim, ou até por este motivo, essas comunidades as mulheres desenvolveram uma Forma de Vida especial, com estreitos laços de amizade, dedicando-se à caridade, aos trabalhos manuais e, em alguns casos, à educação de meninas. (PETROFF, 1986: 171-178) No início, as beguinas, louvadas pela sua piedade, terminaram sendo acusadas e perseguidas por “heresia”. Tal desfecho é compreensível, dentro da “reação conservadora” que se seguiu à morte do papa Inocêncio III. (BOLTON, 1986: 127)

Caroline Bynum ao discutir a atração das mulheres pelos movimentos de *vita vera apostolica* elencou as várias motivações que muitos historiadores apontaram para justificar o

⁷² Quando Vitry chega à Itália, Inocêncio III tinha acabado de falecer.

⁷³ De acordo com Walter Simons, as fontes sobre as primeiras comunidades de beguinas são escassas, as primeiras referências datam de 1190, quando começam a aparecer *vitas*, isto é, narrativas hagiográficas sobre a vida das santas mulheres que aderiram ao movimento. (SIMONS, 2003: 37)

⁷⁴ “*Beguines thus never represented a planned form of religious life; rather they were the result of the women’s religious movement insofar as it did not find reception into the new orders.*”

interesse das mulheres, a mais significativa seria a demográfica, isto é, a falta de maridos. Sem expectativa de um bom casamento ou mesmo segundas núpcias, as mulheres teriam abraçado os novos movimentos religiosos, esse seria o caso das beguinhas. Bynum discorda argumentando que o poder simbólico que a virgindade consagrada, uma vida de penitência e, no caso das beguinhas, uma vida religiosa ativa no *seculum* representavam atrativos suficientes. (BYNUM, 1982: 15) Para ela, assim como para Brenda Bolton não se tratava de uma segunda opção, mas de um interesse genuíno de participar ativamente da construção de uma nova Igreja Reformada e viver a nova espiritualidade de inspiração apostólica. (BOLTON, 1983: 93-94)

Tanto Bynum quanto Bolton tentam refletir sobre uma imagem de mulher perpetuada dentro da historiografia e que é marcada pela ausência de auto-determinação, pelo desejo de escolher sua própria forma religiosa. As beguinhas sob o ponto de vista de muitos historiadores é uma segunda opção, o resultado da falta de acolhida. Representação de mulher baseada nas imagens e valores dos historiadores que as transformam em História, perpetuando a idéia de mulheres incapazes e dependentes.

Essa, no entanto, não é a idéia presente em alguns testemunhos. Jacques de Vitry, como muitos religiosos de seu tempo, mostrava interesse pelos movimentos de mulheres piedosas, não somente pelas beguinhas de sua diocese, registrando tudo o que pode sobre as comunidades que veio a conhecer. Brenda Bolton aponta que Jacques de Vitry, assim como o Papa Inocêncio III, considerava os movimentos de mulheres piedosas, como o das beguinhas, e grupos que defendiam a pobreza evangélica, como os *humiliati*⁷⁵ e os Franciscanos, uma fonte de atração nos limites da ortodoxia e que poderiam servir de barreira para o avanço dos grupos realmente “heréticos”. (BOLTON, 1980: 146) No caminho tomou contato com os Franciscanos, de ambos os sexos, como aparece em sua carta, e fez um relato de suas observações:

Por aquelas partes (de Perúgia), no entanto, encontrei um consolo: pois muitos, de ambos os sexos, ricos e seculares, tendo deixado tudo por Cristo, abandonavam o mundo. Chamavam-se Frades Menores. São tratados pelo Senhor Papa e os Cardeais com grande reverência. Eles não se ocupam absolutamente com coisas temporais, mas trabalham com desejo ardente e com veemente esforço para arrancar das vaidades do mundo e levar consigo as almas que perecem. E, pela graça de Deus, já produziram muito fruto e ganharam a muitos, de forma que quem ouve diz: “Vem”;

⁷⁵ Os Humiliati foram um grupo religioso surgido no Norte da Itália e que congregava homens e mulheres, muitos de origem nobre, que seguiam voto de pobreza. Alguns eram celibatários, outros casados e pleiteavam o direito de pregar. Foram considerados hereges em 1184 junto com os valdenses, mas depois foram reintegrados durante o pontificado de Inocêncio III em 1201. (BOLTON, 1983: 72-76)

e assim, um círculo de ouvintes puxa outro. Eles, no entanto, vivem segundo a Forma de Vida da Igreja primitiva, dos quais foi escrito: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma”. De dia, nas cidades e vilas, dedicando-se ao trabalho pela ação; de noite, voltam ao eremitério ou lugares solitários, dedicando-se à contemplação. As mulheres, porém, vivem em diversas hospedarias perto das cidades, nada recebem, mas vivem do trabalho das suas mãos. Mas muito se lamentam e se perturbam, porque são honradas pelos clérigos e pelos leigos mais do que gostariam. [...] (TsJv)⁷⁶

As duas últimas edições brasileiras das fontes trazem somente “*Chamavam-se Frades Menores*” o que de certa maneira pode ajudar a apagar a presença das mulheres que não estão ausentes, pois Vitry fala em “*ambos os sexos*”.⁷⁷ Na edição anterior das Fontes Franciscanas, a mesma passagem dizia “*“Irmãos Menores” e “Irmãs Menores”, como são chamados.*” A edição bilíngüe espanhola segue esta última tradução, “*Ellos se llaman Frailes menores (y ellas Hermanas Menores)*”. Em latim, “[...] *qui Frates Minores (H+ et Sorores Minores) vocantur*”, as irmãs também estão citadas, mas o texto em parênteses parece indicar um acréscimo posterior que talvez não estivesse presente em todos os manuscritos.

De qualquer forma, Jacques de Vitry dá conta da existência das mulheres e da sua integração à dinâmica do grupo Franciscano. Não havia divisão por sexo, e homens e mulheres viviam em pobreza e dos frutos do seu trabalho. Vitry indica que as mulheres viviam em eremitérios, enquanto os homens oscilavam entre a cidade e o *eremos*, mas não sinaliza a clausura, tampouco excluí a pregação. As mulheres eram dignas de honra e de nenhuma desqualificação por parte do autor que é um bispo. Isso aponta para as condições de produção da época, na qual conviviam tanto vozes detratoras das mulheres, quanto aqueles que as viam como co-participantes da vida religiosa. “Iguais” na sua profissão religiosa, como é a tese defendida por Penelope D. Johnson. (JOHNSON, 1991)

⁷⁶ *Unum tamen in partibus illis inveni solatium: multi enim utriusque sexus, divites e saecularis, omnibus pro Christu relictis, saeculum fuigebant, qui Frates Minores (H+et Sorores Minores) vocantur. A dominu Papa et cardinalibus in magna reverentia habentur. Hi autem circa temporalia nullatenus occupantur, sed fervente desiderio et vehemente Studio singulis diebus laborant, ut animas, quae pereneunt, a saeculi vanitatibus retrahant et eas secum ducant. Et iam per gratiam Dei magnum fructum facerunt et multos lucrati sunt, ut qui audit dicat: veni et cortina cortinam trahat. Ipsi autem secundum formam primitivae Ecclesiae vivunt, de quibus scriptum est: Multitudinis credentium erat cor unum et anima uma. De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucrifaciant, operam dantes actioni; nocte vero revertuntur ar eremum vel loca solitária vacantes contemplationi. Mulieres vero iuxta civitates in diversis hospitíis simul commorantur, nihil accipiunt, sed de labore manuum vivunt. Valde autem dolent et tubantur, quia a clericis et laicis plus quam vellent honorantur. [...]*

⁷⁷ As edições as quais me refiro são as Fontes Clarianas do Centro de Espiritualidade Franciscana de Piracicaba e a edição da Vozes das Fontes Franciscanas e Clarianas.

É preciso ressaltar que o autor também não está descrevendo São Damião, o mosteiro de Clara, mas outra comunidade de mulheres que se identificavam como franciscanas. No entanto, o testemunho de Frei Estevão, outra fonte de época, afirma que Francisco ao receber do Papa a Ordem de acolher os mosteiros de mulheres que não haviam sido fundados por ele teria dito que “[...] elas não se chamem [daí por diante] irmãs menores, mas senhoras, [...]”. (TsEn) *Irmãs menores* é o mesmo nome dado por Vitry às religiosas que descreve.

Brenda Bolton defende que para Jacques de Vitry, as irmãs menores e as beguinas viviam uma mesma Forma de Vida. Eram mulheres, não raro nobres, que abandonaram a sua condição vantajosa e não somente desejavam ser como os pobres. Brenda Bolton nos diz que Jacques de Vitry identificava duas origens principais para as beguinas, por um lado, mulheres viúvas ou casadas, em comum acordo com seus maridos, que abraçaram uma vida comunal marcada pela pobreza e pela castidade; o outro grupo principal que afluía às comunidades de mulheres eram moças solteiras, às vezes muito jovens, que buscavam a vida religiosa, mesmo contra a vontade das famílias. (BOLTON, 1980: 147)

Nada muito diferente do que acontecia com as franciscanas. Clara e sua irmã Inês entraram para a vida religiosa contra a vontade de sua família, tendo sido inclusive alvo da violência dos familiares. É nesse momento, que contam tanto a determinação da candidata em resistir, usando dos meios possíveis, quanto o apoio das autoridades eclesiásticas, pois eles podem dar suporte ou condenar um movimento de mulheres. *A Legenda de Santa Clara* é bem detalhada em relação à questão:

Mal voou a seus familiares a notícia, e eles, com o coração dilacerado, reprovaram a ação e os projetos da moça. Juntaram-se e correram ao lugar para tentar conseguir o impossível. Recorreram à violência impetuosa, ao veneno dos conselhos, ao agrado das promessas, querendo convencê-la a sair dessa baixez, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região. Mas ela segurou as toalhas do altar e mostrou a cabeça tonsurada, garantindo que jamais poderiam afastá-la do serviço de Cristo. A coragem cresceu com o combate dos parentes e o amor ferido pelas injúrias lhe deu forças. Seu ânimo não esmoreceu nem seu fervor esfriou, mesmo sofrendo obstáculos por muitos dias no caminho do Senhor e com a oposição dos familiares a seu propósito de santidade. Entre insultos e ódios, temperou sua decisão na esperança, até que os parentes, derrotados, se acalmaram. (LSC 9)⁷⁸

⁷⁸ *Ad consanguineos autem rumore volante, dilacerato corde, factum et propositum virginis damnant; et conglobati in unum, currunt ad locum, tentantes quod obtinere non possunt. Violentiae impetum, venena consiliorum, blanditias adhibent promissionum, suadentes ab huiusmodi vilitate discedere, quae nec generi congruat, nec exemplum habeat in contrata. At illa pannos apprehendens altaris, caput denudat attonsum, firmans se nullatenus a Christi servitio ulterius avellendam. Crescit animus, bello crescente suorum viresque ministrat amor iniuriis lacessitus. Sic sic per*

[...] dezesseis dias depois da conversão de Clara, Inês, levada pelo Espírito divino, correu para a irmã e, contando seu segredo, disse que queria servir só ao Senhor. Ela abraçou toda feliz e exclamou: “Dou graças a Deus, dulcíssima irmã, porque abriu os ouvidos à minha solicitude por você”. À conversão maravilhosa seguiu-se não menos maravilhosa defesa. Quando as felizes irmãs estavam na igreja de Santo Ângelo de Panço, aplicadas em seguir as pegadas de Cristo, e a que mais sabia do Senhor instruía sua irmã e noviça, de repente levantaram-se contra as jovens novos ataques dos familiares. Sabendo que Inês tinha ido para junto de Clara, correram no dia seguinte ao lugar doze homens acesos de fúria e, dissimulando a malvadeza por fora, apresentaram-se para uma visita de paz.

Logo, voltando-se para Inês, pois de Clara já antes tinham perdido a esperança, disseram: “Por que veio a este lugar? Volte quanto antes para casa conosco”. Quando ela respondeu que não queria separar-se de sua irmã Clara, lançou-se sobre ela um cavaleiro enfurecido e, a socos e pontapés, queria arrastá-la pelos cabelos, enquanto os outros a empurravam e levantavam nos braços. Diante disso, a jovem, vendo-se arrancada das mãos do Senhor, como presa de leões, gritou: “Ajude-me, irmã querida, não deixe que me separem de Cristo Senhor”. Os violentos atacantes arrastaram a jovem renitente pela ladeira, rasgando a roupa e enchendo o caminho de cabelos arrancados. Clara prostrou-se numa oração em lágrimas, pedindo que a irmã mantivesse a constância e suplicando que a força daqueles homens fosse superada pelo poder de Deus.

De repente, o corpo dela, caído por terra, pareceu fincar-se com tanto peso que, mesmo diversos homens, juntando as forças, não conseguiram de modo algum levá-lo para além de um riacho. Acorreram também alguns dos campos e vinhas para ajudá-los, mas não puderam levantar do chão aquele corpo. Tiveram que desistir do esforço e exaltaram o milagre comentando em brincadeira: “Passou a noite comendo chumbo, não é de admirar que esteja pesada”.

O próprio senhor Monaldo, seu tio paterno, que, tomado por tanta raiva, tentou dar-lhe um soco mortal, sentiu de repente que uma dor atroz invadia a mão levantada e o atormentou angustiosamente por muito tempo. Então, depois da longa batalha, Clara foi até lá, pediu aos parentes que desistissem da luta e deixassem a seus cuidados Inês, que jazia meio morta. Quando eles se retiraram, amargados pelo fracasso da empresa, Inês levantou-se jubilosa e, já gozando da cruz de Cristo, por quem travara essa primeira batalha, consagrou-se para sempre ao serviço divino. Então o bem-aventurado Francisco a tonsurou com suas próprias mãos e, junto com sua irmã, instruiu-a nos caminhos do Senhor. (LSC 24-26)⁷⁹

plures dies cum in via Domini obicem pateretur, et sui se opponerent eius proposito sanctitatis, non collapsus est animus, non fervor remissus: sed inter verba et odia ad spem animum tandiu reformat, donec propinquí, retrusa fronte, quiescunt.

⁷⁹ [...] Nam post sedecim dies a conversione Clarae, Agnes divino afflata spiritu, properat ad sororem, eique suae referens voluntatis arcanum, se dixit, velle Domino penitus deservire. Quam illa gaudenter amplectens: Gratias, inquit, ago Deo, dulcissima soror, quod me de te sollicitam exaudivit. Miram conversionem satis est miranda defensio subsecuta. Cum enim felices sorores apud ecclesiam S. Angeli de Panso Christi vestigiis inhaererent, atque illa quae plus de Domino sentiebat, suam erudiret novitiam et germanam, repente contra puellas nova consanguineorum proelia suscitantur. Audientes enim Agnetem ad Claram transisse, currunt ad locum sequenti die duodecim viri furore succensi et conceptam malitiam dissimulantes exterius, pacificum praetendunt ingressum. Moxque ad Agnetem conversi, nam de Clara iam antea desperaverant: Quid tu, inquiunt, ad locum istum venisti? Festina quantocius domum redire nobiscum. Qua respondente nolle se a sorore sua Clara discedere, irruit in eam miles unus animo efferato et pugnis calcibusque non parcens, eam per capillos abstrahere conabatur, ceteris

Apesar de distantes dentro do texto da Legenda, as duas narrativas estariam próximas no tempo. O foco está na conversão, não às antigas Formas de vida religiosa, mas à *vita apostolica* pregada por Francisco, que aparece no final do fragmento confirmando a vocação de Inês, que resistira junto com Clara, e a tonsurando com suas próprias mãos.

Há o uso da violência por parte dos homens da família que tentam usar de sua autoridade e força contra as duas moças. A força utilizada, o quase assassinato, aponta também para a resistência das mulheres que tomavam o destino em suas mãos e não se submetiam às estratégias familiares. A imagem das moças feitas freiras à força, entregues ainda crianças nos mosteiros, deve ser temperada com esses outros exemplos presentes nas fontes, isto é, aquelas que lutavam para escolher o seu futuro, expondo a violência do sistema patriarcal e, eventualmente, vencendo.

A mãe de Clara, Hortolana, muito citada na Legenda, não se faz presente. Trata-se aqui de um *topos* da literatura Franciscana. As mães nas primeiras hagiografias franciscanas são co-participantes na santidade de seus filhos e filhas, apóiam no momento certo ou pelo menos, como no caso da mãe de Clara, não se apresentam como opositoras diretas.

Já os pais, são os adversários, aqueles que tentam impedir que filhos e filhas sigam sua vocação. O pai de Francisco tentou impedir a sua entrada na vida religiosa, e este também é o papel do tio de Clara, Monaldo, na Legenda de Santa Clara.⁸⁰ Alessandro Barbero defende que o

impellentibus et suis brachiis levantibus eam. Ad quod invencula dum quasi a leonibus capta de manu Domini raperetur exclamat dicens: Adiuvam me, soror charissima, nec me Christo Domino tolli permittas. Cum ergo violenti praedones adulescentulam renitentem per devexum montis abstraherent, vestes abrumperent, vias crinium laceratione complerent, Clara cum lacrymis in oratione procumbens, petit sorori mentis constantiam tribui, petit vires hominum divina potentia superari. Confestim vero tanto pondere corpus illius in terra iacentis figi videtur, ut illam plures homines, suis conatibus adnitentes, nequaquam valeant ultra quemdam rivolum absportare. Accurrentes etiam aliqui de agris et vineis, auxilium illis praestare contendunt, sed corpus illud de terra levare nullatenus possunt. Dumque in suo conatu deficiunt, verbo lusorio miraculum extollunt, dicentes: Tota nocte plumbum comedit et ideo si ponderat non est mirum. Nam et dominus Monaldus patruus eius, cum in tanta rabie constitutus, vellet eam laetaliter pugno percutere, manum, quam levavit, subito dirus dolor invasit, eamque usque ad plura tempora doloris angustia cruciavit. Ecce autem post longum agonem Clara pergens ad locum, rogat propinquos a tali conflictu discedere et Agnetem seminecem iacentem, suae sollicitudini commendare. Quibus infecto negotio cum amaro recedentibus animo, Agnes iucunda surrexit, et iam Christi cruce gaudens, pro quo hac prima pugna certaverat, se divinis servitiis perpetuo mancipavit. Siquidem et Beatus Franciscus manu sua ipsam totondit, et una cum sorore sua in via Domini erudit.

⁸⁰ É possível que o pai de Clara fosse um irmão mais moço, daí a proeminência do tio que exercia o papel de chefe do clã. Dadas as circunstâncias, diz Rotzetter, o pai de Clara é um homem sem rosto. (ROTZETTER, 1994: 29-30)

elo mãe-filho/a dentro da hagiografia franciscana está ligado à importância do culto mariano, neste caso a face maternal da Virgem. (BARBERO, 1991: 204-205)⁸¹

Não se fala em intervenção de nenhuma autoridade eclesiástica, mas há o poder da Igreja na figura do mosteiro, São Paulo das Abadessas, aristocrática casa beneditina na qual Clara é colocada por Francisco, antes de ir para Santo Ângelo de Panço, sua segunda estadia antes da transferência definitiva para São Damião. É ali que Inês se junta a ela.⁸² Mesmo assim, o *espaço sagrado* não inibe a ação do clã, e não é relatado em nenhum momento que algum poder eclesiástico tenha condenado o uso excessivo da força contra as duas moças. Afinal, filhas deveriam ser submissas aos pais, no esquema binário e polarizado de autoridade.

Um aspecto simbólico desta passagem é a importância dos cabelos. Tanto religiosos, quanto religiosas, eram tonsurados. Este era um símbolo da sua opção, da conversão e da entrada em um mosteiro ou Ordem. Quando os familiares de Clara a encontram, ela já está tonsurada, “*Mas ela segurou as toalhas do altar e mostrou a cabeça tonsurada, garantindo que jamais poderiam afastá-la do serviço de Cristo*”, sua decisão é, portanto irrevogável, e ao agarrar-se às toalhas do altar, ela apela para a proteção da Igreja. (PEDROSO, 2004: 123) Já Inês não está tonsurada e Tomás de Celano cita por duas vezes seus cabelos, “*queria arrastá-la pelos cabelos*” e, mais adiante “*enchendo o caminho de cabelos arrancados*”, enquanto a moça não fosse tonsurada, nada estava definido e seria possível constrangê-la a retornar para casa, por quaisquer meios que fossem necessários.

Como a *Legenda* tem como objetivo exaltar as virtudes de Clara, é sua oração e a intercessão junto aos parentes que opera “o milagre”; tal questão entretanto é de somenos importância, pois o que convém destacar é a resistência em relação aos poderes masculinos e a insistência em relação ao direito de poder escolher o seu próprio caminho, neste caso, a vida religiosa. Tão logo os parentes desistem, Francisco entra em cena para tonsurar Inês. Agora, ela estava “livre” para seguir sua opção, mas este direito foi conquistado não pela intervenção de uma autoridade masculina qualquer, foi obra da resistência pessoal das duas irmãs. Barbero

⁸¹ Jacques Dalarun não trabalhou com a presença materna na hagiografia franciscana, mas este historiador defende que foram os Franciscanos os grandes responsáveis pela difusão da imagem de Maria como mãe amorosa, e sempre pronta a acolher os necessitados. (DALARUN, 1990: 54-56)

⁸² Santo Ângelo de Panço era um mosteiro, embora não se possa precisar com certeza que tipo de comunidade fosse. Acreditam alguns tratar-se de um mosteiro beneditino, mas Anton Rotzetter afirma que poderia ser um mosteiro independente que depois se tornará Franciscano com o nome de “convento de Santo Ângelo da Ordem de São Damião”. (ROTZETTER, 1994: 76-77)

ressalta que uma das características das vidas de santa do século XIII – e, talvez antes – é a libertação do poder masculino, optar pela vida religiosa é tomar posse, antes de tudo, do seu próprio corpo, (BARBERO, 1991: 271) frustrando as estratégias familiares de casamento, como já discutimos anteriormente. (CLARK, 1990: 27)

Mas não há uma negação total dos laços familiares, pois são eles que determinam a força do elo entre Clara e sua irmã menor, esta solidariedade entre mulheres é uma das marcas das comunidades femininas que se estruturam no século XIII, traço comum às beguinhas e presente entre as franciscanas; não é de estranhar, portanto que Jacques de Vitry veja tanta semelhança entre elas.⁸³

Ser beguina ou Clarissa era fazer uma opção radical pela pobreza, descrita na Legenda como “[...] *baixeza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região*”; isso sugere alguma diferença entre a Forma de Vida de outras ordens religiosas e a dos novos movimentos do século XIII. A opção pela pobreza era possível no âmbito de outras ordens religiosas mais tradicionais, nas quais a monja fazia voto de pobreza, mas o mosteiro poderia ser rico em bens. No entanto, o que estas mulheres desejavam era algo além, isto é, conviver com os pobres, o que era tanto uma transgressão das *Regras* sociais, quanto uma resistência ao novo padrão de enclausuramento que se impunha. Brenda Bolton acrescenta ainda que “[...] parece que a pobreza e a castidade representavam para essas mulheres uma *renovatio* pessoal e social – uma renovação espiritual através da adoção de um novo estilo de vida – a *vita apostolica*.” (BOLTON, 1980: 147)⁸⁴

Dominique Maingueneau denomina *deixis fundadora*, isto é, a estrutura discursiva comum conhecida do enunciador e do público receptor e que conferiria legitimidade ao discurso. (MAINGUENEAU, 1997: 42) No caso de Vitry, a *deixis fundadora* seria viver “*segundo a Forma de Vida da Igreja primitiva*” que no imaginário da época se ligava a alguns sentidos muito claros como a igualdade, a pobreza coletiva, solidariedade, já que ricos e pobres dividiam tudo o que tinham entre si.

⁸³ Mas há um traço das beguinhas descrito por outro contemporâneo, Roberto de Grosseteste, Bispo de Lincoln, que separa os dois grupos. De acordo com Brenda Bolton, esta autoridade teria deixado registrada a maior diferença entre beguinhas e Franciscanos em geral, as primeiras viviam do seu trabalho, enquanto os Franciscanos esmolavam seu sustento. (BOLTON, 1980: 145)

⁸⁴ “*It seems likely that poverty and chastity represented for these women a personal and social **renovatio** – a spiritual renewal through the adoption of a new life-style – the **vita apostolica**.*”

Certamente, tanto franciscanas quanto beguinas estão dentro do mesmo contexto de renovação espiritual, de busca pela *vita vera apostólica*; no entanto, dois diferenciais importantes são o caráter leigo das beguinas e o fato de não estarem atreladas a nenhuma Ordem religiosa masculina. Isso não aconteceu com as franciscanas. De fato, Clara e suas irmãs quase foram excluídas do grupo Franciscano e, nesse sentido, Brenda Bolton afirma que ao conceder o primeiro Privilégio da Pobreza (1216), Inocêncio III estaria abrindo a possibilidade para a criação da Ordem de São Damião. Esta autora chega mesmo a dizer que isto era de interesse de Francisco e de muitos frades. (BOLTON, 1980: 149)

É sem dúvida uma possibilidade, dado a posição dúbia da Ordem Primeira em relação às irmãs, mas um aspecto escapou às análises. O papado poderia querer uma nova Ordem, os Franciscanos poderiam desejar que as irmãs fossem excluídas da sua *fraternitas*, mas as próprias franciscanas resistiram e elas tinham uma líder de fato, mesmo que não de direito, Clara. (MANSELLI, 1980: 247-248) Tal fato não pode ser esquecido, pois é singular, já que nenhum outro grupo feminino da época, incluso as beguinas, contou com uma voz de resistência tão individualizada e com tamanha visibilidade. Isto fez a diferença e discutiremos isso no capítulo sobre os escritos de Clara.

3.6. MENDICANTES: UMA RUPTURA?

Voltando ao verbete do Dicionário Temático Medieval o autor nos diz:

A igualdade relativa que as monjas haviam usufruído até o século XII foi quase destruída pelos novos movimentos, entre os quais as Ordens Mendicantes representavam o ponto culminante. A presença de mulheres nos claustros beneditinos não ameaçou nenhuma Regra social durante o longo período decorrido entre o século VI – época de São Bento – e o século XII. [...] A verdadeira provação chegou com a fundação das Ordens Mendicantes. Os chefes destas ordens e seus inspetores pontificais não autorizavam as mulheres a participar do que fazia a especificidade da espiritualidade dos frades, quer dizer, o apostolado urbano. [...] o espetáculo de ver mulheres da alta sociedade mendigando o pão na esquina ultrapassava os limites do que esta Ordem masculina estabelecida podia imaginar tolerar. Logo, estas santas mulheres tiveram que se contentar em levar uma vida enclausurada do gênero monástico antigo. (LITTLE, 2002: 237-238)⁸⁵

Discutimos neste capítulo as possibilidades de vida religiosa feminina ao longo de séculos, buscando apontar os fatores de ruptura, transgressão, os limites e possibilidades. Lendo o verbete escrito por Little, fica a impressão que foram os mendicantes os grandes impulsionadores do enclausuramento das mulheres. O que nossas fontes apontam é que os Franciscanos em seus

⁸⁵ Dicionário temático medieval.

primeiros anos não discriminaram as mulheres, elas viviam a *vita vera apostolica* tanto quanto os seus companheiros do sexo masculino, em penitência, pobreza e, talvez, pregação.

O autor generaliza ao apontar uma história sem rupturas ou percalços entre os séculos VI e XII, invisibilizando toda a diversidade de Formas de vida religiosa femininas e apelando para um modelo único chamado de “monacato beneditino”. Mesmo o modelo “antigo” era carregado de tensões, contradições, e resistências.

O processo de enclausuramento, como vimos, já estava em andamento desde o século XII, e o monacato beneditino reformado, seja Cisterciense, seja Cluniacense, considerava a clausura, agora entendida não como retiro, como na **RB**, mas como prisão, o aspecto fundamental da vida religiosa consagrada feminina. Mesmo assim, ainda no século XIII, autores como Leclerq defendem que a clausura estrita algumas vezes não saía do papel, seja porque as monjas resistiam à um estatuto tão sufocante, seja porque boa parte dos Bispos, responsáveis pelo controle disciplinar, ou não concordavam com a clausura, ou não tinham interesse de entrar em conflito com as abadessas e até com as famílias nobres que fundavam conventos. (LECLERQ, 1980: 92)

Se as mulheres têm seu direito de pregar confiscado, e Leclerq nos diz que as primeiras dominicanas pregavam às mulheres cátaras e somente depois tiveram que adotar a clausura e um modelo monástico tradicional, (LECLERQ, 1980: 75) isso não foi ocasionado pelo advento das Ordens Mendicantes, mas um dos desdobramentos das políticas de confisco dos direitos das mulheres em andamento desde o século XII. A Igreja passava por um processo de centralização e clericalização, e as mulheres estavam sendo mais uma vez excluídas dos lugares de fala e de poder. (MANSELLI, 1980: 248) Assim, as tensões entre uma Igreja cada vez mais hierarquizada e os movimentos religiosos espontâneos não tardou em acontecer.

Os motivos apontados por Little para o enclausuramento das mulheres são questionáveis, mesmo o ideal evangélico dos mendicantes, especialmente os Franciscanos, podia ser relativizado. Afinal, seja na *Regra* dos Eremitérios, seja nas biografias de Francisco, há a presença constante da necessidade de combinar vida ativa e vida contemplativa. E porque para as mulheres deveria ser diferente, especialmente quando Clara fala das “*irmãs que servem fora do mosteiro*”?

Talvez “[...] o espetáculo de ver mulheres da alta sociedade mendigando o pão na esquina ultrapassava os limites do que esta Ordem masculina estabelecida podia imaginar tolerar”, (LITTLE, 2002: 238) realmente fosse traumático para as famílias, assim como a vivência de uma

pobreza radical, mas decerto a vida de penitência também não era algo novo. Aqui, o autor se recusa a perceber as mulheres pobres que também se juntavam às novas Ordens. O argumento da “honra e vergonha” familiar, não teria validade para mulheres que já fossem pobres. Convém, portanto, desconfiar desse tipo de afirmação, desconstruir e relativizar, pois as mulheres dentro da história da Igreja sempre buscaram viver intensamente a vida religiosa e o claustro nunca foi o seu mundo absoluto, era somente uma possibilidade dentre muitas, e os mendicantes são somente mais uma das possibilidades.

Os conflitos existiram, as tentativas de excluir as mulheres, também, mas não percebemos os Franciscanos como agentes de ruptura ou responsáveis pelo avanço da clausura. Afinal, o processo estava em andamento e a “reação conservadora” partiu muito mais da cúria do que dos frades franciscanos ou dominicanos. Nesse sentido, em nosso próximo capítulo discutiremos a relação de Francisco com as mulheres. Até que ponto esse discurso de exclusão tem suas bases nas fontes ou é uma repetição de outros discursos? Da naturalização de propostas que não partiram do próprio grupo franciscano?

CAPÍTULO 4: AS MULHERES E O IDEAL FRANCISCANOS: DISCUTINDO OS PRIMEIROS ANOS

Monjas, irmãs menores, damas pobres, clarissas,¹ franciscanas; ao longo dos primeiros anos, várias denominações foram dadas às mulheres que decidiram adotar o modo de vida franciscano. Franciscanas ou não franciscanas? Esta talvez tenha sido a questão mais importante para as religiosas nesses primeiros anos em que concentramos o nosso estudo da adesão de Clara de Assis ao modo de vida franciscano, em 1212, até sua canonização em 1255, aproximadamente.

Neste capítulo discutiremos a forma como a historiografia e as fontes apresentam a inserção das mulheres no movimento Franciscano, seus limites e possibilidades. Qual a perspectiva de Francisco? Como a historiografia trata a questão? O que objetivaram as seguidoras de Francisco de Assis? Para tanto, retomaremos os escritos de Francisco, as biografias, e as fontes selecionadas que possam nos ajudar a refletir sobre essas questões.

4.1. DE SOMBRA A COMPLEMENTO

Eu diria que santa Clara não necessita apresentação, apesar de saber que não faltam os que a consideram uma simples “monjinha” cuja vida de oração e penitência não interessa fora dos ambientes claustrais. (OMAECHEVARRIA, 2004: 7)²

A maioria dos historiadores e historiadoras que consultamos afirma em maior ou menor grau que Francisco não tinha interesse em aceitar mulheres na Ordem por ele iniciada; mesmo que tenha conduzido Clara e outras mulheres à vida de penitência, e nisso as fontes concordam, seu trabalho estaria terminado ali. Entretanto, de acordo com a Vida I de Celano, todos e todas eram recebidos:

Anunciava-a sempre com devoção a homens e mulheres, aos que encontrava e aos que o procuravam. Dessa forma, com a graça de Deus, muitos inimigos da paz e

¹ O termo foi cunhado em 1263, dez anos depois da morte de Clara, pelo papa Urbano IV. (PINTARELLI, PEDROSO, TEIXEIRA, 2004: 75)

² “Yo diría que santa Clara no necesita presentación, aunque sé que no faltan quienes la consideran como una simple “monjita” cuya vida de oración no interesa fuera de los ambientes claustrales.”

*da salvação abraçaram a paz de todo o coração, fazendo-se também eles filhos da paz, desejosos da salvação eterna. (1C 10:23)*³

*Acorriam homens e mulheres, clérigos e religiosos, para verem e ouvirem o santo de Deus, que a todos parecia um homem de outro mundo. Sem distinção de idade ou sexo, corriam todos para assistir às maravilhas que Deus estava realizando outra vez por seu servo neste mundo. (1C 15:36)*⁴

Esta fonte, que foi uma das biografias oficiais de Francisco de Assis, explicita o caráter não-sexista da pregação do santo, afirmada por três vezes dentro das superfícies discursivas apresentadas. Celano, na *Vida I*, não parece reforçar as representações negativas sobre as mulheres, que são verificadas em outras fontes contemporâneas.

Hoje, o material produzido pelos Franciscanos busca apresentar Clara quase como “co-fundadora” da Ordem; Delir Brunelli, historiadora Franciscana, prefere usar o termo *franciscleariano* para caracterizar o movimento que, para ela, graças à insistência de Clara, tornou-se “de homens e de mulheres”, ainda que os dois grupos tenham conservado sua autonomia. (BRUNELLI, 1998: 102)

O texto que está na página dos Capuchinhos de São Paulo segue a mesma linha: “Francisco encanta a humanidade por ser um homem que equilibrou o feminino. Clara, por ser uma mulher que equilibra o masculino”. Esse discurso apresenta Clara como mestra da espiritualidade Franciscana, co-fundadora da Ordem e herdeira direta de Francisco de Assis. Esta superfície discursiva se remete a idéia de essência, ainda que a diferença não se materialize, dentro do texto, em desigualdade. Existe um feminino e um masculino que estão dados e que não são construções sócio-históricas. Feminino e Masculino têm suas existências concretas e necessitam, dentro desta perspectiva, um do outro, pois são complementares.

Tal perspectiva impede que se rompa com “a rígida polaridade binária entre masculino e feminino [...]” e impede que possamos “operar com a pluralidade no interior de cada um desses pólos [...]” que contemplemos “[...] as cumplicidades e os conflitos que podem arranjar e desarranjar as relações sociais.” (LOURO, 2002: 16)

Nesse sentido, seria desafiador, como sugere o historiador Anton Rotzetter, “ver a História a partir de Clara”, dela e das mulheres que viviam em São Damião, lançar o olhar

³ *Hanc viris et mulieribus, hanc obviis et obviantibus semper devotissime nuntiabat. Propterea multi, qui pacem oderant pariter et salutem, Domino cooperante, pacem amplexati sunt toto corde, facti et ipsi filii pacis et aemuli salutis aeternae.*

⁴ *Currebant viri, currebant et feminae, festinabant clerici, accelerabant religiosi, ut viderent et audirent sanctum Dei, qui homo alterius saeculi omnibus videbatur. Omnis aetas omnisque sexus properabat cernere mirabilia, quae noviter Dominus per servum suum operabatur in mundo.*

para a *Ordem Franciscana* e sua construção deste ponto de vista, opondo-se radicalmente às idéias que dominaram a historiografia e os estudos Franciscanos até então, pois:

Clara sempre foi vista à sombra de uma outra pessoa, de um homem. Numa tal concepção historiográfica, Clara é simplesmente o recipiente feminino em que Francisco deposita suas idéias e seus pensamentos. Talvez ainda se acrescente ter sido Clara a melhor discípula que Francisco encontrou, e que nela o ideal dele foi mais bem conservado, protegido e realizado. (ROTZETTER, 1994:19)

Anton Rotzetter diz que a tendência era ver Clara como um ser passivo, complementar a um Francisco ativo e que somente depois da crítica feminista é que os estudiosos e estudiosas perceberam as deficiências das análises anteriores. (ROTZETTER, 1994: 20) Dentro desta nova perspectiva, segundo Anton Rotzetter, a trajetória do próprio Francisco é indissociável da de Clara e esta é uma peça importante da construção da espiritualidade Franciscana, dentro de uma ótica de complementaridade entre masculino/feminino. Trata-se sem dúvida de uma releitura *politicamente correta* já que aí Clara adquire um novo papel, sem dúvida, mas que aprisiona tanto Clara quanto Francisco dentro de uma visão binária do mundo em que papéis femininos e masculinos estão dados, naturalizados e são complementares. Nosso objetivo é questionar exatamente a fixidez desse esquema e não confirmar a priori a sua existência tranquilizadora.

Entretanto, esta postura historiográfica leva em conta a importância política das mulheres, se inserindo no âmbito da História das Mulheres, que, como vimos, busca colocá-las nas narrativas já constituídas, sem problematizar a construção dos gêneros.

Reforçar a idéia do binário harmonioso é, por outro lado, revelar momentos históricos em que o ser biológico não estava inserido necessariamente em uma conjuntura de poder conjugada no masculino; por outro lado, entretanto, é transformar relações de gênero em construtos atemporais, fixos, naturais. O historiador Jaques Dalarun representa uma corrente que afirma a superioridade de Francisco e do masculino e as mulheres, entre as quais Clara, seriam apenas seguidoras, copadoras de um modelo. Para este historiador, mesmo que muitas mulheres abraçassem o ideal de *vita vera apostolica*, elas o faziam por causa do forte exemplo de Francisco. Clara seria um referente menos. (DALARUN, 2001: 21-22)

Assim, não existe uma interpretação única, seja em relação à importância de Clara, seja em relação à aceitação das irmãs por parte de Francisco, ou mesmo sobre a vida no mosteiro de São Damião especialmente em relação ao seguimento das Regras e formas de vida. A historiografia, portanto, traz, nos sentidos que indica, as representações sociais de seus autores e autoras sobre feminino/masculino, na maior parte das vezes, naturalizados.

De nosso lugar de fala, de historiadora feminista, adotamos como pressuposto a historicidade absoluta das relações humanas; neste sentido, as relações são instituídas na própria medida da construção dos gêneros, pois, como sublinha Judith Butler, não existe gênero fora das relações de gênero. (BUTLER, 2003: 25-26)

O que se está construindo no século XIII é um discurso que estabelece as diferenças, que cria os gêneros, norteados pela assimetria. E como nos diz Joan Scott, os “[...] debates em torno de gênero procuravam explicar as diferenças entre os sexos invocando a ‘natureza’, e sempre buscaram perpetuar tais diferenças por meios legais.” (SCOTT, 2002: 17) Ora, a própria imposição da clausura é uma demonstração de construção de gênero, criando-se espaços separados para marcar as diferenças. É por esse ângulo que vamos analisar o papel das Regras, formas de vida e outros documentos originários da Cúria Papal, mas mesmo nesse tipo de texto é possível verificar contradições e resistências, próprias do exercício do poder.

Assim, nossas fontes reproduzem não as certezas, mas, sim, a grande tensão entre as várias partes envolvidas no processo de construção da Ordem Franciscana: as irmãs que falam no Processo e através dos textos de Clara, a cúpula da Igreja que se posiciona nas bulas e nas formas de vida, os homens da Ordem que escrevem as biografias, e até o próprio Francisco, através de seus textos, ou das falas a ele atribuídas. De comum, todos têm algo a dizer sobre as mulheres naqueles primeiros anos, quando dentro e fora da Igreja, várias vozes e discursos se cruzavam no sentido de criar o gênero, estabelecendo lugares e identidades masculinas e femininas.

As diferentes vozes enriquecem o debate, pois permitem vislumbrar o processo de construção discursiva da religiosa ideal no século XIII, através do caso Franciscano. Nosso corpus ilustra bem as possibilidades de vida religiosa e reivindicada pelas mulheres, em um momento no qual o discurso, cada vez mais misógino, apontava para o desejo de excluí-las das ordens religiosas, ou limitar/impedir sua atuação político-social.

4.2. HAVIA ESPAÇO PARA AS MULHERES NO MOVIMENTO FRANCISCANO?

Se tomarmos como referência o que dizem alguns historiadores, certamente a questão perde seu sentido, pois é repetido como um dado verdadeiro que o próprio Francisco era contra a presença das mulheres na sua *fraternitas*. Grundmann, por exemplo, escreveu que “[...] Francisco lutou contra a aceitação de casas de mulheres na sua própria Ordem, quando essa questão também se tornou importante para a Ordem dos Pregadores.” (GRUNDMANN,

1996: 95)⁵ A Ordem dos Pregadores é a Ordem Dominicana, a outra ordem mendicante surgida ao mesmo tempo que os Franciscanos, e comprometida em um primeiro momento com a luta contra os Cátaros no Sul da França. A presença das mulheres e sua posição de autoridade entre os cátaros ajudavam a compor a imagem. Para este historiador, era necessário, portanto, definir com precisão seu lugar subalterno na ortodoxia e não hesita em generalizar, colocando Francisco neste movimento, sem problematizar a questão.

O reconhecimento da Ordem e a aprovação da regra definitiva com a necessária intervenção da Cúria Papal parecem ter sido os divisores de águas em relação ao acolhimento das mulheres no grupo Franciscano. Tal posição, entretanto somente se tornou clara, de acordo com Brenda Bolton, a partir da década de 1220. Segundo Bolton, pelo bem da respeitabilidade da nova Ordem, era fundamental “[...] evitar qualquer suspeita de familiaridade com mulheres”, (BOLTON, 1983: 106) assim assumiu-se uma postura dúbia em relação até mesmo às irmãs de São Damiano. Ainda assim, este tipo de asserção toma como dada a misoginia em todos os níveis eclesiásticos, quando já que havia autoridades que se colocavam ao lado das mulheres e não as desqualificavam.

O “medo das mulheres” foi muito alimentado ao longo da Idade Média, ganhando contornos mais fortes conforme este período vai chegando ao seu final. E, se não nasce com os cristãos, conforme bem pontua Jean Delumeau, é grandemente alimentado por seus pensadores:

[...] a Idade Média Cristã, em uma medida bastante ampla, somou racionalizou e aumentou as queixas misóginas recebidas das tradições de que era herdeira. Além disso, a cultura encontrava-se agora, em vastíssima medida, nas mãos dos clérigos celibatários que não podiam senão exaltar a virgindade e enfurecer-se contra a tentadora de que temiam as seduções. Foi bem o medo da mulher que ditou à literatura monástica esses anátemas periodicamente lançados contra os atrativos falaciosos e demoníacos da cúmplice perfeita de Satã. (DELUMEAU, 1989: 318)

Os discursos evidentemente não são homogêneos, mas o masculino, dentro de uma perspectiva de assimetria de gênero vem sendo valorizada na época que contemplamos o feminino é uma fonte de preocupações e cuidados, tendo em vista as imagens perversas das mulheres que se difundiam. Tais preocupações estão presentes na Regra Franciscana:

Mando firmemente a todos os frades não tenham relações suspeitas ou conselhos de mulheres, e não entrem nos mosteiros de monjas, fora aqueles a quem se concedeu licença especial pela sé apostólica; nem se façam compadres de homens

⁵ “[...] Francis fought against accepting women’s houses into his own order, when this question also became important to the Order of Preachers.”

ou mulheres para que, nessa ocasião, não se origine escândalo entre os frades ou sobre os frades. (RF 11:1-3)⁶

Mesmo aqui, onde aparecem injunções para uma separação entre homens e mulheres na Ordem, não há sugestão alguma de hierarquia. Previne-se a relação mais chegada entre os frades e as monjas, mas a admoestação dirige-se a homens e mulheres, “[...] *não se façam compadres [...]*”, o que se defende aqui, em nosso entender, é a transparência na conduta da vida religiosa.

No entanto, todas as novas ordens religiosas se viam pressionadas por candidatas que desejavam abraçar a vida religiosa. A pressão das mulheres, além de outros interesses, terminava por obrigar mesmo as ordens mais resistentes, a aceitarem a filiação de pelo menos algumas casas religiosas, mas a imposição de uma clausura cada vez mais estrita impedia que os conventos proovessem o seu sustento de forma adequada. Se os recursos eram limitados, o recebimento de novas candidatas foi dificultado. Nesse sentido, Grundmann cita o caso de um convento dominicano alemão que chegou a contar com 120 religiosas em 1285, mas por decisão do superior da Ordem na região, em 1310 decidiu-se que o convento só poderia sustentar 60 irmãs com as rendas que possuía. Dessa forma, uma candidata só era recebida depois que duas irmãs morressem. (GRUNDMANN, 1996: 136-137)

O medo que alimentava o processo de exclusão das mulheres parece não estar presente nos primeiros anos da fraternidade. Quando Francisco se dirigiu a Roma em 1210 buscando a autorização papal para a sua fraternidade, colocou-se oficialmente debaixo da autoridade da Igreja. Brenda Bolton enfatiza que a decisão do papa Inocêncio III sobre os Franciscanos não foi definitiva, mas temporária. (BOLTON, 1983: 79-80)

Uma das funções principais dos papas consistia em confirmar as novas fundações religiosas, verificando a lealdade à hierarquia e doutrinas da Igreja. Também cabia ao papado orientar quanto ao estatuto jurídico do grupo. Segundo James M. Powel, Inocêncio III foi um dos papas que mais levou a sério tal função, (POWEL, 1979: 265-266) o que não é algo a se estranhar, pois a normatização e a coesão da instituição eram pontos chave, dentro da agenda papal, durante o processo de reforma que culminou com o IV Concílio de Latrão.

Neste primeiro encontro, porém não se falou em Regra. (DUFFY, 1998: 114 e GRUNDMANN, 1996: 56-57) Mesmo assim, a idéia de que Francisco se apresentou ao papa

⁶ *Praecipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia mulierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum praeter illos, quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis; nec fiant compadres virorum vel mulierum nec hac occasione inter fratres vel de fratribus scandalum oriatur.*

portando um rascunho de Regra e que obteve sua aprovação oral, é muito caro à historiografia Franciscana, pois confere maior legitimidade à Ordem, atribuindo-lhe uma Regra que precede às determinações restritivas do IV Concílio de Latrão em 1215. (POWEL, 1979: 267) Essa versão encontra respaldo nas *Fontes Franciscanas*, e o relato da Vida I de Tomás de Celano, primeira biografia oficial de Francisco, lhe dá muito destaque:

Vendo o bem-aventurado Francisco que o Senhor aumentava cada dia o seu número, escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, com simplicidade e com poucas palavras, uma forma e Regra de vida, usando principalmente expressões do santo Evangelho, pois vivê-lo perfeitamente era seu único desejo. Acrescentou, contudo algumas poucas coisas, absolutamente necessárias para o andamento da vida religiosa. Depois foi a Roma com todos os referidos irmãos, desejando ardentemente que o Papa Inocêncio III confirmasse o que tinha escrito. (1C 13:32)⁷

Tal documento, a primeira Regra, entretanto nunca foi encontrado, ainda que dentro das fontes, todas compostas anos depois do acontecimento, encontrem-se alguns testemunhos sobre este primeiro texto e as experimentações feitas por Francisco antes de se chegar à Regra definitiva. Este último texto, no entanto, foi formatado por outros, já que Francisco não tinha conhecimentos jurídicos necessários. (MANSELLI, 1997: 98-100) Dentro das fontes, a primeira Regra também aparece em outros relatos, como na *Legenda dos Três Companheiros* e no *Testamento de Francisco*:

E depois que o Senhor me deu frades, ninguém me ensinava o que deveria fazer, mas o próprio Altíssimo me revelou que deveria viver segundo a forma do santo Evangelho. E eu o fiz escrever em poucas palavras e simplesmente, e o senhor papa confirmou para mim. (TestF 14-15)⁸

[...] o Senhor Papa, vendo-o tão fervoroso no divino serviço e fazendo uma comparação entre a sua visão e a parábola que o homem de Deus lhe havia contado, começou a refletir: “Na verdade, este é o homem religioso e santo, por meio do qual a Igreja de Deus será levantada e sustentada”. E assim abraçou-o e aprovou-lhe a Regra que havia escrito. Concedeu também a Francisco e a seus irmãos permissão para pregar a penitência em qualquer lugar. Aqueles, porém, que desejassem pregar deveriam primeiro obter a licença do bem-aventurado Francisco. E mais tarde aprovou isso mesmo num consistório. (LTC 12:51)⁹

⁷ *Videns beatus Franciscus quod Dominus Deus quotidie auget numerum in idipsum, scripsit sibi et fratribus suis, habitis et futuris, simpliciter et paucis verbis, vitae formam et regulam, sancti Evangelii praecipue sermonibus utens, ad cuius perfectionem solummodo inhiabat. Pauca tamen alia inseruit, quae omnino ad conversationis sanctae usum necessario imminebant. Venit proinde Romam cum omnibus dictis fratribus, desiderans nimium sibi a domino Papa Innocentio tertio, quae scripserat confirmari.*

⁸ *Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo osten-debat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus Papa confirmavit mihi.*

⁹ *respiciens eum dominus papa ita ferventem in Dei servitio, atque conferens de visione sua et de praedicto exemplo ostenso viro Dei, coepit intra se dicere: “Vere hic est ille vir religiosus et sanctus per quem sublevabitur et sustentabitur ecclesia Dei”. Et sic amplexatus est eum et regulam quam scripserat approbavit.*

As superfícies acima mostram o processo de construção da autoridade de Francisco e o compromisso da Ordem com a pregação. Sua forma de vida tinha origem na revelação divina, que foi confirmada, segundo o *Testamento*, pelo próprio Papa. Sobre as mulheres, nada é dito. A regra é citada na LTC como escrita já no momento da aprovação da *fraternitas*, mas seu teor é uma incógnita.

Entretanto, quando se trata dos estudos não-Franciscanos, há quase um consenso de que nunca houve uma *Regra Primitiva*, e há mesmo uma dúvida de que Francisco desejasse fundar uma Ordem de fato. Dessa forma, o grupo de penitentes não teria adotado nenhuma Regra já reconhecida, nem a de São Bento, que os ligaria ao monacato mais tradicional:

Achava-se naquela ocasião em Roma o venerando bispo de Assis, Guido, que estimava muito São Francisco e todos os seus irmãos, e os venerava com particular afeto. [...] Entretanto, prudente e discreto, interrogou-o sobre muitos pontos e tentou persuadi-lo a passar para a vida monástica ou eremítica. Mas São Francisco recusou com humildade e quanto lhe foi possível esse conselho, sem desprezar os argumentos, mas por estar piedosamente convencido de que era conduzido por um desejo mais elevado. (1C 13:32-33)¹⁰

A *Vida I* de Tomás de Celano relata a rejeição da **RB**, e do monacato *stricto sensu*, e estabelece que Francisco tinha “*um desejo mais elevado*”, ou seja, uma outra perspectiva de vida religiosa. A outra via já conhecida seria a aceitação da Regra de Santo Agostinho que pela sua flexibilidade servia bem tanto aos cônegos quanto aos pregadores, e que foi abraçada pelos Dominicanos. (POWEL, 1979: 267 e GRUNDMANN, 1996: 56-57) Nenhuma das *fontes franciscanas* aponta se houve alguma inclinação para a *Regra de Santo Agostinho*. Nesse sentido, a via franciscana é singular.

No entanto, para a aprovação do grupo foram feitas duas exigências foram feitas: a primeira, que Francisco e seus companheiros fossem todos tonsurados como os clérigos, e a segunda, que se criasse uma hierarquia, mesmo que simplificada. Francisco jurou fidelidade ao papa e seus companheiros a ele. (BOLTON, 1983: 79) Hans Küng chama este processo de “domesticação” e assiná-la que:

Sob Inocêncio III, o segundo ramo do clero, aquele em ordens religiosas, tornou-se cada vez mais importante. Pois o papa astutamente domesticou o crescente

Dedit etiam sibi licentiam praedicandi ubique poenitentiam ac fratribus suis, ita tamen quod qui praedicaturi erant a beato Francisco licentiam obtinerent. Et hoc idem postea in consistorio approbavit.

¹⁰ *Erat tunc temporis Romae venerabilis Assisinus episcopus, nomine Guido, qui sanctum Franciscum et omnes fratres in omnibus honorabat, et speciali venerabatur dilectione. [...] Verum quia homo erat providus et discretus, coepit eum de multis interrogare et, ut ad vitam monasticam seu eremiticam diverteret, suadebat. At sanctus Franciscus suasionem eius humiliter, prout poterat, recusabat, non persuasa despiciendo, sed alia pie affectando, altiore desiderio ferebatur.*

movimento de pobreza na Igreja e aprovou aquelas ordens novas movidas pelo princípio de seguir o pobre Jesus [...] (Küng, 2002: 127)

A *submissão à hierarquia* por parte de Francisco é enfatizada nas fontes biográficas e este traço junto com a *humildade* e a *defesa radical da pobreza* é fundamental à composição da imagem do santo:

Depois de alcançar essas coisas, o bem-aventurado Francisco deu graças a Deus e, de joelhos, prometeu ao Senhor Papa obediência e reverência, humilde e devotamente. Os outros irmãos, conforme o preceito do Senhor Papa, prometeram da mesma forma obediência e reverência ao bem-aventurado Francisco. (LTC 12:52)¹¹

Nesse sentido, destaca-se a preocupação crescente com a organização, com os critérios de inclusão e exclusão, e a verticalidade das relações de poder que se instauravam. No entanto, não devemos nos enganar e acreditar que se trata de uma via de mão única, pois, como diz Foucault, o poder é “[...] um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, [...] Mas o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações [...]” (FOUCAULT, 1995: 248) “[...] o poder não se dá, não se troca nem se retoma, só existe em ação [...] é, acima de tudo, uma relação de força” (FOUCAULT, 1995:175) Nesse sentido, a idéia de uma instância superior, coercitiva, e sempre vencedora, não faz sentido. A Igreja Romana tentou ditar as normas, mas isso não significa que tivesse controle do processo, especialmente quando o que está em questão é a adesão dos novos grupos religiosos.

Neste momento, as mulheres ainda não aparecem nas *Fontes Franciscanas*. Não é possível afirmar a existência delas entre os seguidores “*que o Senhor aumentava cada dia*” aos quais se refere Celano, pois não há menção nem mesmo às anônimas, mas não se pode excluí-las por não estarem visíveis nos textos. Somente em 1212, algumas começam a aparecer juntando-se aos frades, dentre elas umas tem nome e rosto, e Clara é a principal.

Este silêncio oficial sobre a presença de mulheres nos primeiros anos, os quais o texto de Celano busca representar, não é compartilhado por outros documentos contemporâneos e mesmo posteriores. O silêncio é carregado de sentidos,¹² como Eni Orlandi bem coloca, e o que estava em jogo era a construção de imagem oficial da *Ordem Franciscana*, binária e

¹¹ *His ergo concessis, beatus Franciscus gratias egit Deo, et genibus flexis promisit domino papae obedientiam et reverentiam humiliter et devote. Alii autem fratres, secundum praeceptum domini papae, beato Francisco similiter oboedientiam et reverentiam promiserunt.*

¹² “[...] através da reflexão sobre o silêncio, reflexão que tem como base a formulação de questões que pensassem o ‘não-dito’ discursivamente para que se tornassem visíveis aspectos deste que não aparecem no tratamento lingüístico ou pragmático dado a ele, [...]” (ORLANDI, 2002: 15)

hierárquica, em torno do masculino. É preciso, portanto, refletir sobre o silêncio de algumas fontes, contrapondo-as com outras referências.

Uma dessas fontes paralelas, o *Anônimo Perusino*, relato sobre os primórdios da Ordem, não cita Clara, mas fala da adesão das mulheres, especialmente as solteiras, que atendiam a pregação e eram acolhidas. O texto também aponta para uma separação entre os sexos dentro da *fraternitas*:

Semelhantemente, muitas mulheres virgens e que não tinham marido, ouvindo a pregação dos frades, vinham a eles de coração compungido, dizendo: “E nós, o que podemos fazer? Não podemos estar convosco. Dizei-nos então como devemos fazer para salvar nossa alma”. Para tal fim mandaram fazer em cada cidade mosteiros reclusos para fazer penitência. Também constituíram um dos frades para ser seu visitador e corretor. (AP 41:8-13)¹³

Dentro desta superfície discursiva podemos destacar três aspectos. Um deles seria a dependência espiritual das mulheres em relação aos homens, pois elas são descritas buscando o conselho dos frades. No entanto, podemos compreender a passagem tanto por este prisma, quanto pela admiração em relação à *vita vera apostolica*, seu exemplo de piedade. As beguinias, por exemplo, assim como as próprias Franciscanas, também exercem a mesma atração e admiração. (BOLTON, 1980: 145-146) O terceiro aspecto seria o comprometimento voluntário dos frades com a cura espiritual das mulheres, o que entra em choque com o aparente afastamento em relação a elas descrito por historiadores como Grundmann. (GRUNDMANN, 1996: 95) Mas aponta para a reclusão imediata das monjas, fala-se em penitência, mas não se detalha a clausura.

O Testemunho de Frei Estevão de Narni traz informações sobre a questão, que mostra um Francisco que acolhe, mas que não tem condições de manter todos os penitentes consigo:

No início da Ordem, – dizia Frei Estevão – era costume do bem-aventurado Francisco, quando recebia alguém que vinha a ele para viver na Ordem, revesti-lo com o hábito e com a corda e confiá-lo a alguma abadia ou igreja, porque ainda não tinha lugares onde colocá-los [...] (TsEn)

Foi assim o procedimento com Clara. Francisco a recebe em seu grupo de penitências e a envia para São Paulo das Abadessas. Esta foi sua primeira parada, e as fontes apontam

¹³ *Illos autem quos fratres recipiebant, ad beatum Franciscum adducebant ut induerentur ab eo. Similiter et multae mulieres virgines et non habentes viros, audientes predicationem eorum, veniebant corde compuncto ad eos dicentes: - “Quid faciemus et nos? Vobiscum esse non possumus. Dicite ergo nobis quomodo salvare nostras animas valeamus”. Ad hoc ordinaverunt per singulas civitates quibus potuerunt monasteria reclusa ad paenitentiam faciendam. Constituerunt etiam unum de fratribus qui esset visitator et corrector earum.*

para um procedimento comum, que não estava ligado ao fato de Clara ser uma mulher, mas, sim, às limitações próprias do grupo.

Já na *Legenda Maior* não há hierarquia ou distinção no caminho espiritual:

Pois, como consta que o caminho da penitência é o comum para todos os que querem ir para o céu, assim ficam claros quantos sejam os méritos deste estado, que admite clérigos e leigos, solteiros e casados dos dois sexos, pelos numerosos milagres realizados por alguns deles. Pois também convertiam-se virgens para o celibato perpétuo, entre as quais Clara, [...] (LM 4:6)¹⁴

O texto não descarta os milagres realizados por mulheres e não distingue seus candidatos por sexo, virgindade, viuvez ou casamento. As hierarquias, aparentemente, instalaram-se aos poucos, na medida em que a Ordem foi se comprometendo com a estrutura da Igreja, como já vimos.

A virgindade exercia, é verdade, um papel importante no imaginário da época, ela é o estado ideal, mais próximo da perfeição. Delumeau apresenta um modelo que explica bem a cadeia de associações de sentidos ligadas ao exercício da sexualidade. Assim, temos, segundo este historiador, as associações: casamento/virgindade = segundas núpcias/viuvez = animalidade/divindade = perversidade/santidade. (DELUMEAU, 1989: 316)

Mesmo que a sexualidade seja um definidor, não estão ausentes as mulheres e homens casados,¹⁵ assim como se faz claro que leigos e clérigos são acolhidos. O modelo de vida Franciscano é amplo e parece adequado a homens e mulheres, e Boaventura não se preocupa imediatamente em separar e estabelecer papéis distintos. Assim, o autor aponta para um reconhecimento da vida de penitência, parte integrante da chamada *vita vera apostolica*, que é comum a ambos os sexos e coloca Clara como uma das mulheres que respondem ao chamado e não um caso singular.

Acreditamos que a resistência às mulheres na Ordem não foi compartilhada por todos ou é uma construção discursiva presente somente em alguns textos. Outra possibilidade é que

¹⁴ *Nimirum, sicut in caelum tendentibus poenitentiae viam omnibus constat esse communem, sic et hic status clericos et laicos, virgines et coniugatos in utroque sexu admittens, quanti sit apud Deum meriti, ex pluribus per aliquos ipsorum patratis miraculis innotescit. Convertebantur etiam virgines ad perpetuum coelibatum, inter quas virgo Deo carissima Clara, [...]*

¹⁵ Tomás de Celano cita mulheres casadas que buscam o conselho de Francisco e há um caso em que através da esposa o marido se converte à vida de penitência e continência: “*Feliz mulher que assim converteu seu senhor para a vida! Cumpriu-se nela o que foi dito pelo Apóstolo: ‘Salvou-se o marido infiel pela mulher fiel’.* Mas pessoas assim, como se diz comumente hoje em dia, podem contar-se nos dedos.” (2C 9:11) Este homem termina afirmando que “[...] a continência deve ser posta como fundamento da alma, e em cima dela devem ser postas todas as outras virtudes.” (2C 9:8) Tradicionalmente dentro da história cristã, as mulheres casadas exercem importante papel na conversão de seus maridos, assim como de seus irmãos e filhos. (BROWN, 1990: 231-233) Assim, a continência aparece como uma virtude importante, evocando de novo a importância de uma sexualidade domesticada, instrumento de controle.

no momento em que a nova biografia oficial de Francisco foi escrita, a questão das mulheres na Ordem já estava superada ou era obscurecida por discussões mais urgentes.¹⁶

Não há, portanto, nas biografias de Francisco nada que sinalize para uma rejeição ou exclusão das mulheres pelo menos nos primeiros anos. E a existência das comunidades de mulheres Franciscanas é devidamente testemunhada por Jacques de Vitry, como já discutimos em nosso capítulo anterior.¹⁷

A veneração de que eram alvo as mulheres ilustra bem as contradições dentro do imaginário da época e o quanto as idéias misóginas não se impunham de forma homogênea. A carta de Vitry mostra uma imagem feminina muito distante das representações sociais que se tornaram mais visíveis. As religiosas não são fracas ou dependentes, seu modelo de vida inspira a veneração e lhes possibilita um espaço de autoridade sem que estejam sob a tutela do masculino.

Ao longo da carta de Vitry fica claro que ele fala dos Franciscanos, e descreve a Forma de Vida das primeiras irmãs como ativa, já que trabalhavam, com uma clausura inexistente ou não muito estrita.¹⁸ Nesse sentido, elas se aproximam das beguinias, religiosas laicas do norte da Europa que o autor bem conhecia e que viera defender em Roma. É importante notar, aqui, que assim como as beguinias, elas “*vivem do trabalho de suas mãos*” e que, posteriormente, tal possibilidade será dificultada pela clausura.

Brenda Bolton em seu artigo *Mulieres Sanctae*, discute uma fonte, relato de um bispo inglês, escrita nos anos trinta do século XIII, afirmava que a maior diferença entre as beguinias, religiosas leigas do norte da Europa, e os franciscanos é que elas trabalham, enquanto os mendicantes esmolam. (BOLTON, 1980: 143) As clarissas enclausuradas tinham frades que esmolavam por elas. Mas se voltarmos ao texto de Vitry é possível afirmar que se esta distinção passou a existir, ela não estava presente nos primeiros anos, mas deve ter sido, em muitos casos, um desdobramento da imposição da clausura às irmãs. É isso que a Legenda de Santa Clara sugere:

Uma vez, o papa Gregório proibiu qualquer frade de ir sem sua licença aos mosteiros das senhoras. A piedosa madre, doendo-se porque ia ser mais raro para as Irmãs o manjar da doutrina sagrada, gemeu: “Tire-nos também os outros

¹⁶ Quando Boaventura escreve sua biografia de Francisco, a Ordem Franciscana corria o risco de cair na heresia ou se fragmentar. Assim, era a discussão de pobreza a mais urgente para este autor. (FALBEL, 1995: 102-103)

¹⁷ Ver capítulo 3 a partir da página 140.

¹⁸ Grundmann, ao se referir à comunidade de São Damião, afirma que não é possível ter certeza de que a clausura foi ou não introduzida em São Damião quando Clara foi feita abadessa em 1215. (GRUNDMANN, 1996: 110)

frades, já que nos privou dos que davam o alimento de vida". E devolveu ao ministro na mesma hora todos os irmãos, pois não queria esmoleres para buscar o pão do corpo, se já não tinha esmoleres para o pão do espírito. (LSC 37)¹⁹

Clara não se dobra diante das imposições que se baseiam na idéia da existência de perigo no contato com os homens, e neste caso, a negativa a leva a confrontar o papa, isto é, a maior autoridade da Igreja. Ela aceita os ensinamentos religiosos masculinos, especialmente dos frades, que deseja ouvir pregar, mas mostra-se profundamente resistente em aceitar princípios que não estejam em consonância com a vida religiosa que escolheu.

A entrada de Clara na *fraternitas* Franciscana se deu em 1212 e ela é recordada pelas irmãs no *Processo de Canonização*. Bona, 17^a testemunha, relata que a conhecia desde criança e eram parentes. É ela quem diz que Clara procurou Francisco. Já Beatriz, irmã carnal de Clara e 12^a testemunha, diz o inverso:

Dona Clara sempre foi tida por todos como virgem puríssima, e tinha grande fervor de espírito para saber como servir e agradar a Deus. Por essa razão, a testemunha foi muitas vezes com ela conversar com São Francisco, e ia secretamente para não ser vista pelos parentes. Interrogada sobre o que lhe dizia São Francisco, respondeu que sempre lhe pregava que se convertesse a Jesus Cristo, e Frei Filipe fazia o mesmo. E ela os ouvia de boa vontade e concordava com todas as coisas boas que lhe eram ditas. (PC 17:2-3)²⁰

E disse que São Francisco, conhecendo a fama de sua santidade, foi visitá-la muitas vezes para lhe falar, e que a virgem Clara concordou com o que ele dizia, renunciou ao mundo e a todas as coisas terrenas e foi servir a Deus o mais depressa que pôde. (PC 12:2)²¹

Clara é mais uma das pessoas atraídas pela nova forma de viver a *vita vera apostolica* que Francisco representava. No entanto, antes mesmo de Francisco exercer profunda influência sobre ela, Clara já levava uma vida de penitência em sua própria casa. A inclinação para a vida religiosa existia e Francisco percebeu sua vocação. Está discursivamente colocado que Clara foi recebida. Há um movimento de inclusão das mulheres no grupo Franciscano e não o inverso como alguns historiadores desejam fazer crer.

¹⁹ *Cum semel dominus Papa Gregorius prohibuisset, ne aliquis frater ad monasteria dominarum sine sua licentia pergeret, dolens pia mater cibum sacrae doctrinae rarius habituras Sorores, cum gemitu dixit: Omnes nobis auferat de cetero Fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores. Et statim omnes Fratres ad Ministrum remisit, nolens habere eleemosynarios qui panem corporalem acquirerent, postquam panis, spiritualis eleemosynarios non haberent.*

²⁰ *Epsa madonna Chiara fo sempre da tucti tenuta vergine purissima, et haveva grande fervore de spiritu come potesse servire ad Dio et ad lui piacere. Unde per questo epsa testimonia più volte andò con lei ad parlare ad sancto Francesco, et andava secretamente, per non essere veduta da li parenti. Adomandata que li diceva sancto Francesco, respuse, che sempre li predicava che se convertisse ad Iesu Christo, et frate Phylippo, faceva similmente. Et lei li udiva voluntieri et consentiva ad tuct'i beni che li erano dicti.*

²¹ *Et disse che havendo sancto Francesco audita la fama de la sua sanctità, più volte andò ad lei predicandoli, intanto che epsa virgine Chiara aconsentì alla sua predicatione, et renuntio al mondo et ad tucte le cose terrene, et andò ad servire ad Dio quanto più presto podde.*

E nisso as duas testemunhas concordam e dizem que Clara foi tonsurada pelo próprio Francisco:

Interrogada sobre como dona Clara se converteu, respondeu que São Francisco lhe cortou os cabelos na igreja de Santa Maria da Porciúncula, segundo o que ouvira. A testemunha não esteve presente, porque tinha ido passar a quaresma em Roma. (PC 17:5)²²

E depois São Francisco cortou seu cabelo diante do altar, na igreja da Virgem Maria, chamada Porciúncula, e a levou para a igreja de São Paulo das Abadessas. Seus parentes quiseram levá-la embora mas dona Clara agarrou as toalhas do altar e descobriu a cabeça, mostrando que a tinha raspado, e não consentiu de nenhum modo, nem se deixou arrancar dali, nem levar de volta com eles. (PC 12:4)²³

O detalhe de quem lhe cortou os cabelos é simbólico, pois demonstra a proximidade entre Francisco e as irmãs, e ao realizar a tonsura de Clara com suas próprias mãos, ele a recebe na Ordem. A *Legenda de Santa Clara* apresenta outra versão, a de que os frades a tonsuraram:

E assim, abandonando o lar, a cidade e os familiares, correu a Santa Maria da Porciúncula, onde os frades, que diante do altar de Deus faziam uma santa vigília, receberam com tochas a virgem Clara. Nesse lugar, livrou-se logo da sujeira da Babilônia e deu ao mundo o libelo de repúdio: com os cabelos cortados pela mão dos frades, abandonou seus ornatos variados. (LSC 8)²⁴

Celano não atribui a Francisco a tonsura de Clara e ao afirmar que foi feita *pela mão dos frades*, retira Francisco de cena, dissociando-o de uma atuação mais direta. O Testemunho de Frei Estevão de Narni é outro que reforça a imagem de um Francisco que desejava o afastamento em relação às mulheres e não as queria na Ordem, salvo por São Damião:

[...] o bem-aventurado Francisco não queria ter familiaridade com nenhuma mulher nem aceitava das mulheres as familiaridades próprias das mulheres; parecia ter afeição unicamente para com a bem-aventurada Clara. No entanto, quando falava com ela ou sobre ela, não a chamava pelo seu nome mas chamava-a de “Cristã”. Tinha o cuidado dela e do seu mosteiro. E ele jamais mandou que se fundasse outro mosteiro, embora no seu tempo tivessem sido construídos alguns mosteiros, por empenho de alguns. E quando ouviu dizer que as mulheres reunidas

²² *Adomandata come la dicta madonna Chiara se convertì, respuse che Sancto Francesco li tagliò li capelli nella chiesa de Sancta Maria de la Portiuncula, come lei haveva udito, però che epsa testimonia non fo presente, perchè allora era andata ad Roma per fare la quarantana.*

²³ *Et poi sancto Francesco la tondì denante allo altare, nella chiesa de la Vergine Maria dicta de la Portiuncula; et poi la menò alla chiesa de Sancto Paulo de Abbatissis. Et volendola li suoi parenti trarre fora, epsa madonna Chiara prese li panni de lo altare, et scoperse lo suo capo, mostrandoli che era tondito, et per nesuno modo lo’ a consentì, nè se lassò cavare de lì, nè remenare con loro.*

²⁴ *Igitur domo, civitate et consanguineis derelictis, ad sanctam Mariam de Portiuncula festinavit: ubi fratres, qui in arula Dei sacras excubias observabant, virginem Claram cum luminaribus receperunt. Mox ibi reiectis sordibus Babylonis, mundo libellum repudii tradidit: ibi manu fratrum crines deponens, ornatus varios dereliquit.*

nos ditos mosteiros eram chamadas de irmãs, conta-se que ele, fortemente perturbado, teria dito: "O Senhor tirou-nos as esposas, mas o demônio nos arranja irmãs". (TsEn)

Aqui, são outros irmãos que acolhem as mulheres, não Francisco que mantém uma relação especial somente com Clara e mais nenhuma mulher. O Francisco que associa as irmãs ao demônio parece muito distante daquele que as acolhe e prega para homens e mulheres indistintamente. As Fontes Franciscanas expressão a multiplicidade das condições de produção do período, se umas se mostram positivas a respeito das mulheres, outras, entretanto, transbordam misoginia.

Esses discursos estão na base das narrativas que colocam Francisco como um grande opositor da entrada de mulheres na Ordem. Boa parte da historiografia até hoje bebe dessas idéias e repete uma visão misógina das origens do movimento Franciscano que não se coaduna com boa parte das fontes.

4.3. O IV CONCÍLIO DE LATRÃO E AS NOVAS ORDENS: FECHANDO AS PORTAS

O IV Concílio de Latrão (1215) estabelece que *“por temer que uma variedade excessiva de ordens religiosas produza grave confusão na Igreja de Deus”* proibindo assim que se criem novas ordens. Tal medida obriga que todos e todas que desejavam entrar para a vida religiosa deveriam *“elegir uma das ordens já aprovadas”*. São Damião, mosteiro de Clara, é uma nova casa, deveria, portanto, abraçar a regra e a forma de vida, *“de alguma das ordens já aprovadas”*.²⁵

Em 1215 o movimento franciscano não possuía ainda uma regra juridicamente aprovada, pois a Regra Franciscana, a chamada *Regra Bulada*, só seria aprovada oficialmente em 1223. Isso colocava a Ordem Franciscana em um limbo jurídico sob a perspectiva do Concílio.

A Igreja, através de Inocêncio III, fez então com que as irmãs aceitassem uma Regra já previamente reconhecida, a Regra Beneditina. (BOLTON, 1980: 149)²⁶ Esta imposição contemplava as decisões do IV Concílio de Latrão, e introduzia princípios estranhos ao grupo

²⁵ O texto completo do Cânone XIII das atas do IV Concílio de Latrão é o que segue: “Por temor a que una variedad excesiva de órdenes religiosas produzca grave confusión en la Iglesia de Dios, prohibimos formalmente fundar en el futuro cualquier nueva órden; todo aquel que crea sentirse llamado a la vida religiosa debe elegir una de las órdenes ya aprobadas. De idéntica maner, quien desea fundar una nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las órdenes ya aprobadas. Prohibimos también que una persona se haga recibir monje en varios monasterios y que un abad esté al frente de más de uno.” (Lateranense IV, XIII: 170)

²⁶ Os homens seguiriam a Regra Primitiva, aquela que Inocêncio aprovou, enquanto a Regra Franciscana definitiva era escrita.

Franciscano até então, como a clausura. A **RB** também colocava em risco a manutenção da pobreza apostólica, na medida em que, de acordo com a tradição monástica, os monges e monjas deveriam abrir mão de suas propriedades, mas a casa e a Ordem poderiam ser ricas. Clara também foi transformada em abadessa de São Damião pela insistência do próprio Francisco. Sobre estas mudanças, Pacífica de Guelfúcio, primeira testemunha do *Processo*, relembra:

A testemunha também disse que, três anos depois que a sobredita dona Clara entrou na religião, recebeu o regimento e o governo das Irmãs, a pedido e por insistência de São Francisco, que praticamente a obrigou. Interrogada sobre como sabia disso, respondeu que estivera presente. (PC 1:6)²⁷

Fica aqui claro que não havia da parte de Francisco resistência alguma à presença das mulheres em sua Ordem. Aliás, como vimos previamente, ele mesmo procurou trazer Clara para a sua *fraternitas*.

A imposição da **RB** às irmãs de São Damião, o primeiro mosteiro Franciscano e a única casa de mulheres fundada por Francisco de Assis, (GRUNDMANN, 1996: 111) não se deu sem que Clara mostrasse suas reticências, solicitando que lhe fosse permitido viver em pobreza. É nesse contexto que o papa Inocêncio III concede o chamado *privilegium pauperatis* (privilegio da pobreza) que isentava, na verdade, proibia as irmãs de receberem qualquer tipo de propriedade e permitia que vivessem sem rendas próprias em uma forma de pobreza nunca vista antes na história da Igreja:

Inocêncio, bispo, servo dos servos de Deus, às diletas filhas em Cristo, Clara e demais servas da igreja de São Damião, de Assis, tanto presentes como futuras, que professaram a vida regular, para perpétua memória. Como é manifesto, desejando ardentemente dedicar-vos unicamente ao Senhor, abdicastes ao desejo das coisas temporais; por isso, tendo vendido e distribuído tudo aos pobres, propõe-vos a não ter absolutamente nenhuma propriedade, aderindo totalmente aos vestígios daquele que por nós se fez pobre, caminho, verdade e vida; e desse propósito não as faz fugir nem a privação das coisas; pois a esquerda do esposo celeste está sob a vossa cabeça para sustentar a fraqueza de vosso corpo, que submetestes à lei do espírito em caridade perfeita. [...] Portanto, como haveis suplicado, corroboramos o vosso propósito da mais alta pobreza com o favor apostólico, concedendo-vos com a autoridade da presente, que não possais ser por ninguém obrigadas a receber propriedades. E se alguma mulher não quiser ou não puder observar tal propósito, não fique morando convosco, mas seja transferida para outro lugar. Decretamos, portanto, que não seja lícito absolutamente a pessoa alguma perturbar temerariamente ou atormentar com qualquer tipo de vexames a vós e a vossa igreja. Por isso, se, no futuro, alguma pessoa eclesiástica ou secular, conhecendo esta página de nossa confirmação e constituição, tentar

²⁷ *Ancho disse questa testimonia, che tre anni da poi che la detta madonna Chiara fu stata nella Religione, alli preghi et instantia de sancto Francesco, lo quale quasi la constrense, recevvne lo regimento et governo delle sore. Adomandata como questo spasse; respose che essa ce era stata presente.*

temerariamente agir contra ela, e se, depois de admoestada duas ou três vezes, não corrigir o seu reato por uma adequada satisfação, seja privada da dignidade do seu poder e de sua honra, saiba que é passível de julgamento divino pela iniquidade perpetrada, seja afastada do santíssimo sangue de Deus e do Senhor Jesus Cristo, nosso Redentor, e seja severamente submetida a castigo no juízo final. [...] (PrivIn)²⁸

Inocência não apenas concede o *Privilégio da Pobreza*, mas louva e dignifica a comunidade de mulheres e suas aspirações espirituais. Por mais que o uso da RB fosse um incômodo para as irmãs de São Damião, o Papa certamente as acolhia de boa vontade.

Brenda Bolton ressalta que tal documento modificava o que estava prescrito na Regra de São Bento sobre a questão da propriedade e da pobreza,²⁹ entrando assim em contradição direta com o que fora decidido e determinado pelo IV Concílio de Latrão.³⁰ Na leitura desta historiadora, tal documento criava senão de fato pelo menos de direito, uma nova Ordem:

Em qualquer época que este privilégio fosse concedido, se antes, durante, ou depois do concílio, ele seria inquestionavelmente oposto ao decreto na medida em que tornou possível uma nova forma de comunidade religiosa não baseada em uma Ordem existente. (BOLTON, 1980: 149)³¹

²⁸ *Innocentius, episcopus, servus servorum Dei, dilectis in Christo filiabus Clarae ac aliis Christi ancillis ecclesiae Sancti Damiani Assisinatensis, tam praesentibus quam futuris regularem vitam professis, in perpetuum. Sicut manifestum est, cupientes soli Domino dedicari, abdicastis rerum temporalium appetitum; propter quod, venditis omnibus et pauperibus erogatis, nullas omnino possessiones habere proponitis, illius vestigiis per omnia inhaerentes, qui pro nobis factus est pauper, via, veritas atque vita; nec ab huiusmodi proposito rerum vos terret inopia; nam laeva sponsi caelestis est sub capite vestro ad sustentandum infirma corporis vestri, quae legi mentis ordinata caritate stravistis. Denique qui pascit aves caeli et lilia vestit agri, vobis non deerit ad victum pariter et vestitum, donec seipsum vobis transiens in aeternitate ministret, cum scilicet eius dextera vos feliciter amplexabitur in suae plenitudine visionis. Sicut ergo supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus, auctoritate vobis praesentium indulgentes, ut recipere possessiones a nullo compelli possitis. Et si qua mulier nollet aut non posset observare huiusmodi propositum, vobiscum non habeat mansionem, sed ad locum alium transferatur. Decernimus ergo ut nulli omnino hominum liceat vos et ecclesiam vestram perturbare temere seu quibuslibet vexationibus fatigare. Si qua igitur in futurum ecclesiastica saecularisve persona, hanc nostrae confirmationis et constitutionis paginam sciens venire contra eam te mere temptaverit, secundo tertiove commonita, nisi reatum suum congrua satisfactione correxerit, potestatis honorisque sui dignitate careat reamque se divino iudicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat et a sacratissimo corpore et sanguine Dei et Domini Redemptoris nostri Jesu Christi aliena fiat atque in extremo examine districtae subiaceat ultioni.*

²⁹ A Regra de São Bento pressupõe que o mosteiro poderia ter bens e que estes eram inclusive necessários, já os monges deveriam não ter nada de seu. Como se lê: “Veja todos os objetos do mosteiro e demais utensílios como vasos sagrados do altar. Nada negligencie. Não se entregue à avareza, nem seja pródigo e esbanjador dos bens do mosteiro; mas faça tudo com medida e conforme a Ordem do Abade. Tenha antes de tudo humildade e não possuindo a coisa com que atender a alguém, entregue-lhe como resposta uma boa palavra, conforme o que está escrito: “A boa palavra está acima da melhor dádiva”. Mantenha sob seus cuidados tudo o que o Abade determinar, não presuma, porém, a respeito do que lhe tiver proibido.” (RB 31: 10-15) Clara exigia muito mais que isso, como veremos no capítulo VI.

³⁰ Adriana Valerio em seu artigo *La Questione Femminile al Tempo di Chiara*, não vê a questão sob o mesmo prisma de Bolton. Para ela, Latrão é que coloca fim às possibilidades de uma Ordem feminina independente e identifica no século anterior demandas neste sentido, como a de Heloísa. Todas ignoradas ou negadas. Assim, as mulheres se valem das ordens existentes ou buscam novas possibilidades de experiência religiosa. Além disso, para essa autora, a Igreja do século XIII é particularmente hostil em relação às mulheres, e isso se manifesta nas limitações impostas ao poder das abadessas. (VALERIO, 1990: 57-58)

³¹ *At whatever time, this privilege was issued, whether before, during, or after the council, it was unquestionably opposed to the decree since it made possible a new form of religious community not based on an existing order.*

A contradição que Bolton apresenta não é surpresa alguma, pois se o Concílio representou aquilo que esta historiadora chama de reação conservadora, (BOLTON, 1983: 126-127) a mesma Igreja não pode se mostrar impermeável às discussões e resistências dentro de suas fileiras. Mesmo tendo esta visão, Bolton, ao discutir os motivos pelos quais não foram criadas ordens femininas independentes durante os séculos XII e XIII, não leva em consideração o desejo das mulheres que entravam para a vida religiosa, suas fidelidades, escolhas, o prestígio das ordens já consolidadas ou de líderes carismáticos como Francisco em atrair novos postulantes de ambos os sexos. Por conta disso, ela perde de vista a importância de Clara, como no trecho que segue:

É possível que a intervenção de Inocêncio III em favor das Clarissas Pobres pudesse conduzir à criação de uma Ordem feminina separada? Uma Ordem independente para mulheres deixaria horrorizados muitos clérigos medievais. Por esta razão, Clara representou um revolução em potencial no interior da Igreja. Por que então com a ajuda de Inocêncio a sua comunidade não se converteu em uma Ordem independente? Talvez o próprio Francisco tivesse esperanças de que isso pudesse ocorrer, porque ele mesmo certamente não desejava estar muito envolvido com o convento de São Damião. (BOLTON, 1980: 149)³²

Esta última interpretação de Bolton opõe-se ao relato dos testemunhos já citados sobre a inclusão de Clara e das mulheres da Ordem, bebendo, sem dúvida, nas memórias de Frei Estevão de Narni. Mas, ao invés de problematizar a questão, Bolton é categórica em afirmar que “[...] *ele mesmo certamente não desejava estar muito envolvido com o convento de São Damião.*”, algo que nem o testemunho de Estevão afirma, muito pelo contrário, o convento de Clara é apresentado como especial aos olhos de Francisco.

O desejo de ser Franciscana se materializa em várias passagens dos escritos de Clara e é particularmente forte no seu Testamento, onde reafirma sua ligação com Francisco e sua forma de espiritualidade:

Entre outros benefícios que temos recebido e ainda recebemos diariamente da generosidade do Pai de toda misericórdia e pelos quais mais temos que agradecer ao glorioso Pai de Cristo, está a nossa vocação que, quanto maior e mais perfeita, mais a Ele é devida.

Por isso diz o Apóstolo: “Reconhece a tua vocação”. O Filho de Deus fez-se para nós o Caminho, que nosso bem-aventurado pai Francisco, que o amou e seguiu de verdade, nos mostrou e ensinou por palavra e exemplo.

³² “Is it possible that Innocent III’s intervention in the behalf of the Poor Clares might have led to the creation of a separate female order? A separate order for women would have horrified most medieval ecclesiastics. For this reason, Clare represented a potential revolution within the church. Why, therefore, with Innocent’s help did not her community develop into an independent order? Perhaps Francis had hoped that this might happen, for he certainly did not wish to be too greatly involved with the convent of St. Damian.”

Por isso, queridas Irmãs, devemos considerar os imensos benefícios que Deus nos concedeu, mas, entre outros, aqueles que Ele se dignou realizar em nós por seu dileto servo, nosso pai São Francisco, não só depois de nossa conversão, mas também quando estávamos na miserável vaidade do mundo.

Pois, quando o santo, logo depois de sua conversão, sem ter ainda irmãos ou companheiros, estava construindo a igreja de São Damião, em que foi visitado plenamente pela graça divina, e foi impelido a abandonar totalmente o mundo, numa grande alegria e iluminação do Espírito Santo, profetizou a nosso respeito aquilo que o Senhor veio a cumprir mais tarde. (TestC 2-11)³³

Clara concentra sua defesa da filiação Franciscana em uma vocação vinda de Deus e revelada através dos ensinamentos de Francisco. Clara buscava afirmar que sua ligação espiritual com Francisco era anterior à sua conversão e nas premonições do santo já se havia a presença e a ação das mulheres na Ordem. Este é um exemplo de como as fontes são ignoradas pela historiografia quando revelam algo que contraria os pressupostos das narrativas históricas. As palavras de Clara são silenciadas para não solapar as afirmações misóginas a respeito de Francisco e da sua Ordem.

Cristo é o *Caminho*, mas coube a Francisco guiá-las. Clara não deixa dúvidas sobre o seu pertencimento e para fundamentar sua filiação, e o texto confere a Francisco o título de *pai*, recorre à lembrança da profecia sobre as irmãs que viriam a habitar em São Damião.

[...] porque nele ainda haverão de morar umas senhoras cuja vida famosa e santo comportamento vão glorificar nosso Pai celestial em toda a sua santa Igreja. Nisso nós podemos considerar, portanto, a copiosa bondade de Deus para conosco, pois, em sua imensa misericórdia e amor, dignou-se contar essas coisas sobre nossa vocação e eleição, através do seu santo. E o nosso bem-aventurado pai Francisco não profetizou isso só a nosso respeito, mas também sobre as outras que haveriam de vir, na santa vocação em que Deus nos chamou.

Com que solicitude, então, com que zelo da mente e do corpo devemos observar o que foi mandado por Deus e por nosso pai, para restituir o talento multiplicado, com a colaboração do Senhor! Pois o próprio Senhor colocou-nos não só como modelo, exemplo e espelho para os outros, mas também para nossas irmãs, que ele

³³ *Inter alia beneficia, quae a largitore nostro Patre misericordiarum recepimus et quotidie recipimus et unde Christi glorioso Patri gratiarum actiones magis agere debemus, est de vocatione nostra, quae quanto perfectior et maior est, tanto magis illi plus debemus. Unde Apostolus: Agnosce vocationem tuam Factus est nobis Filius Dei via, quam verbo et exemplo ostendit et docuit nos beatissimus pater noster Franciscus, verus amator et imitator ipsius. Igitur considerare debemus, sorores, dilectae, immensa beneficia Dei in nobis collata, sed inter cetera, quae per servum suum dilectum patrem nostrum beatum Franciscum in nobis Deus dignatus est operari, non solum post conversionem nostram, sed etiam dum essemus in saeculi misera vanitate. Nam cum ipse sanctus adhuc non habens fratres nec socios, statim quasi post conversionem suam, cum ecclesiam Sancti Damiani aedificaret, ubi consolatione divina totaliter visitatus, compulsus est saeculum ex toto relinquere, prae magna laetitia et illustratione Spiritus Sancti de nobis prophetavit, quod Dominus postea adimplevit.*

*vai chamar para a nossa vocação, para que também elas sejam espelho e exemplo para os que vivem no mundo. (TestC 14-20)*³⁴

Fica claro que esta profecia de Francisco sobre as mulheres vocacionadas que abraçariam a vida de penitência e pobreza, era também um apelo à sua adesão, à sua participação neste tipo de espiritualidade. E desta forma foi instrumentalizada por Clara e outros autores. Francisco exprime o apelo a um certo tipo de espiritualidade e Clara o objetiva, através de sua ação e exemplo. Inúmeras foram as adesões suscitadas por Clara. Nem sempre eram mosteiros novos, mas, sim casas que buscavam seguir a Forma de Vida de Clara e suas irmãs, filiando-se à nova Ordem, não raro com o apoio das autoridades da Igreja.

Segundo Roberto Rusconi, a historiografia Franciscana tem exagerado a multiplicação dos mosteiros, como forma supervalorizar o carisma Franciscano, enquanto na verdade, muitos dos mosteiros de Damas Pobres eram antigas casas monásticas reformadas que tentava seguir os *costumes* de São Damião. (RUSCONI, 1979: 350) Neste caso, é preciso ter em mente a dificuldade imposta por algumas Ordens, como a dos Premonstratenses e Cistercienses que haviam decidido não mais filiar conventos de freiras, estimulando indiretamente uma maior adesão ao modelo Franciscano, (RUSCONI, 1979: 270-271)

Por outro lado, a imagem que Clara constrói de si mesma enquanto Franciscana, escapa às análises de Bolton e ao longo de seu texto esta historiadora expressa sua decepção, como se as Clarissas tivessem perdido a chance de revolucionar a História da Igreja. (BOLTON, 1980: 149-150) Bolton tenta desvelar o papel das mulheres que conseguiram permanecer dentro daquilo que estava sendo colocado como prática ortodoxa do século XIII.

Em suas discussões, ela levanta possibilidades do que poderia ser o início de uma Ordem feminina independente: no sul, as Franciscanas com Clara em evidência, e no norte da Europa as beguinas. No caso dessas últimas, ela explicita que Marie d'Oignies, uma das beguinas mais importantes,³⁵ morreu antes do Concílio, em 1213, deixando o grupo sem uma

³⁴ [...] *quoniam adhuc erunt dominae ibi, quarum famosa vita et conversatione sancta glorificabitur Pater noster caelestis in universa ecclesia sua sancta. In hoc ergo considerare possumus copiosam benignitatem Dei in nobis, qui propter abundantem misericordiam et caritatem suam de nostra vocatione et electione per santum suum dignatus est ista loqui. Et non solum de nobis ista pater noster beatissimus Franciscus prophetavit, sed etiam de aliis, quae venturae erant in vocatione sancta, in qua Dominus nos vocavit. Quanta ergo sollicitudine quantoque studio mentis et corporis mandata Dei et patris nostri servare debemus ut cooperante Domino talentum multiplicatum reddamus! Ipse enim Dominus non solum posuit nos ut formam aliis in exemplum et speculum, sed etiam sororibus nostris, quas ad vocationem nostram Dominus advocabit, ut et ipsae sint conversantibus in mundo in speculum et exemplum.*

³⁵ Marie d'Oignies, nascida nos Países Baixos no ano de 1177, ganhou fama de santidade e Jacques de Vitry foi o maior advogado de sua causa. De acordo com Sakia Murk-Jansen, suas práticas se aproximavam da religiosidade cátara e seus confessores, não raro admiradores, buscavam mantê-las atreladas à ortodoxia e enfatizavam isso nas suas hagiografias. (MURK-JANSEN, 2004: 81-82)

liderança feminina, e seu protetor, Jacques De Vitry termina partindo para o Oriente. (BOLTON, 1980: 149) O próprio Inocêncio morre pouco depois do Concílio e o papado cai em mãos conservadoras.

De novo, a autora não se pergunta se as beguinias queriam ser uma Ordem com todo o aparato jurídico que a Igreja exigia e não, simplesmente, viver de forma independente a sua versão da *vita vera apostolica*, servindo à comunidade, trabalhando para seu sustento próprio. Neste caso, a perda de sua líder mais eminente não estrangularia um processo já em andamento, ainda que as beguinias sofressem alguma sorte de normatização por parte das autoridades eclesiásticas locais ou direto da Cúria Romana.

Nesse sentido, e indo contra aquilo que Brenda Bolton afirma, Saskia Murk-Jansen defende que apesar da suspeita que despertavam e até da perseguição, as beguinias não se insurgiram sistematicamente contra o poder da Igreja, tampouco mostravam interesse em fundar uma nova Ordem. Assim, não foram poucas as casas de beguinias que se uniram à Ordem Cisterciense ou a outro ramo Beneditino, isto é, adotando um estilo de vida monástico tradicional, quando isso se fez possível, ou que mantendo sua independência, buscava somente a assistência espiritual dos mendicantes, especialmente os dominicanos. (MURK-JANSEN, 2004: 79-80)

No caso das mulheres Franciscanas, a Cúria Papal, na figura do Cardeal Hugolino, futuro Gregório IX, tentou efetivamente criar uma Ordem para as mulheres religiosas, em uma tentativa de normatizar uma quantidade cada vez maior de casas religiosas dentro e fora da Itália. Este interesse de Hugolino está no Testemunho de Estevão de Narni que diz que “[...] O senhor Hugolino, bispo de Óstia, que era protetor da Ordem dos Menores, protegia as mesmas irmãs com grande afeição”. (TsEn) A pedido do Cardeal Hugolino, o legado papal na Toscana, as diversas casas de mulheres religiosas que não estavam ligadas a uma Ordem foram colocadas sob a proteção papal em 1218.

Nenhuma palavra foi dita sobre a influência de Francisco ou de Clara neste processo, simplesmente o cardeal criou condições para que esses mosteiros fossem protegidos da ação das autoridades locais, os bispos em especial, mas também os poderes laicos, e tivessem garantida a sua autonomia. (GRUNDMANN, 1996: 111-112 e ROTZETTER, 1994: 134)

Como exemplo deste tipo de preocupação, que se repetirá em outros documentos, temos a bula *Sacrossanta Romana Ecclesia* (1219) escrita às monjas damianitas de Santa

Maria de Monticelli em Florença.³⁶ Neste documento está muito claro o privilégio concedido às irmãs:

Proibimos, portanto, que algum bispo ou outra pessoa, eclesiástica ou secular, infrinja vossas liberdades ou ouse extorquir de vós alguma vantagem sob o pretexto de algum costume, ou de outro jeito, ou presuma impor de alguma maneira sobre vós e vossa igreja o interdito ou a excomunhão. [...] Decretamos que ninguém ouse temerariamente perturbar o dito mosteiro ou tirar-lhe suas posses, manter consigo as que tiver tirado, diminuí-las ou fatigar as monjas molestando-as. Tudo seja integralmente mantido para aquelas a quem foram concedidas para o governo da casa, para o seu sustento e para todos os usos, salva sempre a autoridade da Sé Apostólica. Se no futuro alguma pessoa eclesiástica ou secular ousar ir conscientemente contra esta nossa constituição, avisada pela segunda ou pela terceira vez, se não corrigir sua culpa por uma satisfação adequada, seja privada da dignidade de sua autoridade e de sua honra, seja afastada da Eucaristia e, no último exame, receba um castigo rigoroso. [...] (CtSr 18 e 20-21)³⁷

O decreto papal é dúbio, pois ao mesmo tempo em que reconhecia as propriedades dos mosteiros e permitia que “[...] como eles poderiam vir a possuí-los no futuro, não devem surgir daí pretextos para intervenções episcopais ou seculares”. (ROTZETTER, 1994: 134-135) Assim, os mosteiros não estavam formalmente proibidos de receber terras e bens, mas deveriam se submeter diretamente à Santa Sé e não às autoridades locais. Esta bula que visa garantir a liberdade das irmãs, no futuro será ponto de atrito entre Clara e Hugolino, então Gregório IX, pois São Damião deseja permanecer sem propriedades.

Segundo Gundmann, para não contrariar as decisões do Concílio essas casas deveriam aceitar a Regra de São Bento e uma Forma de Vida escrita pelo próprio cardeal e a visitação da (nova) Ordem foi entregue a um cisterciense. Assim, para este historiador, a criação de tal Ordem, a das Damas Pobres, não entrava em contradição com as decisões do Concílio, e São Damião estaria fora deste grupo. (GRUNDMANN, 1996: 113) No entanto, se voltarmos ao cânone do Concílio sobre a criação de novas ordens, a criação da Ordem das Damas Pobres entra em choque com a legislação conciliar. Isso se dá de forma muito mais evidente, do que

³⁶ Este é provavelmente o mosteiro que Inês de Assis, irmã de Clara, irá presidir como abadessa. Há uma lenda que diz que ela já estava na função em 1219 por Ordem direta de Francisco, mas muito provavelmente sua mudança para Florença só se deu dez anos depois. (PEDROSO, 2004: 458)

³⁷ *Prohibemus igitur ne quis Episcopus aut quaelibet alia Ecclesiastica, Secularive Persona libertates vestras infringere, aut obtentu cujuslibet consuetudinis aut alio modo quicquam a vobis audeat extorquere: seu in vos, et Ecclesiam vestram interdicti, et excommunicationis sententias promulgare praesumat. [...] Decernimus ergo, ut nulli omnino hominum liceat praefatum Monasterium temere perturbare, aut ejus possessiones auferre, ablatas retinere, minuere seu aliquibus molestationibus fatigare: sed omnia integre serventur eis, pro quarum gubernatione aut sustentatione concessa sunt usibus omnimodis profuturas; salva Sedis Apostolicae auctoritate. Si qua igitur in futurum Ecclesiastica Secularive Persona hanc nostrae Constitutionis paginam scienter contra eam temere venire tentaverit, secundo, tertiove commonita, nisi reatum suum congrua satisfactione correxerit, potestatis, honorisve sui dignitate careat, et a Sanctissimo Corpore et Sanguine Dei et Domini Nostri Jesu Christi aliena fiat, atque in extremo examine districtae ultioni subjaceat. [...]*

quando da concessão do *Privilégio da Pobreza* ao mosteiro de São Damião que para Brenda Bolton representava a criação de uma nova Ordem.

O Cardeal Hugolino teria negociado com Francisco, ainda em 1218 ou no início de 1219, para que São Damião aceitasse a sua forma de vida, de tal modo que Clara e suas irmãs passariam a integrar a *Ordem das Damas Pobres*, que passou a ser apresentada em alguns documentos como *Ordem das Damas Pobres de São Damião*. (GRUNDMANN, 1996: 113 e BOLTON, 1980: 150)³⁸ A *Forma de Vida de Hugolino* não tinha inspiração Franciscana, carecendo de compromisso no aspecto da pobreza e enfatizando a questão da clausura, que como discutimos no capítulo anterior, havia se tornado um dos eixos da vida religiosa feminina, por iniciativa da Igreja. Honório III na bula *Sacrossanta Romana Ecclesia* afirma que tanto a RB, quanto a FVH eram seguidas em São Damião e que as monjas de Monticelli deveriam aceitá-las sem receio:

*Estabelecemos em primeiro lugar que seja reconhecida como instituída nesse lugar e inviolavelmente observada para sempre a Ordem monástica instituída segundo o Senhor e a Regra de São Bento, que professais. Aprovamos as normas que vos impusestes livremente a exemplo da Ordem das Senhoras de Santa Maria do mosteiro de São Damião de Assis, além da Regra que vos impusestes, e estabelecemos que sejam observadas integralmente, para sempre. (CtSr 9)*³⁹

O papa nesta bula institui tanto a **RB**, quanto a **FVH** para o convento de Monticelli.⁴⁰ O texto afirma que as irmãs escolheram *livremente* a sua regra, seguindo o exemplo da Ordem das Senhoras Pobres, que seguiam a FVH, que estabelecia o enclausuramento das irmãs para além das exigências da **RB**. A frase “*que vos impusestes*”, repetida duas vezes, é usada para disfarçar a imposição da Cúria, pois não foi oferecida uma escolha, a regra foi estabelecida por conselho e autoridade do Cardeal Hugolino e sancionada pelo papa. O “*para sempre*”, reforça que o que as irmãs aceitaram “*livremente*”, não poderia mais recusar. Não se trata de exercício de liberdade de escolha, mas de estabelecimento de vínculos e aceitação de autoridade.

³⁸ Para Rotzetter, o cardeal Hugolino se aproveitou da ausência de Francisco para colocar São Damião como centro desta nova Ordem, talvez pela fama de Clara e como forma de melhor legitimar a criação do cardeal, mas não existe documento que ateste que o primeiro mosteiro Franciscano tenha um dia aceitado formalmente a Regra de São Bento e a Forma de Vida de Hugolino. (ROTZETTER, 1994: 135-137)

³⁹ *In primis siquidem statuentes ut Ordo Monasticus, qui secundum Dominum, et Beati Benedicti Regulam, quam profitemini, in eodem loco institutum esse dignoscitur, perpetuis ibidem temporibus inviolabiliter observetur. Observantias nihilominus Regulares, quas juxta Ordinem Dominarum Sanctae Mariae de Sancto Damiano de Assisio praeter generalem Beati Benedicti Regulam vobis voluntarie indixistis, ratas habemus; et eas perpetuis temporibus manere decernimus illibatas. [...]*

⁴⁰ A **RB** era o documento normativo que concedia a legitimidade jurídica, já a *Forma de Vida de Hugolino* preencheria as lacunas deixadas pela **RB**, adaptando-a as necessidades das irmãs.

Como cardeal protetor tanto dos Franciscanos quanto das Damas Pobres a partir de 1220, Hugolino tinha grande influência sobre os caminhos seguidos pela Ordem. Anton Rotzetter vê a **FVH** e a inclusão de São Damião na Ordem das Damas Pobres como um ponto de tensão. (ROTZETTER, 1994: 132-133) Nesse sentido, é possível que a **FVH** nunca tenha sido realmente seguida em São Damião, pois já como papa Gregório IX, Hugolino assina a bula *Angelis Gaudium* de 1238 que é a resposta do papa ao pedido de Inês de Praga que desejava poder seguir *os costumes* de São Damião:

Na verdade, filha da bênção e da graça, quando ainda estávamos em um cargo menor, Clara, abadessa do mosteiro de São Damião em Assis, filha querida em Cristo, e algumas outras mulheres devotas no Senhor, abandonando a vaidade do século, optaram por servir ao Senhor na observância religiosa. São Francisco deu-lhes, como a recém-nascidas, não comida sólida, mas o leite que melhor lhes convinha, que foi a Forma de Vida. Ela nos foi apresentada em um papelzinho, com o teu selo, pelo prior do Hospital São Francisco, de Praga, homem discreto e zeloso, pedindo humildemente que confirmássemos com autoridade apostólica a Forma de Vida composta a partir da predita fórmula de vida e com alguns capítulos que estão contidos na Regra da Ordem de São Damião. Nós, mesmo tendo recorrido ao conselho da razão, não vimos por que confirmar essa graça. Primeiro, porque Clara e as irmãs professaram solenemente a predita Regra, escrita com vigilante dedicação e aceita pelo referido Santo, e depois confirmada pelo Papa Honório, nosso predecessor de feliz memória, que, por nossa intercessão, concedeu-lhes o privilégio da isenção. [...] E não te reste nenhuma dúvida, mesmo que não entendas o que te dissemos sobre a concessão da Regra acima lembrada, por te sentires obrigada a observar a outra Regra. Pois de maneira nenhuma sois a ela obrigada, uma vez que não foi aprovada pela Sé Apostólica, e que não é seguida nem por Clara, nem por suas irmãs, nem por nenhuma outra.

O que mais? Não parece que esteja violando um voto quem o está mudando para melhor. Por isso, em vista do poder que nos foi concedido pelo Senhor, nós te liberamos, a ti e a tuas irmãs, da observância dessa fórmula e te mandamos que aceites com reverência filial a Regra que foi transmitida por nós numa bula que te foi entregue, observando-a para sempre em teu mosteiro mesmo nos pontos que dizem respeito a algumas dispensas que concedemos levados por aquela caridade pela qual o Rei dos céus teve compaixão da fragilidade humana. (CtAg 3-5, 9)⁴¹

⁴¹ *Sane filia benedictionis, et gratiae, cum Nobis adhuc in minori constitutis officio, dilecta in Chrīto filia Clara abbatissa Monasterii Sancti Damiani de Assisio, et quaedam aliae devotae in Domino mulieres, postposita vanitate seculi, ellegissent eidem sub religionis observantia famulari; ipsius Beatus Franciscus, quibus tamquam modo genitis non cibum solidum sed qui videbat competere, potum lactis formulam vitae tradidit; quampridem Nobis in quadam schedula per dilectum filium priorem hospitalis Sancti Francisci pragensis virum ubique discretum, et providum destinati humili supplicatione deposcens, ut praesentatam Nobis per eundem sub sigillo tuo formam confectam ex praedicta formula, et quibusdam capitulis, quae in Ordinis Beati Damiani Regula continentur, confirmari auctoritate Apostolica curaremus. Nos quidem ad rationis consilium recurrentes ex diversis causis expedire non vidimus, quod id ad complementi gratiam duceremus. Primo, quia praedictam Regulam studio compositam vigilantem et acceptatam a praedicto Sancto, nec non per felicis recordationis Honorium Papam praedecessorem nostrum postmodum confirmatam dictae Clara et sorores, concessio ipsis ab eodem intercedentibus Nobis exemptionis privilegio solemniter sunt professae. Secundo quia ipsae formula praedicta postposita, eandem Regulam a professionis tempore usque nunc laudabiliter observarunt. [...] Quid ulterius? Quia non videtur votum infringere, qui commutat ipsum in melius; te, ac Sorores tuas ab observantia*

A carta de 1238 aponta para as resistências de alguns mosteiros em assumir a **FVH**. Imposta a toda a Ordem no final dos anos vinte, ela não é bem aceita por alguns mosteiros que seguem pleiteando dispensas. O recurso de Hugolino é usar de sua *autoridade apostólica* e afirmar que sua *forma de vida* foi aceita por Francisco, (ROTZETTER, 1994: 132) e confirmada pelo Papa anterior, Honório III, como atesta a carta ao mosteiro de Monticelli que já analisamos. Inês preocupa-se com a pobreza, mas o papa reafirma que “*Não parece que esteja violando um voto quem o está mudando para melhor.*”. Qual seria a Forma de Vida seguida pelo mosteiro de Praga se não se tratava da **FVH**? Não sabemos, mas esta carta é indício das resistências que os mosteiros de mulheres ofereciam às determinações papais.

Aparentemente, o que as irmãs de São Damião seguiam era a Forma de Vida escrita por Hugolino, mas a carta pode ser um indício de que este mosteiro tinha privilégios em relação a outras casas religiosas, que o papa não pretendia tornar extensivos à comunidade de Inês. O papa afirma na carta à Inês que “[...] *Clara e as irmãs professaram solenemente a predita Regra*”, de tal modo que cabia à abadessa se curvar.

A historiografia costuma o capítulo XI da Regra Franciscana como demonstração de hostilidade em relação às mulheres:

Mando firmemente a todos os frades não tenham relações suspeitas ou conselhos de mulheres, e não entrem nos mosteiros de monjas, fora aqueles a quem se concedeu licença especial pela sé apostólica [...] (RF 11 1-2)⁴²

A despeito do que os historiadores dizem, este texto pode ser lido como uma demonstração de cuidado. Tal é compreensível tendo em vista as idéias misóginas que circulavam na época. A associação dos frades com as mulheres poderia significar suspeita de heresia. Sobre a reação de Francisco à nova Ordem criada pelo cardeal Hugolino e a rejeição à cura das irmãs por parte dos frades, existe o testemunho de Frei Estevão de Narni:

O senhor Hugolino, bispo de Óstia, que era protetor da Ordem dos Menores, protegia as mesmas irmãs com grande afeição. E, num certo dia, ao recomendá-las ao bem-aventurado Francisco, que queria despedir-se dele, disse “Irmão, confio a ti aquelas senhoras”. Então, o bem-aventurado Francisco respondeu com rosto alegre: “Santo pai, de ora em diante, que elas não se chamem irmãs menores, mas senhoras, como agora dissestes, ao confiá-las [a mim]”. E desde então, foram chamadas senhoras, não irmãs. (TsEn)

praedictae formulae de indultae Nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes volumus, et mandamus, quatenus eandem Regulam tibi sub Bulla nostra transmissam reverentia filiali suscipias, in monasterio tuo perpetuis futuris temporibus cum illis articulis observandam, super quibus ea charitate devicti, quae coeli Regem ad compatiendum languoribus humanae fragilitatis induxit, duximus dispensandum; [...]

⁴² *Praecipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta con-sortia vel consilia mulierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum praeter illos, quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis; [...]*

Nesta parte do Testemunho, Francisco não demonstra nenhuma aversão pelo cuidado das irmãs. O título de “senhoras” era usado por ele em seus textos para as irmãs de São Damião, e não representa novidade. Um afastamento, talvez, mas ele aceita a tarefa que o papa lhe deu. Curvou-se a autoridade? Talvez, mas não há neste relato nenhuma asserção sua contra as mulheres.

Tomás de Celano, no entanto, não hesita em atribuir a Francisco imagens e representações das mulheres incompatíveis com outras fontes, entre as quais as próprias palavras de Clara. Celano diz:

Mandava evitar totalmente o mel venenoso que é a familiaridade com as mulheres, que induzem ao erro até os homens santos. Temia que, com isso, o fraco se quebrassem depressa e mesmo o forte ficasse muitas vezes enfraquecido em seu espírito. Achava que só escaparia de seu contágio, conversando com elas, o homem que fosse bem provado, capaz de, conforme a Escritura, andar no fogo sem queimar os pés. E para falar com a prática, apresentava-se ele mesmo como exemplo de toda virtude. Pois as mulheres o perturbavam tanto que não se podia dizer que fazia isso por precaução ou para dar exemplo, mas realmente porque tinha medo e ficava horrorizado. Quando sua importuna loquacidade o assaltava com seu falatório, invocava o silêncio falando com brevidade e humildade e baixando os olhos. Outras vezes voltava os olhos para o céu, parecendo trazer de lá as palavras que respondia às resmungadoras da terra. Dirigia, entretanto, palavras admiráveis, embora breves, àquelas em quem a devoção tinha feito a morada da sabedoria. Quando conversava com uma mulher falava o que tinha a dizer em voz alta, para poder ser ouvido por todos. Uma vez disse a seu companheiro: “Confesso-te a verdade, meu caro, não reconheceria nenhuma pelo rosto, a não ser duas. Conheço a fisionomia desta e daquela, de mais nenhuma”. Ótimo, pai, porque o rosto delas não santifica ninguém! Ótimo, porque o lucro é nenhum, mas o prejuízo, mesmo de tempo, é enorme! Elas só servem de estorvo aos que querem seguir o caminho árduo da santidade e contemplar a face radiante de beleza. (2C 78:112)⁴³

Certo frade tinha no mosteiro duas filhas de vida exemplar e, uma vez, disse que levaria com prazer um presentinho muito pobre da parte do santo. Este o repreendeu duramente com palavras que não me atrevo a repetir. E mandou o presente por outro frade que não queria ir, ainda que não tenha resistido

⁴³ *Mellita toxica, familiaritates videlicet mulierum, quae in errorem inducunt etiam viros sanctos, iubebat penitus evitari. Timebat enim ex hoc tenerum cito frangi, et fortem saepe spiritum infirmari. Harum contagionem evadere conversantem cum eis, nisi probatissimum virum, tam facile dixit quam, iuxta Scripturam, in igne ambulare nec comburere plantas. Ut autem loqueretur manu, se ipsum exemplar omnis praebebat virtutis. Siquidem femina usque adeo molesta erat, ut non cautelam vel exemplum crederes, sed formidinem vel horrorem. Quando earum importuna loquacitas faciebat in loquendo conflictum, verbo abbreviato et humili, vultu deiecto, advocabat silentium. Nonnumquam vero caelo intentus luminibus, inde extrahere videbatur quod de terra mussitantibus respondebat. Eas vero, in quarum mentibus sacrae devotionis instantia domicilium sapientiae collocarat, miris sed brevibus instituebat sermonibus. Quando cum femina loquebatur, sonora, ut ab omnibus posset audiri, voce dicenda promebat. Dixit autem socio semel: “Fateor veritatem, carissime, nullam me, si aspicerem, recogniturum in facie nisi duas. Illius”, inquit, “et illius mihi vultus cognitus est, alterius nescio”. Optime, pater, quoniam sanctificat neminem aspectus earum; optime, inquam, quoniam lucri nihil, damni quamplurimum vel temporis quidem. Impedimento haec sunt arduum volentibus iter intendere, et faciem plenam gratiarum conspicerere.*

obstinadamente. Um outro frade,⁴⁴ em tempo de inverno, foi por motivo de compaixão a um mosteiro, ignorando assim a vontade do santo, que não queria que fosse. Quando o santo ficou sabendo, fez com que caminhasse despido por muitos quilômetros no pior frio das nevasdas. (2C 156:206)⁴⁵

Mais do que ouvir a voz de Francisco, ouvimos Celano que coloca para circular em seu texto uma série de sentidos que constroem representações sociais negativas a respeito das mulheres ancorando-se no imaginário medieval. Denise Jodelet diz que criamos representações sociais para melhor nos relacionarmos com o mundo à nossa volta e assim nos ajustarmos para dominar um objeto física ou intelectualmente, identificar e resolver problemas como eles são apresentados. (JODELET, 2001: 17) As representações são partilhadas socialmente, e auxiliam no ajuste e no conflito com o mundo ao redor.

Nesse sentido, a apresentação das mulheres nesta passagem tem clara função pedagógica, pois a hagiografia do período que estudamos não é somente um texto festivo ou de propaganda. As vidas de santo são documentos que têm como objetivo ensinar valores, idéias, e, neste caso, os conceitos que informam a Igreja reformada do século XIII. É a era dos santos “imitáveis”, cuja vida é um paradigma a ser perseguido pelos fiéis e Francisco de Assis é uma personagem modelar neste aspecto. André Vauchez afirma que este tipo de hagiografia ressaltava mais a vida do santo ou da santa que seus milagres, de maneira que “os milagres não fazem a santidade, manifestam-na”. (VAUCHEZ, 1989: 227)

As mulheres apresentadas nesta passagem de Celano são *resmungadoras*, um *estorvo*, e sua convivência é *mel venenoso*, pois elas *induzem ao erro*. Assim, Francisco teme por si mesmo e pelos outros, pois “*Temia que, com isso [a convivência com as mulheres], o fraco se quebrasse depressa e mesmo o forte ficasse muitas vezes enfraquecido em seu espírito*”. O que está discursivamente colocado é que as mulheres são um mal em si mesmas e não são apresentadas exceções, têm uma essência comum que transforma o plural no singular: a mulher. Todas caracterizadas por defeitos e pela malignidade de sua “natureza”. Este discurso de Celano é mais um discurso fundador, que vai percorrer e assentar as

⁴⁴ Este frade castigado é Estevão de Narni que disse em seu relato: “*O mencionado Frei Estêvão entrou, a mando predito Frei Filipe, num mosteiro de senhoras e, uma vez, ao ir com o bem-aventurado Francisco de Bevagna a outro lugar, pediu-lhe perdão, porque entrara no mosteiro, a mando do dito Frei Filipe. Então, o santo repreendeu-o duramente e impôs-lhe como penitência que, vestido como estava, se lançasse no rio ao longo qual caminham. E isto era no mês de dezembro. E molhado e tremendo por causa do frio excessivo, acompanhou o bem-aventurado Francisco por duas longas milhas até à casa dos irmãos.*” (TsEn)

⁴⁵ *Cum enim semel quidam frater, qui duas in monasterio quodam filias perfectae conversationis habebat, quoddam pauperulum munusculum ex parte sancti libenter ad dictum locum se diceret delaturum, increpavit eum sanctus durissime, verba non modo referenda inculcans. Sicque per alium recusantem, sed non obstinatius persistentem, transmisit exenium. Alius frater in hieme, causa compassionis, ad monasterium quoddam accessit, sed voluntatem sancti sic efficacem de non eundo nescivit. Postquam factum sancto innotuit, per plura milliarum in maximo nivium frigore illum nudum pergere fecit.*

representações sociais sobre as mulheres. Dentro desta leitura, a segregação seria a resposta mais satisfatória para o bem dos homens, especialmente aqueles que aspirassem a santidade.

Celano é contraditório em suas afirmações, pois coube a ele também exaltar Clara e defender a existência de São Damião. No entanto, alguns de seus textos se inscrevem perfeitamente na tendência misógina que alguns autores percebem como crescente na baixa Idade Média. Delumeau aponta que mesmo que a fase mais anti-feminina esteja entre os séculos XIV-XVII – com a caça às bruxas, o **Malleus maleficarum**,⁴⁶ e outros fenômenos – as idéias misóginas circulavam dentro dos meios eclesiásticos, como vimos, desde pelo menos o século anterior. (DELUMEAU, 1989: 314)

Autoras como Jane Tibbets Schulenburg (SCHULENBURG, 1988) e Régine Pernoud (PERNOUD, 1994) identificam a onda misógina em momentos anteriores. A primeira ao analisar a queda de status das santas entre o século V e XII e Pernoud ao examinar o processo de exclusão das mulheres (nobres) das esferas do poder público e do acesso ao saber. Não se trata de evolução ou de um “crescendo de misoginia”, mas da emergência de discursos que vão compor redes de sentidos que são desfavoráveis às mulheres. Celano se mostra bem mais receptivo a essas idéias do que outros autores Franciscanos.

Nesse sentido, uma Ordem de mulheres dissociada da sua *fraternitas* como a das Damas Pobres não desagradaria ao Francisco de Celano, só que o texto também diz que ele não se isentava do cuidado espiritual das mulheres, mas o fazia com muita cautela, sem se comprometer. De qualquer forma, é um comportamento bem diferente da boa acolhida oferecida à Clara e outras irmãs nos primórdios da Ordem, como vimos anteriormente.

O Francisco de Celano mostra pouca tolerância e a convivência com as mulheres, se não podia ser evitada por completo, deveria ser mínima e regulada por ele, assim, os que transgridem são duramente punidos. A historiografia retoma essa atitude sem críticas e procura explicá-la esquecendo que não se tratam de palavras e ações de Francisco, mas de atos atribuídos a ele por Celano e outros autores. Assim, para Rotzetter, essa mudança de comportamento em relação aos primeiros anos, está ligada diretamente à clericalização da Ordem e ao contato que Francisco passa a ter com os padres comprometidos com a reforma e envolvidos no IV Concílio de Latrão, ou seja, um meio francamente hostil às mulheres,

⁴⁶ O **Malleus maleficarum**, também conhecido como **O Martelo das Feiticeiras** é o mais conhecido manual dos inquisidores e foi publicado pela primeira vez em 1487. Ele está impregnado de um conjunto de idéias misóginas que potencializam as idéias nefastas sobre as mulheres. Focado na identificação das bruxas para seu extermínio, estigmatiza todas as mulheres.

(ROTZETTER, 1994: 155) tomando como verdadeira a construção da personagem “Francisco” feita por autores como Celano.

Jane Tibbets Schulenburg, ao discutir a diminuição no número de santas entre os séculos IX e XII, defende que as sucessivas reformas da Igreja, a partir dos Carolíngios e completando-se com o IV Concílio de Latrão, enfatizaram a necessidade de uma pureza ritual e a segregação sexual, exagerando o medo em relação às mulheres, demonstrando, em certos casos, uma aberta misoginia. (SCHULENBURG, 1988: 120) Em nossa pesquisa percebemos que, mesmo com a chamada feminização da santidade no século XIII, defendida por André Vauchez, (VAUCHEZ, 1991: 161-162) o clima entre boa parte dos clérigos e intelectuais era de hostilidade em relação às mulheres e isso é perceptível dentro da *Vida II* de Tomás de Celano, da **RF** e, em certo sentido, do *Testemunho de Frei Estevão de Narni*, assim como na ênfase na clausura expressa pela **FVH**. Estes indícios discursivos deixam claros os movimentos de criação de gênero, e sua justificativa é apenas a enumeração dos vícios e defeitos inerentes às mulheres. Criando-se a diferença, cria-se o referente, o masculino que passa a ser socialmente exaltado e valorizado.

Segundo alguns historiadores, retornando da Cruzada,⁴⁷ Francisco teria encontrado a Ordem das Damas Pobres sob a cura espiritual dos frades e isso detonou uma crise interna na Ordem Franciscana, com a deposição de Frei Filipe Longo, visitador das irmãs, por Francisco. (RUSCONI, 1980: 279-280) É Estevão de Narni quem testemunhou a respeito:

Não muito depois disto, morreu frei Ambrósio, da Ordem dos Cistercienses, penitenciário, a quem o mencionado senhor Hugolino confiara o cuidado dos preditos mosteiros, à exceção do mosteiro de Santa Clara. Então, Frei Filipe Longo cuidou que lhe fossem confiados os referidos mosteiros e procurou obter do sumo pontífice a autoridade para delegar, segundo seu arbítrio, os frades menores para o serviço dos mosteiros. Tendo ouvido isto, o bem-aventurado Francisco perturbou-se muito e amaldiçoou-o como destruidor de sua Ordem. E dizia o referido Frei Estevão que ouviu esta palavra da boca do bem-aventurado Francisco: "Até agora a fístula esteve na carne, e havia espera de cura; a partir de agora, porém, radicada nos ossos, será totalmente incurável". (TsEn)

Isto aconteceu porque antes de partir, a cura de São Damião, e somente deste mosteiro, tinha sido entregue a este frade, com a Ordem expressa de Francisco de que não pedisse privilégio algum ao papa em nome das irmãs. Filipe Longo não cumpriu o prometido e ainda assumiu o lugar do cisterciense Ambrósio como visitador de toda a recém criada Ordem das

⁴⁷ Francisco de Assis entregou em 1218 o comando da Ordem a Pedro Cattani e no ano seguinte partiu para o Oriente e esteve envolvido na V Cruzada. (MANSELLI, 1997: 208-209)

Damas Pobres. (MANSELLI, 1997: 209) Este aspecto autoritário e punitivo de Francisco é, no mínimo, estranho tendo em vista seus objetivos e aspirações.

Este incidente pode ser lido como um desdobramento da crise de autoridade dentro da Ordem Primeira e não necessariamente como sintoma da aversão em relação às mulheres. Há outras possibilidades interpretativas que não passam por uma reação misógina de Francisco.

Mas é com base neste tipo de interpretação que Brenda Bolton e outros historiadores afirmam que Francisco era hostil às mulheres e não desejava que houvesse compromisso entre os Franciscanos e a Ordem criada por Hugolino. Para a autora, o cardeal desejava assegurar os vínculos entre as irmãs e os Franciscanos (BOLTON, 1980: 150), o que é estabelecido juridicamente, mas sem maiores especificações, logo após a morte do santo em 1227. (GRUNDMANN, 1996: 115) Já para Rotzetter, independente da postura de Francisco, a intervenção de Hugolino tinha o objetivo, consciente ou não, de enfraquecer os laços entre as damianitas e os frades. (ROTZETTER, 1994: 143) As interpretações tanto sobre o papel da Cúria quanto sobre a postura de Francisco são contraditórias, mas normalmente diminuem ou ignoram a importância da própria Clara como ponto de resistência ao perseguir o seu objetivo que é permanecer Franciscana.

O modelo Franciscano de vida religiosa associava, como vimos, elementos normalmente separados dentro da tradição monástica ocidental, causando certo incomodo. Assim, buscava “[...] a alternância entre ação urbana e o retiro eremítico, a grande respiração entre o apostolado no meio dos homens e a regeneração na e pela solidão”. (LE GOFF, 2001: 37.) A prática tradicional da leitura, trabalho, meditação, oração, contemplação persistia, mas havia também a ênfase da atuação dentro do mundo. Por esse motivo, os irmãos Franciscanos viviam em contato direto com a população, tendo na pregação uma de suas funções por excelência, sem que a vida eremítica fosse algo estranho. O próprio Francisco é descrito nas suas biografias como alguém que oscilava entre a vida eremítica e a vida no seculum para no final de sua vida buscar o isolamento e contemplação, como busca a perfeição, pois:

[...] Queria fugir ao convívio das pessoas e ir para os lugares mais afastados, para se livrar de todos os cuidados e preocupações com as outras coisas, e ficar separado de deus apenas pela parede provisória do corpo. (1C 6:103)⁴⁸

Mesmo que parte da historiografia sobre o movimento Franciscano defenda a idéia de que a clausura e a separação de papéis dentro da Ordem estariam mais ou menos claros desde

⁴⁸ *Hominum conversationem fugere proponebat, et ad loca remotissima se conferre, ut sic exutus omni cura et aliorum sollicitudine deposita, solus carnis paries inter se et Deum interim separaret.*

o princípio, pois os espaços femininos e masculinos já estariam muitos bem demarcados no século XIII (BARTOLI, 1998 e BRUNELLI, 1998). Interessa-nos apontar como estes espaços de diferença foram sendo construídos e não eram dados fundacionais. Se o próprio Francisco oscilava entre contemplação e ação no mundo, a diferença se institui ao se proibir a presença e pregação das mulheres no *seculum*. A clausura funciona então como uma tecnologia de gênero, meio de apropriação/dominação/segregação das mulheres. É no corpo, como defende Susan Bordo, que se escreve o texto da feminilidade e, em suas formas mais radicais. A imposição da clausura faz parte desse processo de construção do feminino no século XIII. (BORDO, 1993: 97)

Entretanto a separação de funções e espaços não estava plenamente instituída, e os limites eram negociados. O próprio Francisco, conforme apresentado nas suas primeiras biografias, é alguém que parece ver o modelo monástico-eremítico como o ideal e não somente para as mulheres. Nos primeiros anos, predominava o movimento pendular, cidade-eremitério, (MERLO, 1991: 35) seguindo padrões semelhantes aos descritos na **RE**, trecho que aqui repetimos:

Aqueles que quiserem viver como religiosos em eremitérios não sejam mais de três ou, no máximo, quatro irmãos. Dois deles sejam mães e tenham dois ou ao menos um por filho. Aqueles levem a vida de Marta e estes a de Maria Madalena. Os dois que forem as mães levem a vida de Marta e os dois filhos a vida de Maria, e disponham de um lugar cercado para morar, onde cada um tenha a sua cela para orar e dormir. [...] Os irmãos que são as mães fiquem afastados de toda a pessoa estranha e em obediência ao seu ministro conservem também os seus filhos afastados de todos para que ninguém fale com eles. Os filhos por sua vez não podem falar com ninguém senão com suas mães e seu ministro e seu custódio quando a este lhe aprover visitá-los, com a bênção de Deus. Os filhos assumam de vez em quando o encargo das mães conforme os turnos que todos acharem conveniente estabelecer. (RE)⁴⁹

A alternância entre cidade, local onde se busca o sustento, e eremo, espaço de contemplação, assim como a alternância de papéis e do exercício da autoridade são uma marca das propostas Franciscanas. No capítulo das Regras veremos como Clara consegue manter algumas destas idéias dentro de sua Forma de Vida. Este modelo terminou por ser abandonado em prol de uma vida ativa, no *seculum*, enquanto a vida eremítica tornou-se a única opção oferecida às mulheres que, conforme discutimos até aqui, não foram excluídas, apesar de todos esses movimentos nesse sentido. No fim, os homens não eram os únicos a decidir.

Pelo menos no caso das mulheres de São Damião, elas desejavam ser Franciscanas e vão resistir em meio ao conflito de poderes e vontades. Os textos de Clara evidenciam que

⁴⁹ O texto latino completo se encontra na página 132.

seu interesse é seguir os ideais Franciscanos de *vita vera apostolica*, dando-lhes cores próprias.

4.4. FRANCISCO E AS MULHERES: ACOLHIDA OU REPÚDIO?

A maioria dos autores e autoras que citamos ao longo do capítulo afirmam que Francisco não planejava fundar uma Ordem, tampouco acolher as mulheres. Isto parece ser ponto pacífico dentro da historiografia, mesmo que uns insistam que era uma opção de Francisco, enquanto outros que a fundação de uma Ordem era algo além das suas possibilidades.

Mesmo estudos que não são diretamente ligados à História da Igreja ou do Movimento Franciscano, afirmam isso. É o caso de Michel Mollat em seu livro **Os Pobres na Idade Média**. Para este autor, tanto Francisco quanto Domingos têm um compromisso com os pobres e em serem eles mesmos pobres, mas o primeiro “preferiu” não fundar uma Ordem, enquanto o segundo se utilizou das estruturas hierárquicas e normativas da Igreja em seu projeto. (MOLLAT, 1989: 119)

Ao contrário de Francisco, Domingos ao se apresentar diante do Papa, em 1215, já havia escolhido a Regra de Santo Agostinho para seus frades, e estabelecido um convento feminino, em Prouille, no ano de 1206.⁵⁰ O modelo para as mulheres, especialmente viúvas e filhas da nobreza vindas das regiões cátaras, algumas convertidas da heresia, tinha como ponto de partida a clausura monástica. Leclerq afirma que no caso de Prouille, as irmãs, no início, trabalhavam em colaboração direta com os frades, intitulado-se monjas-pregadoras por causa do seu trabalho de educação e de conversão de mulheres oriundas do ambiente cátaro. Com o passar do tempo, porém, foram sendo empurradas para a clausura e perdendo suas outras funções. Como acolhiam ex-hereses, ficaram conhecidas como monjas-penitentes. Para Leclerq o século XIII é um momento de *backlash* para a vida religiosa feminina que é empurrada para o monacato tradicional. (LECLERQ, 1979: 75) E Prouille foi somente uma das casas fundadas por Domingos,⁵¹ que, em um primeiro momento, via as mulheres como cooperadoras na sua obra de conversão dos hereges. (BOLTON, 1980: 150-151)

⁵⁰ Domingos de Gusmão era castelhano, nobre e clérigo com sólida formação universitária em teologia. Antes de fundar sua própria Ordem foi cônego premonstratense, seguindo a Regra de Santo Agostinho. Uma grande distância o separava, portanto de Francisco.

⁵¹ Domingos funda pessoalmente pelo menos mais um mosteiro de mulheres, o de Madri, e durante sua vida mais outros dois se juntaram à Ordem, o de Roma e o de Tolosa. (LECLERQ, 1979: 75)

Já Francisco não tinha qualquer meta traçada quando se apresentou diante do papa. Sabia o que não queria ser e, por isso rejeita a vida monástica, mas em um momento de intensa normatização, aspira uma vida de penitência em moldes muito pouco precisos para a época:

Mas o vigário de Cristo, o senhor Inocêncio III, homem respeitado por sua sabedoria, vendo que eram admiráveis no homem de Deus a pureza de ânimo, a constância no propósito e aceso o fervor da santa vontade, sentiu-se inclinado a apresentar seu piedoso consentimento ao suplicante. Mas adiou aprovar completamente o que pedia o pobrezinho de Cristo, porque para alguns dos cardeais parecia algo novo e árduo, acima das forças humanas. (LM 3:9)⁵²

Não ter um plano para as mulheres não quer dizer hostilidade em relação à elas, pois aparentemente não havia um projeto delimitado para seus adeptos homens, colocados entre o eremitério e a vida no *seculum*. Esta é uma das teses defendidas por Jacques Dalarun em relação a Francisco de Assis. (DALARUN, 2001: 42) O Francisco das biografias se mostra por vezes indiferente em relação ao futuro das irmãs e insensível ao impor à Clara o título de abadessa, quando ele mesmo insistia que seus frades não aceitassem títulos ou honras. Assim, as Franciscanas se vêem relegadas a uma posição tradicional, sem que se lhes garanta o seguimento da *vita vera apostolica*:

Ela, pedra primeira e nobre fundamento de sua Ordem, tratou de levantar desde o começo o edifício de todas as virtudes sobre a base da santa humildade. De fato, prometeu santa obediência ao bem-aventurado Francisco e não se desviou em nada do prometido. Três anos depois da conversão, recusando o nome e o cargo de abadessa, preferiu humildemente submeter-se a presidir, servindo entre as servas de Cristo e não sendo servida. Por fim, obrigada por São Francisco, assumiu o governo das senhoras. Daí brotou em seu coração temor e não enchimento, crescendo no serviço e não na independência. (LSC 12)⁵³

Mesmo afirmando que Francisco não exclui as mulheres, Dalarun concorda que esta indecisão, desinteresse ou *falta de imaginação* em relação às capacidades e possibilidades das suas seguidoras, possibilitou a restrição da atuação feminina por parte do papado, o que, evidentemente, são afirmações interpretativas que se querem verdadeiras.

⁵² *Videns autem Christi Vicarius, dominus Innocentiùs tertius, vir utique sapientia clarus, admirandam in viro Dei simplicis animi puritatem, propositi constantiam ignitumque voluntatis sanctae fervorem, inclinatus est animo, ut pium supplicanti praeberet assensum. Distulit tamen perficere quod Christi postulabat pauperculus, pro eo quod aliquibus de cardinalibus novum aliquid et supra vires humanas arduum videretur.*

⁵³ *Haec sui Ordinis lapis primarius ac nobile fundamentum, in fundamento sanctae humilitatis, virtutum omnium fabricam ab ipso principio studuit collocare. Beato namque Francisco obedientiam sanctam promisit, et a promisso nullatenus deviavit. Triennio vero post suam conversionem, nomen, et officium Ab-batissae declinans, humiliter subesse voluit potius, quam praeesse, et inter Christi ancillas servire libentius, quam serviri. Cogente autem beato Francisco, suscepit tandem regimen dominarum: de quo in corde suo timor, nob tumor exoritur: nec libertas, sed servitus augmentatur.*

As mulheres eram bem-vindas? As fontes não nos convencem do contrário. Mas sobre quais bases deveria ser estabelecida a relação com as irmãs? Nesse sentido, Caroline Bynum não se mostra muito positiva. A *vita vera apostolica* – para esta historiadora centrada na pobreza, castidade e pregação⁵⁴ – atraía homens e mulheres em proporção semelhante, mas as possibilidades oferecidas passaram a ser cada vez mais desiguais. Entretanto, para os homens havia várias escolhas, enquanto as mulheres que buscavam uma vida religiosa integral foram sendo empurradas para o claustro.

As mulheres atraídas pela nova espiritualidade não podiam ser frades, ordenadas como sacerdotes, e mesmo a pregação, outrora uma possibilidade, se tornou uma atividade cada vez mais exclusiva dos homens. Se decidissem assumir uma vida religiosa plena, eram obrigadas à clausura, o que comprometia as suas possibilidades de viver a pobreza franciscana.⁵⁵

Concomitante a isso a intensa clericalização da Igreja tornava cada vez mais importantes os papéis que eram exclusivos dos homens e favorecia o confisco da autoridade das abadessas, o fim dos mosteiros duplos e a proibição da ministração de sacramentos por parte das mulheres, cujas possibilidades de exercício da vida religiosa feminina empobreceram dentro da ortodoxia. (BYNUM, 1982: 250-251)

Sobre isso Schulenburg afirma que a partir especialmente do século XI, isto é, do início da reforma da Igreja, o modelo de santidade feminina passa por grandes transformações que mantém relação dinâmica com imaginário sobre as mulheres. As santas, em geral nobres, não raro abadessas, eram figuras fortes que não se diferenciavam em praticamente nenhum atributo das suas contrapartes masculinas.

Aos poucos este modelo de santidade é praticamente abandonado e substituído por um ideal de santidade doméstica: enclausuradas por vontade própria, boas donas de casa, habilidosas em todas as prendas *femininas* (as santas até o século XI também o eram, mas isso não estava no centro de sua vida), humildes, serviçais e maternais. (SCHULENBURG, 1988)

⁵⁴ A castidade aparece como uma característica menos evidente da *vita vera apostolica* do que a penitência. Este é um atributo muito mais presente nas *Fontes Franciscanas* e Cclarianas. Além disso, os casados também poderiam aderir ao novo modelo de espiritualidade sem necessariamente passar a viver em castidade, mas nunca sem a prática da penitência e uma vida de pobreza mais ou menos radical.

⁵⁵ Sobre isso Rotzetter diz, “[...] a opção pela clausura absoluta é ao mesmo tempo uma opção contra a pobreza. A clausura, na realidade, exige posses, não apenas o terreno onde ficam o convento e o respectivo jardim, mas também tudo que faz parte da vida: pois o mendigar é impossível e o trabalho manual restringido”. (ROTZETTER, 1994: 143)

4.5. IMAGENS FEMININAS EM FRANCISCO DE ASSIS

É preciso ter em mente que vários setores, dentre eles a Igreja, estavam construindo um discurso de gênero, ou melhor, criando gêneros, a partir da exclusão do feminino, da sua estigmatização. Ainda assim, em aparente contradição, cada vez mais na literatura dos mais variados tipos, apresenta os homens [ou Deus, ou Cristo] ostentando qualidades consideradas femininas e sendo louvados por elas. (CADDEN, 1995: 206) Mas existia uma hierarquia de valores e virtudes reiterada discursivamente desde os sábios greco-romanos, passando pela Bíblia e pelos padres da Igreja. Assim, a intensa interdiscursividade não pode ser ignorada.⁵⁶

É nos sábios gregos e romanos, como Aristóteles e Galeno, que se vai buscar as bases do discurso sobre a diferença sexual na Idade Média. A existência de um sexo único ou de uma hierarquia sexual na qual o homem representa a perfeição, e as mulheres seriam a expressão imperfeita, convivem juntas. (LAQUEUR, 2001: 42-46) São discursos que atravessam as diversas formações discursivas, sejam teológicas, científicas, literárias, e alguns deles emergem e se cruzam ainda em nossos dias.

Os feminismos têm um papel importante a desempenhar aqui, pois além de questionar as leituras do passado que cristalizam os papéis de gênero tornando-os a-históricos, ao perguntarem “*Por que o mundo é como é?*”, (PAULSON, 2002: 23) temos a possibilidade de perceber como mulheres e homens são construídos ao longo da História e como as relações de gênero, as “predisposições” nas palavras de Judith Butler, não são permanentes e estanques. Como diz esta autora:

[...] longe de serem *fundantes*, essas predisposições são resultado de um processo que tem como objetivo mascarar a genealogia. Em outras palavras “predisposições” são vestígios de uma história de proibições sexuais impostas, de uma história que não é contada e cujas proibições buscam torná-la indizível. (BUTLER, 2003: 100)

É isso que percebemos no processo de construção da Ordem Franciscana, especialmente por parte da historiografia. Há um anseio em repetir certas idéias chave e reforçar algumas narrativas a respeito dos papéis e expectativas sobre homens e mulheres na

⁵⁶ Interdiscurso é a “[...] presença de diferentes discursos oriundos de diferentes momentos da História e de diferentes lugares sociais, entrelaçados no interior de uma formação discursiva”. (FERNANDES, 2005: 61) Mas não se deve ver a retomada de outros discursos como uma repetição que terá os mesmos efeitos discursivos e sobre isso Eni Orlandi nos diz que a “[...] produtividade se dá pela obtenção de elementos variados através de operações que são sempre as mesmas, que incidem recorrentemente, e que desta forma, procuram manter o dizível no mesmo espaço do que já está instituído (o legítimo, a paráfrase). A criatividade instaura o diferente na linguagem, na medida em que o uso pode romper com o processo de produção dominante de sentidos, e na tensão da relação com o contexto histórico-social, pode criar novas formas, novas verdades, novos sentidos. Pode realizar uma ruptura, um deslocamento em relação ao dizível.” (ORLANDI, 1988: 20)

Igreja. Como “o que a História não diz não existiu” esse tipo de discurso não busca aquilo que Tânia Navarro-Swain chama de *História do Possível*. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 13). Acreditamos então que nossa grande contribuição como historiadora feminista é esta, dizer aquilo que outros historiadoras e historiadores ignoraram, por estarem presos aos seus pressupostos historiográficos, desprezando os indícios discursivos presentes nas fontes.

As representações do masculino e do feminino são criadas, instituídas de forma hierarquizada, porém não estanques. Se o feminino é carregado de imperfeições, estas podem ser usadas tanto para conceder status dentro da sociedade, quanto para rebaixar as mulheres. Caroline Bynum ressalta que as mesmas personagens que exaltaram Maria ou mesmo apresentaram Cristo revestido de características maternas, popularizando toda uma imagética ligada à maternidade e ao feminino, eram homens do século XII e XIII que optaram pela vida religiosa, muitas vezes monástica,⁵⁷ com pouco ou nenhum contato com as mulheres reais. (BYNUM, 1982: 144)

Aos que advogam que essa imagética representava uma elevação das mulheres, Bynum retruca que esses autores que exaltavam as virtudes femininas eram os mesmos que alimentavam “[...] muita hostilidade em relação às mães de verdade e às mulheres reais” e, além disso, “[...] temiam ser contaminados por elas”. (BYNUM, 1982: 145)⁵⁸ E esta autora vai mais além ao afirmar que:

O que parece então é que a imagética maternal um tanto sentimentalizada da escrita religiosa entre os séculos XII e XIV não nos fala – pelo menos não primariamente – sobre as vidas (ou mesmo as atitudes em relação às) mulheres reais. (BYNUM, 1982: 146)⁵⁹

Ao se revestirem ou atribuírem às suas personagens, no caso dos biógrafos de Francisco de Assis, virtudes femininas, os autores não estavam exaltando o feminino, mas produzindo um discurso dúbio que muitas vezes reafirmava a inferioridade e imperfeição das mulheres, pois:

⁵⁷ Em seu livro *Jesus as Mother*, Bynum se concentra principalmente nos escritos dos monges cistercienses. Discute os trabalhos de algumas místicas, mulheres como as freiras de Hefta, os Franciscanos só aparecem esporadicamente ao longo do seu texto para ilustrar a clericalização da Igreja e a crescente exclusão das mulheres. (BYNUM, 1982)

⁵⁸ Joan Cadden defende a mesma idéia ao afirmar que: “Feminine tenderness was a double-edged sword, aimed at once at the promotion of filial devotion through a love which transcends logic and the law and at the chastisement of passionate and unreasonable woman. And when monks asserted their humility by declaring themselves as weak as women, they were making a virtue of investing themselves with a failing despised by the world.” (CADDEN, 1995: 207)

⁵⁹ “It therefore seems that the somewhat sentimentalized maternal imagery of twelfth-to-fourteenth-century religious writing does not tell us – at least not primarily – about the lives of (or even the attitudes toward) actual women.”

(...) características de gênero foram interpretadas e aplicadas de mais de uma maneira. No campo das mulheres terrenas, a irracionalidade feminina geralmente significava a incapacidade das faculdades maiores em controlar as paixões da carne; no campo da transcendência espiritual, estava associada com os mistérios insondáveis da fé e da graça. (CADDEN, 1995: 207)⁶⁰

Francisco é uma das personalidades que foram revestidas de características femininas para ilustrar sua humildade e desamparo. Ao longo dos textos Franciscanos é fundamental a associação de Francisco de Assis a atributos femininos através principalmente das alegorias, que o colocam como a mulher pobre ou a mãe. A Maria Franciscana é além de mãe, também pobre. Na Carta 2 aos Fiéis, quando Francisco fala de Cristo, ele retoma esta virtude de Maria *“O qual, sendo rico sobre todas as coisas, quis ele mesmo escolher a pobreza no mundo com a beatíssima Virgem, sua mãe.”* (2Fi 5)⁶¹

A pobreza para os Franciscanos é a maior das virtudes e deve ser perseguida e mantida a todo custo, de modo que o uso da alegoria da mulher pobre e abandonada é utilizada nas biografias de Francisco. É assim que o encontro com Inocêncio III é descrito na Legenda dos Três Companheiros:⁶²

⁶⁰ “[...] gendered characteristics were interpreted and applied in more than one way. In the realm of earthly women, feminine unreason usually meant the inability of the higher faculties to control the passions of the flesh; in the realm of spiritual transcendence, it was associated with unfathomable mysteries of faith and grace.”

⁶¹ *Qui, cum dives esset super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine, matre sua, eligere paupertatem.*

⁶² A mesma passagem está em 2C 16-17: *Na ocasião em que se apresentou com os seus ao papa Inocêncio, para pedir a aprovação de sua regra de vida, o Papa achou que seu propósito estava acima de suas forças e, como era dotado da maior discricção, disse: “Meu filho, pede a Cristo que nos manifeste sua vontade, para que, conhecendo-a, possamos concordar com maior segurança com os teus piedosos desejos”. O santo atendeu à Ordem do Pastor supremo e correu a Cristo confiantemente. Rezou insistentemente e exortou os irmãos a suplicarem a Deus com devoção. Que mais? Obteve uma resposta na oração e contou aos filhos a salutar novidade. A conversa familiar com Cristo foi conhecida em parábolas: “Francisco, dirás isto ao Papa: uma mulher pobrezinha, mas bonita, morava em um deserto. Um rei se apaixonou por ela por causa de sua grande formosura, desposou-a todo feliz e teve com ela filhos belíssimos. Quando já estavam adultos e nobremente educados, a mãe lhes disse: “Não vos envergonheis, meus queridos, porque sois pobres, pois sois todos filhos daquele grande rei. Ide com alegria para sua corte, e pedi-lhe tudo que precisais”. Surpresos e felizes quando ouviram isso e, orgulhosos por saberem que eram de linhagem real, pois previam que seriam os herdeiros, consideraram riquezas toda sua pobreza. Apresentaram-se ousadamente ao rei, sem temer o rosto que era parecido com o deles. Vendo neles essa semelhança, o rei perguntou, admirado, de quem eram filhos. Quando disseram que eram filhos daquela mulher pobrezinha do deserto, o rei os abraçou dizendo: ‘Sois meus filhos e meus herdeiros, não tendes medo! Se até estranhos comem à minha mesa será muito mais justo que eu alimente aqueles a quem está destinada por direito a minha herança toda’. Por isso o rei mandou que a mulher levasse todos os seus filhos para serem alimentados em sua corte”. Alegre e contente com a parábola, o santo foi logo contar ao Papa o sagrado oráculo de Deus. Essa mulher era Francisco, pela fecundidade de seus muitos filhos, não pela moleza de sua vida. O deserto era o mundo, então inculto por falta de doutrina e estéril em virtudes. A prole abundante e formosa era a multidão dos frades, rica de toda virtude. O rei era o Filho de Deus, de quem se tornaram parecidos pela santa pobreza, em cuja abundante mesa real foram alimentados por terem desprezado toda vergonha das coisas vis, pois estavam contentes com a imitação de Cristo e viviam de esmolas, sabendo que haveriam de conquistar a bem aventurança através dos desprezos do mundo. O papa ficou admirado com a parábola que lhe foi proposta e reconheceu sem dúvidas que Cristo tinha falado no homem.*

Orando o santo de Deus, conforme o papa lhe havia sugerido, falou-lhe o Senhor Deus em espírito por esta semelhança: “Certa mulher pobrezinha e formosa vivia num deserto. Um grande rei, admirando-lhe a beleza, desejou recebê-la como esposa, julgando que teria lindos filhos dela”. “Contraído e consumado o matrimônio, nasceram e ficaram adultos muitos filhos, aos quais a mãe falou: ‘Filhos, não vos envergonheis, porque sois filhos do rei! Ide pois a sua corte e ele vos dará tudo o que vos é necessário’. Quando chegaram diante do rei, este ficou admirado com a sua beleza, e reconhecendo neles a própria semelhança, perguntou-lhes: ‘De quem sois filhos?’ “Quando responderam que eram filhos da mulher pobrezinha que morava no deserto, o rei abraçou-os com grande júbilo, e disse-lhes: ‘não temais, pois vós sois meus filhos. Se em minha mesa alimentam-se estranhos, muito mais vós que sois meus filhos legítimos’. E mandou dizer à mulher que enviasse a sua corte todos os filhos que dele tivera, para serem alimentados”. Como essas coisas foram mostradas em visão ao bem-aventurado Francisco, que estava em oração, o homem santo entendeu que ele era designado por aquela mulher pobrezinha.

Quando acabou de rezar, apresentou-se de novo ao Sumo Pontífice e contou-lhe em Ordem o exemplo que o Senhor lhe mostrara. E disse: “Eu sou, senhor, aquela mulher pobrezinha que Deus, amando, tornou formosa por sua misericórdia e houve por bem gerar dela filhos legítimos. Disse-me, pois, o Rei dos reis que alimentará a todos os filhos gerados por meu intermédio, porque, se ele nutre os estranhos, bem que tem que nutrir os filhos legítimos. Se, de fato, Deus dá os bens temporais aos pecadores por amor dos filhos que eles devem nutrir, muito mais dará em abundância aos homens evangélicos, aos quais se devem estas coisas por seu mérito”. (LTC 50-51)⁶³

Francisco nas hagiografias é apresentado como mãe, esposa de Cristo, mulher pobre e abandonada. Discutimos no capítulo anterior a questão da celebração da maternidade como

⁶³ *Orante itaque sancto Dei, sicut ei suggesserat dominus papa, locutus est ei Dominus in spiritu per similitudinem dicens: “Quaedam mulier paupercula et formosa erat in quodam deserto, cuius pulchritudinem rex quidam magnus admirans concupivit eam accipere in uxorem, quia putabat ex ipsa pulchros filios generare”. “Contracto autem et consummato matrimonio, multi filii sunt geniti et adulti, quos mater sic alloquitur dicens: “Filii, nolite verecundari quia filii regis estis. Ite ergo ad curiam eius et ipse vobis omnia necessaria ministrabit”. Cum ergo venissent ad regem, miratus est rex eorum pulchritudinem, vidensque in eis suam similitudinem dixit illis: “Cuius estis filii?”. “Cui cum respondissent se esse filios mulieris pauperculae in deserto morantis, rex cum magno gaudio amplexatus est eos dicens: “Nolite timere quia filii mei estis. Si enim de mensa mea nutriuntur extranei, multo magis vos qui estis mei legitimi”. Mandavit itaque rex mulieri praedictae ut omnes filios ex se susceptos ad suam curiam mitteret nutriendos”. His igitur sic ostensis per visum beato Francisco oranti, intellexit vir sanctus se per illam mulierem pauperculam designari. Et oratione completa repraesentavit se summo pontifici et exemplum, quod ei Dominus ostenderat, sibi per ordinem intimavit. Dixitque: “Ego sum, domine, illa mulier paupercula quem Dominus amans per suam misericordiam decoravit et ex ipsa placuit sibi filios legitimos generare. Dixit autem mihi rex regum quod omnes filios quos ex me generabit nutriet, quia si nutrit extraneos, bene debet legitimos nutrire. Si enim Deus peccatoribus donat bona temporalia propter nutriendorum filiorum amorem, multo magis viris evangelicis, quibus haec debentur ex merito, largietur”. His auditis, dominus papa miratus est vehementer, maxime quia ante adventum beati Francisci viderat in visione quod ecclesia Sancti Iohannis Lateranensis minabatur ruinam et quidam vir religiosus, modicus et despectus eam sustentabat, proprio dorso submisso. Evigilans vero stupefactus et territus, ut discretus et sapiens considerabat quid sibi vellet haec visto. Sed post paucos dies, cum venisset ad eum beatus Franciscus et ei suum propositum revelasset, ut dictum est, petissetque ab eo confirmari sibi regulam quem scripserat verbis simplicibus, utens sermonibus sancti evangelii ad cuius perfectionem totaliter inhiabat, respiciens eum dominus papa ita ferventem in Dei servitio, atque conferens de visione sua et de praedicto exemplo ostenso viro Dei, coepit intra se dicere: “Vere hic est ille vir religiosus et sanctus per quem sublevabitur et sustentabitur ecclesia Dei”. Et sic amplexatus est eum et regulam quam scripserat approbavit. Dedit etiam sibi licentiam praedicandi ubique poenitentiam ac fratribus suis, ita tamen quod qui praedicaturi erant a beato Francisco licentiam obtinerent. Et hoc idem postea in consistorio approbavit.*

um ideal para as mulheres e o papel chave que os Franciscanos assumem na difusão deste modelo.⁶⁴ O período anterior, com a supervalorização da virgindade e o desprezo pelo casamento, não oferecia muitas esperanças para a maioria das mulheres. Dalarun lança a pergunta, “[...] o que propor às mulheres casadas, que já não têm acesso à serenidade virginal e que no entanto devem e querem ser salvas?”. (DALARUN, 1990: 43) Para isso os Franciscanos parecem ter a resposta. Trata-se da maternidade.

Ao retirarem parte do peso da virgindade e valorizarem a maternidade, os Franciscanos abrem as portas para que mais mulheres se sentissem acolhidas, afinal muitas se casavam e eram mães, nem todas poderiam seguir uma vida religiosa plena. Maria-Mãe passa a ser tão importante quanto a Maria-Virgem e isso permite que muitas mulheres se construam como sujeitos a partir deste novo modelo, onde é possível ancorar “[...] sua experiência pluralizada, em constante produção de si mesma, a ação política que visa a transformação do mundo”. (NAVARRO-SWAIN, 2002: web)

Como mulheres, suas experiências são múltiplas, virgens, viúvas, celibatárias, casadas. Dentre as contradições do século XIII está esse ampliar das possibilidades de vida religiosa que se faz presente na hagiografia. As santas não são mais somente as virgens-mártires, rainhas ou abadessas, o leque se abre, ainda que as mulheres continuem a ser minoria dentre os canonizados, e o papel dos Franciscanos neste processo é muito importante. (VAUCHEZ, 1981: 317-320)

No entanto, outra vez esses discursos são como uma faca de dois gumes, pois ao se exaltar a maternidade e suas dores, antes vistas dentro do imaginário medieval não como um ideal, mas como desdobramento do pecado original,⁶⁵ a herança de Eva,⁶⁶ o que se está começando a construir no século XIII, é o modelo da verdadeira mulher, aquela que só se completa ao ter filhos e estrutura a partir daí toda a sua identidade:

Às mulheres têm se tentado, há quatro ou cinco séculos, no Ocidente, atribuir um modelo, uma forma singular centrada no seu corpo, em sua capacidade reprodutora. [...] Esta imagem, tão difundida pelas instituições sociais, na iteração de um discurso construtor de corpos disciplinados, vem moldando as representações do

⁶⁴ “A partir do começo do século XIII, os mendicantes, sobretudo os Franciscanos, tomam a dianteira. É a virada para a Virgem [Maria] que a mística medieval levanta vôo: piedade filial, piedade de filhos, mais do que nunca. Menos crispação na virgindade, talvez: a mulher triunfa como mãe.” (DALARUN, 1990: 55)

⁶⁵ No Gênesis lemos “*À mulher ele disse ‘Multiplicarei as dores das suas gravidezes, na dor darás luz a filhos. [...]’*” (Gên. 3:16)

⁶⁶ “No momento de ser banida do Éden, ela recebe do homem o seu nome – outro sinal da dominação – e torna-se Eva, ‘a mãe de todos os vivos’.” (DALARUN, 1990: 35) Dar nome, na Bíblia e na Idade Média significa tomar posse, assim, a maternidade está ligada à subordinação feminina ao masculino, base de todas as hierarquias.

feminino e a auto-representação das mulheres e torno da figura da mãe. (NAVARRO-SWAIN, 2007: 203)

Mas no século XIII, o modelo da virgindade perpétua ainda era louvado e a clausura foi imposta às irmãs para melhor preservá-la, como já discutimos no capítulo III. Já a maternidade, pelo menos nos textos Franciscanos, não tinha marca de gênero. “*Eu sou, senhor, aquela mulher pobrezinha que Deus, amando, tornou formosa por sua misericórdia e houve por bem gerar dela filhos legítimos.*”, é assim que Francisco se identifica como a mãe da Ordem, amada por Deus. Ser mãe aqui não é destino biológico, é metáfora para a adoção de uma vida e os cuidados a serem dispensados aos filhos.

Em outra passagem da *Vida I*, Celano diz que Francisco se refere a Frei Elias como “[...] *quem ele escolhera como mãe e constituíra como pai dos outros irmãos*”. (1C 98: 249). Assim, é preciso notar que, para os primeiros Franciscanos, o exercício do papel de mãe, não era restrito às mulheres, mas poderia ser compartilhado, pelo menos discursivamente, por todos os membros do grupo, conforme vimos na análise da *Regra dos Eremitérios*. Em outra Regra, a *Não-bulada*, isto é, aquela que foi rejeitada pela Ordem e pela Igreja, se lê algo semelhante ao que está prescrito na RE, “*E cada um ame e nutra seu irmão, como a mãe ama e nutre seu filho[...]*”. (RNB 9:14)⁶⁷

Já na *Legenda Maior*, biografia oficial de Francisco de Assis, o autor diz que Francisco chorava por aqueles que se desviavam como “*uma mãe, em Cristo*” (LM 8, 1: 515). Na *Compilação de Assis*, porém, há uma passagem na qual se cria, discursivamente, a superioridade do *ser pai*:

Pois o bem-aventurado Francisco não queria chamar ninguém de Bom, nem que tivesse esse nome, por reverência ao Senhor, que disse: “Ninguém é bom a não ser Deus. De maneira semelhante não queria chamar ninguém de pai ou mestre, nem o escrevia nas cartas, por reverência ao senhor que disse: E não queirais chamar a ninguém de pai nesta terra, nem vos chameis de mestres etc. (CA 100:3-4)⁶⁸

Nesta superfície discursiva é possível ver a associação entre *bom/pai/mestre*. Não desejar para si tais títulos estava de acordo com a pobreza Franciscana, logo o título de *mãe* é hierarquicamente inferior, ligado ao terreno. As *Fontes Franciscanas* não sinalizam isso e o próprio Francisco, em um de seus próprios textos, usa de uma linguagem inclusiva, que nós feministas pleiteamos, ao se dirigir aos fiéis como eles e elas:

⁶⁷ *Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum [...]*

⁶⁸ *Nam beatus Franciscus nolebat aliquem nominare, qui nomine vocaretur Bonus, propter reverentiam Domini, qui dixit: Nemo bonus, nisi solus Deus Similiter nec [patrem nec magistrum volebat aliquem nominare nec] in litteris scribere propter reverentiam Domini qui dixit: Et patrem nolite vobis vocare super terram, nec vocemini magistri etc.*

Nunca devemos desejar estar acima dos outros, antes devemos ser servos e submissos a toda humana criatura por Deus. E todos, eles e elas,⁶⁹ enquanto isso fizerem e perseverarem até o fim, descansará sobre eles o Espírito do Senhor e fará neles habitação e morada. E serão filhos do Pai celeste, cujas obras fazem. E são esposos, irmãos e mães de nosso Senhor Jesus Cristo. Somos esposos, quando pelo Espírito Santo une-se a alma fiel a Jesus Cristo. Somos certamente irmãos, quando fazemos a vontade de seu Pai, que está no céu; mães, quando o levamos no coração e em nosso corpo pelo amor e a consciência pura e sincera; o damos à luz pela santa operação, que deve iluminar os outros com o exemplo. (2Fi 47-53)⁷⁰

Se não havia projeto, é injusto falar em exclusão, ou aversão por parte de Francisco. Ao colocar “eles e elas” não fica dúvida que as mulheres estão dentro do seu grupo de seguidores, são suas ouvintes e dele recebem atenção. Todos e todas estariam aptos a ser “[...] esposos, irmãos e mães de nosso Senhor Jesus Cristo [...]” e não se trata de um texto indireto de autoria de um Celano ou Boaventura, mas das palavras escritas ou ditadas pelo fundador. Esta fala também não deve ser reduzido somente à fala simbólica de um monge, como os que Bynum discute em seu livro, alguém que viveu desde a infância na clausura, em um ambiente marcado pela leitura de textos misóginos, com pouca ou nenhuma presença feminina, mas de alguém que estava no *seculum* e convivia com as mulheres reais, acolhendo-as de acordo com as suas condições de produção e imaginação.

Mesmo que passagens das *Fontes Franciscanas*, como as que citamos da *Vida II* de Celano, apresentem as mulheres como um grande mal ou uma ameaça, é possível também encontrá-las em pé de igualdade, próximas de Francisco e seus frades, ou ainda congregadas em São Damião, junto com Clara. A imagética sugerida pelos textos Franciscanos deve ter exercido forte atração sobre o público feminino, não havia discriminação nem de sexo, nem de posses, e oferecia-se a possibilidade para que todos pudessem exercer papéis intercambiáveis como esposos, irmãos e mães de Cristo.⁷¹

Quando Francisco nas suas *Admoestações*, uma coletânea de 28 bilhetes dirigidos aos frades, fala do pecado original, da sugestão do diabo e de Adão, mas simplesmente omite Eva.

⁶⁹ *Et omnes illi et illae, dum talia fecerint et perseveraverint us-que in finem, requiescet super eos Spiritus Domini (Is 11,2) et faciet in eis habitaculum et mansionem.*

⁷⁰ *Nunquam debemus desiderare esse super alios, sed magis de-bemus esse servi et subditi omni humanae creaturae propter Deum. Et omnes illi et illae, dum talia fecerint et perseveraverint us-que in finem, requiescet super eos Spiritus Domini et faciet in eis habitaculum et mansionem. Et erunt filii Patris caelestis, cuius opera faciunt. Et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi. Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Jesu Christo. Fratres enim sumus, quando facimus voluntatem patris eius, qui est in caelo; matres quando portamus eum in corde et corpore nostro per amorem et puram et sinceram conscientiam, parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum.*

⁷¹ Rinaldo Comba afirma que na Itália do século XIII cerca de 20% dos lares eram sustentados por mulheres. (COMBA, 1991: 48-49) Imagens como a da mulher pobre que se esforça sozinha para cuidar de seus filhos pode ter um apelo simbólico para a alta hierarquia da Igreja, ou para os frades, mas deveria também falar diretamente àquelas que passavam por esta experiência em seu cotidiano.

Não há sequer uma citação à mulher, muito menos associada ao pecado. (DALARUN, 2001: 28-29) Esta ausência é notável, pois durante séculos ao falarem da entrada do mal no mundo, a maioria dos autores religiosos focava em Eva como a responsável, “a porta do Inferno”. Será que para Francisco Eva não tinha este papel? Acreditamos que em um momento no qual a salvação tem a ver com esforço pessoal e penitência, focar em Eva seria isentar “os filhos de Adão” de suas responsabilidades, a necessidade de penitência. O fato é que o modelo da Eva pecadora não é Franciscano. Assim, Francisco raramente *fala das mulheres* em seus textos, nem Clara é citada nominalmente, mas ele *fala às mulheres*, inclusive às Irmãs de São Damião,⁷² que ele chama de “pobrezinhas” e “senhoras minhas”, além de filhas, servas e esposas de Cristo:

Ouvi, pobrezinhas, pelo Senhor chamadas, que de muitas partes e províncias fostes congregadas: Vivei sempre na verdade, para morrerdes na obediência. Não olheis a vida de fora, porque a do espírito é melhor. Eu vos rogo com grande amor, que tenhais discricção nas esmolas que vos dá o Senhor. As que estão por doença agravadas e as outras que por elas estão fatigadas, umas e outras suportai-o em paz, pois havereis de vender bem caro essa fadiga, porque cada uma será rainha no céu coroada com a Virgem Maria. (AuP)⁷³

Eu, Frei Francisco, pequenino, quero seguir a vida e a pobreza do Altíssimo Senhor nosso Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe, e nela perseverar até o fim; e vos rogo, senhoras minhas, e vos aconselho a que vivais sempre nessa santíssima vida e pobreza. E guardai-vos bastante de vos afastardes dela de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja. (UV)⁷⁴

Desde que por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do Altíssimo Sumo Rei Pai celeste e desposastes o Espírito Santo, optando por uma vida de acordo com a perfeição do santo Evangelho, eu quero e prometo, por mim mesmo e por meus frades, ter por vós o mesmo cuidado diligente e uma solicitude especial, como por eles. (FVSC)⁷⁵

Os textos acima são o *Audite Poverelle* (Ouvi Pobrezinhas), *Última Vontade para Santa Clara* e *Forma de Vida* dada a Santa Clara, texto que mostra o compromisso de Francisco com as irmãs de São Damião.

⁷² As fontes biográficas de Francisco sempre trazem uma imagem positiva das irmãs de São Damião, seja ou não apresentada a versão da profecia a respeito da sua origem, as irmãs sempre aparecem cobertas de qualidades como a pobreza, a humildade e a oração.

⁷³ *Audite, poverelle, dal Signór[e] vocate, ke de multe parte et provincie séte adunáte. Vivete sémpre en-veritate, ke en obedientia moriáte. Non guardate a la víta de-fóre, ka quella de lo spírito è miglióre. Io ve prégo pergrand'amóre, k'aiate discreçione de le lemosine ke ve dà el Segnór[e], Quelle ke sunt adgravate de infirmitáte, et l'altre ke per lor[o] s(u)ò adfatigáte, tutte quante lo sostengáte en-páce. Ka multo ve[n]deri[te] cara quésta fa[t]íga, ka cascúna serà-regína en celo coronata cum la Vérgene María.*

⁷⁴ *Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Jesu Christi et eius sanctissimae matris et perseverare in ea usque in finem; et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima vita et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum, ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis.*

⁷⁵ *Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii: volo et promitto per me et Fratres meos semper habere de vobis tanquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem.*

Mesmo que as superfícies discursivas sejam pequenas – tratam-se de bilhetes – os sentidos presentes não apontam para a exclusão, aversão, ou hostilidade, tampouco falam em clausura, eixo da vida religiosa feminina para o papado e muitos reformadores, embora se concentre na pobreza, este, sim, o eixo da vida religiosa em moldes Franciscanos, afirma, no final, o cuidado que tem, de forma igual, em relação aos frades e às irmãs.

4.6. MULHERES REAIS, MULHERES IMAGINADAS

Ao longo dos textos Franciscanos, Jacques Dalarun identifica quatro categorias de representação do feminino que são úteis para melhor perceber a dinâmica de acolhimento e hostilidade que muitos identificam nas fontes. (DALARUN, 2001: 19-20) São elas:

- 1) **As Mulheres** – as reais, suas contemporâneas, com quem Francisco interage, como no caso de Clara.
- 2) **A Mulher** – a imagem genérica da “mulher”, aquela que é naturalizada e carregada de contradições.
- 3) **Feminino** – são as alegorias como a “Dona Pobreza”, “Irmã Lua”, a “Irmã Morte”.
- 4) **Feminização** – todas as passagens em que um ser do sexo masculino aparece como um ser ou em situação marcadamente feminina. Francisco como mãe da Ordem, por exemplo.

Acredito que ao longo do capítulo, conseguimos contemplar exemplos dentro das quatro categorias, mas acredito ser válido falar um pouco mais das mulheres reais. Duas delas oferecem bom material para análise, por terem alcançado, segundo os biógrafos, uma grande intimidade com Francisco, não serem anônimas e leigas que se converteram por iniciativa do santo a uma vida de penitência. Essas duas mulheres são a viúva nobre Jacoba de Settesoli,⁷⁶ e a virgem recusa Praxedes e podem ser vistas como integrantes da chamada Ordem Terceira.

O movimento Franciscano deu origem a três ordens diferentes, a chamada Ordem Primeira, para homens, a Ordem Segunda, para mulheres, e a Ordem Terceira, para leigos.⁷⁷ As ordens terceiras, e a primeira delas foi a Franciscana, foram criadas para integrar aqueles

⁷⁶ Silveira dá algumas informações biográficas de Jacoba de Settesoli que nos permitem montar um quadro mais detalhado. Ele nos diz que ela era de família normanda e fora esposa de um senador romano, Graciano de Settesoli, enviuvando ainda jovem. Sua amizade com o santo remontaria o ano de 1212. Ao ficar viúva sua vontade era abraçar a vida religiosa, mas não o fez por causa dos filhos que dela dependiam. Francisco muitas vezes se hospedou em sua casa durante estadias em Roma e após a sua morte, passou a residir em Assis, e foi enterrada na Basílica Inferior. Não foi canonizada, mas é beata. (SILVEIRA, 1996: 458 e 970)

⁷⁷ André Vauchez afirma que a maioria das santas Franciscanas dos últimos séculos da Idade Média não são monjas, mas mulheres leigas, que viviam no *seculum*.

que, por motivos diversos, não poderiam se dedicar a uma vida religiosa plena, entrando para uma comunidade religiosa, fazendo os votos. Seus membros eram normalmente pessoas casadas idosas ou viúvos e viúvas que não podiam entrar para um mosteiro em virtude de obrigações familiares. Eles levavam uma vida de penitência em suas casas, praticando atos de caridade. (PETROFF, 1986: 232)⁷⁸

Assim, os leigos poderiam fazer parte de uma comunidade religiosa mais estrita, seguindo certos princípios, praticando a piedade e vivendo de acordo com os padrões estabelecidos pela Reforma Eclesiástica, sem que para isso precisassem se afastar do *seculum*. Esta era uma situação que atingia muitas pessoas, homens e mulheres, entre elas Jacoba de Settesoli e Praxedes.

De acordo com André Vauchez, os frades foram acusados, em vários textos do século XIII, de buscar as boas graças das mulheres laicas, como uma forma de influenciar todo o conjunto da sociedade. (VAUCHEZ, 1987: 193) Através das mães, esposas e viúvas, a pregação poderia chegar até os lares, e mesmo fazer crescer o número de vocações.⁷⁹

Jacoba de Settesoli é personagem recorrente nas *fontes franciscanas*, nas quais é apresentada como amiga de Francisco de Assis. Ela está no *Tratado dos Milagres* de Tomás de Celano, na *Legenda Maior* de Boaventura, nas *Considerações sobre os Estigmas* e no *Espelho da Perfeição*. Sua participação nas fontes está sempre ligada a morte de Francisco, com uma breve apresentação, salvo em Tomás de Celano que se estende um pouco mais:

A dona Jacoba de Settesoli, notável por sua nobreza e igual santidade na cidade de Roma, merecera por suas virtudes o privilégio de uma afeição toda particular por parte de Francisco. Não preciso lembrar aqui, para honrá-la, suas origens ilustres, a glória de sua família, o esplendor de suas riquezas, muito menos a perfeição de suas virtudes, nem tão pouco sua vida exemplar durante a longa viuvez. (3C 6:37)⁸⁰

E dona Jacoba de Settesoli, de Roma, que era a maior senhora de Roma no seu tempo e era devotíssima de São Francisco, viu-os antes que ele morresse e, morto

⁷⁸ Na segunda metade do século XIII, criou-se a Ordem Terceira Regular. Neste caso os membros – homens e mulheres – viviam em comunidade seguindo uma regra. (PETROFF, 1986: 232)

⁷⁹ Petroff considera as ordens terceiras como um movimento similar ao das beguinas no norte da Europa, pois garantia a liberdade de ir e vir e a vida no *seculum*. (PETROFF, 1986: 232) Consideramos esse paralelo um tanto complicado, porque as ordens terceiras foram criadas por homens, eram mistas e nunca tiveram o caráter autônomo das beguinas.

⁸⁰ *Iacoba de Septem Soliis, claritate et sanctitate pari in urbe Romana, privilegium amoris praecipui meruerat apud sanctum. Non mihi ad huius laudem repetendum genus illustre, familiae dignitas, amplae divitiae, non denique mira virtutum eius perfectio, longaeva continentia vidualis.*

que foi, viu-os e os beijou muitas vezes com suma reverência,⁸¹ pois veio de Roma a Assis para a morte de São Francisco por divina revelação. (CSE 4)⁸²

As informações que nos trazem são a de que era *viúva, nobre, virtuosa, devota de Francisco e rica*. Mas o dado mais relevante é que Jacoba tinha a *afeição particular* de Francisco. É a única mulher nas *Fontes Franciscanas* que recebe esta deferência, mesmo sendo laica.⁸³ Se nos remetermos novamente ao texto de Celano em que Francisco é retratado como tendo horror às mulheres, tal ligação parece contraditória.

Jacoba de Settesoli é, portanto uma mulher que vive no *seculum*, nele permanece, e converteu-se pela pregação de Francisco ou pelo menos abraçou seus ensinamentos. Sendo viúva, mantém um comportamento exemplar, isto é, uma vida dentro dos padrões exigidos pela Igreja e propagandeados pelo movimento Franciscano, castidade e penitência, mas neste caso, não necessariamente pobreza.

Nenhuma das fontes fala de vida progressa, nem de como Jacoba conheceu Francisco. Isso não é relevante para os autores, pois o objetivo é falar da vida de Francisco, na qual Jacoba de Settesoli é somente uma coadjuvante. No entanto, vale ressaltar que ela poderia, pelas indicações que temos, haver levado uma vida semelhante à das penitentes Franciscanas estudadas por Mario Pilosu: mulheres que se converteriam e levariam uma vida religiosa de penitência em sua própria casa, para este historiador, seriam, pelo menos literariamente, novas Madalenas. (PILOSU, 1995: 153-176) Pela breve apresentação, ela já se enquadraria em quatro dos sete pontos do esquema que Pilosu criou para analisar as suas santas penitentes.⁸⁴

a) Ela pertenceria por nascimento, a um grupo social importante, no neste caso, a nobreza.

⁸¹ O que Jacoba viu e beijou são os estigmas. Francisco recebeu no final de sua vida as marcas de Cristo, isto é, suas feridas.

⁸² *E madonna Jacopa di Settensoli da Roma, la quale era la maggiore donna di Roma al suo tempo, ed era divotissima di Santo Francesco, e le vide prima che egli morisse, e poi molto che tu, le vide e le baciò più volte con molta riverenza, peroch'ella venne da Roma ad Asceti per la morte di Santo Francesco, per divina rivelazione, e fue in questo modo.*

⁸³ A relação com Clara não é colocada em nenhum momento nas fontes como relação de amizade. Francisco exerce ora a autoridade, como um pai, ora mantém um discurso cortês nos moldes da relação entre cavaleiro que serve a dama nos romances cortesões. Clara e as irmãs de São Damião são filhas ou senhoras, não amigas.

⁸⁴ De acordo com Pilosu, na Idade Média haveria um padrão que permitiria enquadrar todas as santas penitentes, chamadas pelo autor de “pecadoras arrependidas”: a) a mulher pertence por nascimento ou por escolha, a uma classe social elevada (pequena nobreza ou alta burguesia); b) existe um laço conjugal ou *more uxorio*; c) a pessoa amada morre antes ou imediatamente após a conversão; d) esta é conseguida por etapas, mas é necessário um acontecimento traumático ou uma visão para desencadear o choque definitivo; e) é confirmada a importância fundamental da confissão dos pecados cometidos no período de vida dissoluta e posto em evidência o papel da penitência corporal severa; f) a mulher “socializa” a experiência vivida; g) existe uma relação estreita, institucional ou simbólica, com o ambiente Franciscano. (PILOSU, 1995: 160-161)

b) Havia um laço conjugal.

c) Houve a morte do marido.

d) Existe uma relação estreita, institucional ou simbólica, com o ambiente Franciscano. No caso de Jacoba, muito intensa, pois ela era amiga do próprio Francisco.

Para Pilosu, a penitente é uma figura recorrente na piedade Franciscana e ligada diretamente de um dos modelos femininos mais populares dos séculos XII e XIII, Maria Madalena. Como a penitência é um dos eixos da *vita vera apostolica* não é surpresa que muitas das santas Franciscanas praticassem um extremo ascetismo. Clara é apresentada como adepta de penitências e jejuns muito severos, mas, diferente dela, as “madalenas” viviam no *seculum*. (VAUCHEZ, 1980: 326-327)

Jacoba de Settesoli está ligada a este modelo, e isto é sugerido dentro nas fontes em direta analogia com a Bíblia. De acordo com os autores, um grupo de mulheres teria ido ao sepulcro ver o corpo de Jesus. Chegando lá, o túmulo estava vazio. Elas deduziram que o corpo havia sido roubado, porém, o Cristo ressuscitado aparece para Maria Madalena. A passagem a qual aludimos está presente nos quatro Evangelhos.⁸⁵ Madalena foi a primeira a vê-lo, da mesma maneira que Jacoba foi a primeira seguidora a ver o corpo de Francisco, depois dos irmãos que o assistiam nas últimas horas:

Estava banhada em lágrimas. O vigário do santo fê-la entrar discretamente e lhe entregou nos braços o cadáver do seu amigo. “Vem, disse-lhe ele, para que possas ter nos braços, depois de morto, aquele a quem amaste enquanto vivo”. (3C 6:39)⁸⁶

A analogia com a Madalena é apenas sugerida por Celano, que foi o primeiro dos autores Franciscanos, mas em outro texto Franciscano, o *Espelho da Perfeição*, o encontramos explicitamente:

Esta senhora era, com efeito, de uma profunda espiritualidade. Viúva, era considerada entre os mais nobres e ricos de Roma. Pelos méritos e pregações de São Francisco, recebeu do Senhor tamanha graça que parecia outra Madalena cheia de lágrimas e devoção pelo amor e ternura de Cristo. (1EP 112:4)⁸⁷

O elo está claro no *Espelho de Perfeição*, onde Jacoba é descrita “[...] uma segunda Madalena, sempre cheia de lágrimas e de devoção por amor de Deus.” Este pequeno

⁸⁵ Ver Mateus 28:1-10; Marcos 15:1-8; Lucas 24:1-12; João 20:1-18.

⁸⁶ *Seorsum igitur illa, tota madida lacrimis, clanculo ducitur, et proiecto inter brachia amici corpore: “Haecine”, ait vicarius, “quem dilexisti vivum, teneas et defunctum!”.*

⁸⁷ *Erat enim illa domina spiritualis valde sed vidua de nobilioribus et ditioribus totius Romae, quae meritis et praedicatione beati Francisci tantam gratiam est a Domino consecuta quod semper plena lacrimis et devotione prae amore et dulcedine Christi videbatur quasi altera Magdalena.*

fragmento faz não só a comparação com a Madalena, como toca, também, na questão da conversão. Deve-se ressaltar, também, que o *Espelho da Perfeição* seria contemporâneo da *Vida II*, o que poderia indicar que um autor pode ter tido acesso ao outro, já que Celano não cita Jacoba em sua primeira biografia de Francisco.

Jacoba seria, portanto, uma nova Madalena, atraída como tantas outras por sua pregação. (DALARUN, 2001: 18) e pela amizade que Francisco sente por ela, Celano mostra que é possível até ir contra a Regra. Francisco a chama de “Frei” Jacoba, referindo-se a ela como se esta fosse um homem dizendo: “*Bendito seja Deus que nos enviou nosso irmão, Senhora Jacoba! Abri as portas e introduzi-a, pois o artigo que proíbe a entrada de mulheres não vale para Frei Jacoba*”. (3C 6:37)⁸⁸

O mesmo Celano que descreveu seu biografado como alguém que tinha horror ao convívio com as mulheres, agora pinta um Francisco flexível, cujo último desejo era rever um amigo que por mero acaso era uma mulher. O autor diz que foi o próprio santo que mandou chamá-la em uma carta só reproduzida por esta fonte:

À senhora Jacoba, serva de Deus, Frei Francisco pobrezinho de Cristo saúda e deseja a companhia do Espírito Santo em nosso Senhor Jesus Cristo. Sabe, caríssima, que Cristo bendito, por sua santa graça, me revelou o fim de minha vida, que será em breve. Por isso, se me queres encontrar vivo, quando vires esta carta, move-te e vem para Santa Maria dos Anjos. Porque, se não vieres até tal dia, não poderás encontrar-me vivo. E traz contigo pano de cilício em que meu corpo seja envolvido, e a cera que é necessária para o sepultamento. Peço-te ainda que me tragas daquelas coisas para comer que costumavas dar-me quando eu estava doente em Roma. (CSE 4)⁸⁹

O texto se remete a uma relação, a amizade, que é duradoura e marcada por cuidados, tanto em vida quanto na morte. O milagre da passagem é que Jacoba chega antes da carta ser enviada e trazendo consigo tudo o que o santo havia pedido. Já o dilema sobre a entrada de Jacoba na clausura é dirimido pela autoridade de Francisco. O que demonstra que em certas situações eram criadas exceções à Regra e que certas exigências não eram absolutas.

⁸⁸ *Cui protinus sanctus anticipa festinatione respondens: “Benedictus”, inquit, “Deus, qui dominam Iacobam fratrem nostrum direxit ad nos! Aperite”, ait, “portas, et intrans eam conducite, quia non est pro fratre Iacoba decretum de mulieribus observandum!”.*

⁸⁹ *A madonna Jacopa serva di Dio, Frate Francesco poverello di Cristo, salute e compagnia dello Spirito Santo nel nostro Signore Gesù Cristo. Sappi, carissima, che Cristo benedetto per la sua grazia m’ha rivelato il fine della mia vita, il quale sarà in brieve. E però, se tu mi vuoi trovare vivo, veduta questa lettera, ti muoverai, e vieni a Santa Maria degli Angeli; imperocchè, se per infino a cotale di non sarai venuta, non mi potrai trovare vivo: ed arrega teco panno di ciliccio, nel quale si rivolga il corpo mio, e la cera che bisogna per la sepoltura. Priegoti ancora, che tu mi arrechi di quelle cose da mangiare, delle quali tu mi solevi dare, quando io era infermo a Roma.*

Em Celano, por sua fidelidade, Jacoba deixa de ser considerada *mulher* e passa a ser um irmão, um frade, como outro qualquer. Em sua misoginia, Celano transforma-a em homem para explicar a quebra das regras. É preciso admitir que poderia se tratar também de um recurso discursivo de Celano para enquadrar a narrativa dentro dos pressupostos de gênero que tinham predominado nas suas biografias até então. O *Espelho da Perfeição* traz outra versão:

Logo, com grande alegria, o frade foi ao bem-aventurado Francisco, anunciando que a senhora Jacoba, com seu filho e muitos outros, viera visitá-lo. E disse: “Pai, o que fazemos? Permitimos que ela entre e venha a ti?” Pois, por vontade do bem-aventurado Francisco, foi decidido antigamente que, por causa da proibidade e devoção daquele lugar, nenhuma mulher deveria entrar naquele claustro. O bem-aventurado Francisco disse: “Esta norma não deve ser observada com esta senhora, que tão grande fé e devoção fez vir até aqui de regiões tão distantes”. E assim, ela foi introduzi da até o bem-aventurado Francisco e derramou muitas lágrimas diante dele. (1EP 112:7-11)⁹⁰

Aqui, Jacoba é considerada como mulher, mas uma mulher especial por conta das suas virtudes, bem verdade. Talvez por sua origem nobre, ou por uma vida excessivamente piedosa. Aqui ela não é “Frei Jacoba”, Francisco poderia estar reafirmando suas virtudes, retomando a estratégia que ele mesmo usa para si ao se considerar “mãe”, ou exercendo simplesmente a sua autoridade, fazendo cumprir sua vontade. Neste caso, poderia se estender a outras mulheres também. Como ela não é frei em todas as fontes, é possível levantar várias questões, sem que nenhuma possa ser respondida absolutamente, fica claro que Francisco não tinha aversão, hostilidade ou medo das mulheres, ou pelo menos, não por todas elas. Outro aspecto inegável é que em todas as fontes ele desejava vê-la, e ela não pode ser excluída das fontes biográficas.

Na *Legenda Maior*, biografia oficial de Francisco, Jacoba tem mínima participação e todo o caráter subversivo da sua entrada na clausura ou de ser chamada de “frei”, não existe. A Jacoba da *Legenda* é apresentada como nobre, mas sem a atitude madura diante das coisas espirituais que mostra nas outras fontes. Assim, termina por receber lições de piedade da parte de um cordeirinho, presenteado por Francisco:

⁹⁰ *Quam cum cognovisset, quidam ex fratribus ivit festinanter ad beatum Franciscum, et cum magna laetitia nuntiavit ei qualiter domina Jacoba venerat de Roma cum filio suo et aliis multis ad visitandum eum. Et ait: “Quid faciemus, pater? Dimitemus ipsam intrare et venire ad te?”. Hoc autem dixit quia de voluntate sancti Francisci statutum erat in loco illo, propter magnam honestatem et devotionem ejus, ut nulla mulier deberet intrare illud claustum. Et dixit beatus Franciscus: “Non est observanda haec constitutio in ista domina, quam tanta fides et devotio fecit de longinquis partibus huc venire”. Introivit ergo ad beatum Franciscum ipsa domina, spargens multas lacrimas coram ipso.*

Teve, certa vez, em Roma, um cordeirinho por reverência ao mansíssimo Cordeiro, e entregou-o à nobre matrona, Dona Jacoba de Settesoli, para conservá-lo em sua casa. O cordeiro, como se tivesse aprendido com o santo as coisas espirituais, fazia uma companhia inseparável à senhora quando ia à igreja, enquanto ficava lá, e quando voltava. Se, de manhã, a senhora custasse para levantar-se, o cordeiro subia, empurrava-a com seus chifrinhos e acordava com seus balidos, exortando-a com gestos e sinais que devia apressar-se para ir à igreja. Por isso a senhora guardava esse cordeiro como um discípulo de Francisco, admirável e amável, tornado já um mestre de devoção. (LM 8:6)⁹¹

Talvez ao domesticar a aparição de Jacoba, Boaventura estivesse tentando evitar mais uma polêmica, já que foi convidado a escrever sua obra para definir questões de ortodoxia em um momento atribulado da Ordem. Colocar em cena um Francisco que contrariava a Regra que ele mesmo havia idealizado poderia causar incômodos. Mas se Boaventura descaracteriza Jacoba, ele apresenta bem Praxedes:

Havia, na cidade de Roma, uma mulher chamada Praxedes, famosa pela religiosidade, que desde a tenra idade, por amor do eterno Esposo, fechara-se em apertado cárcere já quase por quarenta anos. Mereceu, junto de São Francisco, uma graça especial. (LM 15:7)⁹²

Trata-se, portanto, de mais uma mulher que é reverenciada por Francisco. Praxedes é laica, e vive como reclusa em sua própria casa. A graça que recebe é um milagre de ser curada pelo santo sem que precisa chamar ajuda ou romper a sua clausura voluntária e radical.⁹³ Celano dá mais detalhes sobre ela:

Praxedes era a mais famosa das religiosas de Roma e do território romano. Desde a mais tenra infância, por amor do Esposo eterno, já se prendera em estreito cárcere por quase quarenta anos, e gozava de especial amizade de São Francisco. Pois, o que não fez com mais nenhuma mulher, recebeu-a na obediência, concedendo-lhe devotamente o hábito da Ordem: a túnica e o cordão. Certo dia ela subiu ao sótão de sua cela para buscar o que precisava, mas teve uma tontura e levou um tombo cruel, caindo no chão: fraturou um pé e uma perna e ainda deslocou completamente um ombro. A virgem de Cristo, nos anos passados, tinha desconhecido o rosto de todos e queria fazer o mesmo para sempre por um firme propósito. Jazia então por terra como um tronco, e como não aceitava ajuda de

⁹¹ *Tempore quodam agniculum in Urbe secum habuerat ob reverentiam illius mitissimi Agni, quem nobili matronae, dominae scilicet Iacobae de Septem Soliis, in suo recessu conservandum commisit. Agnus vero, quasi in spiritualibus eruditus a sancto, dominae ad ecclesiam eunti, stanti et revertenti societate inseparabili cohaerebat. Si matutinali hora domina tardaret exurgere, agnus consurgens impellebat eam cornulis et balatibus excitabat, gestibus adhortans et nutibus, ut ad ecclesiam properaret. Propter quod agnus, Francisci discipulus, devotionis iam magister effectus, ut mirabilis et amabilis a domina servabatur.*

⁹² *In urbe Romana Praxedis quaedam nomine, religiositate famosa, quae a tenella aetate propter aeterni Sponsi amorem arcto se carcere per quadraginta iam fere annos abdiderat, apud beatum Franciscum gratiam promeruit specialem.*

⁹³ *Pois, certo dia, tendo subido ao sótão de sua celinha para arrumar algumas coisas, caiu por causa de um desmaio, quebrou o pé com a perna e ficou com o ombro deslocado. Apareceu-lhe o benigníssimo pai, com roupas brancas de glória, e começou a falar-lhe com doces palavras: “Levanta-te, filha bendita, não temas!”. E, segurando sua mão, levantou-a e desapareceu. Ela, virando para todos os lados de sua pequena cela, achava que tinha tido uma visão. Até que, com os seus gritos, trouxeram luz e, sentindo-se perfeitamente curada pelo servo de Deus Francisco, contou em Ordem tudo que tinha acontecido. (LM 8:7)*

ninguém, não sabia a quem recorrer. Por Ordem de um cardeal e a conselho de religiosos, exortaram-na a quebrar o cárcere, para poder gozar do consolo de alguma mulher religiosa, evitando o perigo de morrer, o que bem podia acontecer por descuido ou negligência. Mas ela se recusava absolutamente a fazer isso, resistia como podia para não faltar nem um pouquinho ao voto que fizera. (3C 17: 181)⁹⁴

Praxedes é caso único registrado de mulher recebida “[...] na obediência, concedendo-lhe devotamente o hábito da Ordem: a túnica e o cordão.”. Nem Clara recebeu tal honra nas fontes e, de novo, assim como no caso de Jacoba, temos a informação de que “[...] gozava de especial amizade de São Francisco”. Tais sentimentos não condizem com alguém que queria distância das mulheres, como insistem em afirmar alguns de seus biógrafos e historiadores que compartilham dos pressupostos misóginos do século XIII, ou os transportam para as análises contemporâneas. O que podemos ver é um Francisco que tem apreço pela companhia de algumas mulheres reais que assumem os ideais elevados de vida religiosa que ele defende ou que já levavam uma vida de penitência antes de conhecê-lo.

De resto, Praxedes é outro modelo de piedade laica, mas de modelo antigo. Mantém a clausura dentro de sua própria casa, vive em penitência como uma eremita. Este tipo de vida religiosa é conhecido desde a época dos padres da Igreja, não é novo. Havia desde os primeiros séculos do Cristianismo, mulheres que se dedicavam a uma vida de penitência e de isolavam do mundo em suas próprias casas. Essas eram, em muitos casos, as favoritas das autoridades religiosas masculinas. (SALISBURY, 1995: 175-177) Não se trata, portanto, de uma prática impulsionada pela *vita vera apostolica* como no caso de Jacoba e das outras mulheres que faziam parte da Ordem Terceira e tampouco rompe com os limites daquilo que a Igreja estava propondo para as mulheres. O que dá a Praxedes um estatuto especial é o fato de Francisco tratá-la como amiga e acolhê-la como a um frade.

Jacoba de Settesoli é, portanto, um retrato, um modelo saído das fileiras da Ordem Terceira e voltado para seus próprios membros. Dentro do movimento Franciscano Madalena

⁹⁴ *Praxedis, religiosarum famosissima in Urbe ac orbe Romano, quae a tenella infantia sua, propter aeterni Sponsi amorem, carcere arcto se per quadraginta iam fere annos abdiderat, apud sanctum Franciscum familiaritatis gratiam commeruit specialem. Nam quod nulli feminae alteri fecit, ad obedientiam eam suscepit, pia devotione concedens ei religionis habitum, tunicam videlicet atque chordam. Cum haec die quadam pro rebus sibi opportunis solarium suae cellulae ascendisset, impulsione phantastica, crudeli casu corruit super terram; sicque pede penitus cum crure confracto, insuper a positione sua ex toto se humerus sequestravit. Cumque per multos annos elapsos universorum virgo Christi ignoraret adspectus, et semper se ignoraturam firmum haberet propositum, quasi truncus super terram iacens et nullius solamen admittens, quo se verteret nesciebat. Cuiusdam cardinalis iussu et religiosorum consilio ad frangendum carcerem cogebatur, ut alicuius religiosae feminae solatio fruereetur, mortis periculum cavens, quod per incuriam et neglectum accidere potuisset. Ipsa vero hoc facere penitus renuens, modis quibus poterat resistebat, ne vel ad modicum votum suum contingeret violare.*

é um modelo que acaba transcendendo o gênero; tendo surgido nos claustros masculinos, termina por ultrapassar os muros dos mosteiros para abranger as mulheres, dando-lhes uma chance de “adentrar o Reino dos Céus” e integrar a Igreja terrena. Cabe aos Franciscanos divulgar o modelo da Madalena e oferecê-lo principalmente às mulheres. No entanto, o pecado não seria um privilégio das mulheres, como era exacerbado pelos textos monásticos, mas um vício que atinge, também, os homens e que terminariam por servir de modelo até para Francisco, pois ele poderia ser visto, devido à sua conversão e sua vida posterior de penitência, como uma “nova madalena”.⁹⁵

Assim mesmo a *Ordem Franciscana* abriu uma nova possibilidade de vivência religiosa, domesticada, dentro daquilo que a ortodoxia poderia suportar. Desta forma, abre-se espaço para as mulheres laicas que podem permanecer longe da heresia mesmo que sob o controle hierarquia eclesiástica. É por isso que o caso de Jacoba é emblemático e transmite, resumidamente, o modelo da Ordem Terceira para pode ser seguido por todos e todas que estão no *seculum*.

Desvelar a misoginia impressa em algumas fontes, especialmente as biográficas, e na historiografia não é uma tarefa fácil. Este exercício exige o máximo de atenção, pois também estamos inseridas em uma cultura patriarcal e misógina e corremos o risco de naturalizar papéis de gênero e leituras do passado. Analisar Francisco lança alguma luz sobre os primórdios da Ordem Segunda, mas para compreender as Clarissas é preciso dar voz às irmãs e ouvir Clara. Assim, é necessário prosseguir na análise e permitir que as fontes falem e assumir a tarefa de fazer uma *História do Possível*.

⁹⁵ Alguns textos Franciscanos, especialmente os de Celano, preferem apresentá-lo ora como um novo João Batista, ora como um novo Jesus Cristo. E o recebimento dos estigmas facilita esta identificação.

CAPÍTULO 5: SOBRE CLARA: OLHARES, DISCURSO, VOZ

Clara é uma das vozes femininas audíveis do século XIII. Não é a única, mas como Petroff bem ressalta, foi aquela que conseguiu escrever uma forma de vida e que resistiu junto com sua comunidade em São Damião, sem abdicar daquilo que considerava os fundamentos de sua prática religiosa. Diferentemente de outras lideranças religiosas femininas de sua época, a Forma de vida de Clara foi “[...] a única que sobreviveu e que obteve a necessária aprovação papal”.¹ (PETROFF, 1994: 75)

Um olhar desatento pode fazer crer que seus escritos são poucos, numericamente limitados, porém, a sua influência, na época em que viveu, e muito depois, testificam da importância de suas idéias. Tardamente redescobertos, como comentamos no capítulo II, os escritos de Clara só começaram a ser estudados, mais sistematicamente, nas últimas duas décadas.

Catherine M. Mooney ressalta que os anos de 1993/1994, quando foi celebrado o 800º centenário do nascimento de Clara, viram crescer o interesse pela santa e por seus escritos. (MOONEY, 1999: 52) O mesmo é dito por Anton Rotzetter, ressaltando ainda a necessidade de que se estudem os escritos e a própria figura de Clara, assim como suas contribuições para o movimento franciscano. (ROTZETTER, 1994: 11)² Por conta disso, talvez, boa parte dos trabalhos sobre as franciscanas ainda privilegiam, dentro do corpus disponível, a produção masculina. Assim sendo, os estudos especificamente clarianos são recentes. (MOONEY, 1999: 52)

É preciso dizer que não é a falta de fontes que impede as pesquisas na área de serem desenvolvidas. No entanto, este é um argumento que surge como justificativa para que a espiritualidade feminina, ou as mulheres como um todo, sejam pouco estudadas, principalmente a partir dos textos por elas mesmas produzidos. Mesmo assim, a questão das fontes, ou da ausência delas, é muito enfatizada por alguns historiadores, como por exemplo,

¹ “[...] but Clara’s is the only one that has survived and that obtained the necessary papal approval”.

² Não foi por mera coincidência que sua biografia de Clara (que o autor afirma que preferia que tivesse sido escrita por uma mulher), tenha sido publicada no Brasil pela editora Vozes em 1994.

Georges Duby, que fascinado³ pelas mulheres medievais, afirma “[...] nenhuma das palavras me chegou diretamente. Todos os discursos que, em seu tempo, lhes foram atribuídos, são masculinos.”⁴

Também Jacques Dalarun nos diz algo semelhante, pois, para ouvir as mulheres “[...] há que partir dos homens, daqueles que, nesta idade feudal, detêm o monopólio do saber e da escrita [...]” (DALARUN, 1990: 29). Para muitos estudiosos, as mulheres não têm lugar de fala na Idade Média, como se estivessem alijadas do mundo intelectual, impossibilitadas de deixarem os seus próprios testemunhos. Contudo, o que percebemos é boa parte das fontes de autoria feminina, sejam elas cartas, formas de vida, iluminuras, sermões, foram negligenciadas ou colocada em um patamar inferior; tal é a *política de esquecimento*, ou seja, naturalização de funções e relações entre homens e mulheres, “[...] que apaga o plural e o múltiplo do humano”. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 49)

Para Eni Orlando, o *silêncio* é constitutivo dos *regimes de verdade*, pois impede a circulação de *sentidos* (ORLANDI, 1990: 49-50). E que tipo de representação social sobre os papéis de gênero na Idade Média são perpetuados? Justamente aqueles que reduzem os indivíduos a um esquema único e totalitário que nega a diversidade, a riqueza do social, em nome de uma uniformidade tranqüilizadora. (PERNOUD, 1980: 288) Assim, uma minoria dentre os homens teve acesso ao saber, falaram sobre o mundo e sobre as mulheres, enquanto estas estavam caladas.

Essa visão vem sendo questionada por trabalhos na área de História e Literatura. Um exemplo, já com mais de duas décadas, é o estudo Elizabeth A. Petroff, chamado **Medieval Women Visionary Literature**, que mostra como é possível estudar não somente os textos sobre as mulheres medievais, mas, também, os de sua autoria (PETROFF, 1986). Petroff consegue dar voz a vários tipos de mulheres desde mártires do início da Era Cristã como Perpétua, às beguinas, até intelectuais como Christine de Pisan, que vivia da sua própria pena em tempos nos quais alguns historiadores apontam que as mulheres nada tinham a dizer sobre si mesmas. Como mulher que escreveu textos místicos, Clara é citada, mas não tem capítulo

³ Sim, o adjetivo está correto e foi a fascinação deste importante historiador pelas mulheres medievais que o levou a empreender uma obra pioneira e importante que serviu de estímulo para tantos outros estudiosos e estudiosas.

⁴ “Há quinze anos, [...] fiz a pergunta: o que sabemos das mulheres? Depois tratei de descobrir, no meio de todos os vestígios deixados pelas damas do século XII. Apreciava-as. [...] nenhuma das palavras me chegou diretamente. Todos os discursos que, em seu tempo, lhes foram atribuídos, são masculinos. [...] Enfim, conheço mais sobre os homens, seus contemporâneos, sobre o olhar que lançavam a elas.” (DUBY, 2001: 167-168)

próprio, porém é em uma obra posterior de Petroff – **Body & Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism** (PETROFF, 1994) – que a autora Franciscana receberá maior atenção.

Ouvir as palavras dos homens do medievo sobre as mulheres é importante, porém não é o único caminho para se chegar até elas. Proceder desta maneira reforça a idéia de que os homens eram os únicos a escrever, e as mulheres eram seres com pouco ou nenhum acesso às letras e estiveram sempre na condição de ouvintes. Avilda Petroff demonstra que as mulheres foram muito ativas em algumas modalidades literárias durante o medievo, como a literatura devocional e didática, exatamente porque dominavam bem a temática e eram também suas grandes consumidoras. (PETROFF, 1986: 3) As cartas de Clara se inscrevem neste tipo de literatura, pois visavam o aconselhamento e a orientação, mas a autora também se mostrou ativa em um terreno que foi de domínio quase absolutamente masculino ao escrever uma regra ou Forma de vida para uma comunidade religiosa. (PETROFF, 1994: 66-67) Se havia alguma segregação, Clara não tomou conhecimento dela e sua regra terminou aceita pela Igreja.

A idéia de que a escrita durante o período medieval é uma atividade masculina é uma das construções de gênero que serve somente para perpetuar uma divisão binária do mundo, com papéis desempenhados de forma rígida e mecânica, pois seria “natural”, sem resistências, sem outros caminhos, possibilidades e práticas. (NAVARRO-SWAIN, 2000: 49) Ora, o gênero é uma construção histórica e cultural, marcada por uma hierarquização fundamental para a manutenção das sociedades do tipo patriarcal. Neste tipo de instituição, no nosso caso a Igreja, está explícita a necessidade do *assujeitamento* do feminino (BORDO, 1997: 20), porém muitas mulheres buscaram brechas e superaram limitações. As Franciscanas não foram regra, tampouco exceção neste processo.

A principal voz feminina para os primeiros anos do movimento franciscano é a própria Clara, e foram os seus escritos aqueles que sobreviveram. São considerados, por consenso, de autoria de Clara os seguintes textos: a forma de vida, um testamento, uma bênção, e quatro cartas – de uma correspondência que parece ter sido bem mais extensa – à Inês de Praga. (PEDROSO, 1994: 200 e MOONEY, 1999: 54-58)

Há outro texto cuja autoria é atribuída à Clara, trata-se de uma carta à Ermentrudes de Bruges. Este único manuscrito sobrevivente consta no *Annales Minorum* de Lucas Wading. Este compilador diz ter encontrado duas cartas de Clara à Ermentrudes, mas só apresenta uma única missiva. (PEDROSO, 2004: 57 e OMAECHEVARRIA, 2004: 405). Para Pedroso,

mesmo que o texto não seja original, mas uma compilação, as idéias são indubitavelmente clarianas (PEDROSO, 2004: 57-58); já para Omaechevarria, crítico responsável pela edição espanhola da BAC, a carta não é legítima e esta edição sequer traz a versão latina do manuscrito. (OMAEHEVARRIA, 2004: 405).

De toda a maneira, a autoria indica as condições de produção à época, relativas às suas temáticas, próximas dos interesses e expressões de Clara. Esta é a compreensão do autor como um princípio de agrupamento de discursos, segundo aquilo que defende Foucault. (FOUCAULT, 1996: 26)

Existem outras vozes femininas Franciscanas contemporâneas de Clara. Por exemplo, uma carta de Inês de Assis, irmã de Clara, escrita para a comunidade de São Damião quando era abadessa no mosteiro de Monticelli em Florença. A data da carta é desconhecida e possivelmente uma de uma série. No entanto, a lacuna mais expressiva talvez seja o desaparecimento dos escritos da outra Inês, a da Boêmia ou de Praga. Pelas bulas papais e pelas cartas de Clara sabemos que Inês de Praga manteve freqüente correspondência com a Santa Sé e com a abadessa de São Damião,⁵ mas seus escritos desapareceram. Como os escritos da própria Clara foram resgatados somente no século XX, não seria inesperado que ainda fossem localizados nos arquivos europeus algum escrito de Inês de Praga.

Além de retomarmos a voz de Clara, e em menor medida a de Inês de Assis, discutiremos neste capítulo a autonomia da espiritualidade clariana, pois a idéia de dependência em relação a Francisco é muito cara a alguns historiadores, dentre os quais, o mais destacado, e um dos principais especialistas em Clara de Assis, o italiano Marco Bartoli. Para este autor, Clara seria a principal seguidora de Francisco, mas seu valor repousaria exatamente na sua tenacidade em repetir as idéias do mestre. Como nos diz o autor:

O “tenaz empenho” de Clara em compreender, amar e imitar Francisco nos leva a compreender e ter em elevada conta seu altíssimo testemunho franciscano. À medida em que os anos iam passando, cada vez mais Clara se tornava testemunha de Francisco. O processo de identificação com o Poverello foi, pouco a pouco, se precisando em traços exteriores e interiores. Clara torna-se, sempre mais, um *alter Franciscus*, um segundo Francisco. (BARTOLI, 1998: 147)

Ao perceber Clara como testemunha e seguidora, um “segundo Francisco”, este historiador resgata Clara como defensora dos ideais do *poverello*, mas, ao mesmo tempo, oblitera seu caráter singular, transformando-a em uma sombra, um eco, ainda que forte e

⁵ Rotzetter destaca que a quantidade de bulas papais dirigidas ao mosteiro de Praga para dirimir questões levantadas por Inês aponta para uma verdadeira batalha estabelecida entre os dois. Esta batalha só pode ter sido epistolar, mas todas as missivas desapareceram. (ROTZETTER, 1994: 208-209)

vigoroso, do fundador da Ordem. Sua própria luta e os anseios das mulheres em relação à vida religiosa parecem não ter grande relevância. É como se as mulheres não pudessem ser criadoras, conformando-se apenas em assumir o papel de seguidoras.

Estaria Clara simplesmente recorrendo a uma autoridade maior, a do fundador já transformado em santo, para reforçar a sua própria autoridade diante do papado e do resto da Ordem? Le Goff levanta a questão da autoridade quando discute a cultura universitária medieval, cultura esta nascida no século XIII. Aquele que toma a palavra deve se ancorar em fontes de autoridade. (LE GOFF, 1993: 75) Sobre isso, Jaqueline Hamesse nos diz:

Os medievais sempre recorreram às *auctoritates* em suas próprias composições literárias. Trata-se de frases, de citações ou de passagens extraídas da Bíblia, dos padres da Igreja ou dos autores clássicos, destinados a dar mais peso à sua própria argumentação. (HAMESSE, 2002: 127)

Se as propostas Franciscanas são novas, se não há textos que gozem de tradição dentro da História da Igreja, como, por exemplo, a Regra de São Bento, o que fazer? Resta recorrer à memória de Francisco, naquele momento já canonizado. Primeiro Cristo, depois Francisco, reafirmando sempre a ligação entre as irmãs e a Ordem Franciscana:

Eu, Clara, serva de Cristo, plantinha do nosso bem-aventurado pai São Francisco, irmã e mãe de vocês e das outras irmãs pobres, embora indigna [...] (BSC)⁶

Clara, serva indigna de Cristo e plantinha do bem-aventurado pai Francisco, promete obediência e reverência ao senhor papa Inocêncio e aos seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana. E, como no princípio de sua conversão, juntamente com suas Irmãs, prometeu obediência ao bem-aventurado Francisco, assim promete guardá-la inviolavelmente para com seus sucessores. E as outras Irmãs sejam sempre obrigadas a obedecer aos sucessores de São Francisco, à Irmã Clara e às outras abadessas canonicamente eleitas que a sucederem. (FVC 1:3-5)⁷

Depois que o Altíssimo Pai celestial, por sua misericórdia e graça, se dignou iluminar meu coração para fazer penitência segundo o exemplo e ensino de nosso bem-aventurado pai Francisco, pouco depois de sua conversão, com algumas irmãs que Deus me dera logo após a minha conversão, eu lhe prometi obediência voluntariamente, como o Senhor nos concedera pela luz da sua graça através da vida admirável e do ensinamento dele. (TestC 24-26)⁸

⁶ *Ego Clara, ancilla Christi, plantula beatissimi patris nostri sancti Francisci, soror et mater vestra et aliarum sororum pauperum, licet indigna, [...]*

⁷ *Clara, indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci, promittit obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et successoribus eius canonice in-tran-tibus et Ecclesiae Romanae. Et sicut in principio conversionis suae una cum sororibus suis promisit obedientiam beato Francisco, ita eandem promittit inviolabiliter servare successoribus suis. Et aliae sorores teneantur semper successoribus beati Francisci et sorori Clarae et aliis abbatissis canonice electis ei succedentibus obedire.*

⁸ *Postquam altissimus Pater caelestis per misericordiam suam et gratiam cor meum dignatus est illustrare, ut exemplo et doctrina beatissimi patris nostri Francisci poenitentiam facerem, paulo post conversionem ipsius, una cum paucis sororibus quas Dominus mihi dederat paulo post conversionem meam, obedientiam voluntarie sibi promisi sicut Dominus lumen gratiae suae nobis contulerat per eius vitam mirabilem et doctrinam.*

Clara cita Francisco em seus escritos trinta e duas vezes, sempre se apresentando como seguidora de suas idéias. (DALARUN, 1994: 17) Recorrer a Francisco confere legitimidade, e reforça a autoridade, de acordo com os parâmetros da época, da primeira mulher a segui-lo, alguém que alcançou em vida a fama de santidade.

Este lugar privilegiado, de “primeira franciscana”, é reforçado também por Tomás de Celano. Neste sentido, é muito ilustrativa a apresentação de Clara feita pelo autor, em sua primeira biografia de São Francisco, quando a santa ainda estava na metade de sua vida:

Nela [em São Damião] estabeleceu-se dona Clara, natural de Assis, como pedra preciosa e inabalável, alicerce para as outras pedras que haveriam de se sobrepor. Pois já tinha começado a existir a Ordem dos Frades quando essa senhora foi convertida para Deus pelos conselhos do santo homem, servindo assim de estímulo e modelo para muitas outras. Foi nobre de nascimento e muito mais pela graça; virgem no corpo e puríssima no coração; jovem em idade mas amadurecida no espírito. Firme na decisão e ardentíssima no amor de Deus. Rica em sabedoria, sobressaiu na humildade. Foi Clara de nome, mais clara por sua vida e claríssima em suas virtudes. (1C 8:18)⁹

Celano marca lugares: “*virgem no corpo e puríssima no coração; jovem em idade*” – características físicas, ligadas a papéis de gênero. E de ordem moral: *firmeza, sabedoria, humildade* – que estão para além do gênero, mas ainda assim, as marcas de sua santidade estariam em seu corpo.

Mesmo “exalando” santidade, Clara precisava legitimar suas posições seguindo os critérios de autoridade medievais, pois “[...] ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências ou se não for, de início, qualificado a fazê-lo.” (FOUCAULT, 1996: 37) Assim, é necessário, também o estabelecimento de uma hierarquia, deste modo, Francisco foi o instrumento que possibilitou á Clara uma aproximação maior com os verdadeiros ensinamentos de Cristo, a *vita vera apostolica*. E é isso que Clara diz em seu Testamento, “*O Filho de Deus fez-se para nós o Caminho, que nosso bem-aventurado pai Francisco, que o amou e seguiu de verdade, nos mostrou e ensinou por palavra e exemplo*”. (TestC 5)¹⁰

⁹ *in quo domina Clara, civitate Assisii oriunda, lapis pretiosissimus atque fortissimus caeterorum superpositorum lapidum exstitit fundamentum. Nam, cum post initiationem ordinis Fratrum, dicta domina sancti viri monitis ad Deum conversa fuisset, multis exstitit ad profectum et innumeris ad exemplum. Nobilis parentela sed nobilior gratia; virgo carne, mente castissima; aetate iuvenula sed animo cana; constans proposito et in divino amore ardentissima desiderio; sapientia praedita et humilitate praecipua: Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus.*

¹⁰ *Factus est nobis Filius Dei via, quam verbo et exemplo ostendit et docuit nos beatissimus pater noster Franciscus, verus amator et imitator ipsius.*

Mesmo quando promete obediência ao papa,¹¹ Clara se afirma primeiro como “*plantinha do bem-aventurado Francisco*” e recorda a obediência inicialmente jurada a ele e que tais votos seriam renovados aos sucessores de Francisco, isto é, aos gerais da Ordem, reforçando discursivamente o elo entre as mulheres e o grupo franciscano.¹²

Clara apresenta-se como *irmã e mãe* da comunidade, mas deixa claro o princípio de obediência às abadessas dentro da ordem. Na hierarquia temos o papa, Francisco e seus sucessores, Clara e suas sucessoras. A santa ressalta que as abadessas devem ser “*canonicamente eleitas*”, apontando para o pertencimento às normas da Igreja.

Jacques Dalarun afirma que, o que torna Clara original, é o fato de ser a única mulher dentre os primeiros seguidores de Francisco. (DALARUN, 1994: 17-18) Para este autor, esta realidade mascararia a atração que Francisco e seu modelo de vida religiosa exerceriam sobre as mulheres. O autor percebe um feminino universalizado, pois o homem Francisco parece atrair “as mulheres”. Nesta formulação não estão presentes as falas de Clara, pois é a sua própria espiritualidade que a aproxima dos ideais de Francisco; autora menciona o exemplo de Francisco, mas afirma sua conversão pela graça de Deus.

Nesse sentido, o lugar de fala que Clara conseguiu ocupar, deve ser creditado às suas próprias virtudes, ou aquilo que era reconhecido como tal dentro da dinâmica da espiritualidade do século XIII. Mary C. Erler e Maryanne Kwaleski afirmam, em seu livro sobre a relação das mulheres com o poder na Idade Média,¹³ que “[...] quando as mulheres tinham visões místicas, profetizavam, ou representavam suas comunidades, elas estavam exercendo uma forma universalmente reconhecida de autoridade”. (ERLER, KOWALESKI, 2003: 6)¹⁴ A estas características as autoras ainda acrescentam o ascetismo que levava a uma identificação com Cristo. Salvo pela capacidade profética, Clara agregava todas as demais virtudes: era mística e tinha visões; exerceu a liderança em sua comunidade e para além dela como atestam suas cartas à Inês de Praga; e foi imortalizada na *Legenda* e no *Processo* como asceta, e é considerada a primeira das santas anoréxicas dentro de uma longa tradição na História da Igreja. (BELL, 1985: 123-127)

¹¹ “Clara [...] promete obediência e reverência ao senhor papa Inocêncio e aos seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana.” (FVC 3)

¹² “E, como no princípio de sua conversão, juntamente com suas Irmãs, prometeu obediência ao bem-aventurado Francisco, assim promete guardá-la inviolavelmente para com seus sucessores.” (FVC 1:4)

¹³ O livro se chama **Gendering the Master Narrative – Women and Power in the Middle Ages** e traz uma coletânea de artigos abordando as leituras sobre o exercício de poder por parte das mulheres.

¹⁴ “When women had mystical visions, uttered prophecies, or represented their communities, they were wielding a universally recognized form of authority.”

Durante sua vida, Clara ajudou a construir uma rede de mosteiros, os quais passaram a pertencer à Ordem das Damas Pobres. Mesmo sendo alguns pré-existentes, eles se reformaram tentando seguir a Forma de vida de São Damião. Rudolph Bell afirma que “O modelo inovador de auto-piedade feminina de Clara atraiu a atenção das pessoas na Itália do século XIII, e muitas delas eram mulheres que seguiram seu exemplo [...]” (BELL, 1985: 125)¹⁵ Na verdade, começando por sua irmã Inês, outras parentas e conhecidas, a quantidade de mulheres que via em Clara um modelo aumentou muito. E essas mulheres – e homens, de acordo com a *Legenda* – não eram somente italianas, mas de outras regiões da Europa, como a França, a Boêmia e a Bélgica.

De fato, como sublinha Bell, Clara não era exemplo e modelo para as mulheres, mas para a comunidade cristã. A separação do humano em gêneros socialmente hierarquizados estava em processo, e a divisão da vida religiosa em feminina e masculina era uma das estratégias de construção de gênero. A pergunta que se impõe é a quem interessa criar essas diferenciações? Que poder resultava dessa divisão? A instalação de uma ordem patriarcal excludente e desqualificadora das mulheres estava em andamento.

Entretanto, Jacques Dalarun é enfático em afirmar que o modelo para as mulheres era o próprio Francisco, que era ele, com seu modelo de espiritualidade quem atraía seguidoras a começar pela própria Clara. Assim, diz Dalarun, não foi o:

Sucesso nem de uma Ordem feminina, nem de uma santa-mulher, [foi o] sucesso feminino do próprio Francisco, mas que, todavia não é somente aquele de um culto ou de uma devoção. É, ao invés disso, a possibilidade extraordinária de assimilação e de identificação que a figura do Poverello parece haver aberto para as mulheres em busca de uma espiritualidade nova. (DALARUN, 1994: 18)¹⁶

Rudolph Bell caminha em sentido contrário. E recorre não somente à *Legenda* e ao *Processo* para tanto. Este historiador fez um levantamento das santas italianas do século XIII e vê em um grande número delas uma vida que buscava imitar o modelo de vida religiosa deixado por Clara. Assim, de quarenta e duas mulheres canonizadas, algumas delas com poucos detalhes biográficos, dezesseis são freiras de São Damião ou são Franciscanas de outras regiões da Península Itálica. (BELL, 1985: 127) Se formos à *Legenda*, poderemos ver que ela reforça que Clara, ela mesma, é um fator de atração:

¹⁵ “Clare’s innovative, living model of self-abasing female piety riveted the attention of thirteen-century Italian people, and many were women who followed the path (...)”

¹⁶ “Successo né di un ordine femmine, né di santa donna, successo femmine di Francesco stesso, ma que tuttavia non è solamente quello di un culto o di una devozione. È piuttosto la possibilità straordinaria di assimilazione e di identificazione che la figura del Poverello sembra aver aperto alle donne in cerca di una spiritualità nuova.”

Pouco depois, já se espalhava a fama de santidade da virgem Clara pelas regiões vizinhas, e ao odor de seus perfumes correram mulheres de toda parte. A seu exemplo, aprestaram-se as virgens a guardar para Cristo o que eram. Casadas, trataram de viver mais castamente. Nobres e ilustres, abandonando vastos palácios, construíram mosteiros apertados e tiveram por grande honra viver, pelo amor de Cristo, em cinza e cilício. Até o entusiasmo dos rapazes foi animado para esses certames de pureza e instigado a desprezar os enganos da carne pelo valoroso exemplo do sexo mais fraco. Muitos, afinal, unidos pelo matrimônio, ligaram-se de comum acordo pela lei da continência, e foram os homens para as Ordens e as mulheres para os mosteiros. A mãe convidava a filha para Cristo, a filha a mãe; a irmã atraía as irmãs e a tia as sobrinhas. Todas com fervorosa emulação desejavam servir a Cristo. Todas queriam uma parte nessa vida angélica que Clara fez brilhar. Numerosas virgens, movidas pela fama de Clara, já procuravam viver regularmente na casa paterna, mesmo sem regra, enquanto não podiam abraçar a vida do claustro. Eram tais esses frutos de salvação dados à luz pela virgem Clara com seus exemplos, que nela parecia cumprir-se o dito profético: A abandonada tem mais filhos que a casada. (LSC 10)¹⁷

Os sentidos aqui expressos ancoram a santidade de Clara à sexualidade: virgindade, pureza, continência, enganos da carne. O “sexo mais fraco” delimita lugares de fala entre masculino e feminino, ultrapassados, porém, por Clara. Assim, nesta superfície e trama discursiva, Clara supera seus limites de *mulher – segundo sexo* – e se torna exemplo para homens, também. Virgem e mãe: Em Clara, metaforicamente, assim como em Maria, maternidade sela o destino biológico das mulheres ao mesmo tempo em que afasta o fantasma da sexualidade.

O que parece mera subordinação ou repetição pode esconder o caráter criativo dos escritos de Clara e da sua proposta de vida religiosa. A santa buscou, de todas as formas, permanecer Franciscana, afirmando defender os ideais de Francisco, mesmo quando parte considerável da ordem masculina parecia buscar esquecê-los, indo além das primeiras propostas e se tornando a primeira mulher conhecida na história da Igreja a escrever uma regra de vida religiosa.

¹⁷ *Spargitur enim paulo post opinio sanctitatis virginis Clarae per proximas regiones, et in odorem unguentorum eius undique mulieres currunt. Festinant virgines eius exemplo Christo servare, quod sunt: maritatae castius agere satagunt: nobiles et illustres, amplis contemptis palatiis, arcta sibi monasteria construunt, atque pro Christo in cinere et cilício vivere magnam gloriam ducunt. Concitatur nihilominus ad incoinquinata certamina iuvenum impetus, et ad carnis adspernanda ludibria per infirmioris sexus exempla fortia provocatur. Plures denique matrimonio iuncti, mutuo consensu continentium se lege vincentes, viri ad Ordines, uxores ad monasteria transeunt. Mater filiam, filia matrem invitat ad Christum: soror sorores allicit, et amita neptes. Omnes aemulo fervore Christo servire desiderant. Omnes huius vitae angelicae, quae per Claram inclaruit, fieri participes optant. Innumerae virgines, Clarae rumoribus excitatae, dum ad claustralem vitam transire non praevalent, in patriis domibus sine regula regulariter vivere student. Tanta haec salutis germina virgo Clara suis parturiebat exemplis ut in ea videretur impleri propheticum illud: Multi filii desertae magis, quam eius, quae habet virum.*

Clara se afirma como sujeito político, enquanto a ela foram atribuídos – e Celano tem grande papel, nisso – a imagem de mulher frágil, dependente, subordinada. Mas como as irmãs vêem Clara? O que o Processo tem a nos dizer?

5.1. FALANDO DE CLARA, CONSTRUINDO UMA SANTA

Um dos documentos mais importantes para o estudo da vida de Clara de Assis e dos primeiros anos do Mosteiro de São Damião é o Processo de Canonização. Esta fonte reúne a bula de canonização de Clara e o testemunho de vinte pessoas, dezesseis mulheres, quatro homens, estes todos leigos. Dentre as mulheres, somente uma não era irmã de São Damião, mas tinha sido vizinha de Clara e a conhecera desde a infância. (PEDROSO, 2004: 65)

A idéia do processo de canonização era relativamente recente no século XIII, mas sua necessidade era vista como de fundamental importância para a legitimidade de um santo ou santa. (PEDROSO, 2004: 61) Tal tipo de documento passara a ser uma exigência somente no século anterior, como culminância de um esforço de centralização nas mãos da Cúria. Ainda assim, André Vauchez nos diz que “[...] os trâmites eram ainda muito rudimentares e poucas perguntas foram colocadas nos textos [...]” (VAUCHEZ, 1981: 41)¹⁸ Assim, além de rudimentares, já que o formato estava em processo de definição, segundo Vauchez, a filtragem das informações era grande. Os processos são importantes fontes de época, mas não devem ser encarados como expressão das palavras exatas das testemunhas, mas como fruto da intervenção dos notários responsáveis pela organização do texto.

A canonização, antes era um assunto local, mas tornou-se mais uma das questões colocadas dentro da esfera do poder da Igreja Roma.¹⁹ Cabia, ao Papa sancionar a santidade, colocando-se acima do reconhecimento público, antes visto como mais importante, de modo que, segundo André Vauchez, cabia ao pontífice a palavra final. Para este historiador, entretanto, não se tratava de um mero resultado da centralização romana ou de disciplina eclesiástica, pois:

A alteração por parte da Santa Sé, das causas que conduziam à santificação foi acompanhada pela instituição de um controlo sobre as virtudes e os milagres dos servidores de Deus, que eram submetidos a um exame atento da cúria depois de ouvido o testemunho de todos os que dele tinham tido conhecimento ou que tinham beneficiado com a sua intercessão, no quadro de um processo de canonização. A

¹⁸ “[...] *la procedura era ancora molto rudimentale e pochi interrogativi furono posti ai testi [...]*”

¹⁹ Segundo Ildefonso Silveira, até o século X todas as canonizações dependiam exclusivamente do poder local, os bispos e abades dos grandes mosteiros que promoviam o culto. A primeira intervenção papal em assuntos de canonização foi em 993, assim “[...] a maioria dos santos venerados na Igreja não passou por um processo de canonização formal. Seu culto imemorial em igrejas locais foi simplesmente aceito pela Igreja universal.” (SILVEIRA, 1995: 12-13)

partir daí, haverá no Ocidente duas espécies de santos: aqueles que, tendo sido aprovados e reconhecidos pelo papa, poderão ser objecto de culto litúrgico e os outros, que terão de contentar-se com uma veneração local. (VAUCHEZ, 1989: 219)

Clara está dentro deste novo modelo de santidade oficial, assim como Francisco de Assis, sua canonização será rápida, mas, ao contrário do fundador da Ordem, seu processo sobreviveu. Mesmo que a instituição do processo de canonização já estivesse assentada no século XIII, há controvérsias em relação ao arquivamento e preservação de tais documentos. Alguns historiadores defendem que os processos eram queimados, ou poderiam terminar perdidos por falta de interesse. (PEDROSO, 2004: 61)

Acreditou-se por muito tempo, que os processos de Clara e de Domingos, fundador da Ordem dos Pregadores, eram os únicos que sabemos ter sobrevivido do século XIII. O de Clara, por mero acaso, aliás. Traduzido do latim por uma das irmãs, Batista de Alfano, para o dialeto umbro no século XIV, uma de suas cópias conseguiu sobreviver e foi encontrado no início do século XX em um mosteiro em Florença. André Vauchez, ao final de seu livro **La santità nel medioevo**, aponta que nos últimos anos vários processos do século XIII ao XV vêm sendo descobertos, o que obriga uma revisão da idéia de que tais documentos não seriam de fato importantes, quando a Igreja Romana legislava sobre vários assuntos e buscava organizar seus documentos e preservá-los. (VAUCHEZ, 1981)

Por mais importante que tal discussão seja, nosso foco é o *Processo de Clara de Assis*, pois este, de fato, quase se perdeu. Assim, é através deste documento, que pretendemos auscultar, ainda que indiretamente, as irmãs, algumas delas, companheiras de Clara por mais de quarenta anos. Ainda que a aprovação de um santo ou santa tenha se tornado uma ação cada vez mais política, era necessário ouvir especialmente aquelas que conviveram com a candidata, pois a santidade é uma construção discursiva, é o reconhecimento do caráter excepcional de um indivíduo que já se foi. Deste modo, ela só existe pelos outros e através dos outros. (GAJANO, 2002: 449)

As falas das irmãs – maioria entre as testemunhas – expressam tanto as representações sociais circulantes no período, quanto a percepção que tinham da figura de Clara, que conviveu com elas em São Damião, assim como de outras personagens com ela relacionadas, como Francisco de Assis, frades, bispos e papas.

É preciso enfatizar que Clara, já gozava de forte popularidade e de uma aura de santidade. Ela é apresentada na *Vida I* de Celano como “[...] Clara de nome, mais clara por sua vida e claríssima em suas virtudes.” (1C 18:8), bem antes de sua morte. São falas

marcadas por pressupostos de gênero, nas quais podemos perceber quais virtudes de Clara são mais valorizadas, destacadas, vistas como ideais. Os atributos de uma santa são produzidos a partir das relações de gênero que “[...] são complexos e instáveis [...]”, (FLAX, 1991: 228) isto é, não são naturais, tampouco imutáveis.

Nesse sentido, segundo Alessandro Barbero, a religiosidade feminina ganha mais espaço dentro da Igreja, porém é uma santidade que se ancora em larga medida na idéia de virgindade e sua defesa, ou na culpa pela sua perda, assim como uma rejeição da família e do casamento. (BARBERO, 1991: 259-260) Nos testemunhos do processo, a palavra *virgem* aparece *trinta e quatro vezes* e *virgindade* aparece *cinco vezes*. Maria é referida como virgem por nove vezes, e todo o restante das referências se liga à Clara que é chamada muitas vezes de “*a virgem Clara*”. Esta é sem dúvida a qualidade que as testemunhas mais associam à sua figura e ao longo dos testemunhos e é reiterado que Clara era virgem e assim permaneceu:

E disse que Santa Clara, por exortação de São Francisco, começou a Ordem que agora está em São Damião, e que ela aí entrou virgem e assim virgem permaneceu para sempre. (PC 1:12)²⁰

Mas que dona Clara, como foi virgem desde a infância, assim virgem permaneceu escolhida pelo Senhor. E que não há nenhuma dúvida nem por parte da testemunha nem por parte das outras Irmãs, sobre a sua santidade. (PC 3:2)²¹

Irmã Beatriz de Messer Favarone de Assis, monja do mosteiro de São Damião, fez o juramento e disse que foi irmã carnal de dona Clara, de santa memória, e de uma vida quase angélica desde a infância, pois foi virgem e permaneceu sempre na virgindade. (PC 12:1)²²

A questão da *virgindade* como valor deve ser vista também pelo prisma da rejeição do casamento. Esse aspecto é destacado por Barbero, que nas suas análises da hagiografia, desvela a solidariedade existente entre as mulheres, que não tiveram a possibilidade de seguir sua vocação ou condições de escapar a um casamento imposto ou pouco compensador. Assim, a grande aliada da protagonista é a mãe e seria comum a fuga da irmã menor que deseja estar com a protagonista. (BARBERO, 1991: 259-260) No caso de Clara, a mãe não aparece como aliada direta, mas existe a amiga que a acompanha e a irmã fugitiva, cuja história de fuga é narrada por Celano:

[...] seu pai foi cavaleiro e se chamou messer Favarone, mas ela não chegou a conhecê-lo. Mas a mãe ela conheceu e se chamava dona Hortolana; a qual dona

²⁰ *Et disse che sancta Chiara per admonitione de sancto Francesco incominciò l'Ordine che hora è in Sancto Damiano, e che essa ce intrò virgine, et così virgine permase sempre.*

²¹ *Im-però che epsa madonna Chiara, come ella fu vergine della infantia sua, cusì vergine dal Signore electa permase. Et che nè apo essa testimonia, nè apo le altre Sore, non è alcuna dubitatione de la sanctità sua.*

²² *Sora Beatrice de Messere Favarone de Assesi, monacha del monasterio de Sancto Damiano, giurando disse: che epsa testimonia fo sorella carnale de la sancta memoria de madonna Chiara, la vita de la quale fo quasi angelicha da la sua pueritia, però che fo vergine, et sempre permase in verginità.*

Hortolana esteve em viagem além-mar por motivo de oração e devoção. E a testemunha esteve além-mar com ela, também por motivo de oração; e também foram juntas a Santo Ângelo e a Roma. E disse que ela tinha gosto de visitar os pobres. Interrogada sobre como sabia essas coisas, respondeu: porque era sua vizinha e tinha estado com ela como foi dito acima. Também disse que dona Hortolana veio depois para a mesma Religião que sua santa filha e bem aventurada Clara, e nela viveu com as outras Irmãs com muita humildade; e na mesma, ornada por santas e religiosas obras, passou desta vida. (PC 1:4-5)²³

Interrogada sobre quanto tempo fazia que a virgem Clara tinha abandonado o mundo, disse que eram cerca de quarenta e dois anos. Interrogada sobre como sabia disso, respondeu que entrou na Religião com ela e que a servia quase de dia e de noite, a maior parte do tempo. (PC 1:3)²⁴

Assim, dezesseis dias depois da conversão de Clara, Inês, levada pelo Espírito divino, correu para a irmã e, contando seu segredo, disse que queria servir só ao Senhor. Ela a abraçou toda feliz e exclamou: “Dou graças a Deus, dulcíssima irmã, porque abriu os ouvidos à minha solicitude por você”. (LSC 24)²⁵

Amata, uma das testemunhas, “[...] era sobrinha carnal da Santa, a quem teve como mãe [...]” (PC 4:1) e estava no convento desde a infância. No mosteiro de São Damião havia muitas irmãs à mesma *consorteria*,²⁶ ou seja, mulheres que tinham alguma relação de parentesco ou amizade. Esses laços eram estendidos à comunidade religiosa e a solidariedade era reforçada.

Adrienne Rich, em suas análises, já havia apontado as comunidades religiosas como um dos registros históricos que mostram a ruptura das mulheres com estruturas que “[...] contribuem à rede de limitações que culminam na convicção feminina de que o casamento e a orientação sexual para os homens são componentes inevitáveis de sua existência.” (RICH, 1981: web)

²³ [...] lo suo padre fu cavalieri et chiamosse mesere Favarone, lo quale essa non vidde, ma la madre vidde et chiamavase madonna Ortulana, la quale madonna Ortulana andò de là dal mare per cagione de oratione et devotione. Et essa testimonia similmente per cagione de oratione andò oltra mare con lei: et ancho andaro insieme a Sancto Angelo et ad Roma. Et disse che essa voluntieri visitava li poveri. Adomandata como sapesse le dicte cose, respose: però che era sua vicina et era stata cum lei, como è decto de sopra. Ancho disse che essa madonna Ortulana venne poi ad quella medesima Religione che la sua sancta figliola beata Chiara, et in essa visse cum le altre Sore in molta humilità; et in quella, ornata de religiose et sancte operatione, passò de questa vita.

²⁴ Adomanda quanto tempo era che essa virgine Chiara haveva abandonato el mondo, disse che erano circa quarantadoi anni. Adomandata como questo sapesse, respose che lei intrò nella Religione insieme cum essa, et che quasi lo dì et la nocte per la magiore parte essa la serviva.

²⁵ Nam post sedecim dies a conversione Clarae, Agnes divino afflata spiritu, properat ad sororem, eique suae referens voluntatis arcanum, se dixit, velle Domino penitus deservire. Quam illa gaudenter amplectens: Gratias, inquit, ago Deo, dulcissima soror, quod me de te sollicitam exaudivit.

²⁶ A *consorteria* era o clã nobre da cidade italiana, unido por laços de sangue, mas, também, por juramentos de fidelidade e ajuda mútua. Assim, a *consorteria* poderia reunir parentes, vassallos, criados, clientes, parceiros de negócios, etc. (COLEMAN, 2004: 49)

Nesse sentido, uma das testemunhas masculinas do Processo, Rainério de Bernardo de Assis, amigo da família de Clara e que a conhecera ainda criança, é o único a falar da beleza de Clara e que, exatamente por isso, seu casamento era algo planejado pelos parentes:

Pois que, sendo ela bonita de rosto, tratava-se de dar-lhe marido. Por isso muitos de seus parentes pediam-lhe que consentisse em casar-se. Mas ela nunca quis saber. Ele mesmo, testemunha, tinha pedido muitas vezes que ela concordasse em casar-se, mas ela não queria nem ouvir. Antes, era ela quem lhe pregava sobre o desprezo do mundo. Interrogado sobre como sabia dessas coisas, respondeu que sua esposa era parente de dona Clara, e por isso a testemunha convivia confidentemente em sua casa e via essas boas obras. (PC18:2)²⁷

O que no *Processo* era considerado como uma das suas *boas obras*, quando de sua conversão foi motivo de uma reação violenta por parte dos parentes.²⁸ Mas muitas coisas haviam mudado desde então. O interessante da passagem é que ela ilustra a resistência de Clara frente os poderes familiares e sua disposição em escolher um caminho que não fosse o casamento e a aceitação do jogo no qual as mulheres estavam à disposição dos poderes patriarcais.

A vida religiosa possibilitava a construção de uma pequena sociedade de mulheres na qual estas compartilhavam tal modo de vida sem que a submissão aos poderes masculinos fosse uma constante. Em São Damião, elas viviam umas para as outras e a rejeição ao casamento, pode ser entendida como a rejeição ao mundo dos homens e às limitações que lhes eram impostas.

Como já discutimos, a *virgindade* é apresentada como uma virtude em si mesma pelas testemunhas, e junto com o amor pela *pobreza*, ela serve para delimitar a identidade de Clara. Outra virtude de Clara é ser de *família nobre*, ao contrário de Francisco que fazia parte dos grupos emergentes da cidade. (BARTOLI, 1998: 28) Essa *nobreza*, junto com a *virgindade*, somado a um nascimento miraculoso, liga Clara aos modelos tradicionais de santidade feminina, a santa abadessa nobre, já seu comprometimento com a *pobreza* e a *penitência* a coloca dentro da esfera da nova espiritualidade, a *vita vera apostolica*.

De acordo com algumas testemunhas, especialmente as que conviveram com Clara por mais tempo, é o apego à *pobreza* faz com que Clara resista ao poder papal, isto porque este é o

²⁷ *Però che essendo lei bella de la faccia, se tractava de darli marito; unde molti de li suoi parenti la pregavano che consentisse de pigliare marito; ma epsa mai non volse adconsentire. Et havendola epso medesimo testimonio pregata più volte che volesse consentire ad questo, epsa non lo voleva pure odire; anti più che lei predicava ad lui el despreçço del mondo. Adomandato come sapesse le dicte cose respuse: perchè la donna sua era parente de la predicta madonna Chiara; ed imperò epsa testimonia confidentemente conversava in casa sua et vedeva le sopradicte opere.*

²⁸ Ver capítulo 3, página 95.

núcleo central da espiritualidade Franciscana e as falas das irmãs apontam para o choque de modelos de vida religiosa.

Também disse que amava de modo particular a pobreza, pois nunca pôde ser levada a querer alguma coisa própria, nem a receber posse nem para ela nem para o mosteiro. Interrogada sobre como sabia disso respondeu que viu e ouviu que o senhor Papa Gregório de santa memória quis dar-lhe muitas coisas e comprar propriedades para o mosteiro mas ela nunca quis concordar. (PC 1:13)²⁹

Também disse que ela teve um amor tão especial pela pobreza, que nem o papa Gregório nem o bispo de Óstia puderam jamais fazer com que ela ficasse contente de receber alguma posse. Antes, a bem-aventurada Clara fez vender sua herança e dá-la aos pobres. Interrogada sobre como sabia dessas coisas, respondeu que estava presente e ouviu quando lhe foi dito pelo referido senhor Papa que quisesse receber as posses; o qual papa veio pessoalmente ao mosteiro de São Damião. (PC 2:22)³⁰

O modelo Beneditino admitia a posse de bens, já a proposta Franciscana pregava uma pobreza absoluta. Celano se refere a esta questão na *Legenda* e atribui à Clara uma fala contundente que mantém relação com a espiritualidade que a própria santa desenvolve em seus escritos:

Quando [Gregório IX] tentou convencê-la a aceitar algumas propriedades que oferecia com liberalidade pelas circunstâncias e perigos dos tempos, ela resistiu com ânimo fortíssimo e não concordou, absolutamente. Respondeu o Papa: “Se temes pelo voto, nós te desligamos do voto”, mas ela disse: “Pai santo, por preço algum quero ser dispensada de seguir Cristo para sempre”. (LSC 14)³¹

Dentro dos escritos de Clara, a pobreza está ligada ao seguimento de Cristo e a idéia das propriedades afrontava o voto de pobreza, base do seu relacionamento com a divindade. Junto com a pobreza, o outro aspecto da vida de Clara em São Damião que as irmãs dão grande ênfase é às duras penitências que se obrigava, já que “[...] afligia o seu corpo ficando sem comer coisa alguma três dias da semana, isto é, na segunda, quarta e sexta-feira; e nos outros dias jejuava a pão e água.” (PC 3:5)³²

²⁹ Ancho disse che particularmente amava la povertà, però che mai podde essere inducta che volesse alcuna cosa propria, nè ricevere possessione, nè per lei, nè per lo monasterio. Adomandata como sapesse questo, respose che epsa vidde et udì che la sancta memoria de mesere Gregorio papa li volse dare molte cose et comparare le possessione per lo monasterio, ma epsa non volse mai acconsentire.

³⁰ Ancho disse che spetialmente epsa tanto amò la povertà, che nè papa Grego- nè lo Vescovo Hostiense, poddero mai fare che epsa fusse contenta de ricevere alcune possessione; ançi epsa beata Chiara fece vendere la sua heredità et darla alli poveri. Adomandata como sapesse queste cose, respose che epsa fu presente et udì quando da mesere lo Papa predicto li se diceva che volesse ricevere le possessione; lo quale Papa venne personalmente al monasterio de Sancto Damiano.

³¹ Cui cum suaderet ut propter eventus temporum et pericula saeculorum aliquas possessiones assentiret habere quas et ipse liberaliter offerebat, fortissimo animo restitit, et nullatenus acquievit. Ad quam respondente Pontifice: Si votum formidas, nos te a voto absolvimus: Sancte pater, ait, nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi de-sidero.

³² [...] affligeva el corpo suo non mangiando alcuna cosa tre dì de la septimana, cioè la seconda, quarta et sexta feria; et nelli altri dì degiunava [in] pane et acqua.

O jejum radical de Clara abre espaço para que as testemunhas falem da única intervenção direta feita por Francisco em São Damião:

E disse que era tão severa nos alimentos que as Irmãs se admiravam de como o seu corpo vivia. Também afirmou que a referida bem-aventurada Clara, durante muito tempo, ficou três dias da semana sem comer coisa alguma, nas segundas, quartas e sextas. E disse que nos outros dias fazia tanta abstinência que caiu em certa enfermidade, pelo que São Francisco, de acordo com o Bispo de Assis, mandou-lhe que naqueles três dias comesse pelo menos meio pãozinho por dia, o que pode dar mais ou menos uma onça e meia. (PC 1:8)³³

Também disse que a sobredita madre bem-aventurada Clara, antes de ficar doente, fazia tantas abstinências que na quaresma maior e na de São Martinho sempre jejuava a pão e água, exceto nos domingos, quando tomava um pouco de vinho, se havia. E três dias por semana: na segunda-feira, quarta e sexta, não comia coisa alguma, até que São Francisco lhe mandou que, de qualquer jeito, comesse todos os dias um pouco; então, para obedecer, tomava um pouco de pão com água. Interrogada sobre como sabia disso, disse que o tinha visto e estava presente quando São Francisco lhe deu essa ordem. (PC 2:8)³⁴

Era tão estrita na sobriedade dos alimentos que parecia alimentada pelos anjos. Castigava tanto o seu corpo que, em três dias da semana, segunda, quarta e sexta, não comia coisa alguma, e nos outros jejuava a pão e água, até que São Francisco mandou que tomasse alguma coisa nesses dias em que não comia nada. Então, para obedecer, comia um pedaço de pão e bebia um pouco de água. (PC 4:5)³⁵

Os rigores das penitências de Clara abriram uma brecha para que houvesse uma intervenção por parte dos poderes masculinos. Os três testemunhos dizem o mesmo, os rigores do jejum de Clara a fizeram adoecer e Francisco e o Bispo de Assis intervieram. Por conta desse registro, ela é arrolada como a primeira de linhagem de santas anoréxicas. (BELL, 1985: 123-124) No entanto, ao contrário de outras santas posteriores, a “anorexia” de Clara parece ser temporária e ela recomenda temperança em suas cartas para Inês de Praga, da mesma forma que não impõe às irmãs os mesmos rigores que impunha a si mesma:

³³ *Et disse che nelli cibi era tanto stretta, che le Sore meravigliavano como lo corpo suo viveva. Disse ancho che la predicta beata Chiara stecte molto tempo che tre dì della septimana non mangiava nessuna cosa, cioè el lunedì, el mercoledì e'l venerdì. Et disse che li altri dì faceva tanta abstinentia che incurse in una certa infirmità; per la quale cosa sancto Francesco insieme col Vescovo de Assise li comandò che in quelli tre dì mangiasse almancho meçço boçço de pane el dì, lo quale puoi essere circha una oncia et meçça.*

³⁴ *Ancho disse che la predicta Madre beata Chiara, prima che se infermasse, faceva tanta abstinentia, che la quadrage-sima magiure et quella de sancto Martino sempre le degiunava in pane et acqua, excepto lo dì de la domenica, che beveva uno pocho de vino, quando ne haveva. Et tre dì della septimana, cioè el lunedì, el mercoledì e'l venerdì, non mangiava nesuna cosa, per fine ad quello tempo che sancto Francesco li comandò che, per omni modo, omne dì mangiasse uno pocho: et allora per fare la obedientia pigliava uno pocho de pane et acqua. Adomandata como questo sapeva, disse che lo haveva veduto, et che era stata presente quando sancto Francesco fece quello comandamento.*

³⁵ *Nella parçità delli cibi era tanto stretta, che pareva fusse nutrita da li Angeli. Epsa certamente affligeva el corpo suo, in tanto che tre dì de la septimana, cioè, el lunedì, el mercoledì e'l venerdì, non mangiava nesuna cosa, et nelli altri dì degiunava in pane et acqua, per sino a quello tempo che sancto Francesco li comandò che nelli predicti dì che non mangiava niente, mangiasse qualche cosa. Et allora, per fare la obedientia, mangiava uno pocho de pane et beveva uno pocho de acqua.*

A testemunha também disse que a bem-aventurada Clara uma vez mandou fazer uma certa veste de couro de porco e a usava com os pelos e pelugens cortadas junto da carne; e a levava escondida embaixo da túnica de pano rude. Semelhantemente, uma outra vez mandou fazer mais uma roupa de pelos de cauda de cavalo e, fazendo com elas umas cordinhas, apertava-as junto ao seu corpo. Afligia desse modo a sua carne virginal com esses cilícios. E disse que ainda havia uma dessas vestes no mosteiro. Também disse que, embora usasse cilícios e vestidos tão ásperos para ela mesma, era muito misericordiosa com as Irmãs que não podiam suportar tal aspereza, e de boa vontade lhes dava consolação. Interrogada sobre como sabia dessas roupas, respondeu que as tinha visto, pois ela as emprestava algumas vezes a certas Irmãs. Não se lembrava de ter visto o cilício de couro: ouviu falar dele por uma sua irmã de sangue, que disse que o tinha visto. Mas que ela o usava, como se dizia, muito escondidamente, para não ser repreendida pelas Irmãs. Mas depois que a senhora ficou doente, as Irmãs lhe tiraram essas roupas tão ásperas. (PC 2:5-7)³⁶

Irmã Inês, filha do falecido Messer Opórtulo de Bernardo de Assis, monja do mosteiro de São Damião, fez o juramento e disse que quando entrou no mosteiro, ainda criança, dona Clara, ex-abadessa, usava um cilício feito de pelos de cavalo trançados. Contou que a senhora o emprestou uma vez à testemunha por três dias, em que ela o usou, mas achou que era tão áspero, que não dava absolutamente para agüentar. (PC 10:1)³⁷

A Clara penitente é muito bem desenhada pelas testemunhas. A santa é apresentada como alguém que vive em permanente jejum e mortificação da carne, mas, em contrapartida, é compreensiva para com as irmãs e suas limitações. Clara se enquadra naquilo que André Vauchez chama de modelo mediterrâneo de santidade:

A santidade mediterrânica identifica-se com um tipo de vida e um modelo de comportamento que se baseiam na pobreza e na renúncia. [...] um ascetismo que visa tornar o homem semelhante a Cristo, “que não tinha onde descansar a cabeça” [...] S. Francisco (morto em 1226), o “poverello” de Assis, é certamente quem mais longe levou esse esforço de atualização da mensagem evangélica na vida terrena, [...] (VAUCHEZ, 1989: 220)

³⁶ *Ancho disse epsa testimonia che la dicta beata Chiara una volta se fece fare una certa veste de coio de porcho, et por-tava li peli et le setole tondite verso la carne; et questa portava nascostamente socto la tonicha de laçço. Similmente un'altra volta se fece fare un'altra veste de peli de coda de cavallo, et factone poi certe cordelle, con esse lo se strengeva al suo corpo; et cusì con li decti cilitii affligeva le sua virginea carne. Et disse che anchora ce ne era una de quelle veste nel monasterio. Ancho disse, che quantunque epsa usasse cusì asperi celitii et veste per se medesima, era però molto misericordiosa alle Sore che non potevano patere quelle asperitate, et voluntieri lo' dava consolatione. Adomandata como sapesse de quelle veste, respose, che le haveva vedute, però che epsa le prestava alcuna volta ad certe Sore; ma del cilitio del cuoio non se recordava haverlo veduto, ma lo intese da la sua sorella carnale, la quale diceva che lo haveva veduto. Imperò che epsa lo portava, como se diceva, molto nascostamente, ad ciò che non fusse de ciò represa da le Sore. Ma da poi che epsa madonna se infermò, le Sore gli tolsero le predecete veste cusì aspere.*

³⁷ *Sora Agnese già figliola de Messere Oportulo de Bernardo de Assesi, monacha del monasterio de Sancto Damiano, giurando disse: che nel tempo nel quale epsa testimonia, essendo molto mammola, intrò nel monasterio, madonna Chiara, Abbadessa già del predicto monasterio, usava uno cilitio factu de peli de cavalli innodati. Et disse che epsa madonna lo prestò una volta ad epsa testimonia per tre dì, nelli quali portandolo, li parve tanto aspero, che per nullo modo lo poteva sostenere.*

Pobreza e penitência são dois dos eixos da *vita vera apostolica*, o terceiro, a pregação, não aparece nas falas das testemunhas, muito embora, o desejo de ter uma ação ativa no mundo apareça na fala de duas testemunhas:

Também disse que dona Clara tinha tanto fervor de espírito, que gostaria de enfrentar o martírio por amor do Senhor. Demonstrou isso quando ouviu contar que alguns frades tinham sido martirizados em Marrocos e disse que queria ir para lá. A testemunha até chorou. Mas foi antes que ela ficasse doente. Interrogada sobre quem tinha assistido a isso, respondeu que as Irmãs então presentes já tinham morrido. (PC 6:6)³⁸

E a senhora foi virgem desde o seu nascimento. Era a mais humilde entre todas as Irmãs e tinha tanto fervor de espírito que, por amor de Deus, teria suportado de boa vontade o martírio pela defesa da fé e de sua Ordem. Antes de ficar doente, queria ir para Marrocos, onde se dizia que os frades tinham sofrido o martírio. Interrogada sobre como sabia dessas coisas, respondeu que esteve com ela durante todo esse tempo, vendo e ouvindo o amor que a senhora tinha pela fé e pela Ordem. (PC 7:2)³⁹

O desejo do martírio é muito um traço alimentado pela religiosidade cristã, mas os frades que morreram no Marrocos haviam partido como pregadores. (ROTZETTER, 1994: 161-162) O martírio, neste caso, poderia ser compreendido junto com o desejo de ir ao mundo e pregar. Sobre isso, as testemunhas nada dizem. Clara é descrita como mulher penitente, dedicada ao trabalho e à oração. No entanto, este não é o único serviço que presta ao mundo. Clara faz milagres e os milagres descritos são basicamente de dois tipos: multiplicação de alimentos e cura.

Os milagres de multiplicação de alimentos servem para mostrar a pobreza em que viviam as irmãs, sempre no limite da fome; a interação com os monges, que esmolavam pelas irmãs, ou estavam sempre nos arredores do mosteiro; e, de novo, a preocupação de Clara em prover o sustento das irmãs:

Também disse que um dia as Irmãs só tinham meio pão, pois a outra metade tinha sido mandada aos frades que estavam ali fora. A senhora mandou à testemunha que cortasse cinqüenta fatias e as levasse para as Irmãs, que tinham ido para a mesa. Então a testemunha disse a dona Clara: “Para tirar cinqüenta fatias disto seria necessário aquele milagre do Senhor, dos cinco pães e dois peixes”. Mas a

³⁸ *Ancho disse che la predicta madonna Chiara era in tanto fervore de spiritu, che voluntieri voleva sostenere el martirio per amore del Signore: et questo lo demonstrò quando havendo inteso che a Marrochio erano state martirizati certi Frati, epsa diceva che ce voleva andare; unde per questo epsa testimonia pianse: et questo fo prima che così se infirmasse. Adomandata chi era stato presente ad questo, respuse che quelle che fuorono presente erano morte.*

³⁹ *Imperò che epsa madonna stecte vergine da la sua natività; intra le Sore epsa era la più humile de tucte, et haveva tanto fervore de spiritu, che voluntieri per lo amore de Dio averia portato el martirio per la defensione de la fede et de l'Ordine suo. Et prima che epsa se infirmasse desiderava de andare alle parte de Marrochio, dove se diceva che erano menati li Frati al martirio. Adomandata come sapesse le dicte cose, respuse che epsa testimonia stecte con epsa per tucto lo predicto tempo, et vedeva et udiva lo amore de la fede et de lo Ordine che haveva la predicta madonna.*

senhora respondeu: “Vá fazer o que lhe disse”. E o Senhor multiplicou aquele pão de modo que rendeu cinquenta fatias boas e grandes, como Santa Clara tinha mandado. (PC 6:16)⁴⁰

A testemunha também disse que a vida da predita bem-aventurada Clara foi cheia de milagres. Pois uma vez, tendo faltado azeite no mosteiro, como não tinham mais nada, a bem-aventurada madre chamou um frade da Ordem dos menores que ia pedir esmolas para elas, chamado Frei Bentevenga, e lhe disse que fosse procurar azeite. Ele respondeu que lhe preparassem o vasilhame. Então dona Clara tomou um vaso, lavou-o com suas próprias mãos e o colocou sobre uma mureta que ficava perto da saída da casa para que o frade a pegasse. E tendo esse vaso ficado ali por uma horinha, quando o Frei Bentevenga foi procurá-lo, encontrou-o cheio de azeite. Investigaram diligentemente e não descobriram quem o tinha colocado. Interrogada sobre como sabia disso, respondeu que estava em casa e viu quando a senhora levou o vaso vazio e o trouxe cheio. E dizia que não sabia quem o podia ter enchido, nem como tivesse sido enchido. E Frei Bentevenga dizia a mesma coisa. (PC 1:15)⁴¹

Os demais milagres de Clara em vida são curas de irmãs, de frei Frei Estevão de Narni de dois meninos. O expediente é sempre o mesmo, Clara faz sobre eles o sinal da cruz:

A testemunha também disse que uma vez estando doentes cinco Irmãs no mosteiro, Santa Clara fez sobre elas o sinal da cruz com a sua mão, e imediatamente ficaram todas curadas. E muitas vezes, quando alguma das Irmãs tinha alguma dor na cabeça ou em alguma outra parte do corpo, a bem-aventurada madre as livrava com o sinal da cruz. Interrogada sobre como sabia dessas coisas respondeu que esteve presente. Interrogada sobre quem eram as cinco Irmãs respondeu que ela, testemunha, foi uma delas, e das outras algumas tinham morrido e algumas viviam mas não se lembrava quais eram. (PC 1:16)⁴²

A referida testemunha também disse que, tendo ficado doente de insânia um certo frade da Ordem dos frades menores, que se chamava Frei Estêvão, São Francisco mandou-o ao mosteiro de São Damião, para que Santa Clara fizesse sobre ele o sinal da cruz. Quando o fez, o frade dormiu um pouco no lugar onde a santa madre

⁴⁰ Ancho disse che uno dî, non havendo le Sore se non meçço pane, la mità del quale innanti era stata mandata alli Frati, li quali stavano de fora; la predicta madonna comandò ad epsa testimonia che de quello meçço pane ne facesse cinquanta lesche et portassele alle Sore, che erano andate alla mensa. Allora disse epsa testimonia alla predicta madonna Chiara: “Ad ciò che de questo se ne facessero cinquanta lesche, saria necessario quello miraculo del Signore, de’ cinque pani et doi pesci”. Ma epsa madonna li disse “Va’ et fa’ come io te ho dicto”. Et così el Signore multiplicò quello pane per tale modo, che ne fece cinquanta lesche bone et grande, come sancta Chiara li haveva comandato.

⁴¹ Ancho disse questa testimonia, che la vita de la predicta beata Chiara fu piena de miraculi. Imperò che una volta essendo ma[n]chato l’olio nel monastero, in tanto che non ne havevano niente, epsa beata Madre chiamò uno certo Frate de l’Ordine Minore, lo quale andava per le elemosine per loro, chiamato frate Bentevenga, et disseli che andasse ad cerchare de l’olio, et lui respose che li apparecchiassero el vaso. Allora epsa madonna Chiara tolse uno certo vaso et lavollo cum le proprie mane, et puselo sopra uno certo murello, lo quale era apresso lo uscio de la casa, ad ciò che lo predicto Frate lo togliesse. Et essendo quello vaso stato li per una picchola ora, quello frate Bentevenga, andando per quello vaso, lo trovò pieno de olio. Et essendo cerchato diligentemente, non fu trovato chi ce lo avesse messo. Adomandata in quale modo sapesse questo, respose, che, stando epsa in casa, vide quando epsa madonna trasse fore lo vaso voito et reportollo pieno. Et diceva che non sapeva chi lo avesse impito, nè como fusse stato impito. Et frate Bentevenga diceva questo medesimo.

⁴² Ancho disse questa testimonia, che una volta, essendo infirmate cinque Sore nel monasterio, sancta Chiara fece sopra de loro lo segno de la croce cum la mano sua, et incontenente tucte fuorono liberate. Et spesse volte quando alcuna de le Sore haveva qualche dolore o nel capo o in altre parte della persona, epsa beata Madre le liberava col segno de la croce. Adomandata como sapeva le dicte cose, respose che epsa ce fu presente. Adomandata chi fuorono quelle cinque Sore, respose, che epsa testimonia fu una de quelle, et de le altre alcune erano morte et alcune vivevano, ma le quale non se recordava.

costumava rezar; depois, quando acordou, comeu um pouco e foi embora curado. Interrogada sobre quem esteve presente a isso, respondeu que foram as Irmãs do mosteiro, das quais algumas estavam vivas e outras tinham falecido. (PC 2:15)⁴³

Também disse que um menino de Perusa tinha uma mancha que cobria todo o olho. Por isso foi levado a Santa Clara, que tocou o olho do menino e lhe fez o sinal da cruz. Depois disse: Levem-no a minha mãe Irmã Hortolana (que estava no mosteiro de São Damião), para que ela também faça sobre ele o sinal da cruz”. (PC 4:11)⁴⁴

Também disse que uma vez viu trazer ao mosteiro para Santa Clara o filho de messer João do mestre João de Assis, que tinha febre e escrófulas. A santa fez-lhe o sinal da cruz e tocou-o, deixando-o curado. Interrogada como sabia disso, respondeu que mais tarde ouviu o pai contando no parlatório que a cura tinha sido instantânea. A testemunha não o viu antes de ser levado a Santa Clara, mas pouco depois viu-o voltar curado ao mosteiro. Interrogada sobre quantos anos tinha o menino, respondeu: “Cinco anos”. Interrogada sobre o nome do menino, disse que não sabia. (PC 9:6)⁴⁵

Realizados em vida ou depois da morte,⁴⁶ os milagres são uma das confirmações da santidade. (VAUCHEZ, 2002: 208-209) Clara exerce o seu carisma em relação às irmãs e além da superfície selecionada, há vários outros relatos de curas feitas por ela. Sua santidade é reconhecida pelas irmãs e manifesta em atos milagrosos.

A cura de frei Estevão, o mesmo de quem ficou o relato sobre a resistência de Francisco em aceitar mulheres na Ordem, é interessante, pois é outro indício dos laços com São Damião e da importância de Clara nos primeiros anos do Movimento Franciscano. Estevão é o mesmo que relata ter sido punido por Francisco por visitar um mosteiro de freiras sem sua permissão.⁴⁷ Ora, esta punição é interpretada por alguns historiadores como

⁴³ *Disse ancho la dicta testimonia che, essendo infirmato de insania uno certo Frate de l'Ordine delli Frati Minori, lo quale se chiamava frate Stephano, sancto Francesco lo mandò al monasterio de Sancto Damiano, ad ciò che sancta Chiara facesse sopra de lui lo segno de la croce; lo quale havendo facto, el Frate dormì uno pocho nel locho dove la sancta Madre soleva orare; et da poi resvegliato, mangiò uno pocho et partisse liberato. Adomandata chi fu presente a questo, respouse, che furono le Sore del monasterio, de le quale alcune erano vive et alcune morte. Adomandata se lei cognosceva prima quello Frate, et quante dì innanti lo haveva veduto infermo, et quanto tempo era stato infermo de quella infirmità, et quanto tempo da poi fu veduto sano, et del loco donde lui era nativo; respouse de tucte queste cose, che lei non le sapeva, perchè epsa stava renchiusa; et quello frate Stephano poi che fu liberato se ne andò per la via sua.*

⁴⁴ *Ancho disse che uno mammolo da Peroscia haveva nell'occhio una certa macchia che li copriva tucto l'occhio, unde fo menato ad sancta Chiara, la quale tocchò l'occhio del mammolo et poi li fece lo segno della croce. Et poi disse: “Menatelo alla mia madre sora Ortulana (la quale era nel monasterio de Sancto Damiano) et faccia sopra de lui lo segno de la croce”.*

⁴⁵ *Ancho disse che una volta vidde portare al monasterio alla predicta sancta Chiara lo figliolo de messere Iohanni de maestro Iohanni de Assesi, lo quale haveva la febre et le scrofole, et epsa sancta li fece lo segno de la croce et toccholo, et così lo liberò. Adomandata come sapesse questo, respouse che udì poi che il patre suo disse al parlatorio che subitamente fo liberato. Ma epsa testimonia non lo vidde innanti che fusse portato ad sancta Chiara, ma pocho tempo da poi lo vide retornare al monasterio guarito. Adomandata quanti anni haveva el mammolo, respouse: cinque anni. Adomandata del nome del mammolo, disse non lo sapeva.*

⁴⁶ Celano fala dos milagres que Clara faz depois de morta na segunda parte da Legenda.

⁴⁷ *O mencionado Frei Estêvão entrou, a mando predito Frei Filipe, num mosteiro de senhoras e, uma vez, ao ir com o bem-aventurado Francisco de Bevagna a outro lugar, pediu-lhe perdão, porque entrara no mosteiro, a mando do dito Frei Filipe. Então, o santo repreendeu-o duramente e impôs-lhe como penitência que, vestido*

evidência da aversão de Francisco em relação às mulheres, quando, no entanto, parece estar ligada ao conflito com Frei Filipe, que pediu para si honrarias que o santo via como indevidas a um irmão menor,⁴⁸ pois o próprio santo o envia até São Damião. O diferencial seria Clara? Acreditamos que o testemunho dê indícios discursivos do valor que Francisco atribuía à Clara, o reconhecimento de sua virtude, porém sem abrir mão da nossa leitura do incidente envolvendo Frei Filipe Longo. Além disso, a passagem mostra, também, a entrada de estranhos dentro da clausura sem que sejam cumpridos os trâmites prescritos nas formas de vida. Bastava a ordem de Francisco e a autorização de Clara.

A cura dos dois meninos aponta para a falta de rigor na clausura. Se dermos crédito ao que recomendam as formas de vida papais,⁴⁹ ninguém poderia entrar na clausura. Os testemunhos apontam para a entrada de várias pessoas, as crianças a serem curadas, mas, também, os responsáveis por elas, “[...] viu trazer ao mosteiro para Santa Clara o filho [...]”, sem se falar em autorização papal.⁵⁰ Além das conversas no parlatório, que não eram proibidas pelas regras, salvo para serviços religiosos, e não deveriam se prestar ao leva e traz de informações.⁵¹

A julgar pelos indícios discursivos presentes nos testemunhos, clausura não era tão rigorosa quanto as formas de vida papais poderiam fazer crer, ou a autoridade de Clara se sobrepunha a ela. Os testemunhos possibilitam criar uma imagem da personagem Clara de Assis, como as irmãs a percebiam. Virgem, pobre, penitente, disposta a fazer boas obras, capaz de resistir às autoridades masculinas, seja o papa ou seus familiares, bela. Agora é preciso ouvir a própria Clara.

como estava, se lançasse no rio ao longo qual caminhavam. E isto era no mês de dezembro. E molhado e tremendo por causa do frio excessivo, acompanhou o bem-aventurado Francisco por duas longas milhas até à casa dos irmãos. (TsEn)

⁴⁸ Ver capítulo IV, página 180-181.

⁴⁹ A análise detalhada das formas de vida será feita no capítulo 6.

⁵⁰ *Quanto à entrada de pessoas no mosteiro, preceituamos firme e rigorosamente que jamais alguma abadessa ou suas irmãs permitam entrar no mosteiro alguma pessoa religiosa ou secular, ou de qualquer dignidade. E isso não seja absolutamente lícito a não ser para alguém e para aquilo que tiver recebido concessão do Sumo Pontífice, ou nossa, ou, depois de nós, por aquele que, como nós, tiver recebido especialmente do Papa o cuidado e solicitude especial por vós. (FVH 10)*

⁵¹ *Mas ninguém converse pela grade de ferro pela qual recebem a Comunhão ou ouvem o Ofício, a não ser que isso deva ser concedido a alguém por exigência de uma causa razoável e necessária; mas isso só se faça muito raramente. Nessas grades de ferro deve ser colocado um pano por dentro, de modo que nenhuma consiga enxergar nada lá fora na capela. Também devem ter portas de madeira com trancas de ferro e chave, para ficarem sempre fechadas e não serem abertas, a não ser pelas causas recordadas acima, e para ouvir alguma vez a palavra de Deus que lhes for anunciada na capela por uma pessoa idônea, digna de aprovação por sua fé, fama e ciência. (FVH 11)*

5.2. FRAGMENTOS DE CLARA: A ESCRITORA

A carta torna o escritor “presente” para aquele a quem a envia. [...] “O traço de uma mão amiga, impresso sobre as páginas, assegura o que há de mais doce na presença: reencontrar.” (FOUCAULT, 2006: 156)

Mesmo não tendo certeza de que Clara tenha permanecido todo o período de sua vida religiosa em São Damião, ela escreveu cartas – e outros textos – tornando-se discursivamente presente em outros lugares.

Anton Rotzetter relata que um dos mosteiros da Ordem de São Damião, Carpello, perto de Foligno, credita á Clara e duas outras irmãs, Marsibília e Cristiana de Bernardo de Suppo, a fundação deste mosteiro. De acordo com os documentos relativos à fundação da casa, Clara em pessoa teria ido até lá. Rotzetter dá crédito à narrativa e vê nela indícios discursivos de que a santa poderia ter sido personagem ativa e presente na fundação de outros mosteiros. (ROTZETTER, 1994: 127)

Suas cartas são fragmentos, e os especialistas concordam neste ponto, pois parece tratar-se de um recorte, talvez mínimo, de um *corpus* bem mais amplo. Na realidade, como apontam Karen Cherewatuk e Ulrike Wiethaus este não é um problema dos textos produzidos por mulheres, mas das fontes medievais como um todo. Assim, as autoras propõem – falando especificamente das cartas – que:

Ao estudar os textos medievais é preciso ter consciência de que se está trabalhando com um quebra-cabeça incompleto: nós simplesmente não sabemos o número de peças perdidas. Analisando os textos das escritoras medievais, acreditamos que o corpus de cartas sobreviventes representa somente uma fração daquilo que essas mulheres escreveram. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 15)

Dito isso, não sabemos ao certo quantas cartas Clara escreveu ou ditou, tampouco que outra sorte de escritos para além da Bênção, da Forma de vida e Testamento ela possa ter produzido. No entanto, “[...] as práticas discursivas da atualidade ‘[...] se caracterizam pelo recorte de um campo de objetos, pela definição de uma perspectiva legítima para o sujeito do conhecimento’”. (NAVARRO-SWAIN, 2000: web)

Temos em mãos, portanto fragmentos de produção escrita e isto nos permite incursionar os sentidos presentes e mediados pelo nosso olhar. Assim, seria interessante retomar aquilo que Margareth Rago nos diz sobre o projeto foucaultiano de história, pois, de acordo com Rago:

A busca do passado, a reconstrução histórica, nesse sentido, não buscaria reencontrar os fios da continuidade e nossa própria imagem na origem límpida do acontecimento, na fundação, no abrigo silencioso do útero, mas visaria perceber, de um lado, para que tal discurso é necessário; de outro que conflitos de forças em

disputa ele mesmo elimina para poder construir a imagem de tranqüila continuidade do passado em direção ao presente. (RAGO, 2004: 33)

Os primeiros momentos da Ordem Franciscana, masculina e feminina, foram marcados por conflitos e rupturas, por intranqüilidades, mudanças de rumo e adequações. E a turbulência, especialmente no tocante à questão da pobreza, teve como desdobramento a eliminação de vários textos que pudessem atentar contra a ortodoxia que o Papado desejava fosse aceita por todos. Assim, muitos textos clarianos também devem ter sido destruídos ou perdidos. O passado da Ordem Franciscana é atribulado pelos indícios discursivos que nos restam, e tentar normatizá-lo e criar uma memória de continuidades resultou em fracasso.

Nesse sentido, através das cartas clarianas, temos um vislumbre da própria autora, das suas condições de produção, das pressões sofridas pelas religiosas dentro e fora de São Damião. Clara é sujeito na Ordem do discurso, e torna possível perceber alguns mecanismos da construção de uma solidariedade feminina Franciscana e as resistências às imposições papais, em especial, no tocante à clausura. Buscamos dar voz às mulheres Franciscanas através das cartas escritas por Clara de Assis à sua companheira distante, Inês de Praga, assim como da carta que Inês de Assis escreveu para suas irmãs em São Damião.

Tal escolha é relevante, pois ainda hoje o acesso das mulheres à cultura letrada na Idade Média é motivo de discussão e controvérsias entre as historiadoras e historiadores. De acordo com Mariateresa F. B. Brocchieri, a própria noção de “letrado” é múltipla:

[...] eram letrados todos os que sabiam ler e escrever e dominavam o universo das palavras [...] e que naquela época eram uma pequena minoria relativamente ao grande grupo dos iletrados (também denominados idioti, simplices ou rudes). ‘Iletrado’ era também um termo de amplo significado: abrangia quem não sabia ler nem escrever (aqueles que eram chamados analfabetos), mas também aqueles que não sabiam latim, a língua por excelência, ou não o sabiam escrever, embora compreendessem um pouco (como os lords ingleses do século XIV). (BROCCHIERI, 1989: 126)

Normalmente, é admitido que as freiras, pelo menos algumas delas, fossem letradas, mas e as mulheres laicas? Clara e Inês de Assis, por exemplo, eram filhas de uma abastada família, Tomás de Celano, na Legenda, apresenta Hotolana, a mãe das duas santas, como uma mulher sábia e piedosa, a “*árvore se conhece pelo fruto e o fruto é recomendado pela árvore*”. (LSC 2:11)⁵² E ele frisa sua importância na educação de Clara:

Apenas dada à luz, a pequena Clara começou a brilhar com luminosidade muito precoce nas sombras do século e a resplandecer na tenra infância pelos bons costumes. De coração dócil, recebeu primeiro dos lábios da mãe os rudimentos da

⁵² *Ex fructu arbor cognoscitur, et fructus ex arbore commendatur.*

fé e, inspirando-a e formando-a interiormente o espírito, esse vaso, em verdade puríssimo, revelou-se vaso de graças. (LSC 3:12)⁵³

A historiadora Ana Benvenuti Papi mostra em seu artigo *Santità al Femminile: Funzioni e Rappresentazioni tra Medioevo ed Età Moderna* que boa parte das santas da Alta Idade Média eram mães de santos e compartilhando e sendo também fonte da santidade dos filhos, em geral homens. (PAPI, 1991: 467-488) Com os novos modelos de santidade do século XIII, especialmente os franciscanos, as mães crescem em relevância. No entanto, mesmo sendo apresentada como sábia e religiosa, compartilhando da santidade das filhas, Hortolana não foi canonizada, como seria natural no período anterior.

Para Vauchez, com o advento das ordens mendicantes e a adesão de um número considerável de mulheres, o número de santas aumentou consideravelmente, em especial no que diz respeito às santas Franciscanas. Mudanças no padrão de santidade possibilitaram com a valorização do esforço pessoal e a canonização de “gente comum”, os laicos. O autor chama este processo de femininização da santidade, no entanto, ainda assim, a preferência era pelas virgens, não pelas mulheres que passaram pelo leito conjugal. (VAUCHEZ, 1987:189-191)

Cabia à mãe transmitir rudimentos da fé somente, ou também rudimentos de leitura?⁵⁴ Chiara Frugoni referendo-se às mulheres medievais, especialmente as italianas, nos diz “A capacidade de leitura estava provavelmente mais difundida do que normalmente se está disposto a admitir” (FRUGONI, 1990: 494) Uma das imagens mais recorrentes no final da Idade Média (e além) é Sant’Ana ensinando a menina Maria a ler, é o *tópos* da mãe educadora, ou a Virgem com o missal nas mãos. (FRUGONI, 1990: 495) A mulher que lê, pode, também, escrever, ou ditar suas cartas.

Ler e escrever são competências diferentes, e mesmo que nos nossos dias sejam ensinadas concomitantemente, assim permaneceram até pelo menos o século XVII. Chartier relata como tanto na Inglaterra quanto na França, o aprendizado da leitura precedia o da escrita. Este historiador também recolhe indícios discursivos que apontam para uma exclusão de gênero, aos meninos se costumava ensinar a ler e escrever, enquanto às meninas bastava ler. Escrever possibilitaria às moças trocar cartas com namorados e ele cita o testemunho de um

⁵³ *Edita mox in lucem parvula Clara, tempestivo satis in umbra saeculi coepit clarescere lumine, atque intra teneros annos morum splendescere probitate. Docili corde primum ex matris ore fidei rudimenta suscepit, et spiritu in-terius conflante pariter et formante, vas revera purissimum, vas esse innotuit gratiarum.*

⁵⁴ “C’est dans les cadre de la famille et sous l’influence de la mère que s’effectuait la première initiation chrétienne, qui consistait à apprendre le Pater, l’Ave Maria (du moins as première partie) et parfois le Credo.” (VAUCHEZ, 1987: 130)

camponês idoso, tomado em 1976, que aponta para a permanência deste modelo de educação. (CHARTIER, 2001: 79-81) Paul Saenger explica em seu artigo *A Leitura nos Séculos Finais da Idade Média* que desde o fim da Antigüidade a escrita se tornou trabalho de artesão, isto é, de um profissional especializado, dada as dificuldades de uma caligrafia cada vez mais elaborada. Assim, durante muito tempo, a maioria dos autores e autoras, mesmo que soubessem escrever, ditou suas obras, a mudança nesta prática se processou lentamente a partir do século XII. (SAENGER, 2002: 151)

Na Legenda, Tomás de Celano fala que Clara não era “letrada”:

Não tinha formação literária, mas gostava de ouvir os sermões dos letrados, sabendo que na casca das palavras ocultava-se o miolo que tinha a sutileza de alcançar e o gosto de saborear. De qualquer sermão, conseguia tirar proveito para a alma, pois sabia que não vale menos poder recolher de vez em quando uma flor de um áspero espinheiro que comer o fruto de uma árvore de qualidade. (LSC 37)⁵⁵

Celano não entra em maiores detalhes sobre a formação literária de Clara, tampouco qualquer informação é dada pelas irmãs no *Processo*. O que é ressaltado nesta superfície é, mais uma vez, o “coração dócil” de Clara, sua disposição em ouvir, sua humildade e sabedoria. Traços fundamentais para a sua canonização. A própria Clara nada fala neste sentido, não se compara à letrados, nem discorre sobre sua formação intelectual.

Petroff concorda com outros autores que durante a primeira fase da Idade Média, a maioria das mulheres, assim como a maioria dos homens, era iletrada. Ler e escrever não eram atividades importantes no cotidiano da maioria das pessoas comuns e as mulheres escritoras são normalmente religiosas, solteiras ou viúvas, raramente mães de família e/ou mulheres laicas. Mas as coisas começam a mudar no século XIII e a escrita, inclusive nas línguas vernáculas,⁵⁶ passou a ser ensinada a um número maior de pessoas. Uma mulher de boa família, mesmo laica, deveria ter pelo menos os rudimentos de leitura e escrita para administrar uma grande casa ou participar nos negócios da família. (PETROFF, 1986: 4)

É neste momento, também, que se começa a abandonar o uso do termo “clérigo” para os letrados. Isto é relevante, pois até então as atividades intelectuais estavam quase que restritas aos homens e especialmente aos clérigos. Agora, os laicos estão ocupando cada vez mais postos na universidade e nos mais diferentes negócios, e a noção de que o saber estava

⁵⁵ *Licet autem litterata non esset, litteratorium tamen gaudebat audire sermonem, rata quod in testa verborum nucleus lateat, quem ipsa attingebat subtilius et sapidius degustabat. Novit de cuiuslibet sermone loquentis elicere quod animae prosit: sciens non minoris esse prudentiae, de rudi quandoque spina florem decerpere, quam fructum ex arbore nobili manducare.*

⁵⁶ O *Processo de Canonização*, o *Audite Poverelle* e outros documentos franciscanos têm os seus manuscritos mais antigos encontrados escritos não em latim, mas em dialetos italianos.

restrito ou pertencendo à instituição eclesiástica começa a ser posta em questão. Chamar de clérigo aos letrados (homens), porque estes deveriam ser (e nem sempre eram) letrados, passa a ser uma idéia cada vez menos aceita no século XIII. (BROCCHIERI, 1989: 126)

De fato, é irrelevante discutir se Clara sabia ou não escrever, mas pelos seus textos é possível inferir que teve uma educação bem cuidada. A historiadora Danielle Régnier-Bohler advoga que o número de mulheres letradas, ou com algum letramento, nas camadas mais altas da sociedade era elevado, mesmo para períodos anteriores ao de Clara. (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 537)

Por conta disso, as mulheres medievais tomaram a palavra em vários gêneros literários, inclusive em alguns dominados pelos homens (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 538), este é o caso das regras e formas de vida. Clara foi a primeira mulher a ser reconhecida como autora deste tipo de documento e ter o seu texto aprovado formalmente pelo Papado. Essa questão é importante para os teóricos de análise do discurso como Maingueneau, pois, de acordo com esse autor:

O fato de que um texto seja destinado a ser cantado, lido em voz alta, acompanhado por instrumentos musicais de determinado tipo, que circule de determinada maneira e em certos espaços..., tudo isso incide radicalmente sobre seu modo de existência semiótica. A cada gênero associam-se momentos e lugares de enunciação específicos e um ritual apropriado. O gênero, como toda instituição, constrói o tempo-espaço de sua legitimação. (MAINGUENEAU, 1997: 36)

O tipo de texto produzido está associado a um espaço, um lugar de fala. A produção de Clara oscilou entre o epistolário, gênero que não era estranho às mulheres letradas medievais, e a regra, um tipo de documento tradicionalmente associado aos homens. Tais possibilidades apontam para fronteiras que ora poderiam ser rígidas, ora poderiam se dissolver, a depender da conjunção das forças envolvidas. Dito isso, é preciso enfatizar que os escritos de Clara, assim como os de outras mulheres medievais, permitem ilustrar que, com maiores ou menores restrições, dentro ou fora dos cânones de sua época, várias mulheres produziram textos, e de forma planejada, ou não, estes circularam e alguns foram preservados.

Nesse sentido, Régnier-Bohler insiste que quando se trata das mulheres medievais “[...] dever-se-á prestar atenção a qualquer murmúrio [...]”, pois “[...] na sua diversidade, os documentos femininos são testemunhos insubstituíveis de um discurso sobre si, e muito particularmente através da missão da mística que se diz atravessada pela palavra”. (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 525) Para essa autora, ao tomar a palavra, as mulheres medievais afirmam-se como sujeitos políticos. Letradas ou não, elas buscam um espaço e o

discurso místico-religioso é um deles, constituindo-se um espaço de autoridade. (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 527) Neste sentido retomamos o que diz Maingueneau sobre a questão:

[...] “a tomada de palavra” constitui um ato virtualmente violento que coloca outrem diante de um fato realizado e exige que este o reconheça como tal. Ao enunciar, eu me concedo um certo lugar e “atribuo um lugar complementar ao outro”, peço-lhe que se mantenha nele e que “reconheça que sou exatamente aquele que fala de meu lugar”. Solicitação que é feita, pois a partir de um “quem sou eu para ti, quem és tu para mim”. (MAINGUENEAU, 1997: 31-32)

Ao tomarem a palavra, mulheres como Clara constroem canais de reconhecimento e comunicação. Constituem-se como vozes de autoridade e sujeitos do discurso, não necessariamente dependentes das marcas de um corpo sexuado. De forma que, além de afirmarem-se e constituírem-se a si mesmas, sua autoridade mais reconhecida no social.

Quando Maingueneau afirma que quem enuncia toma para si um lugar e atribui um espaço a outrem. Tanto quem emite o discurso, quanto quem o recebe, estão estabelecendo uma relação discursiva que é construída e, não necessariamente, rígida. Trata-se de uma relação social, que “[...] é, desde o início, linguagem.” (MAINGUENEAU, 1997: 34)

Por conta disso, essa autoridade negociada tenderia a ser temperada com o que Régnier-Bohler identifica como o que poderia ser um *tópos da modéstia*, daí a necessidade das escritoras de reafirmar a sua humildade. A autora não fala de Clara, mas cita algumas mulheres que são suas contemporâneas, como as beguinhas do Norte da Europa; suas antecessoras, como Hildegard de Bingen, e escritoras posteriores, como Christine de Pisan. Mulheres emblemáticas, mas não solitárias no campo das letras, e que fizeram uso em algum momento a este recurso discursivo.

Modéstia e humildade não são, porém, marcos específicos de gênero. Como a virgindade anunciada como “qualidade” superior no que se refere às mulheres. A desqualificação de si parece um recurso retórico da época. São fórmulas de polidez e introdução à escrita que assentam a autoridade nas virtudes morais, entre as quais aparece a humildade e a modéstia.⁵⁷

⁵⁷ Hildegard de Bingen se afirma como mulher *ignorante* em uma carta a Bernardo de Clairvaux. “‘Paupercula mulier et indocta’: ela diz não possuir o domínio da expressão literária e não saber muito bem o latim.” (RÉGNIER-BOHLER, 1990: 537) São Bernarndo era um inteleCtual conhecido por perseguir aqueles dos quais discordava em assuntos de doutrina e de moral, como no caso de Abelardo. Le Goff descreve bem o confronto entre Abelardo e Bernardo de Claraval. Abelardo teria humilhado intelectualmente um dos discípulos de Bernardo que recorreu ao mestre. Bernardo de Claraval decidiu confrontá-lo pessoalmente. Abelardo crendo que se tratava de um debate público nos moldes universitários foi ao encontro do monge cisterciense que reverteu o debate diante de autoridades eclesiásticas em concílio. Abelardo condenado tem que fugir, tem suas obras queimadas, e só consegue salvar-se graças à intervenção de um poder tão forte quanto o de São Bernardo, o de Pedro, o Venerável, abade de Cluny. (LE GOFF, 1993: 45-46) Tal era a situação. Pergunto-me se o *tópos*

Clara parece recorrer ao *tópos da modéstia* com muita frequência em seu texto, apresentasse como “serva das servas”, como “indigna”. É assim que ela inicia a sua primeira carta à Inês de Praga:

*Clara, indigna fâmula de Jesus Cristo e serva inútil das senhoras enclausuradas do mosteiro de São Damião, sua serva sempre submissa, recomenda-se inteiramente e deseja, com especial reverência, que obtenha a glória da felicidade eterna. (I CtI 2)*⁵⁸

A diferença é que Clara não deplora as suas capacidades intelectuais, mas reafirma o que pode ser compreendido como humildade Franciscana. Submissão, servidão, humilhação, pobreza, são referentes presentes tanto nos textos de Clara e sobre ela, quanto em outros textos franciscanos. Na carta escrita pela irmã de Clara, Inês de Assis, para as irmãs de São Damião, percebemos o mesmo tom de humildade:

*A sua venerável mãe e senhora em Cristo, distinta e querida senhora dona Clara, e a toda a sua comunidade. Inês, humilde e mínima serva de Cristo, prostrada a seus pés com toda submissão e devoção, deseja-lhes o que de mais doce e precioso se possa desejar no sumo Rei altíssimo. (CtIA 1)*⁵⁹

Esta recomendação está presente em vários momentos da **RNB**. No capítulo XVII, intitulado “Dos Pregadores”, se lê:

*Por isso peço na caridade, que é Deus, a todos os meus frades pregadores, oradores, trabalhadores, tanto clérigos como leigos, que tratem de se humilhar em tudo, não gloriar-se nem gozar em si mesmos nem se exaltar interiormente por boas palavras e obras, mesmo por nenhum bem, que Deus faz ou diz ou opera neles alguma vez e por eles, segundo o que diz o Senhor: "Mas não vos alegreis nisso que os espíritos se vos submetem" E saibamos firmemente que a nós não pertencem senão os vícios e pecados. (RF 14:5-7)*⁶⁰

Como “*plantinha de São Francisco*”, Clara partilha desta retórica. A humildade é um dos sentidos que se fazem sempre presentes nos textos franciscanos, além da pobreza e obediência, constituindo redes de sentidos que exaltam essas virtudes.

da modéstia não valeria também para boa parte das vozes masculinas. Hildegard de Bingen, nunca foi alvo de suas críticas.

⁵⁸ *Clara, indigna famula Jesu Christi et ancilla inutilis dominarum inclusarum monasterii Sancti Damiani, sua ubique subdita et ancilla, recommendationem sui omnimodam cum reverentia speciali aeternae felicitatis gloriam adipisci.*

⁵⁹ *Venerabili suae matri et dominae in Christo eximiae peramandae dominae, dominae Clarae et eiusdem universo conventui, Agnes humilis Christi ancilla et minima. seipsam cum omni subiectione et devotione ad pedes, et quidquid dulcius et pretiosius in summo altissimo Rege potest.*

⁶⁰ *Unde de-precor in caritate, quae Deus est, omnes fratres meos prae-dicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omni-bus, non gloriari nec in se gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et ope-ribus, immo de nullo bono, quod Deus fa-cit vel dicit et operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: “Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spi-ritus vobis subiciuntur”. Et firmiter sciamus, quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata.*

5.3. FALANDO COM AUTORIDADE: CLARA E SUA RELAÇÃO COM INÊS DE PRAGA

Eu, Frei Francisco, pequenino, quero seguir a vida e a pobreza do Altíssimo Senhor nosso Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe, e nela perseverar até o fim; e vos rogo, senhoras minhas, e vos aconselho a que vivais sempre nessa santíssima vida e pobreza. E guardai-vos bastante de vos afastardes dela de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja. (UV)⁶¹

No texto conhecido como *Última Vontade para Santa Clara*, Francisco de Assis recomenda às irmãs que permaneçam “*nessa santíssima vida e pobreza*”, isto é, que se mantenham nos caminhos que foram traçados no início da Ordem. A questão da pobreza, como vimos dentro do *Processo de Canonização*, é um dos eixos da espiritualidade de Clara descrita pelas irmãs. Tão importante, que a santa se opôs aos privilégios e bens que os diversos papas quiseram fazê-la aceitar. A vida de pobreza não seria uma criação de Francisco, mas estabelecida por autoridades superiores e exteriores, Jesus Cristo e sua Mãe, ambos antes de tudo pobres, de acordo com a perspectiva Franciscana.

Além da associação do binômio Cristo-Maria, que neste caso é a mãe, mais que a virgem, da pobreza defendida nos textos franciscanos, há a recomendação expressa de que Clara não se deixasse afastar dela “[...] *de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja*”. Ora, os principais adversários que Clara teve que enfrentar para viver de acordo com os princípios da pobreza não foram pessoas quaisquer, mas os próprios papas.

Tal problema não era restrito a São Damião, o proto-mosteiro da Ordem, mas de todas as casas de mulheres que desejassem viver de acordo com este modelo, pois o *Privilégio da Pobreza* fora dado à Clara e suas irmãs e havia controvérsias se tal privilégio poderia ser estendido para outras comunidades.

Querendo destacar sua Ordem com o título da pobreza, solicitou de Inocêncio III, de feliz memória, o privilégio da pobreza. Esse varão magnífico, congratulando-se por tão grande fervor da virgem, disse que o pedido era raro, pois jamais tal privilégio tinha sido pedido à Sé Apostólica. E para corresponder ao insólito pedido com insólito favor, o Pontífice redigiu de próprio punho, com muito gosto, o primeiro rascunho do pretendido privilégio. (LSC 14)⁶²

Esta passagem da Legenda fala em destacar a “Ordem”, mas esta ainda não existia em 1216 e Clara se viu obrigada a aceitar a Regra Beneditina, pois não havia ainda sequer uma

⁶¹ O texto latino se encontra no capítulo 4, p. 193.

⁶² *Volens enim religionem suam intitulari titulo paupertatis, a bonae memoriae Innocentio tertio paupertatis privilegium postulavit. Qui vir magnificus tanto virginis fervori congratulans, singulare dicit esse propositum, quod nunquam tale privilegium a Sede Apostolica fuerit postulatum. Et ut insolitae petitioni favor insolitus arrideret, Pontifex ipse cum hilaritate magna petiti privilegii sua manu conscripsit primam notulam.*

Regra Franciscana a qual se apegar.⁶³ Havia somente São Damião, e nem mesmo o ramo masculino estava estruturado e tinha uma regra. O trabalho de Celano aqui é o de artífice de uma memória Franciscana sem grandes turbulências. No entanto, a “boa vontade” de Inocêncio III não será percebida na mesma medida em seus sucessores. O direito de viver em pobreza é um dos desafios enfrentados por Inês de Praga em suas disputas com os papas, e a abadessa de Praga buscou conselho com Clara sobre essa e outras questões.

Para Cherewatuk e Wiethaus, o que emerge “clara e consistentemente” das cartas, mais do que de qualquer outro gênero literário do qual as mulheres fizeram uso na Idade Média é a “consciência da autora e o uso da sua própria autoridade”. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 15)⁶⁴ Assim, a carta funciona como uma forma de expressão fundamental da voz da autora, na qual não raro, independentemente do seu status social, ela fala na primeira pessoa e sustenta suas opiniões.

A aparente intimidade das cartas de Clara para Inês, não devem nos enganar. Não se tratam de documentos para serem lidos em segredo. A carta na Idade Média tem caráter público, especialmente se o ponto de origem é alguém de reconhecida autoridade ou santidade. As cartas são o principal veículo de expressão escrita das mulheres na Idade Média, afirmam Cherewatuk e Wiethaus, (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 15), usando muitas vezes de uma pretensa intimidade e familiaridade para se interferirem em questões religiosas e políticas de suma importância.

Escrever é um ato político, (ERLER, KOWALESKI, 2003: 7) e, neste perspectiva, um ato de afirmação em que as mulheres buscam ocupar um lugar de fala autorizado. Clara se insere em uma longa linhagem de escritoras medievais – Hildegard de Bingen, Heloísa, Catarina de Siena – que através de suas cartas constituem comunidades de leitores e leitoras, e, em alguns casos, assumem a postura de diretoras espirituais. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 16) É assim que Clara age em relação à Inês e recorre à sua própria autoridade. Isso pode ser visto nesta passagem: “*Quanto às coisas sobre as quais você pediu a minha opinião, acho que posso responder o seguinte [...]*”. (III CtI 29:30)⁶⁵ E nem sempre as opiniões de Clara concordam com as dos papas.

⁶³ A questão da fundação da Ordem das Damas Pobres de São Damião é discutida em nosso quarto capítulo.

⁶⁴ “*What emerges clearly and consistently from letters than from any other genre employed by medieval women is the writer’s sense and use of her own authority.*”

⁶⁵ *Super his autem quae me iam tibi reserare mandasti, quae scilicet essent festa quae forte, ut te opinor aliquatenus aestimasse, in varietate ciborum gloriosissimus pater noster sanctus Franciscus nos celebrare specialiter monuisset, caritati tuae duxi respondendum.*

As fontes nos apresentam uma Clara que manteve a sua independência em relação à Santa Sé em tudo aquilo que fosse considerado como contrário ao seu entendimento de vida religiosa na construção de sua espiritualidade e isso é atestado por várias fontes. Brenda Bolton destaca que Clara resistiu sozinha a ingerência papal, sem contar aparentemente com apoio de outras abadessas ou dos frades. (BOLTON, 1980: 152) Este conflito está presente no *Processo*,⁶⁶ especialmente nas falas das irmãs mais antigas.

Celano também relata a mesma passagem que já foi discutida no tópico 5.1., ressaltando a firmeza de Clara em resistir ao papa que se oferece para desligá-la do voto de pobreza. Mas a santa coloca seu voto acima de toda e qualquer outra fidelidade, porque, para Clara, ser pobre é seguir a Jesus Cristo.

Mas esta não é a única passagem da *Legenda* que mostra uma Clara inflexível naquilo que considera como correto. No *Processo* e na *Legenda* é dito que ela resistiu ao papa, Gregório IX, quando este proibiu que os frades visitassem os conventos de irmãs, privando-as do seu cuidado espiritual e das suas pregações:

Uma vez, o papa Gregório proibiu qualquer frade de ir sem sua licença aos mosteiros das senhoras. A piedosa madre, doendo-se porque ia ser mais raro para as Irmãs o manjar da doutrina sagrada, gemeu: “Tire-nos também os outros frades, já que nos privou dos que davam o alimento de vida”. E devolveu ao ministro na mesma hora todos os irmãos, pois não queria esmoleres para buscar o pão do corpo, se já não tinha esmoleres para o pão do espírito. Quando soube disso, o papa Gregório deixou imediatamente a proibição nas mãos do ministro geral. (LSC 37)⁶⁷

Clara reage com uma greve de fome e o papa terminou cedendo. São palavras de outrem, não palavras de Clara, mas sua autonomia e autoridade podem ser vistas na II Carta à Inês de Praga. Nesta fonte, Clara aconselha que a princesa-abadessa não se deixe desviar do cumprimento dos seus votos e que resistisse a tudo e a todos.

Lembre-se da sua decisão como uma segunda Raquel: não perca de vista seu ponto de partida, conserve o que você tem, faça o que está fazendo e não o deixe, mas, em rápida corrida, com passo ligeiro e pé seguro, de modo que seus passos nem recolham a poeira, confiante e alegre, avance com cuidado pelo caminho da bem-aventurança. Não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito, que seja tropeço no caminho, para não cumprir seus votos ao Altíssimo na perfeição em que o Espírito do Senhor a chamou. Siga os conselhos de nosso venerável pai, o nosso Frei Elias, ministro geral. Prefira-o aos

⁶⁶ Ver página 216-217.

⁶⁷ *Cum semel dominus Papa Gregorius prohibuisset, ne aliquis frater ad monasteria dominarum sine sua licentia pergeret, dolens pia mater cibum sacrae doctrinae rarius habituras Sorores, cum gemitu dixit: Omnes nobis auferat de cetero Fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores. Et statim omnes Fratres ad Ministrum remisit, nolens habere eleemosynarios qui panem corporalem acquirerent, postquam panis, spiritualis eleemosynarios non haberent. Quod cum audiret Papa Gregorius statim prohibitum illud in generalis Ministri manibus relaxavit.*

conselhos dos outros e tenha-o como o mais precioso dom. Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho. Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho. Abrace o Cristo pobre como uma virgem pobre. Veja como por você ele se fez desprezível e o siga, sendo desprezível por ele neste mundo. (II CtI 11-19)⁶⁸

O aspecto pastoral é evidente: Clara aconselha e orienta uma irmã que estaria seguindo o mesmo caminho. Fala em *decisão*, recomenda que Inês se *consERVE* nela, recomenda que *avance com cuidado*, que *não confie em ninguém e não consinta que a afastem de seus votos*, que *não siga os conselhos contrários aos seus votos, mesmo que mereça toda a veneração*, pois Inês deve permanecer uma *virgem pobre*. De quem Clara estaria falando? Quem era digno de toda a veneração? O papa. E era a pobreza nos moldes franciscanos que estava sob ataque.

Sua mensagem poderia ser compreendida e estendida a todo o conjunto das mulheres Franciscanas sem grande dificuldade. A longa tradição epistolar cristã concedia grande importância às cartas escritas por pessoas de reconhecida santidade. Assim, mesmo que as mulheres tenham sido excluídas do exercício de uma série de papéis, algumas, como Clara, ocuparam – com maior ou menor sucesso – este lugar de fala e autoridade na “ordem do discurso”. (FOUCAULT, 1996: 37)

Clara neste trecho da segunda carta mostra-se uma mulher consciente da autoridade que sua posição lhe confere. Ela ocupa, pelo menos durante sua vida, um lugar de fala privilegiado dentro do grupo franciscano, o que pode ser atestado nas cartas papais e nas biografias de Francisco. Seu espaço privilegiado é reforçado principalmente depois da morte e canonização do fundador, pois ela teria sido um de seus primeiros e mais fiéis seguidores. Voltando ao texto, Clara está recomendando a insubmissão, pois quem quer que fosse a autoridade, Inês não deveria ouvi-la se isso significasse quebrar seus votos com o Cristo, se assim fosse, a resistência à qualquer autoridade terrena se tornava legítima aos olhos da santa.

⁶⁸ *ut tui memor propositi velut altera Rachel tuum semper videns principium, quod tenes teneas, quod facis facias nec dimittas, sed cursu concito, gradu levi, pedibus inoffensis ut etiam gressus tui pulverem non admittant, secura gaudens et alacris per tramitem caute beatitudine gradiaris, nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare, quod tibi poneret in via scandalum, ne in illa perfectione, qua Spiritus Domini te vocavit, redderes Altissimo vota tua. In hoc autem, ut mandatorum Domini securius viam perambules, venerabilis patris nostri fratris nostri Heliae, generalis ministri, consilium imitare; quod praepone consiliis ceterorum et reputa tibi carius omni dono. Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediatur, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari, sed pauperem Christum virgo pauper amplectere. Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis in hoc mundo.*

As palavras de Clara apontam para uma atitude firme e direta, sem desvios ou rodeios. Inês deve se recusar a ceder e persistir em seu caminho de aprimoramento espiritual centrado na pobreza. Clara mostra confiança total somente em uma autoridade, Frei Elias. Os outros, seja qual for sua posição, não devem ser ouvidos.

As duas idéias chave nesta superfície discursiva são *fidelidade aos votos e resistência*. E, neste caso, trata-se de resistência à autoridade papal, pois a carta está ligada às deliberações da bula *Cum relictis saeculi* (1235), na qual Gregório IX deseja obrigar as irmãs de Praga a aceitarem a propriedade de um hospital e as suas rendas:

Às diletas filhas Inês, abadessa do mosteiro de São Francisco em Praga, e as suas Irmãs inclusas saudação e bênção apostólica. [...] Nós [...] inclinados para vossas súplicas decidimos conceder perpetuamente o hospital São Francisco, situado junto ao vosso mosteiro, que tu, filha abadessa, construístes em terreno da Igreja Romana, com tudo que pertence ao mesmo mosteiro. Mas estabelecendo que o hospital não pode absolutamente, de nenhum modo ou por nenhuma intenção, ser separado do mosteiro. O lucro de sua posse seja cedido para o vosso uso e das que vos sucederem, sempre salva a autoridade da Sé Apostólica. (CtCr 1-2)⁶⁹

Com este documento o papa objetivava garantir o bem estar e segurança das irmãs, garantindo-lhes as rendas necessárias para o sustento do mosteiro, já que estavam obrigadas à clausura. (BOLTON, 1980: 152) Preso às suas condições de produção, Gregório IX – e a maioria dos religiosos e religiosas da época – compreendia a vida religiosa consagrada a partir de um modelo monástico não-franciscano que previa que o monge ou a monja não poderia ter propriedades ou algo que lhe pertencesse individualmente, (RB 58:24-25) mas a posse coletiva dos bens, não era recriminada. Assim, muitos mosteiros eram ricos.

Clara não transige e estimula Inês a fazer o mesmo. De fato, propriedades e rendas eram uma forma de garantir e reforçar a clausura. Já a pobreza parecia ser a pedra angular da espiritualidade franciscana, atuando no mundo, mas sem a ele se prender.

⁶⁹ *Dilectis filiabus Agneti Abbatissae Monasterii Pragensis Sancti Francisci, ejusque Sororibus inclusis Salutem, et Apostolicam Benedictionem. Cum relictis saeculi vanitate fragilitatem vestram in stabilitatem perpetuam voluntarie convertentes, sprete mundanis illecebris, iter perfectionis, et Religiosae vitae propositum providentia sitis Divina pietatis ingressae, ac pauperes eligentes pauperem sequi Christum in suprema paupertate desideretis Domino famulari; Nos piis, et sanctum vestrum propositum inspiratum vobis divinitus dignis in Domino laudibus extollentes, ac prosequentes actionibus gratiarum, vestris supplicationibus inclinati Hospitale Sancti Francisci, juxta Monasterium vestrum situm, quod tu filia Abbatissa in fundo Romanae Ecclesiae construxisti, cum pertinentiis suis eidem Monasterio perpetuo duximus concedendum: nihilominus statuentes ut idem Hospitale cum omnibus bonis suis a Monasterio ipso nullo modo, vel ingenio valeat separari; sed proventus possessionum illius usibus vestris et earum quae successerint vobis, cedant; auctoritate Sedis Apostolicae semper salva. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae constitutionis et concessionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.*

A riqueza nem estava em questão aqui, mas sim conceder possibilidades de sustento às religiosas obrigadas à clausura pelo próprio papado. Elas não podiam trabalhar ou mendigar seu pão, mas de acordo com a lógica da Santa Sé, era necessário garantir-lhes o sustento. Tal proposta contrariava a perspectiva radical de pobreza proposta por Clara, pois “[...] aqueles [e aquelas] que desejam seguir o Evangelho ao pé da letra tinham que ir mais longe, isto é, viver como ‘pobres de Cristo’, limitando-se ao mínimo indispensável, e às vezes até menos.” (VAUCHEZ, 1995: 74) O Testamento de Clara é bem enfático em descrever aquilo que autora considera seu chamado e vocação, assim como reforça que sua forma de ver a pobreza foi aprovada pelo papa Inocêncio III:

Depois escreveu para nós uma Forma de Vida, principalmente para que perseverássemos sempre na santa pobreza. E não se contentou em exortar-nos durante a sua vida com muitos sermões e exemplos ao amor e observância da santa pobreza, mas nos deu muitos escritos, para que depois de sua morte não nos desviássemos dela de modo algum, como o Filho de Deus, enquanto viveu neste mundo, não quis jamais afastar-se da santa pobreza. [...] E como sempre fui cuidadosa e solícita em observar a santa pobreza que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai Francisco, e em fazer que fosse observada pelas outras, assim sejam obrigadas até o fim aquelas que vão me suceder no ofício a observar e fazer observar sua santa pobreza, com o auxílio de Deus. Para maior segurança, tive a preocupação de conseguir do senhor papa Inocêncio, em cujo tempo começamos, e dos seus outros sucessores, que corroborassem com os seus privilégios a nossa profissão da santíssima pobreza, que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai, para que em tempo algum nos afastássemos dela de maneira alguma. (TestC 33-35, 40-43)⁷⁰

A pobreza defendida por Clara é duplamente sancionada, primeiro por Francisco, depois, pelo papa Inocêncio III, no *Privilégio da Pobreza* de 1216, e depois reafirmada por Gregório IX em 1229. Neste último documento esta escrito:

[...] Assim, confirmamos como pedistes, com o favor apostólico, o vosso propósito da mais alta pobreza, concedendo-vos em força deste documento que não possais ser por ninguém obrigadas a receber propriedades. Por isso, a absolutamente ninguém seja permitido infringir esta página de nossa concessão ou agir contra ela com temerária ousadia. Se alguém presumir fazê-lo, saiba que vai incorrer na

⁷⁰ *Postea scripsit nobis formam vivendi et maxime ut in sancta paupertate semper perseveraremus. Nec fuit contentus in vita sua nos hortari multis sermonibus et exemplis ad amorem sanctissimae paupertatis et observantiam eiusdem, sed plura scripta nobis tradidit, ne post mortem suam ullatenus declinarem ab ipsa, sicut et Dei Filius, dum vixit in mundo ab ipsa sancta paupertate numquam voluit declinare. [...] Et sicut ego studiosa et sollicita semper fui sanctam paupertatem, quam Domino et patri nostro beato Francisco promisimus, observare et ab aliis facere observari, sic teneantur usque in finem illae quae mihi succedent in officio sanctam paupertatem cum Dei auxilio observare et facere observari. Immo etiam ad maiorem cautelam sollicita fui a domino papa Innocentio, sub cuius tempore coepimus, et ab aliis successoribus suis nostram professionem sanctissimae paupertatis, quam Domino et beato patri nostro promisimus, eorum privilegiis facere roborari, ne aliquo tempore ab ipsa declinarem ullatenus.*

indignação de Deus Onipotente e dos bem-aventurados Apóstolos Pedro e Paulo.
(PrivGr 2)⁷¹

Brenda Bolton defende que na falta de uma *Regra Franciscana* e em face da imposição da *Regra Beneditina*, o *Privilégio da Pobreza* teria um peso de uma Forma de vida, pois adequaria a **RB** aos costumes franciscanos. (BOLTON, 1980: 149) O fato é que Clara solicitou e recebeu de cada novo papa a confirmação do privilégio e resistiu a qualquer tentativa que pudesse desviá-la de sua missão. Não ter propriedades era uma forma também de se desvencilhar da ingerência de outros poderes, grandes doadores ou mantenedores, como as famílias poderosas, ou as ordens masculinas. A pobreza pleiteada por Clara era uma forma de garantir a liberdade para que as irmãs pudessem seguir a *vita vera apostolica*.

Na mesma segunda carta, como mais uma evidência de autonomia, Clara recomenda que Inês siga os conselhos de Frei Elias, ministro geral da Ordem, antes de todos os outros. Até mesmo os do papa? O texto não deixa espaço para dúvidas, pois o conflito de Inês era com a Cúria. Assim, mais adiante está escrito, “*Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho.*” (II CtI 19) Mas quem era este em quem Clara parece depositar toda a confiança?

Frei Elias foi um dos primeiros companheiros de Francisco, não era sacerdote, mas um irmão leigo. Foi escolhido vigário geral da Ordem em 1221, com a morte de Pedro Catani,⁷² e, segundo Tomás de Celano, Francisco o chamou para ser pai de todos os frades e sua mãe. Em 1227, ano seguinte à morte de Francisco, mesmo com pressão do papa a favor de Elias, um Capítulo Geral da Ordem se reúne e não o confirma no cargo. Elias só retoma seu posto de ministro geral em 1232, permanecendo nele até 1239, quando é deposto e excomungado. (ROTZETTER, 1994: 219-221)

A *II Carta à Inês* é posterior a 1235, porque responde à bula *Cum relictis saeculi* e, provavelmente anterior a 1238. Neste momento, como aponta Rotzetter, a “estrela” de Elias, um irmão leigo, como leiga era a própria Clara, e que nunca aspirou se tornar sacerdote, em conflito com outros que desejavam uma Ordem com recorte mais elitista, já começava a

⁷¹ *Sicut igitur supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostostolico roboramus, auctoritate vobis praesentium indulgentes, ut recipere possessiones a nullo compelli possitis. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae concessionis infringere, vel ei ausu etc.*

⁷² O primeiro geral da Ordem foi Pedro Catani. Este companheiro de primeira hora foi escolhido por Francisco e 1220, quando o santo já se sentia incapaz de dirigir um grupo que crescera muito e tomava rumos que não lhe agradavam. Pedro Catani morre em 1221.

perder seu brilho. Mesmo assim, Clara recomenda à Inês e pede que o ouça em tudo, mesmo que o resultado seja resistir ao papa. (BARONE, 1992: 68)

Esta passagem aponta, por um lado, que Clara se considera parte da Ordem Franciscana, portanto submissa ao seu ministro geral. Por outro lado, Clara se posiciona de forma autônoma. A voz do papa – que podia fazer recuar reis e imperadores – não é suficientemente forte para que ela se dobre em questões que entram em conflito com seu voto de pobreza ou com a ligação das irmãs ao grupo franciscano.

Frei Elias também é citado na Carta da irmã de Clara, Inês de Assis, para as irmãs de São Damião. A carta mostra, além da angústia que Inês sente por estar apartada de Clara e das outras irmãs de São Damião, que eram desejadas as visitas ou os contatos de Frei Elias – e de outros frades – com as irmãs, pois na carta está escrito “*Peço que roguem ao Frei Elias que se sinta obrigado a me visitar com freqüência para me consolar no Senhor.*” (CtIA 9)⁷³ Não temos aqui sinal de que os frades não estivessem próximos das irmãs, ou seja, se havia hostilidade às mulheres na Ordem Franciscana, (BOLTON, 1980: 151) esta não estava presente em todos os elementos que a compunham. Também não se mostra um desejo de isolamento, mas o prazer em se confraternizar com os frades.

Os Fioretti, uma fonte franciscana de caráter bem popular, relata que eram comuns as visitas de Francisco e seus frades a São Damião. Além disso, fala de uma refeição coletiva fora da clausura que reuniu Francisco e seus frades, Clara e uma de suas irmãs:

São Francisco, quando estava em Assis, visitava muitas vezes Santa Clara, dando-lhe santos ensinamentos. E tendo ela grandíssimos desejos de comer uma vez com ele, pedindo-lhe isso muitas vezes, ele nunca quis fazer essa consolação. Daí, vendo os seus companheiros o desejo de Santa Clara, disseram a São Francisco: “Pai, não nos parece que essa rigidez esteja de acordo com a caridade divina, que não escutes a Irmã Clara, virgem tão santa, amada por Deus, em coisa tão pequena como é comer contigo; e especialmente considerando que ela, pelas tuas pregações, abandonou as riquezas e as pompas do mundo. E, na verdade, se ela te pedisse uma graça maior do que essa não é, deverias atender tua planta espiritual”.

Então São Francisco respondeu: “A vós parece que eu deva atender-la?”. Respondem os companheiros: “Pai, sim, é coisa digna que tu lhe faças essa graça e consolação”. Então São Francisco disse: “Se a vós parece, parece também a mim. Mas, para que ela seja mais consolada, eu quero que essa refeição seja feita em Santa Maria dos Anjos, porque ela ficou muito tempo fechada em São Damião, de modo que será bom para ela ver o lugar de Santa Maria, onde ela foi tonsurada e feita esposa de Jesus Cristo; e aí comeremos juntos no nome de Deus”. Quando chegou, então, o dia marcado para isso, Santa Clara saiu do mosteiro com uma companheira, acompanhada por companheiros de São Francisco, e foi a Santa

⁷³ *Precor ut rogetis fratrem Heliam, quod debeat me visitare saepe saepius et in Domino consolari.*

Maria dos Anjos. E, depois de saudar devotamente a Virgem Maria diante do seu altar onde ela tinha recebido a tonsura e o véu, levaram-na para ver o lugar, até que chegou a hora de comer. [...]

E assim, cumprida aquela santa refeição, Santa Clara voltou bem acompanhada a São Damião. Quando a viram, as Irmãs tiveram uma grande alegria, pois temiam que São Francisco a tivesse mandado para dirigir algum outro mosteiro, como ele já tinha mandado a Irmã Inês, sua santa irmã, como abadessa para dirigir o mosteiro de Monticelli de Florença. E São Francisco tinha dito alguma vez a Santa Clara: “Fica preparada para o caso de eu te mandar para algum lugar”. E ela, como filha da santa obediência, tinha respondido: Pai, eu estou sempre preparada para ir a qualquer lugar vós me mandeis”. E por isso as Irmãs se alegraram fortemente, quando a tiveram de volta. E Santa Clara ficou, daí em diante, muito consolada. (Fior 15)⁷⁴

Este texto dos Fioretti é muito rico e apresenta vários aspectos que merecem comentário. Francisco visitava São Damião com frequência, embora não comesse no mosteiro. Os frades também visitavam o mosteiro e tinham grande apreço por Clara e suas irmãs. Os Fioretti apresentam um Francisco relutante, mas de forma nenhuma hostil e aponta que Clara não deveria sair com frequência de seu mosteiro, mas as saídas eram possíveis, e desejadas se o motivo era justo. O último parágrafo fala do temor das irmãs de que Clara fosse embora de São Damião. É a única fonte que comenta a questão. Clara morava em São Damião, apreciava estar ali, desprezava o mundo, mas interagiu com ele sempre que necessário, estando disposta a ir para outro mosteiro se necessário fosse.

Brenda Bolton defende que a crescente institucionalização da Igreja colabora para um clima de hostilidade em relação às mulheres, (BOLTON, 1980: 143), no entanto, os Fioretti,

⁷⁴ *Santo Francesco, quando stava ad Ascesi, ispesse volte visitava Santa Chiara, dandole santi ammaestramenti, ed avendo ella grandissimi desiderii di mangiare una volta con lui, e di ciò pregandolo molte volte, egli non le volle mai fare questa consolazione, onde vedendo li suoi compagni il desiderio di Santa Chiara, dissono a Santo Francesco: Padre, a noi pare, che questa rigiditate non sia secondo la caritate divina: che Suora Chiara, Vergine così Santa a Dio diletta, tu non esaudisca in così piccola cosa, come è mangiar teco; e specialmente considerando, ch'ella per la tua predicazione abbandonò le ricchezze, e le pompe del mondo, e di vero, se ella ti domandasse maggiore grazia che questa non è, sì la dovesti fare alla tua pianta spirituale. Allora Santo Francesco rispuose: Pare a voi, che io la debba esaudire? Rispuosono li compagni: Padre sì, degna cosa è, che tu le faccia questa grazia, e consolazione. Disse allora Santo Francesco: Da poi che pare a voi, pare anche a me. Ma acciocch'ella sia più consolata, io voglio, che questo mangiare si faccia in S. Maria degli Angeli; imperocch'ella è stata lungo tempo rinchiusa in Santo Damiano: sicchè le gioverà di vedere il luogo di Santa Maria, dov'ella fu tondata, e fatta isposa di Gesù Cristo; ed ivi mangeremo insieme al nome di Dio. Vegnendo adunque il dì ordinato a ciò, Santa Chiara uscì del Monistero con una compagna, accompagnata da' compagni di Santo Francesco, e venne a Santa Maria degli Angeli, e salutata divotamente la Vergine Maria dinanzi al suo altare, dov'ella era stata tondata e velata, sì la menarono vedendo il luogo, infino a tanto ch'e' fu ora di desinare. [...]E così, compiuto quel benedetto desinare' Santa Chiara, bene accompagnata, ritornò a S. Damiano, di che le Suore veggendola, ebbono grande allegrezza; perocch'elle temeano, che Santo Francesco non l'avesse mandata a reggere qualche altro Monisterio, siccome egli avea già mandata Suora Agnesa santa sua sirocchia per Badessa, a reggere il Monisterio di Monticelli di Firenze: e Santo Francesco alcuna volta avea detto a Santa Chiara: Apparecchiati, se bisognasse, ch'io ti mandassi in alcuno luogo; ed ella, come figliola di santa obbedienza, avea risposto: Padre, io sono sempre apparecchiata ad andare dovunque voi mi mandarete, e però le suore si rallegrarono fortemente, quando la riebbono: e Santa Chiara rimase d'allora innanzi molto consolata.*

mesmo sendo uma fonte tardia, não mostram um Francisco misógino, tampouco fazem apologia à clausura. Assim, esse aspecto ressaltado por Bolton e outros autores,⁷⁵ não se trata de uma continuidade. Existe um processo de construção de uma ordem binária e excludente, que dificulta o acesso das mulheres às ordens religiosas, mas a adesão a esse projeto não é total e algumas fontes apontam para outras possibilidades. No entanto, esta nova política existe e houve a tentativa de confisco do direito de fala das mulheres e restringir-lhes a ação, pela imposição da clausura e do silêncio. Sobre isso, Clara também tem algo a dizer.

5.4. A SUPREMA CLAUSURA

E isso seja firmemente observado por todas, tanto as sãs quanto as doentes, de maneira que nunca falem nem entre si nem com outros, [...] com exceção das que tenham recebido o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser executado convenientemente em silêncio. (FVH 6:9)⁷⁶

Este trecho da *Forma de Vida de Hugolino* permite perceber o quão rígidas eram as propostas da cúria papal para as mulheres. O silêncio imposto, prescrito claramente no texto da regra, é uma forma extrema de clausura e buscava alienar as mulheres do cultivo de laços de amizade mais intensos, ou de qualquer laço social.

As prescrições a respeito do silêncio ou uma disciplina da fala estão presentes desde muito cedo na vida monástica e ao monge a **RB** recomenda a “*Guardar a boca da palavra má ou perversa. Não gostar de falar muito. Não falar palavras vãs ou que só sirvam para provocar riso.*” (RB 51-53)⁷⁷ A espiritualidade beneditina valoriza o silêncio como meio para atingir a comunhão com Deus.

A **RB** não desqualifica a fala, elemento importantíssimo para as relações humanas dentro de uma comunidade, mas o mau uso da mesma, buscando disciplinar a língua assim como faz com todos os aspectos da vida do monge. Desta forma, o silêncio é recomendado várias vezes, sendo objeto de um dos capítulos da regra, chamado *Do Silêncio*:

Façamos o que diz o profeta: “eu disse, guardarei os meus caminhos para que não peque pela língua: pus uma guarda à minha boca: emudeci, humilhei-me e calei as coisas boas.” Aqui mostra o profeta que, se, às vezes, se devem calar mesmo as boas conversas, por causa do silêncio, quanto mais não deverão ser suprimidas as más palavras, por causa do castigo do pecado? Por isso, ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias a edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeitos licença de falar, por causa da gravidade do silêncio, pois está escrito: “falando muito não foges ao pecado” E em outro lugar: “a morte e a vida

⁷⁵ Ver a discussão no capítulo 4, a partir da p. 155.

⁷⁶ *Hoc namque firmiter observetur ab omnibus sanis pariter et infirmis, ut nec inter se nec cum aliquibus aliis minus quam tres simul loquantur, [...] exceptis (S+his) quibus magisterium aliquod vel opus iniunctum fuerit, quod non possit congrue cum silentio exerceri.*

⁷⁷ *Os suum a malo vel pravo eloquio custodire. Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui.*

estão em poder da língua.” Com efeito, falar e ensinar compete ao mestre; ao discípulo convém calar e ouvir. Por isso, se é preciso pedir alguma coisa ao superior, que se peça com toda a humildade e submissão da reverência. Já quanto às brincadeiras, palavras ociosas e que provocam riso, condenamo-las em todos os lugares a uma eterna clausura, para tais palavras não permitimos ao discípulo abrir a boca. (RB 6:1-8)⁷⁸

Como a **RB** é o grande texto fundador do monacato ocidental e as representações sociais a respeito da vida monástica foram forjadas a partir dela.⁷⁹ A questão do silêncio é central e a ela está associada uma série de sentidos carregados de positividade, mas neutros, sem diretrizes de gênero, estabelecendo, entretanto, lugares de fala e autoridade, de hierarquia entre mestre e discípulo. Cabe ao monge ou monja guardarem silêncio, fazendo uso moderado e consciencioso das palavras.

No entanto, Clara não se vê como beneditina, ela segue o novo modelo de vida religiosa que emergiu do caldeirão dos movimentos religiosos do século XII, a chamada *vita vera apostolica*. É deste caudal que os mendicantes são tributários e, para essas novas ordens, no nosso caso os franciscanos, o uso da palavra é fundamental, para consolar, corrigir e exortar à conversão. Assim, uma das primeiras medidas tomadas por Francisco e seus companheiros, foi ir até o papa Inocêncio III em busca da permissão para pregar (*licentia praedicandi ubique*). (BOLTON, 1983: 79)

A pregação é um dos pilares da nova espiritualidade: enquanto à espiritualidade monástica buscava a contemplação e o desprezo do mundo, os franciscanos buscavam a ação no *seculum*. (BRUNELLI, 1998: 33) Dentro da sua política de acolhimento, Inocêncio III deu permissão para alguns grupos laicos, nos quais se incluíam mulheres, para pregar, desde que mantendo estrita ortodoxia e limitados às questões morais e não teológicas ou doutrinárias. (BRUNELLI, 1998: 40)⁸⁰ E, como vimos no capítulo III, algumas monjas pregavam e, pelo menos até o século XII, quando se começa a impor a clausura estrita às religiosas, isso não parece ser fator de grande escândalo.

⁷⁸ *Faciamus quod ait Propheta: Dixi: custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit Propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet tacere, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: In multiloquio non effugies peccatum, et alibi: Mors et vita in manibus linguae. Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit. Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur. Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus.*

⁷⁹ “No final do século XI e durante todo o século XII, permanecia firme a convicção de que a vida religiosa tinha o seu modelo acabado e perfeito na vida monástica.” (BRUNELLI, 1998: 37-38)

⁸⁰ Foi Gregório IX, em 1228, o mesmo que buscou normatizar os movimentos de mulheres e impôs sua Forma de Vida de inspiração beneditina às mulheres Franciscanas, quem confiscou dos leigos o direito a qualquer tipo de pregação. (CARDINI, 1997: 98)

Mesmo que presente na **RE**, que apresenta a alternância de papéis, Marta/Maria, Contemplação/Ação, e tinha no silêncio, ao estilo monástico, um de seus pontos mais rígidos. Todos deveriam guardar silêncio e era-lhes recomendado que “[...] *rezem a prima na hora conveniente e após a terça podem romper o silêncio e falar com suas mães, [...]*. Já as mães deveriam ficar “[...] *afastados de toda a pessoa estranha [...]*” mantando “[...] *também os seus filhos afastados de todos para que ninguém fale com eles.*” (RE) Já os filhos, só poderiam falar com suas mães e alguma autoridade da Ordem.

Já a **RF**, a aprovada pelo papa, não se preocupa com o silêncio, até porque, a pregação era uma das bases da espiritualidade Franciscana. A **RNB**, isto é, a que foi escrita – ou ditada – por Francisco, mas que encontrou forte oposição dentro da Ordem e não obteve aprovação papal, trazia uma única referência ao silêncio. Assim, diz o texto: “*e todos os frades guardem-se de caluniar e de contender com palavras, antes esforcem-se por guardar silêncio, sempre que deus lhes conceder a graça.*” (rnb 11:1-2)⁸¹ A brevidade sinaliza que o silêncio em si não é a questão de maior relevância, mas ao auto-domínio e a cordialidade entre os irmãos, a idéia de *fraternidade* que passa a ser associada aos Franciscanos.

Duas das irmãs que depuseram no *Processo*, como vimos anteriormente, testemunharam sobre o desejo de Clara de ir para o Marrocos, onde alguns frades foram martirizados. Clara deseja pregar e ser martirizada e tal desejo não parece causar estranheza às irmãs, tanto quanto a possibilidade da santa ser enviada por Francisco para outro lugar.

Esta passagem está ausente da *Legenda*, talvez porque não se adequasse ao modelo de espiritualidade feminina, que interessava à Cúria Papal, e que a versão hagiográfica da vida de Clara deveria fazer propaganda. Afinal, a santa é apresentada como alguém que optou voluntariamente pela clausura e que era ouvinte de pregações. O desejo de ser missionária não se coaduna com aquilo que era o projeto de vida religiosa para as mulheres. O texto hagiográfico, assim como as regras, é uma das tecnologias de gênero que objetivava criar corpos dóceis, neste caso, as religiosas ideais, que se adéqüem ao processo de construção de uma ortodoxia patriarcal que limita a atuação das mulheres, enquanto expande o espaço de ação masculino.

Tecnologia de gênero é um conceito de Teresa de Lauretis que indica os gêneros como processo em construção no social, por meio de práticas e discursos diversos, institucionalizados, ou não, “[...] com poder para controlar o campo de significado social, e

⁸¹*Et omnes fratres caveant sibi, ut non calumniuntur neque con-tendant verbis, immo studeant retinere silentium, quandocumque eis Deus gra-tiam largietur.*

então produzir, promover, e ‘implantar’ representações de gênero”. (LAURETIS, 1987: 18)⁸² Na atualidade, a mídia em geral, e o cinema em particular, são para ela, poderosos forjadores de “generização” de papéis e corpos. À época de Clara, os sermões, as bulas, as vidas de santo, a produção escrita e imagética eram constituidoras e constituintes de um imaginário social construtor de diferenças e hierarquias, baseadas no sexo biológico.

Percebemos o silêncio como um exercício de disciplina que tem como objetivo controlar os corpos e as mentes das mulheres, criando a “religiosa ideal”. Sobre a tentativa de controle dos corpos femininos Susan Bordo nos diz que:

Vista historicamente, a disciplina e normatização do corpo feminino – talvez a única forma de opressão de gênero exercida, a despeito dos diferentes graus e diferentes formas, atravessando faixas etárias, raça, classe, e orientação sexual – deve ser reconhecida como uma estratégia de controle social surpreendentemente durável e flexível. (BORDO, 1993: 91)

É no corpo, de acordo com Bordo, que se escreve o texto da feminilidade e, em suas formas mais radicais, é possível ler o sofrimento das mulheres através das formas extremas que são a agorafobia, a anorexia e a histeria. (BORDO, 1993: 97) Bordo aponta para a criação dos corpos na atualidade, mas esta análise é pertinente para a época que analisamos, já que sobre os corpos e a subjetivação das religiosas é que incidiam as regras papais. Percebe-se as tentativas de institucionalização de uma espiritualidade específica às mulheres, ancorada e delimitada pelas representações sociais, em construção, sobre o feminino.

Mas o silêncio, a radicalização da clausura, se em algum momento ele se estabeleceu conforme as exigências da Forma de Vida de Hugolino, não foi total, pois as correspondências trocadas entre religiosas separadas por grandes distâncias permitem romper com os limites da clausura. Neste sentido, as cartas de Clara permitem perceber as limitações do projeto papal de silenciamento das religiosas.

Aqui cabe ressaltar que o que é colocado como um elemento de valor, no caso o silêncio monástico, tem como efeito imediato a limitação das possibilidades de vida religiosa feminina, pois aos homens se oferecia a escolha entre vida monástica e a ação religiosa no mundo através da pregação, enquanto às religiosas cabia a vida contemplativa, silenciosa e enclausurada. (LECLERQ, 1980: 67)

Muitas mulheres escolheram a vida contemplativa, mas houve outras que se viram forçadas a ela pelas determinações papais e pela repetição de discursos que reafirmavam a

⁸² “[...] with power to control de field of social meaning and thus produce, promote, and ‘implant’ representations of gender.”

debilidade das mulheres, o risco que sua presença no *seculum* representava para a Ordem, pondo em perigo a si mesmas, a sua *integritas*, isto é, a preservação de sua castidades física e espiritual, assim como aos homens que poderiam se tornar cobiçosos, luxuriosos e violentos.

Clara se preocupava com a clausura? Em suas cartas à Inês, a santa só fala em clausura uma única vez. Ela compara o útero da Virgem Maria a um claustro:

Deixe de lado tudo que neste mundo falaz e perturbador prende seus cegos amantes e ame totalmente o que se entregou inteiro por seu amor, aquele cuja beleza o sol e a lua admiram, cujos prêmios são de preciosidade e grandeza sem fim. Falo do Filho do Altíssimo, que a Virgem deu à luz permanecendo virgem depois do parto. Prenda-se à sua dulcíssima Mãe, que gerou tal Filho que os céus não podiam conter, mas que ela recolheu no pequeno claustro do seu santo seio e carregou no seu regaço de menina. (III CtIn 15-19)⁸³

Tudo é muito metafórico. Clara fala do abandono do mundo que é “[...] falaz e perturbador prende seus cegos amantes [...]”, pelo amor de Cristo e seguindo o exemplo da Virgem Maria. Não há na carta a associação entre preservação da virgindade e clausura, aliás, na verdade, Clara nem desenvolve o tema. Mas ela fala das motivações para que alguém abrace a vida religiosa, ao escrever, que “[...] são a humildade, a força da fé e os braços da pobreza que a levaram a abraçar o tesouro incomparável escondido no campo do mundo e dos corações humanos, com o qual compra-se [...]”. (III CtI 7)⁸⁴ Humildade, fé e pobreza, Clara não fala em preservação da virgindade ou da castidade.

Como evidência de que nem todas as mulheres optavam pela clausura ou mesmo se submetiam a ela, havia mulheres que se denominavam como “*pertinentes à Ordem de São Damião*” ou como franciscanas e, assim como os frades, praticavam uma vida nômade e de pregação. Estas mulheres foram alvo de duas bulas papais específicas, a primeira, *Ad Audientiam Nostram* é de 1241, do pontificado de Gregório IX, já a segunda, *Cum harum rector* é de 1250, quando o papa já era Inocêncio IV. Rotzetter enfatiza que o “problema” das irmãs nômades ou ambulantes era “universal”, pois se fosse uma questão local, restrita a uma diocese específica, bastaria uma carta restrita. (ROTZETTER, 1994: 256) As duas bulas, *Ad Audientiam Nostram* e *Cum harum rector*, ao contrário, são dirigidas a todos os bispos e desqualificam as irmãs que não viviam em clausura:

⁸³ *Et omnibus qui in fallaci mundo perturbabili suos caecos amatores illaqueant penitus praetermissis, illum totaliter diligas, qui se totum pro tua dilectione donavit, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur, cuius praemiorum et eorum pretiosi(ta)tis et magnitudinis non est finis; illum dico Altissimi Filium, quem Virgo peperit et post cuius partum virgo permansit. Ipsius dulcissimae matri adhaereas, quae talem genuit Filium, quem caeli capere non poterant, et tamen ipsa parvulo claustro sacri uteri contulit et gremio puellari gestavit.*

⁸⁴ *absconsumque in agro mundi et cordium humanorum thesaurum incomparabilem, quo illud emitur a quo cuncta de nihilo facta sunt, humilitate, virtute fidei ac paupertatis brachiis amplexari; [...]*

Com certeza sabeis que chegou ao nosso conhecimento o fato de que algumas mulheres, que circulam por vossas cidades e dioceses, dizem falsamente que pertencem à Ordem de São Damião e, cruelmente, para que acreditem em suas enganosas afirmações, andam descalças, usando o hábito e o cingulo das monjas da mesma Ordem, levando cordinhas. Há pessoas que as chamam de descalças, ou acordoadas ou minoritas. As monjas de São Damião, porém, para prestarem a Deus um serviço agradável, vivem em clausura perpétua. (CtAu)⁸⁵

Como Satanás, o rei das trevas, transfigura-se muito freqüentemente em anjo de luz arrastando a muitos atrás de si pela estrada do erro, julgamos que é um grave dever dos responsáveis pela Igreja vigiar com zelosa discrição, como os olhos da aurora, para preceder sempre os seus passos e para aprender a reconhecer sempre o ânimo de cada um, para que, enquanto eles estão dormindo, não estejam escondidos no covil lobos com pele de ovelha, e não esteja germinando joio em vez de trigo no campo da Igreja.

Ora, como soubemos há pouco por pessoas dignas de confiança, algumas mulherzinhas, cheias de pecados por dentro mas de santidade por fora, embora reneguem as suas virtudes, andam condenavelmente por toda parte, vagando em diversas regiões, levando uma vida leviana que leva à morte, e sem o jugo da disciplina. E, não contentes com isso, aumentando ainda mais sua condenação, para esconder mais livremente sua maldade aos olhos do povo, dizem que pertencem à Ordem de São Damião, cujo primeiro fundador foi São Francisco, confessor de Cristo, de digna memória.

Dizem que estão querendo construir mosteiros da mesma Ordem e nos pedem, mentirosamente, cartas sobre as suas fundações. Com freqüência também acontece que usurpam o nome de Irmãs Menores, que nem sequer diz respeito às Irmãs da Ordem de São Damião, como está escrito em sua Regra, ou Forma de Vida. Usurpando-o falsamente, ofuscam com a névoa da infâmia a pureza dos diletos filhos da Ordem dos Frades Menores.

Ora, Deus não tem necessidade de suas mentiras; e para que elas não levem vantagem por suas malícias e falsidades, e a fim de que a Ordem, que amamos sinceramente, não seja prejudicada por essas mulheres, ordenamos por Carta Apostólica a vós todos que [...] não permitais absolutamente que em vossas cidades ou dioceses comecem ou terminem a construção de qualquer tipo de mosteiro ou casa, a menos que haja o conselho e o consentimento dos Ministros Provinciais das províncias dos Frades Menores [...]

Se acontecer que alguém vá contra esta Ordem, vós tendes autoridade de reprimir toda tentativa, sem qualquer possibilidade de apelação. (CtCh)⁸⁶

⁸⁵ *Ad audientiam nostram noveritis pervenisse quod nonnullae mulieres per vestras civitates et Dioeceses discurrentes se fore de S. Damiani Ordine mentiuntur ut et alii suae assertione mendaci fide crudelitatis accedant, discalceatae vadunt habitum et cingulum monialium ejusdem Ordinis et cordulas deferentes; quas quidem discalceatas seu chordularias, alii minoretas appellant, cum tamen moniales ipsae, ut gratum praesent Deo famulatum perpetuo sint inclusae.*

⁸⁶ *Cum harum Rector Sathanas tenebrarum se frequenter in lucis Angelum transfigurans sequaces innumeros per erroris devia post se trahat; Ecclesiae gubernaculum tenentibus expedire plurimum arbitramur, ut discretionem provida, quae velut diluculi palpebrae debent assidue praecedere gressus suos, singulorum spiritus noverint comprobare, ne ipsis dormientibus sub ovina pelle lupi lateant in ovili, et in agro Ecclesiae lolium germinet pro frumento. Sane, sicut nuper a viris accepimus fide dignis, quaedam mulierculae interius oneratae peccatis, foris tamen sanctitatis, cujus virtutem prorsus abnegant, speciem praetendentes, disruptis vinculis obedientiae salutaris, in vitae laxitudine, quae ducit ad mortem, absque jugo disciplinae damnabiliter evagantur, circumeundo varias regiones; nec iis contentae ad damnationis suae cumulum, quo liberius suam valeant malitiam in oculis hominum palliare, sub nomine Ordinis S. Damiani, cujus digne memoriae Sanctus Confessor Christi Franciscus primus cultor extitit, et plantator; se velle Monasteria ejusdem Ordinis construere*

Antes de iniciarmos qualquer análise do texto, é possível argumentar que tais mulheres eram o “excedente”, isto é, aquelas que não conseguiam ser absorvidas pelas comunidades religiosas. Em muitas regiões, como afirma Brenda Bolton, havia mais mulheres candidatas à vida religiosa do que casas que as poderiam acolher. (BOLTON, 1980: 143) Além disso, os mosteiros de mulheres tinham muitas vezes em seus estatutos prescrições que limitavam o número de irmãs por questões estruturais, já que os recursos não raro eram escassos e a clausura inviabilizava o trabalho. (BOLTON, 1983: 97)

Mesmo que algumas mulheres pudessem realmente ser o “excedente”, isto é, mulheres que desejavam seguir a vida religiosa, mas não encontravam nenhuma ordem que as acolhesse, certamente esta não era a única explicação possível. Acreditamos também que este nomadismo encarado pelo papado como subversivo, pudesse ser uma opção, a tentativa de manter e/ou criar outras possibilidades de vida religiosa feminina, na recusa dos limites da clausura que se tornava cada vez mais obrigatória.

As *bulas papais* tiveram grande papel na difusão de um modelo de religiosa sancionado pela igreja, criando representações sociais de um feminino específico, com funções e possibilidades limitadoras pela sua própria “natureza”. Ao contrário das Clarissas verdadeiras, as que professam na Ordem de São Damião, as irmãs nômades são uma fraude. As duas bulas podem ser vistas como mecanismos discursivos que visam o *enquadramento*, a *colocação* e *orientação da ação do poder*. (GUERRERO, IZQUIERDO, PINEDA, 2008:275)

Ao descrever em minúcias as irmãs nômades, por exemplo, as suas vestimentas, reafirmando ao mesmo tempo em que as irmãs de São Damião são enclausuradas “[...] *para prestarem a Deus um serviço agradável [...]*”, a carta de Gregório IX é um mecanismo de apropriação, exclusão, restrição à liberdade de expressão, circulação das mulheres. Determina-se quem são as “boas” e as “más” e estas mulheres são as que não se submetem à

profitentes; super ipsorum fundationes litteras a Nobis impertrant tacita veritate: unde frequenter accidit, ut per tales nomen Sororum Minorum; quod nec ipsis etiam Sororibus Ordinis S. Damiani ex Regula, seu vitae Formula competit, sibi fallaciter usurpantes, infamiae nubilo dilectorum filiorum Fratrum Minorum Ordinis puritas obfussetur. Cum igitur talium non indigeat Deus mendacio; nec de suo dolo, et fraude commodum debeant reportare; ne memoratum Ordinem, quem sincere diligimus, et gaudemus utiliter promoveri, famae suae contingat de cetero pro talibus incurrere detrimentum: Universitati vestrae per Apostolica Scripta mandamus, quatenus sub nomine Ord. S. Damiani occasione quarumcumque litterarum directarum, seu dirigendarum a Sede Apostolica, quae de praesentibus expressam non fecerint mentionem, in vestris civitatibus, seu Dioecibus Monasterium, vel habitaculum inchoari, seu inchoatum construi nullatenus permittatis, nisi de dilectorum filiorum Ministrorum Provincialium Fratrum Minorum Provinciarum Lombardiae, Marchiae Tervisinae, et Romaniolae fieret consilio pariter et assensu. Quod si contra mandatum nostrum quidquam contigerit attentari, easdem curetis ab hujusmodi, auctoritate nostra, sublato cujuslibet appellationis obstaculo, coercere.

disciplina, à normatização, ao confinamento. Estas bulas, de fato, criam um tipo de espiritualidade específica às mulheres. As mesmas idéias são reafirmadas por Inocêncio IV, pois mesmo afirmando que “[...] *Deus não tem necessidade de suas mentiras [...]*” o que se vê é que o “problema” das irmãs que não se deixavam enquadrar persiste.

Assim, as bulas papais que citamos atribuem sentidos negativos àquelas mulheres que não seguiam os parâmetros que estavam sendo impostos pela Santa Sé. Tais mulheres são falsas, indignas de confiança, pecadoras, usurpadoras, levianas e indisciplinadas. Enfim são “mulherzinhas” que maculam a pureza das irmãs da Ordem de São Damião, cujo maior valor, para o papado, é estarem enclausuradas; o diminutivo é desqualificador.

O que está em andamento é o processo de construção “[...] de autoridades, primazias, hierarquias e exclusões, cristalizando-se em instituições/verdades, formulando relações de poder/força” (NAVARRO-SWAIN, 1993: 47-48) Assim, através do jogo de associação de sentidos, sedimenta-se no imaginário, uma gama de estereótipos que visam a normatização dos comportamentos sociais, a partir do reforço de uma percepção binária das mulheres que são divididas em santas/pecadoras, boas/más, puras/maculadas. As imagens destiladas pelas bulas são terríveis: falsas, enganadoras, levianas, mentirosas, usurpadoras, infames, maliciosas. Dividindo-se o humano em homens e mulheres, além da “verdadeira mulher”, cria-se, também, a “verdadeira religiosa”.

Por fim, caberá a uma parte da historiografia repetir o mesmo discurso sobre as franciscanas, tomando as próprias bulas papais como a voz de verdade sobre as irmãs e definindo a imagem das “verdadeiras religiosas” como silenciosas, submissas e enclausuradas, porque sempre foi assim. A própria Brenda Bolton afirma que o reconhecimento das irmãs de São Damião teve “[...] um preço a pagar [...] o de que daí em diante Clara passasse a ser abadessa e que a comunidade observasse uma clausura rigorosa”, (BOLTON, 1983: 105), e, no restante do capítulo do livro **Reforma na Idade Média**, não há sequer uma linha sobre a resistência à clausura ou as clarissas andarilhas.

As cartas papais são mecanismos de instituição de poder, pois sugerem diretrizes de ação às autoridades, neste caso os bispos e ministros provinciais dos frades menores,⁸⁷ que deveriam reprimir, não permitir a sua presença ou ação, enfim, silenciar essas irmãs. Ainda assim, as irmãs nômades não desapareceram. Rotzetter rastreou a existência de um grande

⁸⁷ Quando a segunda bula foi emitida, a responsabilidade pelas irmãs da Ordem de São Damião já era dos franciscanos e o papado reconhecia aquilo que fora uma das bandeiras de luta de Clara, isto é, que ela e suas irmãs eram Franciscanas.

número de cartas específicas para vários bispos, na França, na Alemanha e em Castela entre os anos de 1247-1257. Em uma última carta, direcionada aos bispos da Alemanha, o papado ainda condena as irmãs nômades, atestando, portanto, sua existência, em 1261. Quase dez anos depois da morte de Clara, o que mostra que a Forma de vida enclausurada não foi aceita sem resistência, isso se em algum momento se tornou de fato a única opção. (ROTZETTER, 1994: 256)

Herbert Grundmann aponta que o esforço de normatização da cúria papal teve como um dos desdobramentos o acolhimento das mulheres pelas ordens mendicantes. Esta aceitação, entretanto, significou a exclusão de uma grande quantidade de mulheres que seguiu um caminho próprio, muitas vezes na “heresia”. Já as que foram aceitas tiveram que trocar a prática da *vita vera apostolica* pela espiritualidade mística orientada pela clausura:

[...] nunca realmente tiveram suas necessidades religiosas atendidas; elas tomaram “a rota para o interior”, longe da prática evangélica, da pobreza apostólica, em direção a uma pobreza espiritual interior, longe da renúncia externa e rumo a uma paz interior [...] (GRUNDMANN, 1995: 134)

5.5. UNINDO IRMÃS DISTANTES: O PAPEL DAS CARTAS

Neste contexto de pressão para a imposição da clausura e do silêncio, as cartas assumem um papel vital para as irmãs, são estratégia para ultrapassar barreiras impostas pelos poderes masculinos, permitindo que as religiosas se ajudassem, aconselhassem e mesmo estabelecessem táticas de resistência. Durante a Idade Média, as correspondências, mesmo quando particulares, poderiam não ficar restritas ao universo privado, o que facilitava e muito a difusão das idéias. Se o remetente era alguém importante, e Clara era uma liderança religiosa, as correspondências tornavam-se ainda mais preciosas. Assim, as cartas eram lidas pelo destinatário, divididas com a comunidade, copiadas, arquivadas e remetidas para outros conventos. (CHEREWATUK, WIETHAUS, 1993: 4) Não sabemos se este foi o percurso das cartas clarianas, mas são possibilidades da época.

Entretanto, os problemas e dificuldades de comunicação são apontados na IV carta para Inês de Praga é que Clara lamenta as dificuldades de comunicação, dizendo que “[...] *faltam portadores e o perigo nas estradas é conhecido*”. (IV CtI 6)⁸⁸ A carta podia transpor grandes distâncias, romper as limitações geográficas do claustro, mas tudo dependia dos portadores. E quem eram eles? Somente esta carta fala da dificuldade em conseguir portadores e os cita por nome dizendo “[...] *recomendo quanto posso à sua caridade os*

⁸⁸ *Hoc est impedimentum defectus nuntiorum et viarum pericula manifesta.*

portadores desta carta, nossos caríssimos Frei Amado, querido por Deus e pelos homens, e Frei Bonagura.” (IV CtI 40).⁸⁹

As cartas de Clara, assim como seus outros escritos, nos mostram uma autora pouco interessada em discutir a necessidade da clausura e mesmo do silêncio monástico para o aprimoramento espiritual das irmãs. Esses textos ajudam a compor uma cena discursiva que valoriza a atuação de personagens, as mulheres, invisibilizadas pela historiografia, desvelando as formas de expressão e atuação possíveis às religiosas. Clara é a locutora que se dirige à Inês, adotando a cada carta um grau maior de intimidade.

Clara é a voz que se apresenta como testemunha da vontade de Francisco neste mundo e registra em seus escritos o que seria necessário para seguir seus ensinamentos. E o que Clara enfatiza nada tem a ver com silêncio e clausura. Ela enfatiza a pobreza como virtude fundamental para o seguimento de Cristo, dizendo “[...] veja como por você ele [Cristo] se fez desprezível e o siga, sendo desprezível por ele neste mundo.” (II CtI 19)⁹⁰

O necessário para se tornar esposa e imitadora do Cristo é ser pobre como ele e sua mãe, Maria, foram. Eis o eixo central da espiritualidade clariana:

Clara, serva inútil e indigna das pobres damas, saúda dona Inês, filha do Rei dos reis, serva do Senhor dos senhores, esposa digníssima de Jesus Cristo e por isso rainha nobilíssima, augurando que viva sempre na mais alta pobreza. [...] para que, feita imitadora atenta do Pai perfeito, mereça ser tão perfeita que seus olhos não vejam em você nada de imperfeito. É essa perfeição que vai uni-la ao próprio Rei no tálamo celeste, onde se assenta glorioso sobre um trono estrelado. Desprezando o fausto de um reino da terra, dando pouco valor à proposta de um casamento imperial, você se fez seguidora da santíssima pobreza em espírito de grande humildade e do mais ardente amor, juntando-se aos passos daquele com quem mereceu unir-se em matrimônio. (II CtI 1,2, 4-7)⁹¹

Tenho a maior alegria e transbordo com a maior exultação no Senhor ao saber que está cheia de vigor, em boa situação e obtendo êxitos no caminho iniciado para obter o galardão celeste. Ouvi dizer e estou convencida de que você completa maravilhosamente o que falta em mim e nas outras Irmãs para seguir os passos de Jesus Cristo pobre e humilde. (III CtI 3-4)⁹²

⁸⁹ *Latores praesentium carissimos nostros fratrem Amatam, dilectum Deo et hominibus, et fratrem Bonaguram caritati tuae, quantum possum, praesentibus recommendo.*

⁹⁰ *Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis in hoc mundo.*

⁹¹ *Filiae Regis regum, ancillae Domini dominantium, sponsae dignissimae Jesu Christi et ideo reginae prae nobili dominae Agneti, Clara, pauperum dominarum ancilla inutilis et indigna, salutem et semper in summa vivere paupertate. [...] ut, perfecti Patris effecta diligens imitatrix, perfecta fieri merearis, ne oculi sui aliquid in te videant imperfectum. Haec est illa perfectio, qua te sibi Rex ipse in aethereo thalamo sociabit, ubi sedet stellato solio gloriosus, quod terreni regni fastigia vilipendens et oblationes imperialis coniugii parum dignas, aemula sanctissimae paupertatis effecta in spiritu magnae humilitatis et ardentissimae caritatis eius adhaesisti vestigiis, cuius meruisti connubio copulari.*

⁹² *De sospitate tua, felici statu et successibus prosperis quibus te in incepto cursu ad obtinendum caeleste bravium vigere intelligo tanto repleor gaudio tantaque in Domino exultatione respiro, quanto te novi et*

A dificuldade é esta: faltam portadores e o perigo nas estradas é conhecido. Mas agora, podendo escrever à minha querida, alegro-me e exulto com você, ó esposa de Cristo, na alegria do espírito. (IV Cti 6-7)⁹³

Usando a retórica de seu tempo, Clara sublinha a pobreza, a humildade, a aproximação a Jesus Cristo, que era “[...] *pobre e humilde* [...]”. Desapego terrestre, o matrimônio é invocado na união com Cristo. Seguir este modelo, este é o núcleo da espiritualidade pregada por Clara, na alegria e afeição mútua.

Sem Clara, Inês não teria um referente, mas a leitora – seja ela a princesa da Boêmia ou qualquer outra mulher que leia ou ouça as cartas de Clara – pode construir seu próprio caminho, sua interpretação das palavras de Clara, a partir das suas condições de produção. (MAINGUENEAU, 1997: 42).

Além da prática religiosa propriamente Franciscana ou clariana, já que é a voz de Clara que estamos ouvindo, as cartas permitem também a apreciação dos laços de amizade existentes entre duas religiosas fundamentais para o avanço da Ordem no século XIII. A intensidade dos sentimentos presentes nas cartas de Clara apontam para um crescendo de intimidade entre ela e a Inês de Praga, mas o mesmo tipo de relação próxima está presente na carta da outra Inês, a irmã de Clara.

Esta carta, a única de Inês de Assis a sobreviver expressa as saudades e a dor da separação, além da submissão à autoridade de Clara. Separada de Clara, sua “*mãe e senhora*”, além de irmã, Inês lamenta também a distância entre ela e as irmãs de São Damião, pois tinha sido enviada para ser abadessa em Monticelli:

Como a condição de todos foi feita de tal forma que nunca dá para ficar na mesma situação, quando alguém acha que está na prosperidade, então é que mergulha na adversidade. Por isso deve saber, mãe, que estou na maior tribulação e numa imensa tristeza corporal e espiritual. Estou sofrendo um peso e uma dor fora do comum e quase não consigo falar, por estar separada de você e das outras minhas irmãs, com quem pensei que, neste mundo, ia viver e morrer. [...] Eu achava que a vida e a morte deviam unir na terra as que convivem juntas no céu, que a mesma sepultura ia conter as que são da mesma natureza. Mas, pelo que estou vendo, enganei-me, estou angustiada, estou abandonada, estou atribulada por todos os lados. Ó minhas ótimas irmãs, tenham pena de mim, por favor, chorem comigo, para não virem a sofrer algo parecido, e vejam que não há dor como a minha. [...] Ó dulcíssima mãe e senhora, que posso dizer se já não espero rever corporalmente a vocês, minhas irmãs? Ah! se pudesse expressar meus pensamentos como desejo! Ah, se pudesse mostrar para vocês nesta folha a longa dor que espero e está

arbitror vestigiorum pauperis et humilis Jesu Christi tam in me quam in aliis ceteris sororibus imitationibus mirifice supplere defectum.

⁹³ *Hoc est impedimentum defectus nuntiorum et viarum pericula manifesta. Nunc vero scribens caritati tuae congaudeo et exulto tibi in gaudio spiritus, sponsa Christi,*

sempre diante de mim! Minha cabeça queima por dentro, crucia-se pelo fogo inextinguível das tribulações. O coração geme lá dentro e os olhos não param de derramar rios de lágrimas. Estou toda cheia de tristeza, já quase toda consumida no espírito. Não acho consolação, por mais que busque. Concebo uma dor atrás da outra quando remôo no coração que já não tenho nenhuma esperança de ver você nem minhas irmãs. [...] Todas elas se recomendam a Deus, a vocês e à sua comunidade, e eu também lhes recomendo a mim mesma e a elas em tudo e por tudo, para que tenham solícito cuidado de mim e delas como irmãs e filhas suas. Saibam que eu e elas queremos observar todo o tempo de nossa vida inviolavelmente os seus conselhos e preceitos. (CtIa 1-2,4-5)⁹⁴

As palavras expressão a dor da separação: adversidade, tribulação, tristeza – corporal/espiritual, dor, angústia, abandono, sofrimento, lágrimas. Uma separação deste tipo, onde os laços eram sólidos e profundos, é uma forma de quebrar resistências, enfraquecer solidariedades, limitar contatos, isolar para melhor controlar. As cartas representavam a maneira pela qual as monjas buscavam desviar as imposições autoritárias da Igreja e seus representantes. Representava, também, a continuidade do apoio mútuo, exortação à força e resistência.

Através das cartas, Clara e Inês expressam suas ansiedades, vontades, crenças e também afetos. Sendo partícipes ou não do mundo letrado, elas vão encontrar na literatura epistolar um campo mais aberto e acessível.

À outra metade da minha alma, singular sacrário do meu cordial amor [...] Ó mãe e filha, esposa do Rei de todos os séculos, embora não tenha escrito mais vezes, como minha alma e a sua igualmente desejam e de certa forma até necessitariam, não estranhe nem pense que o fogo do amor está ardendo menos no coração da sua mãe. [...] Mas agora, podendo escrever à minha querida, alegre-me e exulto com você, ó esposa de Cristo, na alegria do espírito. [...] Que mais? No amor por você, cale-se a língua de carne, fale a língua do espírito. Filha bendita, como a língua do corpo não pode expressar melhor o afeto que tenho por você, peço que aceite com bondade e devoção isto que eu escrevi pela metade, olhando ao menos o carinho materno que me fez arder na caridade todos os dias por você e suas

⁹⁴ *Venerabili suae matri et dominae in Christo eximiae peramandae dominae, dominae Clarae et eiusdem universo conventui, Agnes humilis Christi ancilla et minima. seipsam cum omni subiectione et devotione ad pedes, et quidquid dulcius et pretiosius in summo altissimo Rege potest. Quoniam omnium fortuna taliter est creata, quod numquam in eodem statu permanere potest, ideo quando aliquis arbitratur se esse in prosperis, tunc mergitur in adversis. Unde scias. mater, quod maxima tribulatio et immensa tristitia carni et spiritui meo est, et supra modum gravor et crucior, et fere loqui non valeo, eo quod a vobis et ab aliis sororibus meis separata sum corpore cum quibus in hoc saeculo mori credebam et vivere. [...] O sorores meae optimae, condolete mihi, quaeso, mecum plangite, ne aliquando talia patiamini, et videte, quia non est dolor, sicut dolor meus. Hic dolor semper me cruciat, hic languor semper me torquet, hic ardor semper me urit, propter hoc angustiae sunt mihi undique et quid eligam ignoro. Adiuuate me, rogo, orationibus piis vestris, ut haec tribulatio tolerabilis mihi sit et levis. O dulcissima mater et domina, quid dicam, quia vos sorores meas amodo revidere non spero corporaliter? O si possem meae mentis conceptum exprimere sicut vellem! O si dolorem longum quem exspecto, qui ante me est semper, praesenti pagina vobis aperire possem! Ardet mens interius, ex infinitis tribulationum (Lazzari: tribulationibus) ignibus cruciatur; gemit cor interius ei oculi non deficiunt rivos effundere lacrymarum; moerore tota repleta sum, spiritu tota iam penitus contabesco; consolationem non invenio, quamvis quaeram; concipio dolorem super dolorem, cum corde medito[r], quod sorores meas et vos numquam videre spero vel exspecto.*

*filhas. Minhas filhas também, de modo especial a virgem prudentíssima Inês, minha irmã, recomendam-se no Senhor quanto podem, a você e suas filhas. (IV CtI 1, 4-7, 35-38)*⁹⁵

Se Inês fala de sua tristeza corporal e espiritual, Clara enfatiza a língua da carne, do corpo, que expressa sua afeição sem palavras, sublinhando a língua do espírito que expressa laços tão estreitos quanto os de mãe e filha.

A passagem acima apresenta – de forma poética e calorosa – a temática da amizade e parentesco espiritual. Para Clara, Inês é mãe, filha, irmã, substituta dos laços de sangue em virtude de sua opção religiosa. A vida religiosa, com ênfase na clausura, dificultava o contato das religiosas com o *seculum*, mas, ao mesmo tempo, poderia estreitar os laços afetivos dentro dos conventos de mulheres e até mesmo com outras religiosas que habitavam terras distantes.

Mesmo separadas, Clara e Inês de Praga constroem um elo de amizade e familiaridade que se intensifica conforme lemos em Ordem cronológica as quatro cartas. Assim, elas ilustram bem o quanto as distâncias não influenciavam na criação de redes de comunicação e solidariedade entre as mulheres. Mesmo com os perigos das estradas, as correspondências vêm e vão, mostrando que o isolamento é relativo. Assim, as cartas burlam também a necessidade do silêncio, cada vez mais imposto às religiosas, tornando a comunicação de idéias e sentimentos amplamente possíveis. Dentro da temática da amizade está também o elogio à alegria, aspecto nem sempre presente nas representações sociais mais correntes sobre a vida religiosa.

Os elos construídos entre as clarissas, da Itália e de Praga, colocam em evidência a formação de uma comunidade de mulheres que transcende os limites geográficos e as amarras da clausura, pois as cartas voam, e sua mensagem ultrapassa a receptora.

A história dessas comunidades que colocam em evidência a solidariedade e o afeto entre as mulheres, sua cooperação e apoio mútuo, precisam ser estudadas, pois, como coloca Adrienne Rich, seria uma das formas de perceber “[...] a história da resistência das mulheres

⁹⁵ *Animae suae dimidia et praecordialis amoris armariae singularis, illustri reginae, Agni Regis aeterni sponsae, dominae Agneti, matri suae carissimae ac filiae inter omnes alias speciali, [...] O mater et filia, sponsa Regis omnium saeculorum, et si tibi non scripsi frequenter, prout anima tua et mea pariter desiderat et peroptat aliquatenus, non mireris nec credas ullatenus incendium caritatis erga te minus ardere suaviter in visceribus matris tuae. Hoc est impedimentum defectus nuntiorum et viarum pericula manifesta. Nunc vero scribens caritati tuae congaudeo et exulto tibi in gaudio spiritus, sponsa Christi, [...] Quid plura? Sileat in dilectione tua lingua carnis; hoc inquit et loquatur lingua spiritus. O filia benedicta, quoniam dilectionem, quam ad te habeo, nullatenus posset exprimere plenius lingua carnis, hoc inquit quae semiplene scripsi, oro benigne ac devote suscipias, attendens in eis saltem affectum maternum, quo circa te ac filias tuas caritatis ardore afficior omni die, quibus me ac filias meas in Christo plurimum recommenda. Ipsae vero filiae meae, sed praecipue virgo prudentissima Agnes, soror nostra, se tibi et filiabus tuis, quantum possunt, in Domino recommendant.*

que nunca se compreendeu a si mesma de forma completa porque era muito fragmentada, depreciada, apagada.” (RICH, 1981: web)⁹⁶

5.6. CLARA MÃE ZELOSA?

Quando analisamos a *Regra para os Eremitérios*, em nosso capítulo 3, discutimos um modelo religioso baseado na alternância de papéis na relação mãe e filho. Se levarmos em conta a **RE** e outros testemunhos, podemos inferir que, para os primeiros franciscanos, o exercício do papel de mãe, não era restrito às mulheres, mas compartilhado alternadamente por todos os membros do grupo franciscano. Deste modo, ao invés de uma divisão binária rígida, o que podemos inferir é que alguns papéis eram compartilhados e que o binômio sexo/gênero muitas vezes era rompido, pelo menos discursivamente.

Do mesmo modo, em várias das fontes Franciscanas, Francisco assume para si imagens femininas. Por exemplo, em Tomás de Celano, na *Vida II*, ele teria se apresentado como uma mulher pobre e fecunda (2C 16-17). Em outra passagem, agora na *Vida I*, Celano diz que Francisco escolhera Frei Elias, companheiro dos primeiros momentos e segundo Geral da Ordem, como “*sua mãe*” e “*pai dos outros frades*” (1C 98). Na **RNB** está escrito “*E cada qual alimenta a seu irmão como a mãe ama e nutre seu filho*” (RNB 9). Já na *Legenda Maior*, biografia oficial de Francisco de Assis, o autor diz que Francisco chorava por aqueles que se desviavam como “*uma mãe, em Cristo*” (LM 8:1).

Jacques Dalarun, em seu artigo *Olhares de Clérigos*, mostra que o tema da maternidade era caro aos franciscanos, e será a Ordem uma das grandes responsáveis pela exaltação da Maria-Mãe e sobreposição à consagrada Maria-Virgem (DALARUN, 1990: 54-56). Quais são as *representações sociais* da maternidade neste momento? Clara talvez encarnasse estas duas representações sociais poderosas associadas às mulheres franciscanas, a virgem e a mãe, assim como Maria, mãe do Cristo.

Tomás de Celano em sua biografia de Clara de Assis a apresenta como “*vestígio da mãe de Deus*” (LSC) e modelo a ser imitado. Em outros momentos de sua biografia, Celano se refere à Clara como mãe para as irmãs, assim ela é descrita como oferecendo o “*carinho afetuoso da mãe*” e “*as filhas eram gratas por sua bondade*” (LSC 38) Mas este é o testemunho hagiográfico que estava inserido dentro das políticas de promoção de um modelo de santidade feminina domesticado e aprovado pela cúria papal.

⁹⁶ [...] a history of female resistance that has never fully understood itself because it has been so fragmented, miscalled, erased.

A historiadora Catherine M. Mooney em seu artigo *Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters* defende que em seus escritos, Clara nunca se apresentou como imitadora de Maria ou como mãe, mas que este seria um papel atribuído a ela principalmente por seus biógrafos e pelas autoridades masculinas. (MOONEY, 1999: 52-77). De fato, em nenhum de seus textos Clara se compara à Maria. Existe uma separação entre a autora, que se apresenta em vários momentos como *serva de Cristo* e das irmãs de São Damião.⁹⁷

Nos seus escritos, Clara abraçou vários papéis e o de mãe não é o mais freqüente. Contabilizando a ocorrência de certas palavras, Clara se referiu a si mesma como *serva* ou *servidora*, ou ainda *fâmula*, por dezesseis vezes, contra quatro ocorrências em que se apresenta como *mãe*. Duas destas ocorrências estão na IV carta à Inês de Praga e em uma delas Clara pede que a irmã “[...] lembre-se de sua mãe pobrezinha, sabendo que eu gravei sua feliz recordação de maneira indelével nas tábuas do meu coração porque você, para mim, é a mais querida de todas”. (IV CtI 33-34)⁹⁸ Em outros dois documentos, Clara se diz mãe, no *Testamento*, quando se apresenta às irmãs como “*mãe e vossa serva*” (TestC 79), e na *Bênção* onde está escrito “*Eu, Clara, serva de Cristo, plantinha do nosso bem-aventurado pai São Francisco, irmã e mãe de vocês e das outras irmãs pobres,*”. (BSC 6)⁹⁹

Serva, irmã, filha, Clara se refere a si mesma com muito mais freqüência nestes termos. A maternidade é um adjetivo associado com muito freqüentemente à Maria, com sete menções. O que é muito mais evidente nos escritos de Clara é a idéia de que as religiosas além de pertencerem a uma irmandade, mantêm uma relação de *mãe e filha* que continua como na **RE**, intercambiável. Clara é *mãe e filha* de Inês de Praga, a quem se refere na quarta carta – a que mais referências faz a esta maternidade espiritual – como “[...] *minha caríssima mãe e filha, especial entre todas as outras [...]*”. (IV CtI 1)¹⁰⁰

A idéia de que as irmãs devem cuidar umas das outras, alternando o papel de *mães e filhas*, está presente na *Forma de vida de Clara*, onde está escrito “*Manifeste com segurança, uma à outra, sua necessidade. E se uma mãe ama e nutre sua filha carnal, quanto mais*

⁹⁷ A expressão se repete numerosas vezes, com pequenas variações, como na IV Carta à Inês de Praga em que Clara escreve que é “[...] *serva indigna de Cristo e inútil servidora das suas servas que vivem no mosteiro de São Damião em Assis*” (IV CtI 2)

⁹⁸ *In hac contemplatione posita, habeas memoriam pauperulae matris tuae, sciens quod ego tuam felicem memoriam descripsi inseparabiliter in tabulis cordis mei, habens te prae omnibus cariorem.*

⁹⁹ *Ego Clara, ancilla Christi, plantula beatissimi patris nostri sancti Francisci, soror et mater vestra et aliarum sororum pauperum, licet indigna,[...]*

¹⁰⁰ [...] *matri suae carissimae ac filiae inter omnes alias speciali, [...]*

diligentemente deve uma Irmã amar e nutrir sua irmã espiritual?” (FVC 8:15-16)¹⁰¹ O parentesco espiritual é eletivo, portanto, um laço mais forte e que transcende ao que é ditado pela “natureza”. A própria Clara rompeu com sua família para que pudesse se unir aos seguidores de Francisco.

A identidade com Maria se faz também, não há como negar isso, quando Clara apresenta Inês como “[...] *irmã, esposa e mãe do Filho do Pai Altíssimo e da gloriosa Virgem*” (I CtI 24),¹⁰² pois a profissão religiosa cria um parentesco espiritual. Que é mais forte que qualquer laço carnal. (BRUNELLI, 1998: 125-126) A imagem evocada por Clara está presente em uma das cartas de Francisco de Assis, sendo comum à espiritualidade Franciscana, sem fronteiras de gênero, pois mesmo os homens são “mães e esposos de Cristo”, como se lê:

E todos, eles e elas, enquanto isso fizerem e perseverarem até o fim, descansará sobre eles o Espírito do Senhor e fará neles habitação e morada. E serão filhos do Pai celeste, cujas obras fazem. E são esposos, irmãos e mães de nosso Senhor Jesus Cristo. Somos esposos, quando pelo Espírito Santo une-se a alma fiel a Jesus Cristo. Somos certamente irmãos, quando fazemos a vontade de seu Pai, que está no céu; mães, quando o levamos no coração e em nosso corpo pelo amor e a consciência pura e sincera; o damos à luz pela santa operação, que deve iluminar os outros com o exemplo. (2FI 48-53)¹⁰³

A referência para a imagem vem dos Evangelhos, da relação de Cristo com os discípulos, mas ao introduzir a temática dos esposais, a espiritualidade Franciscana vai além, pois no texto bíblico se lê:

Jesus respondendo àquele que o avisou disse “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?” E apontando para os discípulos com a mão disse: “Aqui estão minha mãe e os meus irmãos, porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe.” (Mateus 12:48-50)

Clara certamente é mãe, mas de forma alguma em seus textos assume para si o papel de Mãe da Ordem que Tomás de Celano lhe atribuiu com tanta ênfase. O exercício da maternidade espiritual nada tem de biológica, de natural; é atributo social, de caráter organizador, e, acima de tudo, um espaço de exercício de poder. Um espaço que será ocupado, no caso dos franciscanos por homens e mulheres, e nunca foi especialmente

¹⁰¹ *Secure manifestet una alteri necessitatem suam. Et si mater diligit et nutrit filiam suam carnalem, quanto diligentius debet soror diligere et nutrire sororem suam spiritualem?*

¹⁰² *et fere digne meruistis soror, sponsa et mater altissimi Patris Filii et gloriosae Virginis nuncupari.*

¹⁰³ *Et omnes illi et illae, dum talia fecerint et perseveraverint us-que in finem, requiescet super eos Spiritus Domini et faciet in eis habitaculum et mansionem. Et erunt filii Patris caelestis, cuius opera faciunt. Et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi. Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Jesu Christo. Fratres enim sumus, quando facimus voluntatem patris eius, qui est in caelo; matres quando portamus eum in corde et corpore nostro per amorem et puram et sinceram conscientiam, parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum.*

reservado à Clara, embora a Legenda seja muito enfática em atribuir-lhe tal papel e forçar uma identificação com Maria, Mãe e Virgem; e tampouco é uma identidade que aparece como fundamental em seus textos.

É preciso não perder de vista que o cuidado e carinho expresso pelas irmãs é um dos traços fortes nos *escritos clarianos*, tanto quanto a ênfase na pobreza e a autoridade com que a autora resiste a tudo que não se apresenta como pertencente ao espectro da espiritualidade Franciscana. Assim, Clara se mostra preocupada não somente com questões espirituais, mas com a saúde física de Inês e suas irmãs. Mesmo tendo ganhado fama como penitente e anoréxica, (ROTZETTER, 1994: 135-136) a religiosa recomenda moderação nos jejuns e penitências:

Quanto às coisas sobre as quais você pediu a minha opinião, acho que posso responder o seguinte. Você pergunta que festas nosso glorioso pai São Francisco nos aconselhou a celebrar especialmente, pensando, se entendi bem, que é possível variar os pratos. Em sua prudência você certamente saberá que, com exceção das fracas e das doentes, para quem exortou-nos e até mandou usar de toda discricção possível com respeito a qualquer alimento, [...] Entretanto, como não temos carne de bronze nem a robustez de uma rocha, pois até somos frágeis e inclinadas a toda a debilidade corporal, rogo e suplico no Senhor, querida, que deixe, com sabedoria e discricção, essa austeridade exagerada e impossível que eu soube que você empreende, para que, vivendo, sua vida seja louvor do Senhor e para que preste ao seu Senhor um culto racional, e seu sacrifício seja sempre temperado com sal. (III CtI 29-31, 38-41)¹⁰⁴

A partir dos textos, percebemos disciplina do corpo, para Clara, era temperada pela sabedoria, pela racionalidade, pelo cuidado com as irmãs, enfim, pelo bom senso. Mas há duas questões relacionadas que precisamos discutir, a primeira e mais direta é o cuidado de Clara para com as irmãs, a segunda é a disputa de poder entre Inês de Praga, o papa Gregório IX e a própria Clara e que tinha como centro o jejum, mas tratava sobretudo do controle sobre a vida religiosa das irmãs clarianas. Mas falemos primeiro da questão do zelo de Clara pelas irmãs.

Ora, o cuidado com o corpo pode parecer um tema deslocado dentro da espiritualidade medieval, normalmente associado à exaltação das penitências, muitas das quais levadas aos

¹⁰⁴ *Super his autem quae me iam tibi reserare mandasti, quae scilicet essent festa quae forte, ut te opinor aliquatenus aestimasse, in varietate ciborum gloriosissimus pater noster sanctus Franciscus nos celebrare specialiter monuisset, caritati tuae duxi respondendum. Noverit quidem tua prudentia, quod praeter debiles et infirmas, quibus de quibuscumque cibariis omnem discretionem quam possemus facere nos monuit et mandavit, [...] Verum quia nec caro nostra caro aenea est nec fortitudo lapidis fortitudo nostra, immo fragiles et omni corporali sumus debilitati proclivae, a quadam indiscreta et impossibili abstinentiae austeritate quam te aggressam esse cognovi, sapienter, carissima, et discrete te retrahi rogo et in Domino peto, ut vivens vivens confiteris Domino, rationabile tuum Domino reddas obsequium, et tuum sacrificium semper sale conditum.*

limites da resistência física.¹⁰⁵ Clara é arrolada pelos estudiosos como a primeira santa anoréxica ou jejuadora com existência histórica comprovada. (CORDÁS, WEINBERG, 2006: 36-39 e BELL, 1985: 123-127) Tal representação está firmemente ancorada nos testemunhos do *Processo de Canonização*, assim como na *Legenda*, que a apresenta Clara como alguém adepta dos jejuns extremos:

Por fim, São Francisco e o bispo de Assis proibiram-lhe o esgotador jejum dos três dias, ordenando que não deixasse passar um só dia sem tomar para o sustento pelo menos uma onça e meia de pão. (LSC 18)¹⁰⁶

Um dos maiores estudiosos das santas anoréxicas, Rudolph Bell, salienta que o exemplo de Clara serviu de atrativo para muitas mulheres. Segundo este autor, durante o século XIII, a Itália produziu quarenta e duas santas, algumas delas têm dados biográficos insuficientes, mas dezesseis estão firmemente associadas ao estilo de vida associado à Clara, sendo ou freiras de São Damião ou de outros conventos franciscanos. (BELL, 1985: 127)

Se na *Legenda* e no *Processo*, Clara aparece como penitente contumaz que levava aos extremos os jejuns, tais premissas não são visíveis em seus próprios textos. Tanto nas suas cartas, quanto na forma de vida, as penitências extremas não aparecem como exigências da vida religiosa, tampouco como recomendação do próprio Francisco, de quem Clara se faz porta-voz. Assim, apesar da penitência e dos jejuns estarem consonância com a espiritualidade defendida por Clara, os excessos ascéticos vão ser rejeitados ou pelo menos desaconselhados para a sua irmã distante, assim como na Forma de vida serão feitas exceções para as adolescentes, fracas, idosas e doentes.¹⁰⁷ Esse comportamento, de acordo com Caroline Bynum, estaria de acordo com a espiritualidade das santas do período que mesmo aderindo a dietas alimentares radicais, demonstrariam cuidado com o bem estar e a alimentação de seus semelhantes. (BYNUM, 1992: 141)

Tomás de Celano ao falar de Francisco e seus primeiros frades também os apresenta como penitentes. Eles são rigorosos nas penitências e jejuns, mas os excessos que poderiam colocar sua vida em risco também são coibidos por Francisco:

¹⁰⁵ A tradição ascética remonta o século IV, quando homens e mulheres buscavam uma vida espiritual de penitência e apartada do mundo. A palavra vem do grego *askesis*, exercício e se tratava de uma prática de disciplina física e espiritual. Tal disciplina implicava em restrições alimentares que poderiam ser mais ou menos severas. (CORDÁS, WEINBERG, 2006: 25-31)

¹⁰⁶ *Prohibuere tandem beatus Franciscus et Episcopus Assisii, sanctae Clarae illud trium dierum exitiale ieiunium, praecipientes ut nullum transeat diem, quin saltem unciam et dimidiam panis sumat in pastum.*

¹⁰⁷ *As Irmãs jejuem em todo o tempo. Mas no Natal do Senhor, seja em que dia for, podem alimentar-se duas vezes. As adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiosamente dispensadas, como parecer à abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade as Irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FVC 3:8-11)*

O valoroso soldado de Cristo nunca poupava o corpo, expondo-o, como se nem fosse o seu, a toda espécie de injúrias, por atos ou palavras. Se alguém tentasse numerar todos os seus sofrimentos, ultrapassaria os que nos são referidos pelo Apóstolo sobre os santos. Da mesma maneira, toda aquela sua primeira escola submetia-se a todos os incômodos, a ponto de julgar mal se alguém ambicionasse alguma outra coisa que não fosse a consolação do espírito. Pois como se cingiam e vestiam com círculos de ferro e cilícios, macerados por muitas vigílias e jejuns contínuos, muitas vezes teriam desfalecido, se não abrandassem um pouco o rigor de tamanha abstinência pelas admoestações atentas do piedoso pastor. (2C 14:1-4)¹⁰⁸

A ênfase está na necessidade de equilíbrio “[...] para que, vivendo, sua vida seja louvor do Senhor”. Os exageros ascéticos poderiam afetar tanto aos homens quanto as mulheres, tornando-os fracos e inviabilizando o serviço religioso. Para Clara, portanto, a vida religiosa parece não admitir extremos, seja no ascetismo, seja na busca do bem estar físico e material.

Os textos hagiográficos não estariam reforçando um *tópos* para evidenciar tanto a santidade de Clara quanto sua sujeição aos poderes da Igreja, na figura do Bispo de Assis e do fundador da Ordem, Francisco? No entanto, a *Legenda* não é o único documento que traz a informação, pois no *Processo*, como já discutimos, todas as irmãs falam do jejum e duas delas – Pacífica de Guelfúcio e Benvinda de Perusa – testificam sobre esta intervenção de Francisco.

A propaganda de virtudes como a obediência e a discrição femininas eram particularmente importantes em um momento no qual a Igreja preocupa-se com as heresias e em regrar a vida das mulheres, laicas ou religiosas. Rudolph Bell acredita piamente nesta submissão ao comentar sobre o caso dizendo:

Nossa preocupação é com a Ordem de Francisco. Nós sabemos que ele também era muito abstinente, mas foi ele quem ordenou a ela que comesse, e não vice-versa. Que Clara tivesse ordenado que Francisco mudasse sua dieta, ou que relacionado a essa questão mudasse qualquer de suas práticas, era uma impossibilidade cultural. (BELL, 1985: 124)

Que os textos mostram que Francisco ordenou que Clara se alimentasse, é algo fora de questão. Ela foi chamada à obediência pelo líder do grupo franciscano. Agora, a afirmativa de que por razões de ordem cultural Clara não pudesse intervir nas práticas religiosas de Francisco, é algo que não tem respaldo nas biografias do santo e que revela o eco historiográfico que perpetua representações de gênero hierárquicas e baseadas em

¹⁰⁸ *Numquam parcebat corpori Christi strenuus miles, exponens illud, tamquam alienum a se, omnibus tam operum quam verborum iniuriis. Apostolicum scriptum excederet, quo sanctorum recitantur angustiae, si quis ea quae passus est iste redigere sub numero vellet. Sic etiam et tota prima illa sua schola omnibus se subdebat incommodis, ut nefas duceretur, si quis in aliquo alio quam in consolatione spiritus respiraret. Nam cum circulis ferreis et loricis se cingerent et vestirent, vigiliis multis et ieiuniis macerati continuis, multoties defecissent, nisi pii pastoris monitione assidua rigorem tantae abstinentiae relaxassent.*

diferenciações de papéis calcadas no sexo biológico. De acordo com as fontes, as irmãs eram ouvidas e consultadas por Francisco, especialmente em questões espirituais. Em uma das passagens, apresentada no *Fioretti*,¹⁰⁹ o conselho é de extrema gravidade, pois se refere aos destinos da Ordem: deveria ela ser contemplativa ou de vida ativa?

No tempo em que São Francisco estava no começo de sua conversão, quando já tinha reunido diversos companheiros, ficou na agonia de uma grande dúvida: se devia entregar-se à oração contínua ou se devia, de vez em quando, cuidar da pregação. Tinha muito desejo de saber o que mais agradaria ao Senhor Jesus Cristo. E a santa humildade não permitia a São Francisco ser presunçoso; refugiou-se, então, no auxílio dos outros para descobrir o beneplácito divino por suas orações. Então chamou Frei Masseu e lhe disse: “Caríssimo, vai a Clara e dize, da minha parte, que rogue suplicantemente a Deus com uma de suas companheiras espirituais para que me mostre se devo pregar de vez em quando, ou se tenho que me entregar à oração contínua. (Fior 16:1-3)¹¹⁰

Há diferença entre pedir conselhos e ordenar, mas Clara e suas irmãs não estavam alijada de interferir na vida de Francisco. De certo, a relação entre Clara e Inês se deu em outras bases e não nos compete especular se a princesa cumpriu ou não a recomendação, mas recordar que em nenhum momento se tratou de uma *ordem*. Clara aconselha, pede temperança, demonstra preocupação, demonstra amizade, e constrói em seus textos uma relação com as irmãs que é pouco hierárquica e mais fraterna.¹¹¹ Algo muito diferente daquilo que os poderes masculinos fizeram com a própria Clara, de acordo com Tomás de Celano e com as testemunhas do *Processo*.

Assim, o que as cartas e outros documentos sugerem é que, para além da questão do zelo ou cuidado de Clara, existe a disputa entre as irmãs e o papado. Inês deseja seguir os costumes de São Damião, mas deve seguir as prescrições da **RB** e da **FVH**. A terceira carta, por exemplo, parece estar relacionada com a bula *Licet velut ignis* que prescreve um jejum mais rígido para as Irmãs da Ordem de São Damião.¹¹² A resposta de Clara ponderando sobre os rigores é a sugestão para que Inês tenha temperança, pois “[...] não temos carne de bronze nem a robustez de uma rocha, [...]” e que use de “[...] sabedoria e discrição [...]” em sua prática religiosa. A recomendação de Clara, defende Pedroso, (PEDROSO, 2008: web) era

¹⁰⁹ Outra versão da mesma passagem se encontra na *Legenda Maior*, a biografia oficial de Francisco de Assis.

¹¹⁰ *L'umile servo di Cristo Santo Francesco, poco tempo dopo la sua conversione, avendo già raunati molti compagni e ricevuti all'Ordine, entrò in grande pensiero, e in grande dubitazione di quello che dovesse fare; ovvero d'intendere solamente ad orare ovvero alcuna volta a predicare: e sopra ciò desiderava molto di sapere la volontà di Dio; e perocchè la santa umiltà ch'era in lui, non lo lasciava presumere di sè, nè di sue orazioni, pensò di cercarne la divina volontà coll'orazione altrui: ond'egli chiamò Frate Masseo, e disseli così: Va a suora Chiara, e dille da mia parte, ch'ella con alcune delle più spirituali compagne divotamente preghino Iddio, che li piaccia di dimostrarmi qual sia il meglio; o ch'io intenda a predicare, o solamente all'orazione.*

¹¹¹ Voltaremos a esta discussão no nosso último capítulo.

¹¹² Discutiremos esta bula no capítulo 6, a partir da p. 287.

uma resposta suscitada pelas dúvidas em relação às novas prescrições papais. De novo a tônica é a do equilíbrio e resistência em relação às exigências que não estejam de acordo com os ideais franciscanos, ouclarianos, já que é Clara quem fala e assume o ônus pelos conselhos dados.

A disputa que analisamos se deu em três frentes e a resposta do Papa vem na forma de duas bulas a *Cum sicut propositum*, de 1237, que dispensa as irmãs de Praga de um jejum mais rigoroso, e a *Pia meditatione pensantes*, de 1238, que flexibiliza o jejum e as penitências usando o clima como justificativa:

Como foi proposto diante de nós que, por causa do demasiado frio e do clima, não podeis manter todas as austeridades da Ordem, Nós, como deve ser razoável o obséquio que a criatura deve fazer ao Criador, pela autoridade deste documento vos concedemos que, a respeito do ponto em que, de acordo com os Estatutos da Ordem, deveis jejuar em certos dias a pão e água, e sobre o uso de calçados e de peles, e por causa da debilidade, relaxando no jejum contínuo ao qual sois obrigadas em força do mesmo Estatuto, possa a Abadessa do vosso mosteiro dispensar, conforme lhe parecer que se deve, com o conselho do visitador. (CtCs)
113

*Então, como viveis sob a disciplina da observância regular para a glória do Redentor em um país de rígido frio, não podeis observar em tudo, como desejais, o rigor da Regra que vos foi dada. Tendo que prover de acordo com a bondade de Deus, decidimos moderar a austeridade de maneira salutar. Pela autoridade desta carta, nós vos concedemos que, mesmo tendo que fazer durante todo o tempo, de acordo com a Regra, um jejum quaresmal no que diz respeito aos alimentos, possais comer duas vezes nos domingos e quintas feiras, e alimentar-vos de laticínios. Nenhuma de vós é obrigada a jejuar em qualquer Páscoa, nas solenidades da Bem-aventurada Virgem Maria e dos Apóstolos, na festa do Natal e nos tempos de manifesta necessidade, principalmente de doença. E se, por acaso, uma de vós adoecer, a abadessa ou a irmã mais velha tem o poder de dispensá-la do jejum e do tipo de comida. Além disso, queremos que, nesses dias em que, na quaresma maior e na menor, segundo a Regra tendes que jejuar a pão e água, tenhais uma refeição igual à dos outros dias quaresmais em tudo. Também vos damos licença para vestir duas túnicas, o escapulário, uma capa de peles, calçados, e de usar colchões de feno ou palha, e travesseiros. (CtPm 2-6)*¹¹⁴

¹¹³ *Cum, sicut propositum est coram Nobis, propter nimium frigus et aeris intemperiem non possitis in omnibus asperitates Ordinis sustinere; Nos, quia rationabile decet esse obsequium quod creatura debet impendere Creatori, praesentium vobis auctoritate concedimus ut super eo, quod secundum statuta ejusdem Ordinis in pane et aqua certis diebus jejunare debetis; et usu calceamentorum et pellium, ac propter debilitatem relaxando continuo jejunio ad quod tenemini juxta statuta praedicta, abatissa monasterii vestri de visitatoris consilium valeat, prout expedire viderit dispensare.*

¹¹⁴ *Cum igitur ex frigida dispositione patriae, in qua estis sub disciplina regularis observantiae ad Redemptoris gloriam constitutae proveniat, quod rigorem concessae vobis Regulae non possitis in omnibus, ut cupitis, sustinere; de aeterna benignitate providendum duximus, ut austeritatem hujusmodi salutaris moderantiae studio temperemus. Vobis itaque praesentium auctoritate concedimus ut non obstante quod omni tempore secundum eandem Regulam in cibo quadragesimali jejunare debetis, diebus dominicis e quinta feria bis comedere et lacticiniis refici valeatis. In omni vero pascha e solemnitatibus Beatae Mariae Virginis, ac etiam apostolorum, sive in festo Nativitatis Domini, nec non tempore manifestae necessitatis, utpote infirmitatis, nulla vestrum ad jejunium teneatur. Et si forte aliqua ex vobis infirma fuerit, abatissa vel soror major nihilominus cum ipsa de jejunio et cibo dispensandi habeat potestatem. Praetera volumus quod diebus illis quibus in quadragesima*

Teria havido uma intercessão de Clara junto ao Papa? Não existe nenhuma evidência disso, e de novo temos que conviver com a lacuna deixada pela destruição ou perda de documentos, mas as prescrições nas duas bulas aproximam-se daquilo que Clara aconselhou à Inês: temperança. De fato, é importante frisar o lugar de autoridade que Clara ocupava, sua confiança para confrontar mesmo as determinações do papa. Enfim, tudo que não se adequasse ao seguimento de sua proposta de espiritualidade era colocado em questão e, em algumas situações, Clara e suas irmãs conseguiram atingir os seus objetivos e ter suas demandas atendidas pelo Papado ou pela Ordem Primeira.

5.7. VESTÍGIOS DE CLARA

Quando imaginamos que Clara pode ter escrito muito mais, é impossível não sentir uma ponta de tristeza. Temos mais vozes sobre Clara do que a sua própria voz. Isso é um tanto limitador, porém os seus escritos nos permitem vislumbrar as possibilidades de vida religiosas oferecidas às mulheres no século XIII. Ver para além dos estereótipos, das construções, dos mitos que como coloca Roland Barthes, tem “[...] a função de evacuar o real” (BARTHES, 2003: 234). Não estamos afirmando que buscamos a Clara “real”, pois esta nos escapa, não existe mais; como santa, já nasceu em uma construção discursiva. Nesse sentido, Bynum nos diz que os santos são:

[...] moldados e autenticados em uma complexa rede de relações entre as autoridades clericais e os partidários ao seu culto e propagam a sua reputação de santidade por meio de virtudes e milagres, o verdadeiro santo ou a santa estão perdidos de vista quase desde o começo. (BYNUM, 1999: IX)¹¹⁵

A Clara enclausurada por desejo próprio, submissa e mera repetidora das idéias de Francisco é uma construção, uma santa palatável, em um momento de regramento dos movimentos religiosos. Não raro sua imagem parece distante, rígida e misteriosa, mais um ícone do que um ser humano, carecendo da proximidade fraterna que a historiografia busca dar a Francisco e aos homens da Ordem. Clara tem muito a dizer sobre si e sobre as mulheres de seu tempo.

Dessa maneira, buscamos aqui perceber a escrita clariana não sob o prisma da não sujeição à espiritualidade do isolamento proposto por Roma, mas como uma evidência de que os laços entre as mulheres, às vezes tão distantes, permanecem firmes permitindo o

majori et minori, secundum regulam in pane et aqua tenemini jejunare, refectioem in omnibus sicut aliis diebus quadragesimalibus habeatis. Ceterum habendi duas tunicas, scapularia et mantellum cum pellibus et subulares et utendi fiscoibus plenis foeno vel palea, necnon cervicalibus vobis licentiam impertimus.

¹¹⁵ “[...] Fashioned and authenticated in a complex relationship between clerical authorities and the adherents who spread the holy person’s reputation for virtues and miracles, the saint herself or himself is lost to view almost from the beginning.”

compartilhamento dos ideais de espiritualidade e das práticas cotidianas. Além disso, seus escritos permitem a visualização das resistências e assujeitamentos no processo de construção da segunda Ordem Franciscana. Assim, podemos tentar ver além da construção binária de gênero que tenta reduzir a prática religiosa das mulheres no século XIII à aceitação do silêncio e da clausura ou a exclusão da ortodoxia. Nesse sentido, o confronto entre as formas de vida, assunto do próximo capítulo, nos permitirá montar um quadro ainda maior das diferenças entre a espiritualidade de Clara e as propostas de normatização das mulheres vindas da cúria papal.

CAPÍTULO 6: REGRAS E FORMAS DE VIDA: UNIFORMIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS

Neste capítulo pretendemos discutir o processo de normatização das clarissas e os vários textos normativos que lhes foram impostos. Com a ingerência papal, o que esteve em jogo durante os vários anos foi a vida religiosa nos moldes franciscanos, já que as irmãs se viram submetidas a regras e formas de vida que não estavam comprometidas com os mesmos princípios que desejavam professar.

O interesse papal pela vida religiosa feminina se manifesta pelo cuidado em confeccionar regras a serem utilizadas pelas irmãs, mas demonstra, também, uma necessidade de controle por parte das autoridades masculinas. Assim, coube aos homens da Igreja legislar sobre a vida religiosa feminina. Trata-se de uma de várias estratégias de controle e afirmação, exercício de poder. Mas tais iniciativas encontraram resistências, pois ao longo deste processo de normatização, Clara e outras religiosas, não permaneceram passivas.

A recusa ou resistência em seguir as regras papais e o pedido insistente de Clara para que pudesse seguir a Regra de São Francisco foi o que possibilitou a mudança e a aprovação da primeira forma de vida escrita por uma mulher. Em um momento no qual os direitos das mulheres na Igreja estavam sendo colocados em questão, é inegável o valor do feito de Clara, mas ele é em si mesmo, a soma do esforço de várias outras mulheres.

Mas antes de discutirmos as Formas de vida, é necessário diferenciar as nossas fontes para uma melhor compreensão do processo. Então, o primeiro passo é separar historicamente as regras canônicas, das formas de vida.

6.1. FORMAS DE VIDA X REGRAS CANÔNICAS

O uso do termo *regra* para as *regras canônicas* e as *formas de vida* é comum, e por conta disso, podemos ser conduzidos ao erro, pois segundo o Direito Canônico, tais documentos são diferentes e têm caráter complementar. (SALVADOR, EMBRIL, 1993:134-135) Dessa forma, nossas fontes pertencem a dois tipos distintos, sendo fundamental a sua

distinção para que compreendamos a construção do que passou a se chamar de Segunda Ordem Franciscana e as iniciativas normatizadoras do papado.

No entanto, antes que essa nomenclatura e distinção fossem constituídas, os documentos que tinham como objetivo organizar a vida religiosa em comunidade eram chamadas de regra. Esses tipos de documento têm uma origem muito antiga e uma grande tradição dentro do direito canônico. Algumas das primeiras regras tiveram sua origem em cartas dirigidas pelos Padres da Igreja a alguma comunidade específica ou indivíduos que buscavam conselho em relação a como proceder para se dedicar a uma vida religiosa exemplar.

Agostinho de Hipona escreveu uma regra com o nome de *Disciplina Monasterii*, cuja primeira redação apareceu em 388, visando organizar ou reunir princípios básicos para vida monástica. Não se tratava, entretanto, de uma regra de uso universal, mas, sim, de diretrizes com o objetivo de organizar a vida de um mosteiro em particular. (LEBRAS, 1979: 10-11) A importância dada a este Padre da Igreja contribuiu para os constantes esforços de conservação dos seus escritos e divulgação de suas idéias, assumida, de início, pelo próprio Agostinho, uma vez que, aparentemente, costumava guardar uma cópia de suas cartas em sua biblioteca particular. Estes textos eram arquivados igualmente, pela autoridade atribuída ao seu autor.

Alguns destes escritos são contemporâneos à organização das primeiras comunidades monásticas, mas antecedem em muito a primeira ordem religiosa que é a de Cluny, iniciada em 910. (ALTET, 1994: 101) Quando da primeira redação da *Regra Beneditina* apareceu no século VI, várias outras Regras circulavam no Ocidente e eram vistas pelas respectivas comunidades como fontes de autoridade, (BROWN, 2006: 210) servindo, portanto, para lhes conferir base jurídica e legitimar uma opção de vida.

As primeiras Regras buscavam atender tanto as necessidades das comunidades, quanto desejos dos seus fundadores, mas continham também os pontos de vista dos redatores. Assim, quanto mais complexa se tornava a vida religiosa, mais elaborados tornavam-se os códigos destinados a organizar a disciplina, o trabalho, a prática da oração e a hierarquia de grupos por vezes heterogêneos.

Assim, recorrendo a Maingueneau, seria correto afirmar que as Regras são marcadas ao longo da história por um co-pertencimento a um mesmo *aparelho institucional*, sem, contudo compartilharem de um mesmo *posicionamento*. (MAINGUENEAU, 2008: 17) Isso se dá porque, agrupadas dentro de um mesmo tipo, afinal, textos jurídico-normativos que tem

o mesmo uso, são oriundas dos meios eclesiásticos, mas sua organização interna não segue um padrão; tampouco são orientadas pelos mesmos ideais e objetivos na construção da sua vida religiosa.

Destacamos a formação heterodoxa, pois algumas comunidades tiveram suas raízes na experiência de um único indivíduo que buscou o caminho do deserto, outras poderiam surgir a partir das perspectivas espirituais de uma matrona romana, em torno de quem começavam a se juntar outras mulheres;¹ algumas comunidades contavam com três pessoas, outras com dezenas de membros. É exatamente a partir da formação dessas primeiras comunidades que as *cartas* e os *escritos* começam a ser reorganizados,² ao mesmo tempo em que outros códigos, mais específicos, passam a ser escritos.

A primeira regra a ser escrita nos moldes do que se tornará padrão na Idade Média e, ainda hoje, é a *Regra de São Basílio*, escrita no Oriente, ainda no século IV. Basílio, como monge e bispo, tornou a experiência monástica, até então expressão da insatisfação em relação aos rumos que a Igreja vinha tomando e do seu envolvimento com o Estado Romano, em algo mais palatável aos homens e mulheres de seu tempo, os que viviam nas cidades, principalmente, à alta hierarquia da Igreja. (GATIER, 1994: 169-170)

Como a experiência monástica nasceu no Oriente, o Ocidente buscou copiar os modelos bem sucedidos, adotando os escritos dos Padres da Igreja e Regras já testados em outras regiões. A primeira Regra Ocidental a ser escrita data do século V, a chamada *Regra do Mestre*. Entretanto, aquela que conseguirá maior sucesso e difusão, representando uma síntese criativa da tradição anterior, pela sua praticidade e por ter sido reputada como perfeita pela Igreja Romana, foi a *Regra de São Bento*. (COLOMBÁS, 1979: 21). É com esta Regra que começa a se desenhar, juridicamente no Ocidente, a idéia de Regra Canônica.

¹ A jovem Igreja Cristã teve em mulheres ricas da aristocracia romana grandes incentivadoras. Macrina, por exemplo, fundou um mosteiro. Outras, como Paula, apoiadora de Jerônimo, lideraram comunidades ascéticas, foram guias espirituais para outras mulheres e mesmo alguns homens, e lutaram pelo direito a sua autonomia religiosa frente a hostilidade de suas famílias e mesmo de da boa sociedade” romana. Não é possível falar de cristianismo nos séculos IV e V sem dar o devido crédito à essas mulheres. (RUETHER, 1979)

² As cartas na Idade Média não tinham caráter privado e se fossem escritas por uma autoridade circulavam. Agostinho recomenda expressamente em sua carta a uma matrona romana, Juliana, que aquilo que aconselhava à ela poderia ter uso para outras mulheres: “*Se leres neste escrito coisas que não se referem pessoalmente a ti, nem às companheiras que contigo convivem em Cristo – coisas que não seriam apropriadas a Regras a vossa conduta -, não deves contudo julgá-la supérfluas. Isso porque as explicações desta carta, se bem que destinadas a ti, entretanto não foram escritas unicamente para ti. Penso que, passando por ti, possam ainda ser úteis a outras. Não ponhamos de lado esta consideração. [...] Portanto, se for encontrado aqui o que quer que seja que te não seja útil – ou que nunca o foi ou que não mais o seja -, mas em que podes perceber a utilidade para outras, não deixes de o ler. Nem esqueças de o dar a ler a outras. Tua caridade seja, assim, de utilidade a muitas.*” (AGOSTINHO, Carta opúsculo a Juliana, 59-60; Grifo nosso)

Nos primeiros séculos do monacato ocidental, permanece a coexistência, muitas vezes, na mesma comunidade, do uso de diversas regras, tanto orientais, quanto ocidentais. (PAUL, 1988: 46-47 e FRANK, 1988: 56) Esse estado de coisas permanece, sem muitas alterações, até que os Imperadores Carolíngios decidem implementar uma Reforma da Igreja Franca, impondo a *Regra de São Bento* a todos os mosteiros do seu território. (FRANK, 1988: 56-60) Foi o primeiro ânimo uniformizador levado a cabo dentro do monacato ocidental e a *Regra Beneditina* foi eleita como parâmetro. Segundo André Vauchez, para este fim a Regra teve seu texto revisado e foram retiradas todas as prescrições que haviam se tornado impraticáveis. (VAUCHEZ, 1994: 26)³

Esta tentativa de obrigar todos os mosteiros imperiais a seguirem a **RB** gerou insatisfação, pois muitos mosteiros não pretendiam se modelar pelo código escolhido pelas autoridades. O historiador Jacques Paul ressalta que mesmo as atas dos Concílios Capitulares de 742-744 demonstrem uma “boa vontade” por parte dos abades em relação à aceitação da **RB**, as práticas particulares dos mosteiros persistiram. Da mesma forma, a elasticidade da **RB**, que deixava nas mãos do abade a possibilidade de decidir muitas questões, possibilitava que os velhos costumes permanecessem, mesmo em monastérios efetivamente obedientes às disposições imperiais. (FRANK, 1988: 56)

Em virtude disso, a **RB** terminou não sendo integralmente seguida, seja pela resistência a uma regra estranha às práticas das mais diversas comunidades, seja por não se adequar aos grandes e ricos monastérios comuns à realidade Carolíngia. (FRANK, 1988: 56) O que vigia no monacato, até então, era a autonomia das casas monásticas e o enfraquecimento do poder imperial terminou por interromper esse processo centralizador. (VAUCHEZ, 1994: 26)

Assim, no ano de 817, foi aprovada, para os mosteiros Carolíngios, a possibilidade de elaborarem *códigos* que pudessem complementar a Regra, onde esta se mostrasse pouco satisfatória. Surge, então, pela primeira vez, a idéia de *constituições* ou *forma de vida*. (FRANK, 1988: 56 e HUDDLESTON, 1999: web) Entretanto, não devemos alimentar a idéia de que a **RB** tenha se tornado a única Regra a ser seguida no Ocidente, pois outras Regras continuavam em vigor, sendo o processo de uniformização efetivado bem lentamente. (FRANK, 1988: 56)

³ Vauchez não diz em seu texto quais seriam elas.

O termo *regra canônica* só passou a ser utilizado, entretanto, a partir do II Concílio de Latrão em 1139. (LE BRAS, 1979: 7) Dessa forma, a Igreja passa a chamar para si um controle direto do número de Regras canônicas e de sua aprovação. Com o correr do tempo, as regras canônicas, mais do que normatizar a vida de uma comunidade, passaram a ter, como principal objetivo, conceder uma base jurídica a uma nova casa monástica. (DORTEL-CLAUDOT, 1993: 134) Entretanto, seguir uma mesma Regra Canônica não tornava os mosteiros membros da mesma ordem. Cluny e Cister, por exemplo, seguem a **RB**, mas constituem ordens distintas, porque seguem Formas de vida diferentes, que lhes dão feições próprias e inconfundíveis. (HEITZ, 1994: 138-139)

Que pretendemos mostrar com tudo isso? Antes de tudo, que formas de vida e regras canônicas são textos diferentes. As regras canônicas são textos de maior tradição dentro do Direito Canônico, estando sua aprovação sob controle direto da Santa Sé. Tais textos visam fornecer a base jurídica que permite a existência de uma casa religiosa e seu reconhecimento por parte da Igreja. As formas de vida são textos de caráter complementar.⁴ É um tipo de documento que tem seu fundamento na resistência à uniformização Carolíngia e na necessidade de legislar sobre questões não contempladas pela Regra.

As formas de vida visam, assim, ao mesmo tempo esclarecer o texto da Regra por um lado e garantir os *costumes* de um dado grupo dentro da Igreja, por outro. Uma das Formas de vida ou constituições de maior difusão durante a Idade Média é a da Ordem de Cister. Quando esta ordem foi criada, em 1098, desprendendo-se de Cluny, buscou-se marcar a diferença sobrepondo-se à **RB** a *Carta caritatis*. (VAUCHEZ, 1994: 27) Trata-se de um dos melhores exemplos de Forma de Vida e um dos mais duradouros. Tal documento, na concepção de seus criadores, não tinha o objetivo alterar o que estava prescrito na **RB**, mas corrigir os erros de Cluny que, segundo o grupo, havia transgredido os princípios beneditinos.

No caso das franciscanas, como já discutimos anteriormente, a **RB** foi a escolhida pelo papado para o mosteiro de São Damião e acrescida do *Privilegio da Pobreza*, o grupo assim permaneceu até 1218. No ano seguinte, a primeira forma ou regra de vida foi dada às irmãs de São Damião, assim como a outros mosteiros de mulheres. (CARNEY, 1997: 59) Esta forma de vida, de autoria do Cardeal Hugolino, deveria ser utilizada em conjunto com a **RB**, conforme lemos:

⁴ Atualmente, o Direito Canônico chama de “*Código Fundamental*” o que a Idade Média chamava de “*Forma de Vida*”, “*Regra de Vida*” ou, ainda, “*Constituições*”. (DORTEL-CLAUDOT, 1993: 134)

Porém, para que a vossa vida religiosa, construída e fundamentada em Cristo, possa crescer no Senhor como um templo santo e, à imitação e exemplo dos que serviram ao Senhor sem colocar problemas e consumaram o início de um santo comportamento pelo êxito felicíssimo de uma feliz perseverança e chegar felizmente pelo caminho reto ao prêmio da vocação suprema, seguindo os seus passos, entregamos-vos a Regra de São Bento, em que se reconhece como norma a perfeição das virtudes e a maior discricção, e que foi recebida desde o início com devoção pelos Santos Padres e aprovada com veneração pela Igreja Romana, para que a observeis em tudo que de maneira alguma se comprovar contrário à mesma Forma de Vida que Nós vos damos, e de acordo com a qual decidistes pautar especialmente a vossa vida. (FVH 3)⁵

Esta superfície discursiva permite identificar tanto o recurso à autoridade, já que a RB é reconhecida “[...] como norma a perfeição das virtudes e a maior discricção, e que foi recebida desde o início com devoção pelos Santos Padres e aprovada com veneração pela Igreja Romana [...]”. A **RB** tem força de discurso fundador, que segundo Foucault, é aquele que “[...] indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos, e ainda estão por dizer.” (FOUCAULT, 1996: 22) A **RB** é invocada, comentada, e sobre ela são construídos novos discursos, como as formas de vida que, pelo menos para efeito de autoridade, dizem se referendar nela. (FOUCAULT, 1996: 25)

Ainda assim, mesmo sendo texto normativo perfeito, a **RB** é somente a base, pois é a Forma de Vida que deve ser observada com precisão “[...] em tudo que de maneira alguma se comprovar contrário à mesma Forma de Vida que Nós vos damos, e de acordo com a qual decidistes pautar especialmente a vossa vida [...]”, conforme estabelece Hugolino. Assim, a Regra protegia juridicamente, mas era a forma de vida que deveria estabelecer os contornos da vida religiosa em determinada comunidade. A forma de vida é mais do que um simples comentário, ela transcende isso e estabelece um diálogo discursivo com a regra canônica. Esta funciona como discurso fundador, mas pairando por cima de outros discursos, que recorrem a ela, porém produzindo outros sentidos e múltiplos discursos. (FOUCAULT, 1996: 25)

Como durante muito tempo perdurou o impasse em relação à filiação franciscana e houve resistência por parte de algumas comunidades em seguir as Formas de vida papais, entre os anos de 1219 e 1253, as Damianitas professaram três regras de vida sucessivamente. A primeira delas, a do Cardeal Hugolino foi a mais duradoura de todas, permanecendo como

⁵ *Verum ut, ad exemplum et imitationem eorum, qui sine querela Domino servierunt et sanctae conversationis initium felicis perseverantiae exitu felicissimo consummarunt, vitae vestrae religio in Christo constructa pariter et fundata in templum sanctum in Domino crescere et ad supernae vocationis praemium sanctorum sequendo vestigia possit recto cursu feliciter pervenire: Regulam Beatissimi Benedicti, in qua virtutum perfectio et summa discretio noscitur instituta, quae et a Sanctis Patribus a principio devote suscepta est et ab Ecclesia Romana venerabiliter approbata, vobis tradimus observandam in omnibus, in quibus eidem vivendi Formulae vobis a Nobis traditae, secundum quem specialiter vivere decrevistis, contraria minime comprobatur.*

oficial entre 1219 e 1247. As suas sucessoras deveriam usar como base a Regra Franciscana; ainda assim, sua aceitação pelo conjunto de mosteiros de Clarissas foi limitada. Assim, as Formas de vida de Inocêncio IV e de Clara de Assis tiveram vida curta: a primeira de 1247 a 1253 e a segunda por um período de aproximadamente dez anos a partir de 1253 e, mesmo assim, aplicada somente no mosteiro de São Damião.

Para melhor compreensão deste fenômeno, nas próximas páginas apresentaremos brevemente as regras e formas de vida, antes de procedermos à análise de alguns aspectos que consideramos relevantes para a compreensão tanto do projeto papal de vida religiosa feminina, quanto da proposta clariana de vida religiosa.

6.2. A REGRA DE SÃO BENTO

A *Regra de São Bento* se impôs ao longo dos séculos como a regra canônica por excelência no Ocidente. A Regra atribuída a Bento de Núrcia, foi escrita na Península Itálica em um momento muito conturbado, no qual o que restou da infra-estrutura do Império Romano – rede de estradas, abastecimento de alimentos, sistema de justiça, entre outros – entra em completo colapso.

Seu autor, Bento de Núrcia, nascido na Península Itálica, por volta 480, dedicou sua vida à fundação de comunidades religiosas, educação e ao aperfeiçoamento da vida monástica, escreveu a regra, que posteriormente levará seu nome, a partir de anos de experiência em seu mosteiro em Monte Cassino. Sobre sua vida, Garcia M. Colombás afirma:

A história de São Bento está tão ligada à pessoas, lugares, construções, circunstâncias históricas concretas e bem conhecidas, que não cabe suspeitar nem remotamente que nem a pessoa de Bento, nem os feitos principais de sua vida, podem ser mera ficção. (COLOMBAS, 1979: 7)⁶

Não compartilhamos de tal otimismo, tampouco acreditamos ser importante discutir a existência histórica de Bento de Núrcia, pois a *Regra de São Bento* é importante em si mesma. O contato de Gregório, bispo de Roma, e primeira autoridade da Igreja a propagandear a **RB**, com as idéias de Bento, sua vida e seu estilo monástico tornaram-se possível quando o mosteiro de Monte Cassino foi destruído pelos godos e os monges refugiaram-se em Roma.⁷ Mas o que é relevante nisso tudo? É Gregório, o bispo de Roma quem irá eleger a **RB** como um documento modelar a partir do qual todas as comunidades monásticas fundadas a partir de

⁶ “La historia de San Benito está tan ligada a personas, lugares, edificios, circunstancias históricas concretas e bien conocidas, que no cabe sospechar ni remotamente que la persona de Benito ni los hechos principales de su vida puedan ser mera ficción literaria.”

⁷ Monte Cassino foi destruído pelos lombardos em 577 e seus monges se refugiaram em Roma, sendo que o mosteiro só foi reconstruído no século VIII. (COLOMBAS, 1979: 22)

então no Ocidente deveriam se organizar. Este apoio e o posterior estímulo carolíngio tornaram a **RB** em “[...] carta normativa da grande maioria das famílias monásticas”. (MICCOLI, 1989: 37)

Como vimos, esta idéia de texto modelar, ainda está fortemente presente na *Forma de Vida de Hugolino*. A **RB** por sua praticidade e complexidade, pois abrange o maior número possível de aspectos da vida monástica, prestou-se muito bem à ação missionária e uniformizadora. (COLOMBAS, 1979: 7-9) Sobre o seu triunfo nos primeiros séculos, Jacques Berlioz nos diz:

O movimento monástico ocidental é ritmado, desde o século IV, pelas fundações de mosteiros, regidos por Regras diversas mas todas baseadas na obediência ao chefe da comunidade e numa disciplina de vida ordenada em torno da oração e do trabalho. Destas Regras múltiplas, há uma que triunfa: a que se institui sobre o nome de São Bento. As razões de seu êxito são evidentes: longe dos excessos [...] a Regra proposta por Bento de Núrcia – fundador do célebre mosteiro de Monte Cassino – é moderada, maleável e equilibrada: cabe ao abade na sua discricção ter em conta a diversidade dos sujeitos e dos locais [...] (BERLIOZ, 1994: 6)

Montecassino, o mosteiro fundado por Bento, ficava entre Nápoles e Roma, tendo sido construído sobre um templo pagão e selando a proposta beneditina de expansão da fé católica. (COLOMBAS, 1979: 7-9) Não há datas precisas para a vida de Bento de Núrcia, seu nascimento, sua morte. Isto, aliás, não é incomum em se tratando da Idade Média. Entretanto, o mesmo não se dá, segundo Colombas, com personagens que teriam sido seus contemporâneos, como alguns bispos cuja existência é bem documentada ou Teodorico, rei dos godos, por exemplo. (COLOMBAS, 1979: 9-10) São esses fatos que Colombás considera como verdadeiros e acima de qualquer suspeita. Importante, entretanto, como já frisamos, não é a existência de Bento, sua data de nascimento ou morte, mas, sim, a importância que esse texto, a **RB** irá alcançar durante a Idade Média, em especial, para a de São Damiano.

A **RB**, na redação que chegou aos nossos dias, divide-se em 73 capítulos que apresentamos a seguir com nossos comentários adicionais:

- | | |
|--|---|
| I – Estrutura Fundamental do mosteiro (cap. 1-3) | Trata dos diversos tipos de monges, da figura do abade, dos irmãos e seu conselho. |
| II – A Arte Espiritual (cap. 4-7) | As virtudes monásticas: silêncio, humildade e obediência. |
| III – A Oração em comum (cap. 8-20) | Sobre a liturgia monástica e a prática da oração em comum. |
| IV – Organização Interna do Mosteiro | Administração, práticas disciplinares, questões patrimoniais, alimentação, penitências, trabalho, |

(cap. 21-52)	leitura e oração.
V – O Mosteiro e o Mundo (cap. 53-57)	Sobre as relações do mosteiro e dos monges com o <i>seculum</i> .
VI – Renovação da Comunidade Monástica (cap. 58-65)	Candidatos à vida monástica, sua origem social e idade, os oblatos, a ordem hierárquica interna da comunidade, eleição do abade, etc.
VII – Considerações Finais (cap. 66)	Sobre a porta do mosteiro e a clausura
VIII – Acréscimos (cap. 67-72)	Sobre os monges em viagem, contra a presunção, ênfase na obediência ao único juiz (o abade), questões de bem comum.
IX – Testemunho pessoal do autor (cap. 73)	O autor passa em revista a sua obra.

E o que podemos ressaltar como traços fundamentais da **RB**? Primeiro, a introdução da *stabilitas loccii*, até então não existente, que obrigava um monge, depois de entrar para a vida religiosa, permanecer para sempre no mosteiro que professou. Esse aspecto está presente no capítulo I no qual são elogiados os cenobitas, que vivem de acordo com uma regra e em obediência a um abade; são louvados os anacoretas ou eremitas, provados por sua experiência espiritual ainda que não sigam uma *regra*; são deplorados os sarabaítas, que não seguem nenhuma Regra, tampouco professam a dura vida de penitência dos anacoretas; e, por fim, são condenados os giróvagos:

O quarto gênero de monges é o chamado dos giróvagos, que por toda a sua vida se hospedam nas diferentes províncias, por três ou quatro dias nas celas de outros monges, sempre vagando e nunca estáveis, escravos das próprias vontades e das seduções da gula, e em tudo piores que os sarabaítas. Sobre o misérrimo modo de vida de todos esses é melhor calar que dizer algo. (RB 1:10-13)⁸

A *stabilitas loccii* foi abandonada pelos frades, que assumem para si o dever de pregar e estar no *seculum*, mas se manteve presente nas formas de vida para as irmãs que se vêem obrigadas a permanecer ligadas a uma casa a partir do momento que professam, salvo quando são escolhidas para servirem em outro lugar. Na *Forma de Vida de Clara* lemos que depois que uma irmã professa “[...] não lhes seja permitido sair do mosteiro sem um motivo útil, razoável, manifesto e aprovado.”. (FVC 2:13)⁹ Este adendo último, porém, abre todas as

⁸ *Quartum vero genus est monachorum quod nominatur girovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et gullae inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis. De quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui. His ergo omissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adiuvante Domino, veniamus.*

⁹ *Deinceps extra monasterium sine utili, rationabili, manifesta et probabili causa eidem exire non liceat.*

possibilidades de movimento pela enorme gama de motivos que poderiam ser invocados e aprovados.

Em segundo lugar, a ênfase na *obediência*, pois o monge beneditino deve abrir mão de sua vontade e se submeter à vontade de Deus, personificada na figura do abade, isto é, ele não deve possuir mais seu valor como indivíduo, mas, sim como parte de algo maior: a comunidade monástica. A própria questão da *propriedade* está de certa forma subordinada ao princípio da *obediência* e sobre isso a **RB** é muito evidente em vários momentos e destacamos a profissão de fé e o capítulo que trata especificamente das propriedades:

Se possui quaisquer bens, ou os distribua antes aos pobres, ou, por solene doação, os confira ao mosteiro, nada reservando para si de todas essas coisas: pois sabe que, deste dia em diante, nem sobre o próprio corpo terá poder. (RB 58:24-25)¹⁰

Especialmente este vício deve ser cortado do mosteiro pela raiz; ninguém ouse dar ou receber alguma coisa sem ordem do Abade, nem ter nada de próprio, nada absolutamente, nem livro, nem tabuinhas, nem estilete, absolutamente nada, já que não lhes é lícito ter a seu arbítrio nem o próprio corpo nem a vontade; porém, todas as coisas necessárias devem esperar do pai do mosteiro, e não seja lícito a ninguém possuir o que o Abade não tiver dado ou permitido. Seja tudo comum a todos, como está escrito, nem diga nem tenha alguém a presunção de achar que alguma coisa lhe pertence. Se for surpreendido alguém a deleitar-se com este péssimo vício, seja admoestado primeira e segunda vez, se não se emendar, seja submetido à correção. (RB 33)¹¹

A **RB** é clara quanto à necessidade da pobreza individual. O monge, e por extensão a monja, nada pode ter de seu. No entanto, a posse é encarada como um vício que atenta contra a humildade, uma das virtudes centrais da vida monástica beneditina,¹² e perverte a obediência, já que o monge não é dono nem mesmo de seu corpo. Não está em discussão a questão das propriedades do mosteiro, algo central para Clara, tampouco é colocado em algum momento que o monge deve ser pobre para identificar-se com os necessitados, sejam aqueles seus contemporâneos, sejam Cristo ou Maria, pintados como pobres nos textos franciscanos e clarianos. Trata-se, portanto, de outra percepção da questão, na qual dois sentidos andam juntas, a *pobreza* e a *obediência*.

¹⁰ *Res si quas habet, aut erogat prius pauperibus aut facta solemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit.*

¹¹ *Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque grafium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate; Omnia vero necessaria a patre sperare monasterii, nec quicquam liceat habere quod abbas non dederit aut permiserit. Quod si quisquam huic nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correptioni subiaceat.*

¹² O capítulo 7 é todo centrado na discussão dessa virtude, sendo antecedido pelos capítulos sobre a obediência (5) e o silêncio (6).

Outro traço de suma importância na **RB** é a valorização do trabalho manual. O trabalho manual ficou marcado na Antiguidade Clássica e ao longo da Idade Média como algo estigmatizante, um castigo, e, portanto inadequado para os grupos que ocupavam o comando da sociedade. O trabalho é apresentado na **RB** como parte importante para o aperfeiçoamento da vida espiritual, e segundo Jacques Le Goff, o mosteiro é o primeiro lugar a resgatar o sentido bíblico do trabalho. (LE GOFF, 2002: 566-567) Assim, o monge beneditino não deveria somente orar, mas também, trabalhar:

A ociosidade é inimiga da alma; por isso em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual. Pela seguinte disposição, cremos poder ordenar os tempos dessas duas ocupações: isto é, que da Páscoa até o dia 14 de setembro, saindo os irmãos pela manhã, trabalhem da primeira hora até cerca da quarta, naquilo que for necessário. Da hora quarta até mais ou menos o princípio da hora sexta, entreguem-se à leitura. Depois da sexta, levantando-se da mesa, repousem em seus leitos com todo o silêncio; se acaso alguém quiser ler, leia para si, de modo que não incomode a outro. Celebre-se a Noa mais cedo, pelo fim da oitava hora, e de novo trabalhem no que for preciso fazer até a tarde. (RB 48:1-6)¹³

A idéia das Três Ordens, os que trabalham, os que guerreiam e os que oram, era marcada pela hierarquia que colocava os trabalhadores em condição inferior, mais próximos do pecado e longe de Deus, pois a punição de Adão, na leitura de muitos medievais, era o trabalho manual. (LE GOFF, 2002: 559-560) Já a **RB** exalta o trabalho manual, asseverando, também, que tudo deve ser feito com equilíbrio, “[...] *por causa dos fracos*”:

Se, porém, a necessidade do lugar ou a pobreza exigirem que se ocupem, pessoalmente, em colher os produtos da terra, não se entristeçam por isso, porque então são verdadeiros monges se vivem do trabalho de suas mãos, como também os nossos Pais e os Apóstolos. Tudo, porém, se faça comedidamente por causa dos fracos. (RB 48:7-9)¹⁴

A vida monástica, segundo a **RB**, exalta a humildade e compõe-se de trabalho e leitura, sem descuidar do repouso. É uma proposta de vida que busca o equilíbrio e o respeito aos limites individuais. Este aspecto fica é abordado quando a Regra trata dos fracos, colocando em evidência a preocupação com o bem estar do monge, presente também na Forma de Vida de Clara no seu cuidado com as irmãs.

¹³ *Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina. Ideoque hac dispositione credimus utraque tempore ordinari: id est: ut a Pascha usque Kalendas Octobres a mane exeuntes a prima usque hora pene quarta laborent quod necessarium fuerit. Ab hora autem quarta usque hora qua Sextam agent, lectioni vacent. Post Sextam autem surgentes a mensa pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat, ut alium non inquietet. Et agatur Nona temperius mediante octava hora, et iterum quod faeiendum est operentur usque ad Vesperam.*

¹⁴ *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges recollegendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli. Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes.*

O monge beneditino pode e deve comer, beber e descansar com moderação e de acordo com o que é estabelecido pelo abade, remetendo-se sempre à questão da autoridade e da obediência. (LE BRAS, 1979: 32) Quanto a isso, o capítulo chamado “*Da Medida da Comida*” é um bom exemplo dos cuidados em relação aos irmãos, da busca do equilíbrio e da necessidade de obediência:

Creemos que são suficientes para a, refeição cotidiana, quer seja esta à sexta ou à nona hora, em todas as mesas, dois pratos de cozidos, por causa das fraquezas de muitos, a fim de que aquele que não puder, por acaso, comer de um prato, coma do outro. Portanto dois pratos de cozidos bastem a todos os irmãos; e se houver frutas ou legumes frescos, sejam acrescentados em terceiro lugar. Seja suficiente uma libra de pão bem pesada, para o dia todo, quer haja uma só refeição, quer haja jantar e ceia. Se houver ceia, seja guardada pelo Celeireiro a terça parte da libra e entregue aos que vão cear. Mas, se por acaso tiverem feito um trabalho maior, estará ao critério e em poder do Abade acrescentar, se convier, alguma coisa, afastados antes de mais nada excessos de comida, e de modo que nunca sobrevenha ao monge a indigestão, porque nada é tão contrário a tudo o que é cristão como os excessos na comida, conforme diz Nosso Senhor: “Cuidai que os vossos corações não se tornem pesados pela gula.” Aos meninos de pouca idade não se sirva a mesma quantidade, mas sim menos que aos maiores, guardada em tudo a sobriedade. Abstenham-se todos completamente de carnes de quadrúpedes, exceto os doentes demasiadamente fracos. (RB 39)¹⁵

Assim, moderação, bem estar, saúde, equilíbrio são as diretrizes da **RB**. Perpassando toda a Regra, porém, há também uma preocupação com o controle dos corpos. O corpo, como assinala Foucault, é um campo político e o do monge “[...] está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõe limitações, proibições ou obrigações”. (FOUCAULT, 1997a: 127) Isso se manifesta na prescrição de castigos corporais para os desobedientes e as crianças,¹⁶ na preocupação com a medida na comida e na bebida, no controle das possibilidades de ir e vir, do vestuário e toda uma gama de detalhes, tudo aponta para uma subordinação dos corpos e da necessidade de seu aperfeiçoamento para o melhor serviço à causa de divina.

¹⁵ *Sufficere credimus ad refectonem cotidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria propter diversorum infirmitatibus, ut forte qui ex illo non potuerit edere, ex alio reficiatur. Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus suffidant et, si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium. Panis libra una propensa sufficiat in die, sive una sit refectio sive prandii et cenae. Quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellarario servetur reddenda cenandis. Quod si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat, aliquid augere, remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries; quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster: Videte ne graventur corda vestra crapula. Pueris vero minori aetate non eadem servetur quantitas, sed minor quam maioribus, servata in omnibus parcitate. Carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus absteatur comestio, praeter omnino debiles aegrotos.*

¹⁶ Tal procedimento está prescrito em vários momentos, como, por exemplo, no capítulo “Dos que erram no oratório”: “Se alguém errar quando recitar um salmo, responsório, antífona ou lição, e se não se humilhar, ali mesmo, diante de todos por uma satisfação, sofra castigo maior, de vez que não quis corrigir, pela humildade, a falta que cometeu por negligência. As crianças por tal falta recebam pancadas.” (RB 45)

O corpo do monge deve estar colocado, como em outros momentos históricos, “[...] a serviço das normas da vida cultural e habituado às mesmas” (BORDO,1997: 20) e o objetivo, numa perspectiva foucaultiana, é torná-lo “[...] dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. (FOUCAULT, 1997a: 118). Os monges buscavam a perfeição e a **RB** consagrou-se como um manual que visava possibilitar o alcance da mesma aqui na terra. Lido, relido, citado, serviu de base para outros códigos normativos, inclusive aqueles utilizados pelas damianitas.

6.3. REGRA FRANCISCANA

O surgimento dos Mendicantes, no século XIII, em especial os Franciscanos, mudou o perfil das Ordens Religiosas dentro da Igreja Medieval. As antigas Ordens não deixaram de existir, mas, progressivamente perderam espaço para as novas formas de experiência religiosa que passaram a representar uma opção mais atraente para a população. (BOLTON, 1986: 77-78) O interesse do papado pelo novo grupo foi tão grande que a Regra de São Francisco foi incluída entre as regras ditas canônicas pelo IV Concílio de Latrão (1215), ocupando, junto com as *Regras de São Bento, São Basílio e Santo Agostinho*, um lugar de destaque. (LE BRAS, 1979: 7)¹⁷

Francisco de Assis, autor da *Regra Franciscana*, foi também o fundador do movimento religioso que deu origem à Ordem dos Frades Menores. Ao contrário de Bento, Francisco possui uma historicidade mais fácil de ser rastreada. Nasceu em Assis, cidade da região da Úmbria, Itália Central, em 1181 ou 1182, pertencendo à burguesia da cidade. Educado como os outros de seu grupo social, exerceu a profissão de comerciante como seu pai,¹⁸ mas sua grande aspiração era se tornar cavaleiro. Antes de sua conversão, levou uma vida de acordo com a da juventude de seu tempo. Participou de uma guerra, foi feito prisioneiro, adoeceu terrivelmente, e, durante o longo período de recuperação, começou a rever os seus atos. A partir de então, começou a agir *estranhamente* até romper com a família, não sem muita resistência de seu pai, e assumir-se como penitente.

O Movimento Franciscano iniciou-se, então, de uma empreitada individual de um homem, que passando por um processo de conversão, abraçou definitivamente a vida de

¹⁷ Andréia Frazão explica que, no caso das mulheres, elas já estariam obrigadas e escolher entre uma dessas três regras canônicas desde o II Concílio de Latrão. Diz esta historiadora: “O decreto XXVI também se volta especialmente às monjas: proíbe as mulheres de seguirem a vida religiosa sem adotar uma regra: a de São Bento, de São Basílio ou de Santo Agostinho, as então reconhecidas oficialmente pela Igreja.” (FRAZÃO DA SILVA, 2008: web)

¹⁸ “[...] Já adulto e bem dotado, exerceu o ofício paterno nas lides do comércio, mas de forma totalmente diversa, pois era muito mais alegre e liberal que ele. (...)” (LTC 1:2)

penitente no ano de 1208. Em seu conflito com a família, Francisco buscou o apoio do Bispo local e logo seu exemplo terminou por atrair seguidores, homens e mulheres que, inspirados por sua vida de pobreza e pregação, decidiram dedicar-se à vida religiosa. Ao iniciar seu movimento, almejava seguir o modelo de *vita vera apostolica*, vivendo segundo o que estava retratado nos Evangelhos. Não se tratava, no entanto, Brenda Bolton ressalta, de adotar a proposta dos monges, em especial os cistercienses que estavam em evidência, mas pregar e prestar serviço no *seculum*, isto é, o frade vai até o fiel. (BOLTON, 1986: 77) Dessa forma, a *Regra Franciscana* deveria ser adaptada a esta necessidade, mas a primeira versão da regra só foi apresentada em 1221, quase seis anos após o *Concílio de Latrão*.¹⁹

A **RNB**, antecessora direta da **RF**, foi rejeitada pela Ordem e, também, pela Cúria Papal.²⁰ Manselli ressalta que algumas questões ainda presentes nessa regra remontavam muito ao ambiente Italiano como a proibição dos irmãos de ocuparem postos de tesoureiro ou chanceler, por exemplo, e a exigência quase explícita do trabalho manual, quando boa parte dos membros da Ordem já eram clérigos e intelectuais. (MANSELLI, 1997: 240-244) Junto com o trabalho, está a diretriz de que os irmãos não tenham propriedades:

Os frades a quem o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. Como mercê do trabalho recebam para si e seus irmãos o necessário para o corpo, menos dinheiro ou pecúnia, e isso humildemente, como convém a servos de Deus e seguidores da santíssima pobreza. (RF 5:1-4)²¹

A questão aqui gira menos em torno da obediência e mais por uma opção pela pobreza que não admite as posses. Trabalhar pode ser uma disciplina do corpo, mas é, também, uma forma de se aproximar dos pobres, ser como eles.

A aprovação da regra definitiva vem no ano de 1223, e Manselli, defende que isso se deu porque o documento conseguiu finalmente chegar ao rigor formal e jurídico exigidos no século XIII. Manselli, entretanto argumenta, que Francisco participou de sua confecção e sua

¹⁹ Ainda assim, a sua inclusão entre as regras canônicas se justifica por causa do suposto rascunho apresentado por Francisco ao papa Inocêncio III. Como discutimos no capítulo 4, a partir da p. 166, tal regra primitiva nunca foi encontrada e alguns historiadores não crêem que tenha mesmo existido.

²⁰ Manselli afirma que foram os próprios irmãos, insatisfeitos, ou com as duras exigências de Francisco quanto à pobreza e outros temas, ou com a ainda incipiente organização formal e embasamento jurídico do documento, que rejeitaram a Regra e pressionaram Francisco, direta, ou indiretamente, através de Hugolino, Cardeal protetor da Ordem, jurista e intensamente preocupado com as novas formas de vivência da vida religiosa, a modificá-la. Dessa maneira, a Regra de 24 capítulos foi recusada por Honório III e tornou-se necessário escrever um novo documento. (MANSELLI, 1997: 239-240)

²¹ *Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire. De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam et hoc humiliter, icut decet servos Dei et paupertatis sanctissimae sectatores.*

regra anterior, a **RNB**, serviu de base ao documento finalmente aceito. (MANSELLI, 1997: 245-248) A **RF** é, antes de tudo, um texto jurídico, isto é, feito de acordo com um modelo preestabelecido, mesmo assim, nela ainda se pode perceber um pouco das idéias de Francisco.

A *Regra Franciscana*, conforme aprovada por Honório III em 1223, consta de 12 capítulos, os quais são:

- 1- Em nome do Senhor (uma breve apresentação das intenções do texto).
- 2 – Dos que querem abraçar esta vida e de como devem ser aceitos.
- 3 – Do ofício divino, do jejum e de como os irmãos devem ir pelo mundo.
- 4 – Que os irmãos não recebam dinheiro.
- 5 – Do modo de trabalhar.
- 6 – Que os irmãos de nada se façam proprietários; da mendicância e dos irmãos enfermos.
- 7 – Da penitência que se deve impor aos irmãos que pecam.
- 8 – Da eleição do ministro geral dessa fraternidade e do capítulo de Pentecostes.
- 9 – Dos pregadores.
- 10 – Da admoestação e correção dos irmãos.
- 11 – Que os irmãos não entrem em mosteiros de freiras.
- 12 – Dos que querem ir para os sarracenos e outros infiéis.

A **RF** é baseada fortemente nos Evangelhos e deve muito ao texto da regra anterior, a rejeitada. Seu estilo é objetivo e direto, principalmente se o comparamos com a **RB**, que conta com 73 capítulos nos quais todas as minúcias possíveis são tratadas para o bem e a ordem da comunidade monástica. O texto da **RF** abrange, todas as questões que afligiam a Ordem Franciscana como a pobreza, a posse de bens, o trabalho, a eleição dos superiores, o noviciado, a relação da Ordem com a Igreja e com as casas femininas. Quais os pontos que poderíamos destacar, então, dessa Regra?

Antes de tudo, convém falar da questão da Pobreza. O *voto de pobreza* era o mais prezado por Francisco, assim como o será para Clara, como veremos mais tarde. A Regra é objetiva e condena a posse de bens e de dinheiro, principalmente, por parte dos irmãos:

Os frades de nada se apropriem, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente, e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se

fez pobre por nós neste mundo. Esta é aquela eminência da altíssima pobreza que vos constituíu, caríssimos irmãos meus, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas e sublimou em virtudes. (RF 6:1-4)²²

A Ordem deveria escolher pessoas que administrassem qualquer recurso monetário (procuradores), não para que os irmãos tivessem acesso à dinheiro, ou bens, ou qualquer regalia, mas, sim, para que pudessem ser compradas roupas por causa do frio, ou se pudesse zelar por irmãos doentes, sempre que necessário.

Mando firmemente a todos os frades que de nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia por si ou por intermediário. Mas, para as necessidades dos enfermos e para vestir os outros frades, os ministros apenas e os custódios, por meio de amigos espirituais, tenham solícito cuidado, segundo os lugares e tempos e frias regiões, como lhes parecer servir à necessidade; sempre salvo, como foi dito, que não recebam dinheiro ou pecúnia. (RF 4:1-3)

O texto também condena qualquer vaidade no vestir e admoesta os irmãos a desprezarem as belas roupas. Os irmãos deveriam viver como peregrinos nesta terra, sem nada de seu, nem cuidados com interesses terrenos. Confiando a Deus seu sustento, trabalhando e esmolando, sempre que necessário, mas nada guardando para si.

Todos os irmãos que pudessem deveriam trabalhar, pois o trabalho é uma dádiva divina. O trabalho não mais é qualificado ou sugerido como manual, pois a pregação era também encarada como uma forma de trabalho. Só que o pregador deverá ter a aprovação do bispo ou do ministro geral da Ordem, tendo sido previamente examinado e aprovado.

Os frades não preguem na diocese de um bispo quando lhes for proibido por ele. E nenhum dos frades se atreva absolutamente a pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade, e por ele lhe tiver sido concedido o ofício da pregação. (RF 9:1-2)²³

Essa última prescrição, já demonstra alguma sorte de hierarquização entre os membros da Ordem, porque nem todos poderiam pregar, mas tão somente os aprovados. Não eram todos que participavam dessa atividade. No que consistiram os termos desta aprovação? Haveria diretrizes de pregação? Não se sabe.

Questões administrativas também são tratadas, mas em nada se assemelham à rigidez do modelo beneditino. O geral da Ordem Franciscana não é um abade beneditino com plenos

²² *Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit.*

²³ *Fratres non praedicent in episcopatu alicuius episcopi, cum ab eo illis fuerit contradictum. Et nullus fratrum populo penitus audeat praedicare, nisi a ministro generali huius fraternitatis fuerit examinatus et approbatus, et ab eo officium sibi praedicationis concessum.*

poderes, ocupando o lugar de Cristo,²⁴ tampouco os irmãos estão privados de sua liberdade de ir e vir, mesmo devendo seguir a regra acima de tudo. A idéia de fraternidade não se perde de todo e o Franciscano sempre terá, em consonância com o texto da Ordem, o direito de escolha, o direito à consciência:

Os frades que são ministros e servos dos outros frades visitem e admoestem seus frades e os corrijam humilde e caridosamente, não lhes prescrevendo o que for contra sua alma e nossa Regra. Mas os frades que são súditos lembrem que por Deus negaram suas próprias vontades. Por isso lhes prescrevo firme-mente que obedçam a seus ministros em tudo que prometeram ao Senhor observar e que não é contrário a sua alma e à nossa Regra. E onde houver frades que saibam e conheçam que não podem observar a Regra espiritualmente, devam e possam recorrer a seus ministros. Mas os ministros os recebam caritativa e benignamente e tenham tanta familiaridade com eles que possam falar-lhes e agir como senhores com seus servos; pois assim deve ser, que os ministros sejam servos de todos os frades. (RF 10:1-6)²⁵

O ministro, ao contrário do abade beneditino, não é pai, mas, sim, principalmente servo, e como todos os franciscanos devem servir uns aos outros,²⁶ um dos deveres prescritos na Regra, o ministro está incluído nesta relação. Os cuidados com os irmãos mais fracos, especialmente as dispensas da regra, também estão presente na **RB**, porém somente com os doentes, os velhos e as crianças. A falta de detalhamento da **RF** é algo que contrasta com as minúcias que marcam a **RB**. A *Regra Franciscana* também não fala em crianças. Assim, é figura do indivíduo adulto e sua escolha pessoal que prevalecem em todo o texto da **RF**. Os oblatos, que recebem particular atenção na **RB**, não existem na **RF**:

Se, porventura, algum nobre oferece o seu filho a Deus no mosteiro, se o jovem é menor de idade façam os seus pais a petição de que falamos acima; e envolvam na toalha do altar essa petição e a mão do menino junto com a oblação, e assim o ofereçam. Prometam na presente petição, sob juramento, que nunca, por si, nem por pessoa interposta, lhe dão

²⁴ O abade beneditino tem muitos poderes e carrega sobre seus ombros a responsabilidade sobre o bom andamento e a salvação de seu rebanho. O segundo capítulo da Regra, chamado “Como deve ser o Abade”, é dedicado a ele: “O Abade digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome de superior. Com efeito, crê-se que, no mosteiro, ele faz às vezes do Cristo, pois é chamado pelo mesmo cognome que Este, no dizer do Apóstolo: “Recebestes o espírito de adoção de filhos, no qual clamamos: Abbá, Pai. Por isso o Abade nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja contrário ao preceito do Senhor, mas que a sua ordem e ensinamento, como o fermento da divina justiça se espalhe na mente dos discípulos; lembre-se sempre o abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus. E saiba o Abade que é atribuído à culpa do pastor tudo aquilo que o Pai de família puder encontrar de menos no progresso das ovelhas. (...)” (RB 2:1-7)

²⁵ *Fratres, qui sunt ministri et servi aliorum fratrum, visitent et moneant fratres suos et humiliter et caritative corrigant eos, non praecipientes eis aliquid, quod sit contra animam suam et regulam nostram. Fratres vero, qui sunt subditi, recordentur, quod propter Deum abnegaverunt proprias voluntates. Unde firmiter praecipio eis, ut obediant suis ministris in omnibus quae promiserunt Domino observare et non sunt contraria animae et regulae nostrae. Et ubicumque sunt fratres, qui scirent et cognoscerent, se non posse regulam spiritualiter observare, ad suos ministros debeant et possint recurrere. Ministri vero caritative et benigne eos recipiant et tantam familiaritatem habeant circa ipsos, ut dicere possint eis et facere sicut domini servis suis; nam ita debet esse, quod ministri sint servi omnium fratrum.*

²⁶ Vide a discussão já feita no capítulo 3 sobre a *Regra dos Eremitérios*, a partir da p.131.

coisa alguma, em qualquer tempo, nem lhe proporcionam ocasião de possuir; ou então, se não quiserem fazer isso e, como esmola, desejam oferecer alguma coisa para a própria recompensa, façam a doação das coisas que querem dar ao mosteiro, reservando o usufruto para si se assim o desejarem. E dessa forma, todos os caminhos estarão impedidos, de modo que no menino nenhuma esperança permaneça, pela qual – que isso não aconteça – venha a ser enganado e possa perecer; eis o que aprendemos por experiência. Da mesma forma procedam os mais pobres. Aqueles porém, que absolutamente nada possuem, façam simplesmente a petição e ofereçam seu filho, com a sua oblação, diante de testemunhas. (RB 59:1-7)²⁷

A questão das crianças, ou melhor, das meninas aceitas nos mosteiros de Clarissas está presente nas formas de vida papais e na de Clara. Talvez o silêncio da **RF** tenha tanto a ver com um projeto de vida religiosa, quanto com a falta de um *stabilitas locii*. Os franciscanos, de acordo com a **RF**, não tinham prescrições de como organizar mosteiros, tampouco eram aconselhados a terem bens. A inexistência de uma vida conventual organizada inviabiliza a aceitação de crianças e que os franciscanos se dediquem às atividades de ensino e formação nos moldes de outras ordens tradicionais;²⁸ ainda assim, os franciscanos se dedicaram à educação, mas não nos espaços tradicionais, eles vão disputar com os dominicanos o espaço da universidade. (LE GOFF, 1993: 82)

De qualquer forma, todos os que desejam ser franciscanos devem fazê-lo conscientemente, como adultos, além disso, devem ser examinados sobre os princípios da fé católica, deixando claro o comprometimento com os princípios da Reforma Eclesiástica:

Se alguns quiserem receber esta vida e vierem aos nossos frades, mandem-nos aos seus ministros provinciais, aos quais somente e não a outros se conceda a licença de receber frades. Mas os ministros examinem-nos diligentemente sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. E se crerem em todas essas coisas e as quiserem confessar fielmente e observar firmemente até o fim e não têm mulheres ou, se as têm, e já entraram as mulheres em um mosteiro ou lhes deram licença com autorização do bispo diocesano, emitido já o voto de continência, e que sejam as mulheres daquela idade que delas não possa originar-se suspeita, digam-lhes a palavra do santo Evangelho que vão e vendam todas suas coisas e procurem

²⁷ *Si quis forte de nobilibus offerit filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minor aetate est, parentes eius faciant petitionem quam supra diximus, et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palia altaris, et sic eum offerant. De rebus autem suis aut in praesenti petitione promittant sub iureiurando, quia numquam per se, numquam per suffectam personam nec quolibet modo ei aliquando aliquid dant aut tribuunt occasionem habendi; vel certe si hoc facere noluerint et aliquid offerre volunt in elemosinam monasterio pro mercede sua, faciant ex rebus quas dare volunt monasterio donationem, reservato sibi, si ita voluerint, usum fructum. Atque ita omnia obstruantur ut nulla suspicio remaneat puero per quam deceptus perire possit – quod absit – quod experimento didicimus. Similiter autem et pauperiores faciant. Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant et cum oblatione offerant filium suum coram testibus.*

²⁸ Os mosteiros foram ao longo dos séculos, os principais centros de saber dentro do Ocidente Medieval. Para lá eram enviadas meninas e meninos da nobreza, dentro de seus claustros eram educados, de suas fileiras eram convocados mestres e papas, era também um caminho que conduzia à santidade. (MICCOLI, 1989: 49-51) A tradição dos mosteiros como centros de educação atravessou boa parte da Idade Média, até a ascensão das universidades.

distribuí-las aos pobres. O que, se não puderem fazer, basta-lhes a boa vontade.
(RF 2:1-6)²⁹

Segundo John Boswell em seu livro **The Kindness of Strangers**, a partir do século XII, com a consolidação da idéia de profissão, isto é, do candidato ou candidata expressar claramente a sua vontade de entrar para uma ordem religiosa, a doação de crianças – nobres e pobres – aos mosteiros entra em descenso, pelo menos nas ordens masculinas.³⁰ No caso dos conventos de freiras, a doação de meninas permanece alta e documentada, até o fim da Idade Média. (BOSWELL, 1988: 311-317) É quando se pode perceber uma separação e construção de uma espiritualidade genderizada.

Se comparada com a **RB**, a *Regra Franciscana* é uma regra muito simples e mesmo assim muito importante, pois rompe com a *stabilitas locii* dando embasamento a um novo modelo de vida religiosa: o dos frades mendicantes. Além disso, se a diretriz principal da **RB** é a *obediência*, a **RF** elege a *pobreza* como seu foco principal, tornando-se fundamental para a manutenção dos elos entre as Clarissas e o restante da Ordem Franciscana.

No entanto, nenhuma das duas regras foi escrita para as mulheres, e seu discurso não é neutro. São documentos normativos que têm os homens como público alvo, no entanto, as mulheres se apropriam delas, pois os modelos de vida religiosa nelas propostos lhes parecem viáveis e desejáveis. Neste sentido, o sucesso da **RB** é evidente, mas o caso da **RF**, com sua estrutura vaga e um modelo de vida no *seculum*, seu uso pelas mulheres encontrou resistências, especialmente dentro da Cúria Papal, mas, por fim, a insistência de mulheres como Clara e Inês de Praga terminam por dobrar os homens da alta hierarquia da Igreja.

6.4. FORMA DE VIDA DE HUGOLINO

Hugolino de Segni entrou para a história do franciscanismo como Legado Papal de Honório III para a região da Toscana e da Úmbria, no ano de 1217. Parente de Inocêncio III, grande jurista, tornou-se protetor dos Frades Menores e das Irmãs de São Damião, travando contato direto com Francisco e com Clara de Assis. Foi declarado como protetor da Ordem

²⁹ *Si qui voluerint hanc vitam accipere et venerint ad fratres nos-tros, mittant eos ad suos ministros provinciales, quibus solummodo et non aliis recipiendi fratres licentia concedatur. Ministri vero diligenter examinent eos de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis. Et si haec omnia credant et velint ea fideliter confiteri et usque in finem firmiter observare et uxores non habent vel, si habent, et iam monasterium intraverint uxores vel, licentiam eis dederint auctoritate dioecesani episcopi, voto continentiae iam emisso, et illius sint aetatis uxores, quod non possit de eis oriri suspicio, dicant illis verbum sancti Evangelii, quod vadant et vendant omnia sua et ea studeant pauperibus erogare. Quod si facere non potuerint, sufficit eis bona voluntas.*

³⁰ Um dos grandes propagandadores da profissão, que deveria ser feita na quando o candidato tivesse idade apropriada, foram os cistercienses, que entraram em questão com o papado através de Bernardo de Clairvaux. Até então, uma das idéias mais fortes é que uma vez doada, a crianças deveria permanecer no mosteiro por toda a sua vida. (BOSWELL, 1988: 311-317)

pelo Papa Honório III em 1220. (OTT, 2008: web) Interessou-se, particularmente pelas comunidades religiosas femininas, em geral, que se tornavam cada vez mais numerosas e careciam de uma atenção especial por parte da Igreja e, nesse intuito, escreveu, em 1219, uma Forma de Vida que deveria ser professada por todas as religiosas em conjunto com a Regra de São Bento. Foi eleito papa com o nome de Gregório IX em 1227.

A Forma de Vida de Hugolino não foi escrita especificamente para as Damianitas, mas, sim, para todas as mulheres religiosas, entretanto, a necessidade de fornecer uma base jurídica para as mulheres que seguiram Francisco de Assis fez com que fosse de interesse desse prelado que as irmãs de São Damião seguissem sua Forma de Vida em comum com a Regra de São Bento. (PEDROSO, 1994: 145-146)

Nossas fontes colocam em dúvida o uso efetivo da Forma de Vida de Hugolino em São Damião, embora sua adoção por outros mosteiros femininos tenha acontecido. A primeira cópia da Forma de Vida de Hugolino foi enviada em 1219 ao mosteiro de Monticelli, em Florença, e o mais antigo manuscrito deste código foi encontrado na Península Ibérica, no mosteiro de Pamplona, datando de 1229, ano posterior ao da ascensão de Hugolino ao pontificado sob o nome de Gregório IX. (CARNEY, 1997: 60)

As preocupações de Hugolino com as religiosas ocuparam muito de seu tempo, seja como cardeal, seja mais tarde como papa. Nesse afã, ele irá ignorar as peculiaridades dos diversos grupos femininos e propor-lhes um modelo único, a partir da sua forma de vida e inspirado em moldes cistercienses. A adoção da *Regra de São Bento* era necessária para fornecer a base jurídica, e sendo este documento normativo o que recebia a preferência do papado, a **RB** foi estendida a quantos mosteiros fosse possível.

Para São Damião isso implicava em uma descaracterização, pois a **RB** não era norteada pelos mesmos princípios do movimento franciscano. Dentro da **RB**, a *obediência* era a espinha dorsal de todo o sistema monástico, enquanto os franciscanos tinham na *pobreza* o seu eixo de organização da vida religiosa. A **FVH** visava operacionalizar a *Regra Beneditina* possibilitando a normatização e uniformização dos diversos mosteiros de mulheres, tornando-os, afinal, mosteiros específicos de mulheres pela implantação de diretrizes gendradas de comportamento e pela exigência de uma clausura estrita.

Os manuscritos mais antigos da **FVH** não apresentam títulos de capítulos, mas eles foram acrescentados posteriormente e se encontram presentes, por exemplo, no manuscrito datado de 1238, que deveria ser enviado à Inês de Praga. Dessa forma, estaremos

transcrevemos aqui os títulos dos capítulos conforme apresentados neste manuscrito mais tardio:

Preâmbulo.	Ênfase na obediência e na necessidade de acatar a RB .
As que querem professar esta vida.	Da necessidade da clausura como instrumento de elevação espiritual.
O Ofício Divino e o Estudo.	Como devem rezar o Ofício Divino e que a abadessa deve prover uma mestra preparada para instruir as irmãs.
O silêncio e o modo de tratar com estranhos.	As irmãs devem guardar o silêncio pelo máximo de tempo possível e das prescrições quanto ao contato com estranhos.
O jejum e a abstinência.	Regras sobre o jejum e a recomendação de que seja seguido com o máximo de rigor.
O cuidado das doentes.	Especificações para o trato com as doentes e quais privilégios estas podem ter.
As roupas.	Sobre como devem se vestir: pobreza e modéstia.
A entrada de pessoas na clausura.	Recomendações diversas sobre os requisitos para aqueles que podem entrar na clausura: devem ser pessoas idôneas.
O capelão e os serviços religiosos.	Recomendações quanto à conduta do capelão e a frequência dos serviços religiosos.
O visitador das monjas.	Prescrições a respeito da sinceridade para com o visitador.
As porteiras e a guarda das portas.	Reforço da questão da pobreza: a porteira deve ser idônea e as portas e fechaduras reforçadas.
Conclusão	Nova ênfase na obediência à Regra de RB e à FVH .

A **FVH** tem algumas preocupações principais e os três eixos mestre desta regra são: a clausura, o silêncio e o jejum. Nenhum deles fazia parte das preocupações de Francisco ao iniciar seu movimento, tampouco estão fortemente marcados na **RB**, trata-se da proposta papal de vida religiosa feminina, como ela se apresentava com toda a sua força no século XIII.

A questão da clausura é encarada por Hugolino como fundamental para a vida religiosa feminina e ele reforçou a sua necessidade em vários momentos do seu pontificado e mesmo antes dele. Este é o tom, por exemplo, da bula *Etsi omnium illa*, de 1236, que reforça a sua *forma de vida* ao apresentar a clausura como a grande virtude das religiosas e exorta os fiéis em geral a respeitarem o seu isolamento sob ameaça de excomunhão:

A todos os fiéis cristãos que lerem esta carta saudação e bênção apostólica. Ainda que devamos cuidar que todos os fiéis obtenham com a graça de Deus os gozos supernos, preocupamo-nos principalmente com as pessoas que, depois de ter desprezado tudo, assumiram a condição de pobres e uma presença humilde, colocando-se completamente à disposição do Redentor. Querendo proteger, na base de suas virtudes, as pobres Monjas reclusas da Ordem de São Damião e ter a consciência em paz, livre de toda perturbação, queremos que tudo isso que já estabelecemos quando estávamos em um cargo menor, a respeito da entrada nos mosteiros dessa Ordem, isto é, quem, de que modo e quando pode entrar, seja incluído na Regra das referidas monjas e seja observado por todos e cada um de um modo inviolável. Quem tiver a presunção de agir contra isso seja excomungado por nossa ordem. (CtEo)³¹

Não é estranho, portanto, que o autor dedique uma grande parte da sua *forma de vida* às prescrições quanto a como deveriam ser regulados os contatos das irmãs com o *seculum*, a necessidade de grades e panos negros que impedissem que fossem vistas, sobre quem e quando se pode entrar no mosteiro, que a porta deve ser bem sólida e aberta o mínimo possível, sobre a impossibilidade de mudarem de mosteiro ou desistirem da vida religiosa. Tudo é discutido minuciosamente. Há uma exceção à clausura que é a necessidade de edificação de novos mosteiros da Ordem:

Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o hábito regular, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de sair jamais daí, a não ser que por acaso algumas sejam transferidas para algum lugar para plantar ou edificar a mesma religião. (FVH 4)³²

Como discutimos ao longo do nosso capítulo III, a clausura é um dos eixos de normatização da vida religiosa feminina durante os séculos de Reforma Eclesiástica. Tratava-

³¹ *Etsi omnium illa cura debeat nobis inesse fidelium, quod, favente Domino, mereantur gaudia supernorum, de his tamen tenemur sollicitudinem habere praecipuam, qui quinctis postpositis, formam pauperum et humilium assumentes, corpus et animam perpetuo deputarunt obsequio Redemptoris. Cum ergo dilectas in Christo filias pauperes Moniales inclusas Ordinis sancti Damiani, virtutum augmenta suscipere, et pacem habere spiritus, ab omni turbatione immunes effici cupiamus, volumus ut quod a nobis olim in minori officio constitutis, circa ingressum Monasteriorum ejusdem Ordinis, videlicet qui, quomodo, et quando ingredi debeant in Regula dictarum Monialium, institutum esse dignoscitur, ab universis et singulis inviolabiliter observetur. Qui autem contravenire praesumpserint, excommunicationis sententiae decernimus subjacere.*

³² *Omnes itaque, quae, saeculi vanitate relicta pariter et contempta, religionem vestram assumere voluerint et tenere, hanc eas legem vitae et disciplinae ferventer oportet et convenit observare. Omni namque tempore vitae suae clausae manere debent; et postquam claustrum huius religionis intraverint aliquae, regularem habitum assumentes, nulla eis conceditur (S concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eadem religionem ad aliquem locum aliquae transmittantur.*

se de impor uma dupla clausura, a *clausura ativa* e a *clausura passiva*, limitando ao máximo o contato com o mundo exterior. (JOHNSON, 1991: 151) Exemplos ao longo do texto, não faltam:

Quanto à entrada de pessoas no mosteiro, preceituamos firme e rigorosamente que jamais alguma abadessa ou suas irmãs permitam entrar no mosteiro alguma pessoa religiosa ou secular, ou de qualquer dignidade. E isso não seja absolutamente lícito a não ser para alguém e para aquilo que tiver recebido concessão do Sumo Pontífice, ou nossa, ou, depois de nós, por aquele que, como nós, tiver recebido especialmente do Papa o cuidado e solicitude especial por vós. [...] Excetuam-se dessa lei de ingresso aqueles que a necessidade exigir que entrem para fazer algum trabalho necessário. (FVH 10)³³

*Se alguma vez for preciso fazer dentro do mosteiro alguma obra para a qual seja oportuno deixar entrar alguns seculares ou quaisquer outras pessoas, providencie com solicitude a abadessa para que, enquanto a obra for feita, se coloque alguma outra pessoa conveniente para guardar a porta. Ela abra para as pessoas encarregadas da obra de maneira que não deixe absolutamente nenhuma outra entrar. Pois as próprias senhoras, **nessa ocasião e sempre**, [Grifo nosso] quanto lhes for razoavelmente possível, têm que cuidar diligentemente para não serem vistas por seculares ou pessoas estranhas. (FVH 13)³⁴*

Essa visão de prática religiosa excluía absolutamente a prestação de serviço à comunidade, ao criar a impossibilidade de contato com o mundo. Com a clausura como eixo da vida religiosa feminina, qualquer atendimento à comunidade estava fora de cogitação, assim como a tensão entre vida eremítica e pregação tão presente nos primeiros anos franciscanos. (GENARO, 1980: 183) Como na **FVH** a *clausura* é encarada como algo fundamental, mesmo a *pobreza*, tão cara aos Franciscanos, deveria ser sacrificada.

Assim, criam-se na prática duas formas de vida religiosa e exercício da espiritualidade: uma ativa, no *seculum*, pregadora e masculina; outra passiva, enclausurada, em silêncio e feminina. Neste processo, buscou-se retirar das mulheres a liberdade de movimento e o exercício da palavra.

Ao se verem obrigadas a abrirem mão de qualquer contato com o *seculum*, as religiosas se vêem na necessidade de alguém que as sustente, ou na obrigação de aceitarem

³³ *De ingressu personarum in monasterium, firmiter ac districte praecipimus (A praecipitur) ut nulla umquam abbatissa vel eius sorores aliquam personam religiosam seu secularem ac (V aut) cuiuslibet dignitatis in monasterium intrare permittant; nec omnino hoc alicui liceat, nisi cui et de quibus concessum a Summo Pontifice fuerit, vel a nobis, seu, post nos (S -vel a nobis seu post nos) ab illo cui, sicut et nobis, sollicitudinem atque curam specialem gerendam de vobis specialiter dominus Papa duxerit iniungendam. [...] Exciipiuntur autem a dicta ingrediendi lege illi, quos pro aliquo opere necessario exercendo necessitas exegerit introire.*

³⁴ *Quod si aliquando intra monasterium opus aliquod fuerit faciendum, ad quod agendum saeculares aliquos vel quascumque personas alias oporteat introire, provideat abbatissa sollicite ut (S+tunc), dum opus scilicet exercetur, aliqua alia persona conveniens ad custodiendum ostium statuatur; quae sic personis ad opus deputatis aperiat, quod alias penitus intrare non permittat. Nam dominae ipsae, et tunc, et semper, quantumcumque rationabiliter praevalent, studiosissime caveant, ne a saecularibus vel personis extraneis videantur.*

bens. Alguns historiadores pouco se preocupam em confrontar criticamente a questão da necessidade de clausura, com a possibilidade de viver em pobreza, de “*seguir pobre o Cristo pobre*”. Clara Genaro, por exemplo, vê a clausura como parte integrante do projeto de renovação religiosa, mas não se questiona sobre o porquê esta foi imposta somente às mulheres. (GENARO, 1980: 182-183) Parece natural que assim seja.

Outro ponto muito explorado é o *silêncio* que deveria ser praticamente absoluto e inviolável:

O silêncio contínuo seja constantemente observado por todas, de maneira que não lhes seja permitido falar nem umas com as outras nem com outra pessoa sem licença, com exceção das que tiverem recebido o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser executado convenientemente em silêncio. Essas poderão falar do que diz respeito a seu ofício ou trabalho, onde, quando e como parecer bem à abadessa. (FVH 6)³⁵

O silêncio estava presente na **RB**, e não era estranho à vida monástica masculina ou feminina.³⁶ No entanto, mesmo que valorizado, ele só deveria ser absoluto em alguns momentos. Nesse sentido, a **RB** recomendava que “[...] os monges devem, em todo tempo, esforçar-se por guardar o silêncio, mas principalmente nas horas da noite.” (RB 42:1)³⁷ Esta recomendação, assim como outras que podemos retirar da **RB**, não se compara à exigência de *silêncio contínuo* da **FVH**. Fica claro ao longo do texto da regra que a vida religiosa feminina, pelo menos para este autor, está diretamente ligada a dois pontos indissociáveis: a clausura e o silêncio.

O outro ponto que se apresenta de grande importância na **FVH**, e sobre o qual o autor irá insistir durante todo o seu pontificado, é a questão do jejum. Não é somente na forma de vida que este papa se preocupou com a questão. Em sua bula *Licet velut ignis*, de nove de fevereiro de 1238, Gregório IX tentou impor às irmãs o jejum cisterciense, mas enfrentou duras resistências. O texto da bula é curto e combina muito bem com o da Forma de Vida:

A todas as diletas filhas em Cristo, abadessas e Irmãs da Ordem de São Damiano, saudação e bênção apostólica. Embora sejamos obrigados a nos preocupar por muitas pessoas e a nos perturbar por muitos problemas, envolvidos pela impiedade acesa e pela tempestade crescente do mundo, todavia, quanto mais vos carregamos

³⁵ *Silentium vero continuum sic continue ab omnibus teneatur ut nec sibi invicem nec alicui alii sine licentia eis loqui liceat, exceptis (S+his) quibus magisterium aliquod vel opus iniunctum fuerit, quod non possit congrue cum silentio exerceri. His quidem liceat simul loqui de iis, quae ad officium vel (S+ad) opus suum pertinent, ubi, quando, et qualiter visum fuerit abbatissae.*

³⁶ *Por isso, ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias a edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeita licença de falar, por causa da gravidade do silêncio, pois está escrito: “Falando muito não foges ao pecado” e em outro lugar: “a morte e a vida estão em poder da língua.” Com efeito, falar e ensinar compete ao mestre; ao discípulo convém calar e ouvir. (RB 6:3-6)*

³⁷ *Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis.*

todas e cada uma de modo especial nas entranhas de nossa caridade como filhas diletas em Cristo, tanto mais pensamos sobre a maneira de preservar o estado de vossa Ordem e de fazer com que ela progrida cada vez mais. Implorando humildemente a clemência da piedade divina, desejamos sempre que a fama de vossa Ordem seja mantida ileso e que não seja danificada a vossa consciência. Por isso, como foi louvavelmente estabelecido na Ordem cisterciense e em algumas outras Ordens que dentro dos muros dos seus mosteiros não se coma carne, excetuando apenas (segundo a Regra de São Bento), os doentes e os débeis. Nós, levados pelo bom nome de vossa Ordem que, por graça de Deus, optou por levar uma vida mais rígida, e querendo servir saudavelmente à vossa e à nossa saúde, estabelecemos com a predita autoridade e proibimos rigorosamente que nenhum frade ou irmã alimente-se de carne dentro de vosso mosteiro, de agora em diante, com exceção dos doentes, dos débeis de saúde e das meninas que, por causa de sua tenra idade não podem observar o rigor estabelecido na Regra. E da mesma maneira não a deveis servir a ninguém. Ordenamos a todas vós, em virtude da obediência, que observeis inviolavelmente tudo isso, se não quiserdes incorrer em perigo para a vossa alma. (CtLv)³⁸

Os rigores do jejum, com abstinência total de carne, são associados à *boa fama das irmãs* e ao *progresso da ordem*, assentando-se na longa tradição ascética e monástica. A carne vermelha estava associada à força, à nobreza, à violência, e, também, aos desejos da carne. Deste modo, desde muito cedo se viu excluída da dieta dos eremitas e monges.

A dieta dos monges de acordo com a **RB** se aproximava daquela dos camponeses, baseada nos vegetais e no consumo de pão. (MONTANARI, 1998: 297-298) Mas as privações dos camponeses eram reais, enquanto nos ricos mosteiros era uma opção, um sacrifício voluntário, e seu pão muitas vezes era branco e não o pão áspero consumido pelos pobres.³⁹ O jejum de carne – que deveria ser cumprido por todos os cristãos na quaresma – e a penitência não eram contingências da vida social. O peixe, entretanto, não era proibido,

³⁸ *Dilectis in Christo filiabus universis abbatissis et sororibus Ordinis Sancti Damiani salutem et apostolicam benedictionem. Licet velut ignis impietate succensa et intumescente Mundi procella cogamur de multis esse solliciti et erga plurima perturbari; quanto tamen specialius vos universas et singulas tanquam filias in Christo dilectas in charitatis visceribus gerimus, tanto de statu Ordinis vestri servando et in melius promovendo sollicitius cogitamus; divinae pietatis clementiam humiliter implorantes, et in votis semper habentes, ut ipsius Ordinis fama illaesa servetur; et vestra conscientia non laedatur. Cum ergo in cisterciensi et quibusdam aliis Ordinibus laudabiliter sit statutum ut carnes infra monasteriorum suorum septa, exceptis (secundum beati Benedicti regulam) infirmis et debilibus, non edantur; Nos famae Ordinis vestri, quae per Dei gratiam observantiam vitae districtioris elegit, et conscientiae tam nostrae quam vestrae volentes salubriter providere; praedicta auctoritate statuimus et districtius inhibemus, ne ullus unquam Frater aut Soror praeter infirmos, debiles et puellas, quae regularem non possunt, aetatis teneritudine prohibente, servare rigorem, intra septa monasteriorum vestrorum de cetero carnes edat; nec etiam extra alicui ministretis; Universitati vestrae, in virtute oboedientiae, firmiter praecipiendo mandantes, ut hoc, si animarum vestrarum periculum non vultis incurrere, procuretis inviolabiliter observare.*

³⁹ Em Clara o desejo era de ser pobre como são os pobres e Celano sobre isso diz: “Recebia muito alegremente as esmolas em fragmentos e os pedacinhos de pão levados pelos esmoleres. Parecia ficar triste ao ver pães inteiros e pulava de alegria diante dos restos. Para que falar tanto? Ela se esforçava por conformar-se na mais perfeita pobreza com o pobre Crucificado, para que nada de perecível afastasse a amante do amado ou a impedisse de correr com o Senhor.” (LSC 14) No Processo, há vários relatos de que Clara jejuava todos os dias e de forma muito radical sem, contudo obrigar as irmãs a segui-la. Já em suas cartas, como vimos no capítulo cinco, Clara recomendava temperança.

tampouco associado aos males da carne. Segundo Massimo Montanari, as críticas eram mais que constantes especialmente por parte dos cistercienses afinal,

Que valor de sacrifício pode ter, escreverá Bernardo, em seu requisitório contra os monges de Cluny, uma cozinha que tem dezenas de maneiras de preparar ovos? Que valor de penitência pode ter, observará Abelardo, a procura de peixes extremamente refinados e preparados com receitas sofisticadas, muito mais raros e caros do que a simples carne? (MONTANARI,1998: 299)

Ainda assim, assevera Montanari, em muitos mosteiros se consumia a carne vermelha, seja por isenção feita por alguma autoridade, seja por relaxamento da disciplina monástica. (MONTANARI, 1998: 297-298) Daí, a preocupação de Hugolino na Bula não deve ser encarada como mero recordatório do texto da **RB**, mas como uma forma de impor o que era prescrito pelos cistercienses como norma para todos os demais, além de uma repreensão velada contra o relaxamento da forma de vida dentro dos mosteiros.

Assim como a clausura estrita, esta forma mais exigente de jejum trata-se de um empréstimo de outras ordens e no texto fica evidente a forte admiração pela “[...] *ordem cisterciense e em algumas outras ordens [...]*”. Não se trata, porém de uma proposta, é uma ordem baseada que deve ser cumprida, “[...] *em virtude da obediência, que observeis inviolavelmente tudo isso, se não quiserdes incorrer em perigo para a vossa alma.*” Na **FVH**, o jejum se faz presente em termos duros, com a exigência de uma dieta de pão e água durante alguns dias da semana:

Para jejuar, observe-se esta norma: em todo tempo devem jejuar todos os dias, abstendo-se nas quartas e sextas-feiras da quaresma também do manjar e do vinho, a não ser que tenham que celebrar nesses dias a festa principal de algum santo. Nesses dias, quartas e sextas-feiras, sirvam-se na refeição das Irmãs, se houver, frutas, frutos da terra ou verduras cruas. E jejuem a pão e água quatro dias por semana, e na quaresma de São Martinho, três dias. Também em todas as vigílias solenes, se quiserem. Mas não se permita absolutamente que observem essa lei de jejum e abstinência as adolescentes, as anciãs e as que são claramente enfermiças e fracas de corpo, mas, de acordo com a sua debilidade, sejam misericordiosamente dispensadas quanto aos pratos e aos jejuns. (FVH 7)⁴⁰

O jejum não era um tópico estranho à Cristandade, pois se faz presente no texto bíblico e tinha sido defendido com vigor pelos Padres do deserto. (GATIER, 1994: 169) A **RB**, no entanto, preocupa- com a necessidade da boa alimentação para os monges. Hugolino, portanto, vai além do que prescreve a **RB**, o jejum que propõe é rigoroso demais e não adequado às condições de vida dos mosteiros espalhados pelas áreas mais diversas da Europa

⁴⁰ *In quadragesima vero maiori, quatuor diebus; in quadragesima autem sancti Martini, tribus diebus in hebdomada, in pane et aqua ieiunent; et omnibus vigiliis solemnibus si de ipsarum (S earum) fuerit voluntate. Hanc autem ieiunii et abstinentiae legem adolescentulae vel anus et omnino corpore imbecilles ac debiles omnino corpore observare minime permittantur, sed secundum earum imbecillitatem tam in cibariis quam ieiuniis cum eis misericorditer dispensetur.*

e desperta grande insatisfação, pois o próprio Francisco, modelo de espiritualidade das irmãs de São Damião, nunca tinha exigido tal severidade, mesmo enfatizando a vida de penitência e pobreza. Aplica-se especialmente às mulheres, como uma forma, talvez, de melhor controlar seus corpos e suas forças. Debilitadas por longos jejuns, que resistência oporiam às demais injunções?

Hugolino também irá se preocupar com as vestimentas das irmãs, exigindo que se utilizem peças de vestuário características dos monges como os escapulários, a respeito dos quais o autor irá discorrer longamente, associando seu uso à maior honestidade. O modelo de autoridade dentro do mosteiro segue a **RB**, reforçando a autoridade da abadessa. Quanto à propriedade, questão cara aos Franciscanos, o autor não irá tecer grandes comentários, nem contra, nem a favor, entretanto, ao proibir o contato com o *seculum* limita bastante às possibilidades das irmãs ganharem o seu sustento de acordo com o seu trabalho, conforme Francisco prescrevera para seus frades.

Para salvaguardar sua opção pela pobreza, as irmãs de São Damião teriam que se apegar ao *Privilégio*,⁴¹ concedido primeiramente por Inocêncio III e, posteriormente renovado, pelo próprio Hugolino, já Gregório IX. (ROTZETTER, 1994: 191-193) Esta forma de pobreza, para as mulheres, transforma-se em dependência das monjas em relação aos frades ou outros mosteiros masculinos.

6.5. FORMA DE VIDA DE INOCÊNCIO IV

Inocêncio IV também foi um papa jurista, estudou em Bolonha e passou a integrar a Cúria Papal no tempo de Honório III. Foi feito Cardeal por Gregório IX em 1227 e foi eleito papa em 24 de junho de 1243. (PEDROSO, 1994: 245) Este papa preocupou-se em garantir a associação dos mosteiros de irmãs à Ordem Franciscana, arbitrando a favor das mulheres. Margaret Carney considera que foi como tentativa de obrigar os franciscanos a assumirem a responsabilidade espiritual e econômica em relação aos mosteiros de mulheres, já que as irmãs não podiam trabalhar, que a nova Regra papal deve ser lida. (CARNEY, 1997: 64) Ou seja, estabeleceu uma completa dependência das monjas em relação ao ramo masculino.

Assim, ano de 1247, as irmãs receberam uma nova Forma de Vida de autoria de Inocêncio IV. Essa nova Forma de Vida traz como grande inovação a permissão para que as mulheres franciscanas possam professar conjuntamente a Regra de São Francisco, entretanto,

⁴¹ Ver o capítulo 4, a partir da p. 167.

como esta Forma de Vida continuava essencialmente beneditina, os ganhos foram muito limitados. (ROTZETTER, 1994: 262-263) Segundo Carney:

A primeira vista parece um progresso [a possibilidade de professor a **RF**] mas é drástica a redução da autonomia dos mosteiros. Ironicamente, a seção onze está em contradição com a Regra Bulada, permitindo procuradores. O texto também contém uma verdadeira explosão de detalhes legislativos. Mostra que estava em ascendência uma interpretação muito estrita das roupas, da conduta monástica e da clausura. (CARNEY, 1997: 65)

A princípio, são mantidas as linhas mestras da **FVH**, porém, com uma redação mais longa, visando dirimir as dúvidas que pudessem ter sido deixadas pela Forma de Vida anterior. A organização dos capítulos é bem semelhante, mas apresenta algumas diferenças significativas. Vamos comentar somente os pontos de divergência ou acréscimo ao que prescreve Hugolino:

- | | |
|---|--|
| 1. Ingresso e Profissão Religiosa. | É permitida a observância da RF e as irmãs são consideradas franciscanas. Cria-se o noviciado e se mantém a questão da clausura. |
| 2. Ofício Divino. | _____ |
| 3. Silêncio e Recolhimento. | _____ |
| 4. O Jejum e o Cuidado Das Doentes. | Toca em outras questões como a época em que as irmãs devem se submeter à sangria. Dispensa as irmãs “serventes” da necessidade do jejum. |
| 5. As Roupas, o Dormitório e as Camas. | Institui o uso do véu, marcando a diferença entre as irmãs: noviças/véu branco, irmãs/véu negro, serventes/toalha. Preocupação maior que a de Hugolino quanto à aparência das irmãs. |
| 6. Entrada de Pessoas Estranhas na Clausura. | _____ |
| 7. O Capelão, o Confessor e a Clausura da Igreja. | _____ |
| 8. A Visita Canônica. | _____ |
| 9. A Porta e o Locutório. | _____ |
| 10. As Irmãs Serventes. | Enfatiza que estas irmãs não devem ser submetidas à clausura, prescreve que as serventes devem usar calçados e as irmãs possam fazer o mesmo. |
| 11. Os Bens do Mosteiro. | Permite que os mosteiros recebam e mantenham |

- bens e posses.
12. As Autoridades do Mosteiro e a Família Monástica. Prescrições sobre os visitantes, confessores, frades e outros que vivam perto ou visitem o mosteiro.
13. Conclusão Despedidas finais.

Apesar de finalmente reconhecer as irmãs como Franciscanas, a **FVI** não irá conseguir grande difusão. O testemunho da resistência das irmãs se faz presente na bula *Etsi ea* que é uma reprimenda às irmãs mosteiro de Santo Ângelo em Áscoli:

Ainda que aquilo que foi sugerido ao nosso Santíssimo Pai o Sumo Pontífice para vos conceder uma nova forma de vida tenha desagradado muito ao vosso pai, o Bispo de Óstia, porque quem sugeriu e pediu nem o solicitou a nós, e, segundo nosso modesto parecer, nem vai ser bom para a salvação de vossas almas, pela reverência devida e devota, obedecendo à ordem do Vigário de Jesus Cristo, de maneira nenhuma resistimos ao que tinha sido feito. E como nosso Senhor podia dispor à vontade do rebanho que lhe foi confiado, nós também fomos liberados de um grande encargo, que ainda quiséramos ter de boa vontade, se fosse para a vossa consolação. Por ser deposto desse cargo não faltariam ao bispo de Óstia e protetor os sufrágios das esposas e servas de Cristo, mesmo bastante indignado com essas coisas, e não cessariam junto ao Pai piedosíssimo e Juiz justíssimo vossas orações e lágrimas por nós, que suportávamos tudo com humildade e total submissão. [...] Por isso, de maneira alguma julgamos que devais ser obrigadas a receber e observar a referida nova forma, ou a antiga assim mudada, mas, antes, que deveis observar a antiga forma de vida, que recebestes pelo ministério e por solícitos esforços de vosso Pai e Benfeitor, de feliz memória, o Papa Gregório, na fundação da vossa Ordem. Porque, depois de fazer uma diligente comparação e deliberação, nós que, por isso, fomos plenamente instruídos, depois de passado muito tempo, e quanto estender podemos a intenção tênue e fraca de nossa consideração, conhecemos plenamente o início vosso e dos mosteiros, e estamos vendo o progresso, que pela louvável observação dela consegue-se melhor a utilidade das vossas almas, e que não é bom para vossa salvação acolher e observar a referida nova regra, ou a antiga assim modificada. Por isso mandamos à vossa caridade, pela autoridade que possuímos do teor desta carta, e prescrevendo estritamente em virtude da obediência, que, assim como quereis obedecer às ordens apostólicas e nossas, de modo algum por mandato de algum Ministro ou de outro frade menor, por si ou por outros frades, assim agindo direta ou indiretamente recebendo, ou se já receberam de modo algum observando, que observeis para sempre a referida primeira forma de vida recebida por vós quando acolhestes a vossa Ordem, na medida em que o conceder a graça do Criador, para o louvor e glória dele, para honra da Virgem gloriosa e dos bem-aventurados Apóstolos Pedro e Paulo, e do nosso beatíssimo Pai, o senhor Inocêncio, sumo Pontífice, e da Igreja Romana. (CtEa 1-3, 8-9)⁴²

⁴² *Etsi ea quae pro concedenda vobis novae vitae formula Sanctissimo Patri nostro Summo Pontifici sunt suggesta, quantum ad suggestores et impetratores procedentes ad haec, nobis prorsus irrequisitis, prout ministrat nobis modicitas sensus nostri, in animarum vestrarum salutem non cedent, ac Ostien. Episcopo Patri vestro plurimum displicerent; reverentia tamen debita, ac devota prosequentes ordinationem Vicarii Jesu Christi, ei, quod factum erat, in nullo restitimus; et quia de grege sibi credito Dominus noster disponere poterat*

A obrigatoriedade desta forma de vida dura somente de 1247 até 1250 e isto se dá por uma série de fatores, um deles é possível ver na bula: as próprias autoridades eclesiásticas preferiam a *Forma de Vida de Hugolino* e não estimulavam o uso da nova regra. Ao que parece, boa parte dos mosteiros da ordem se sentia plenamente satisfeito com a **FVH** e o uso da **RB** e resiste à nova regra de vida. Por fim, a dispensa chega por intermédio da bula *Inter Personas alias*, de 1250, que é um reconhecimento por parte do Papado de que a nova regra não seria aceita e o melhor era ceder:

Entre outras pessoas que servem a Deus de forma religiosa, amamos com muita afeição as abadessas e as monjas pobres da Ordem de São Damião, que procedem com especial graça e favor, por seu estado salutar. E para que não possam de modo algum perturbar-se, é de boa vontade que temos um cuidado oportuno, para que elas, prosseguindo com passos corretos pelo caminho que já assumiram, possam chegar àquele por quem anelam com todos os desejos, conduzidas pelo Senhor. É por isso que se diz que nós demos a essas abadessas e monjas uma nova regra ou forma de vida, ou que modificamos a antiga. Nós, querendo que sirvam ao Altíssimo observando a regra pela qual possam merecer mais facilmente os gozos da vida eterna, mandamos à tua Fraternidade, por carta apostólica, na medida em que queremos tenhas o costumeiro cuidado das referidas abadessas e monjas e também de seus mosteiros, que não permitas que elas sejam obrigadas a aceitar e observar de modo algum a referida regra nova, ou a antiga assim mudada, mas possam observar a que receberam na fundação de sua Ordem, se por ela se conseguir maior utilidade de suas almas. Sem que o impeçam quaisquer privilégios, indulgências ou cartas apostólicas que tenham sido pedidas até agora ou venham a ser pedidas no futuro. Obrigando quem for contrário por uma censura eclesiástica, postergando a apelação. (CtIp 1-3)⁴³

pro suae voluntatis beneplacito, et nos a magno eramus onere liberati, quod adhuc libenter vellemus, si vobis ad consolationem cederet, et propter depositionem hujus oneris sponsarum, et talium Ancillarum Christi suffragia, Ostien. Protectori, et iis plurimum indignati non deficerent, ac vestrae orationes et lacrymae pro nobis apud piissimum Patrem et justissimum Judicem non deessent, totum in humilitate et sublectione omnimoda portabamus. [...] Cum igitur vos ad susceptionem et observantiam praedictae novae formulae, seu antiquae taliter immutatae, cogendas nullatenus videamus, sed potius observare debeatis antiquam formam vitae, quam felicitis recordationis vestri Patris et Benefactoris Domini Papae Gregorii ministerio, et sollicitis studiis in institutione vestri Ordinis suscepistis, quia collatione ac deliberatione habita diligenti, nos, qui de iis plene sumus instructi, longo tempore iterjecto, et quantum extendere possumus tenuem et exilem nostrae considerationis intuitum, Monasteriorum et vestrum plene initium novimus, et progressum videmus, quod per eam laudabiliter observandam melius vestrarum procuratur utilitas animarum, et quod, vestrae saluti non expediat praefatam novam regulam, vel immutatam taliter suscipere et servare, charitati veltrae tenore praesentium auctoritate, qua fungimur, et virtute obedientiae districte praecipiendo mandamus, quatenus, sicut jussionibus Apostolicis, atque nostris parere cupitis, saepedictam novam formulam nullo modo Ministri alicujus, seu alterius Fratris Minoris mandato per se, vel per alios Fratres directe, vel indirecte sic faciendo suscipientes, vel jam susceptam nullatenus observantes, supradictam vitae formam primam a vobis in vestri Ordinis susceptione susceptam, in quantum concesserit gratia Conditoris, ad ipsius laudem, et gloriam, ad hororem Virginis gloriosae, et Beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Beatissimi Patris Domini Innocentii Summi Pontificis, et Ecclesiae Romanae, perpetuis temporibus observetis. [...]

⁴³ *Inter personas alias sub religione Domino famulantes, Abbatissas et pauperes Moniales Ordinis Sancti Damiani speciali prosequentes gratia et favore, salubrem ipsarum statum affectione multa diligimus, ac ne possit modis aliquibus perturbari, libenter opportunum, ut convenit, studium adhibemus, ut eadem per assumptam jam dudum viam rectis gressibus incedentes valeant ad id, quod totis anhelant desideriiis, duce Domino, pervenire. Hinc est quod cum eisdem Abbatissis et Monialibus novam vivendi regulam, seu formulam tradidisse, vel antiquam immutasse dicamur. Nos volentes ut sub illius observantia regulae, Altissimo famulentur, per quam possint aeternae vitae gaudia facilius promereri, Fraternitati tuae per Apostolica scripta mandamus, quatenus cum te velimus solitam curam gerere de praedictis Abbatissis et Monialibus, et Monasteriis earundem, ipsis ad susceptionem et observantiam praedictae novae formulae, seu antiqua. taliter immutatae,*

São Damião e outros mosteiros de irmãs que sempre resistiram ao uso da **FVH**, por considerá-la como inadequada à uma vida religiosa realmente franciscana, também irão se rebelar contra à nova regra pois apesar de poderem professar finalmente a **RF**, (ROTZETTER, 1994: 262) Inocêncio IV irá liberar e estimular, no seu texto, a aceitação de propriedades:

Por falar nisso, seja-vos lícito receber e ter em comum rendas e posses, retendo-as livremente. Para cuidar devidamente dessas posses, sempre que parecer oportuno, haja em cada mosteiro de vossa ordem um procurador, ao mesmo tempo prudente e fiel, que deverá ser constituído e removido pelo visitador, como lhe parecer melhor. Ele, dessa forma estabelecido, deverá prestar contas à abadessa, a três outras Irmãs especialmente designadas para isso e ao visitador, de tudo que lhe for confiado, entradas e saídas. E não possa absolutamente vender, trocar, agravar ou alienar nenhuma coisa do mosteiro, de maneira alguma, a não ser com licença da abadessa e também da comunidade. Decretamos ilícito e inválido tudo que contra isto for tentado. Apesar disso, seja-lhe permitido de vez em quando, por causa lícita, dar alguma coisa móvel de pouco valor. (FVI 11)⁴⁴

A seção onze invalida toda a defesa da pobreza levada a cabo por Clara e outras franciscanas ao longo dos anos. Aos moldes da **RB**, é possível para as irmãs “[...] *comum rendas e posses, retendo-as livremente [...]*”, é como se o *Privilégio da Pobreza* deixasse de existir e apesar do uso da **RF**, os mosteiros de Clarissas devessem se tornar realmente beneditinos. Ao criar a figura do procurador, a **FVI** reduz a liberdade na disposição dos bens e retira das mãos das abadessas a capacidade de administrá-los. Não somente se está colocando em segundo plano a pobreza franciscana, mas impõe a tutela masculina mais uma vez.

A **FVI** se mantém fiel à herança hugoliniana em muitas questões, principalmente no tocante à *clausura* e ao *silêncio*. O silêncio se torna ainda mais estrito, com a introdução do uso de “*sinais religiosos e decorosos*”. (FVI 3) Também é mantida uma administração no modelo beneditino com a abadessa tomando sobre si toda a responsabilidade a partir de sua eleição e as irmãs devendo-lhe total obediência.

nisi videris quod saluti earum expediat, ipsam suscipere et observare cogi aliquatenus non permittas, sed antiquam ab eis, quam in institutione sui Ordinis susceperunt, si per eam melius suarum procuratur utilitas animarum, facias inviolabiliter observari. Non obstantibus quibuslibet privilegiis vel indulgentiis seu litteris Apostolicis impetratis hactenus, vel in posterum impetrandis. Contradictores per censuram Ecclesiasticam, appellatione postposita, compescendo.

⁴⁴ *Ad haec, liceat vobis in communi redditus et possessiones recipere et habere ac ea libere retinere. Pro quibus possessionibus modo debito pertractandis procurator unus prudens pariter ac fidelis in singulis monasteriis vestri Ordinis habeatur, quandocumque expedire videbitur, qui per visitatorem constitui et amoveri debeat, sicut viderit expedire. Hic vero taliter institutus, de omnibus sibi commissis, receptis pariter et expensis, abbatissae ac tribus aliis sororibus ad hoc specialiter assignatis, et visitatori, cum voluerit, rationem reddere teneatur. Et nihil omnino de rebus monasterii vendere, commutare, obligare vel alienare quoquo modo valeat, nisi de licentia abbatissae pariter et conventus; et quicquid contra hoc fuerit attemptatum, irritum decernimus et inane. Possit tamen de mobilibus parum valentibus aliqua parva, de causa licita, interdum aliis elargiri.*

No campo das inovações, temos algumas significativas. A possibilidade de professar a **RF**, por exemplo, e o reconhecimento das irmãs como franciscanas. Inocêncio também determina que era dever dos frades menores de zelar pelas irmãs, assim como a necessidade de possuírem um visitador franciscano, assim como, a permissão para que os mosteiros pudessem ter propriedades. Se a pobreza era um dos eixos da **RF**, a posse de bens era, no mínimo, uma contradição.

Inocêncio IV introduziu questões novas. A **FVI** institui o hábito para as irmãs, noviças e as serventes, descrevendo-o em sua forma de vida, e introduz o período de noviciado, algo totalmente novo na época. Esta inovação, entretanto reforça a questão do controle sobre os corpos das mulheres, sempre em escrutínio, assim como o estabelecimento visual de hierarquias entre as irmãs. Tal distinção aponta para a existência ou instituição de dois tipos de Clarissas, as irmãs completas e as serviçais:

Cubram suas cabeças de maneira uniforme e honesta com faixas ou toucas absolutamente brancas, mas não curiosas, de maneira que a testa, as faces e o pescoço fiquem convenientemente cobertos. E não ousem aparecer de outra maneira diante de pessoas estranhas. Tenham também um véu preto estendido sobre a cabeça, tão amplo e longo que desça dos dois lados sobre os ombros e por trás ultrapasse um pouco o capuz da túnica. As irmãs noviças só devem usar véu branco, do mesmo tamanho. Mas as irmãs serventes levem na cabeça, como uma toalha, um pano branco de linho, de comprimento e largura tais que, principalmente quando saem, possam cobrir os ombros e o peito. (FVI 5)⁴⁵

A **FVI** restringe ainda mais a liberdade de movimento das mulheres, ao impor-lhes o véu; por outro lado divide interna e hierarquicamente as mulheres e esta peça do vestuário serve para marcar seu status e funções diversas. Se tais distinções existiam na prática em alguns mosteiros, não estavam estabelecidas discursivamente dentro da **FVH** e na sua forma de vida Clara apresentará a questão a seu modo.

Por conta de suas múltiplas contradições, essa nova forma de vida nunca conseguiu efetivamente ser reconhecida pela maioria dos mosteiros da Ordem de São Damião. O papa teve que conviver com a permanência de outros códigos mesmo quando ainda afirmava que sua *forma de vida* era obrigatória. A rejeição e a abolição da **FVI** terminou por abrir caminho para que Clara pudesse aprovar a sua própria forma de vida.

⁴⁵ *Unaquaeque soror, praeter cilicium vel stamineam, si habuerit, duas tunicas vel etiam plures, secundum quod visum fuerit abbatissae, habere valeat, et mantellum longitudinis et latitudinis congruentis; et haec indumenta sint de panno vili tam pretio quam colore iuxta diversarum consuetudinem regionum. Pro cingulo autem chordam habeant, exceptis sororibus servientibus, quae cingulum portent laneum et non chordam. Habeant et scapularia sine caputio, de levi et religioso panno vel staminea, amplitudinis et longitudinis congruentis, sicut uiuscuusque qualitas exigit vel mensura; quibus induantur, cum laborant vel tale aliquid agunt, quod pallia congrue gestare non possunt. Si tamen illa simul habere voluerint cum mantellis, vel etiam iacere cum ipsis, minime prohibentur.*

6.6. FORMA DE VIDA DE CLARA DE ASSIS

Mesmo tendo Gregório IX afirmado que Francisco teria aprovado a adoção de sua Forma de Vida pelas Damas Pobres, Clara e suas irmãs nunca aceitaram a Forma de Vida de Hugolino, tampouco se sentiram satisfeitas com a Forma de Vida de Inocêncio IV. (PEDROSO, 1994: 156) Diante da resistência e da insistência de Clara e suas irmãs, em 1253, Inocêncio IV irá, com a bula *Solet annuere*, fazer aprovar uma nova Forma de Vida, desta vez, escrita por Clara de Assis. (ROTZETTER, 1994: 307-309) Este privilégio garantiu à Clara, já perto de sua morte, a possibilidade de fazer reconhecer juridicamente aquilo que deveria se processar na prática, pelo menos em São Damião, e que ela considerava ser a Forma de Vida deixada por Francisco de Assis.

A Regra de Clara tem seus méritos, é verdade, pois, segundo Pedroso, “[...] sua Regra foi aprovada para São Damião e acolhida integralmente por poucos outros mosteiros, embora fossem cerca de cento e cinquenta os que aderiram à sua forma de vida em 1253”. (ROTZETTER, 1994: 169) Seu uso, mesmo em São Damião, estendeu-se, se muito, por cerca de dez anos, sendo substituída por outra Forma de Vida, escrita pelo papa Urbano IV e que possuía pretensões universais. (ROTZETTER, 1994: 169) A *Forma de Vida de Clara* sobreviveu, mas sua aplicação nunca foi absoluta e mesmo sua autoria foi contestada, até que em 1893, encontrou-se o pergaminho original da regra no meio dos restos mortais da santa. (ROTZETTER, 1994: 169)

Clara não podia fugir aos modelos de estruturação das regras que vigiam em seu tempo, assim, a divisão dos capítulos da **FVC** assemelha-se aos das formas de vida papais. Era uma necessidade, afinal, os textos normativos tinham regras. Mesmo assim, a **FVC** trouxe uma série de diferenças:

1. Em nome do Senhor! Começa a Forma de Vida das Irmãs Pobres. O texto é aberto da mesma forma que o da **RF**. Clara se remete a Francisco como fonte de autoridade.
2. Sobre as que quiserem aceitar essa vida e como deverão ser recebidas. Especificações sobre a admissão das irmãs. É preciso a autorização do bispo diocesano.
3. Sobre o Ofício Divino, o Jejum, a Confissão e a Comunhão. Jejum menos rigoroso. Proibição do canto durante a liturgia.
4. Sobre a Eleição e o Ofício da Abadessa, Sobre o Capítulo e as Oficiais e Discretas. Detalhamento de como devem ser feitas as assembleias, ênfase na necessidade de uma vida comunitária, a obediência deve ser baseada no amor.

- | | |
|---|---|
| 5. Sobre o Silêncio, o Locutório e a Grade. | Clara abole a linguagem de sinais imposta por Hugolino e Inocêncio, as irmãs que servem fora do mosteiro não devem observar o silêncio, as demais podem falar em voz baixa e com as doentes. |
| 6. Não devem ter propriedade. | Pobreza como elemento fundamental da vida religiosa: foi ordenada pelo próprio Francisco. |
| 7. O modo de trabalhar. | Todas as irmãs que forem aptas devem trabalhar com as próprias mãos, quem distribui as tarefas é a abadessa e suas oficiais. |
| 8. Que as irmãs de nada se apropriem, Sobre o pedir Esmolas e sobre as Irmãs doentes. | A pobreza como forma de se aproximar de Jesus e Maria. Aproximação em relação a RB quando se trata de contatos (cartas e presentes, por exemplo) com o exterior. |
| 9. A penitência a impor-se às irmãs que pecam e sobre as irmãs que servem fora do mosteiro. | O detalhismo no tocante às penitências se aproxima muito do empregado na RB e são feitas muitas recomendações às irmãs que servem fora do mosteiro. |
| 10. A Admoestação e Correção das Irmãs. | A abadessa deve agir com moderação em suas ordens e as irmãs devem obedecer-lhe em tudo. Recomenda que as irmãs não busquem o “conhecimento” deste mundo, mas um coração puro e temente a Deus. |
| 11. A observância da clausura. | Repetição de quase todas as cláusulas das Formas de vida anteriores com o afrouxamento de alguns regulamentos. A única utilização do termo “monja” em um texto clariano ocorre neste capítulo. |
| 12. Sobre o Visitador, o Capelão e o Cardeal Protetor. | Ênfase na necessidade de um visitador da Ordem dos frades menores. |

A organização da *Forma de Vida de Clara de Assis* segue o modelo das suas antecessoras, mas se remete sempre, em questões de autoridade a Francisco de Assis desde a sua abertura, ao apresentar a frase “*A Forma de Vida da Ordem das Irmãs Pobres, que o bem-aventurado Francisco instituiu, é esta: [...]*”. (FVC 1)⁴⁶ A **FVC** é marcada por uma estrutura híbrida e toca nos temas que são os mais caros das Regras papais que são o silêncio e a clausura. Só que a ênfase maior da **FVC**, não é nem a clausura nem o silêncio, mas a pobreza de acordo com a leitura que Clara fez dos ensinamentos de Francisco.

⁴⁶ *Forma vitae Ordinis Sororum Pauperum, quam beatus Franciscus instituit, haec est: [...]*

Clara ao falar da entrada no mosteiro é detalhista. Nas formas de vida anteriores o importante era enfatizar que observassem a Regra e que a partir do momento que entrassem para a religião,⁴⁷ deveriam “*permanecer encerradas todo o tempo de sua vida*” (FVH 4 e FVI 1). A frase está presente em ambas as regras papais. Clara se aproxima em sua Regra tanto recomendações da **RB**,⁴⁸ quanto da **RF**.⁴⁹ O grande diferencial de Clara é que ela concede à comunidade um papel central na aceitação das novas irmãs, que somente poderão ser aceitas “*se a maioria concordar*”:

Se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco querendo abraçar esta vida, a abadessa deverá pedir o consentimento de todas as Irmãs. E se a maioria concordar, poderá recebê-la, tendo obtido a licença do nosso cardeal protetor. Se achar que deve ser recebida, examine-a diligentemente, ou a faça examinar sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. Se crer em tudo isso e quiser confessá-lo fielmente e observá-lo firmemente até o fim, não tiver marido ou, tendo-o, já houver entrado na vida religiosa com autorização do bispo diocesano, e feito o voto de continência, e se não for impedida de observar esta vida pela idade avançada ou alguma enfermidade ou deficiência mental, que lhe seja exposto diligentemente o teor de nossa vida. Se for idônea, digam-lhe a palavra do Santo Evangelho: que vá vender tudo que é seu e procure dá-lo aos pobres. Se não puder fazer isso, baste-lhe a boa vontade. [...] (FVC 2:1-11)⁵⁰

⁴⁷ “Portanto, é oportuno e conveniente que todas aquelas que, tendo abandonado e desprezado a vaidade do século, quiserem assumir vossa religião e nela viver, observem esta lei de vida e de disciplina fervorosamente.” (FVH 4) e “Todas aquelas que, abandonando a vaidade do mundo, quiserem entrar em vossa religião e nela se manter, precisam e devem observar esta lei de vida e disciplina, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade.” (FVI 1)

⁴⁸ Apresentando-se alguém para a vida monástica, não se lhe conceda fácil ingresso, 2 mas, como diz o Apóstolo: “Provai os espíritos, se são de Deus”. Portanto, se aquele que vem, perseverar batendo à porta e se depois de quatro ou cinco dias, sendo-lhe feitas injúrias e dificuldade para entrar, parece suportar pacientemente e persistir no seu pedido, conceda-se-lhe o ingresso [...] Se prometer a perseverança na sua estabilidade, depois de decorridos dois meses, leia-se-lhe por inteiro esta Regra, e diga-se-lhe: Eis a lei sob a qual queres militar: se podes observá-la entra; mas se não podes, sai livremente. Se ainda ficar, seja então conduzido à referida cela dos noviços e seja de novo provado, em toda paciência. (RB 58:1-3 e 9-11)

⁴⁹ Se alguns quiserem receber esta vida e vierem aos nossos frades, mandem-nos aos seus ministros provinciais, aos quais somente e não a outros se conceda a licença de receber frades. Mas os ministros examinem-nos diligentemente sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. E se crerem em todas essas coisas e as quiserem confessar fielmente e observar firmemente até o fim e não têm mulheres ou, se as têm, e já entraram as mulheres em um mosteiro ou lhes deram licença com autorização do bispo diocesano, emitido já o voto de continência, e que sejam as mulheres daquela idade que delas não possa originar-se suspeita, digam-lhes a palavra do santo Evangelho que vão e vendam todas suas coisas e procurem distribuí-las aos pobres. O que, se não puderem fazer, basta-lhes a boa vontade. (RF 2:1-6)

⁵⁰ *Si qua divina inspiratione venerit ad nos volens vitam istam accipere, abbatissa sororum omnium consensum requirere teneatur; et si maior pars consenserit, habita licentia domini cardinalis protectoris nostri, possit eam recipere. Et si recipendam viderit, diligenter examinet eam vel examinari faciat de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis. Et si haec omnia credat et velit ea fideliter confiteri et usque in finem firmiter observare; et virum non habet vel, si habet, et iam religionem intravit auctoritate dioecesani episcopi, voto continentiae iam emisso; aetate etiam longaeva vel infirmitate aliqua seu fatuitate ad hujus vitae observantiam non impediens, diligenter exponatur ei tenor vitae nostrae. Et si idonea fuerit, dicatur ei verbum sancti Evangelii, quod vadat et vendat omnia sua et ea studeat pauperibus erogare. Quod si facere non poterit, sufficit ei bona voluntas. Et caveant abbatissa et eius sorores ne sollicitae sint de rebus suis temporalibus, ut libere faciat de rebus suis quidquid Dominus inspiraverit ei. Si tamen consilium requiratur, mittant eam ad aliquos discretos et Deum timentes, quorum consilio bona sua pauperibus erogentur.*

Sobre os contatos com o mundo exterior, Clara segue próxima à **RB**. As irmãs podem receber cartas, receber ou dar “*alguma coisa*”, desde que com a autorização da abadessa, sem a intervenção de um controle externo:

A nenhuma Irmã seja permitido mandar cartas, receber ou dar alguma coisa fora do mosteiro sem licença da abadessa. Nem seja lícito ter alguma coisa que não tenha sido dada ou permitida pela abadessa. Se algo for enviado a alguém por parentes ou por outros, faça a abadessa que isso lhe seja dado. (FVC 8:7-9)⁵¹

Não fica claro dentro da forma de vida o que poderia ser dado, se as irmãs nada possuíam de seu e o mosteiro era pobre. Talvez se trate do fruto do seu trabalho. A questão das cartas e presentes deixa em evidência, entretanto, que os contatos com o mundo exterior deveriam ser mais constantes do que os papas desejavam em suas formas de vida. Neste sentido, Clara também faz a distinção, desde o momento da profissão, entre as irmãs que servem fora e as que servem dentro do mosteiro:

Para examinar e aceitar as Irmãs que servem fora do mosteiro observe-se a mesma forma. [...] Ninguém poderá morar conosco no mosteiro, se não tiver sido recebida segundo a forma de nossa profissão. (FVC 2:23-24)⁵²

As Irmãs que servem fora do mosteiro não se ausentem por muito tempo, a não ser que o exija uma manifesta necessidade. Devem caminhar com honestidade e falar pouco, para poderem edificar sempre os que as virem. [...] (FVC 9:12-13)⁵³

As diferenças são estabelecidas pela função desempenhada. As irmãs que servem fora do mosteiro podem usar calçados e estão isentas dos jejuns (que discutiremos mais adiante) por força do seu trabalho, assim como as doentes e as adolescentes. Não há serviçais na **FVC**, todas são irmãs para Clara. Seriam essas as irmãs que na **FVH** e na **FVI** elas são chamadas simplesmente de serviçais, gozando de uma posição de inferioridade frente às irmãs que viveriam na clausura? É possível.

As *irmãs que servem fora do mosteiro* recebem muita atenção na **FVC**, mas nada é dito sobre sua origem social ou o tipo de serviço que fariam fora da clausura. Poderiam ser irmãs dedicadas a pedir esmolas ou que serviriam em algum hospital, o fato é que elas não guardavam clausura. O fica claro, todavia, é o valor que a **FVC** atribui a essas mulheres que mantêm contato com o mundo, e que não seriam, para Clara, inferiores ou diferentes das demais irmãs de São Damião.

⁵¹ *Non liceat alicui sorori litteras mittere vel aliquid recipere aut extra monasterium dare sine licentia abbatissae. Nec quicumque liceat habere quod abbatissa non dederit aut permiserit. Quod si a parentibus suis vel ab aliis ei aliquid mitteretur, abbatissa faciat illi dari.*

⁵² *In examinatione et receptione sororum servientium extra monasterium servetur forma praedicta; [...] Nulla nobiscum residentiam faciat in monasterio, nisi recepta fuerit secundum formam professionis nostrae.*

⁵³ *Sorores servientes extra monasterium longam moram non faciant, nisi causa manifestae necessitatis requiratur. Et honeste debeant ambulare et parum loqui, ut aedificari semper valeant intuentes.*

É possível, também, que esta estrutura seja uma reminiscência da *Regra dos Eremitérios*. A **RE** estabelecia a existência de dois papéis dentro da comunidade, o de Marta e o de Maria, que alternariam entre si a contemplação e o trabalho para o sustento da comunidade. É uma possibilidade. De certo temos o cuidado de Clara em relação a essas irmãs e que elas estariam isentas da clausura imposta à comunidade.

Clara irá manter parte da legislação anterior sobre a clausura, por exemplo, mas sem entrar em muitos detalhes; o tema, entre os outros tratados na regra, parece ter um peso menos do que teve para seus antecessores como veremos mais adiante. O *silêncio* é apresentado com moderação, abandona-se o uso de sinais, as irmãs devem falar, sobre coisas santas e edificantes, mas devem falar.

As Irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as Irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda parte, brevemente e em voz baixa. (FVC 5: 1-4)⁵⁴

Recusa-se aqui, portanto, a cassação da palavra. O silêncio é mantido em situações muito específicas e a todas é permitido falar, não somente àquelas que receberam permissão especial da abadessa, mantém-se ao máximo a fraternidade Franciscana. O *jejum* também é abrandado, abandonando o rigor cisterciense.

As Irmãs jejuem em todo o tempo. Mas no Natal do Senhor, seja em que dia for, podem alimentar-se duas vezes. As adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiosamente dispensadas, como parecer à abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade as Irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FVC 3:8-11)⁵⁵

Quem decide sobre a intensidade do jejum é a abadessa e novamente o controle externo é recusado. Mas a abadessa da **FVC** é alguém que consulta a sua comunidade e que busca apoio no conselho das irmãs. As hierarquias são bem fluídas, ao contrário do que estava prescrito nas formas de vida papais. Na **FVC** irmãs se reúnem em assembléia regularmente, elegem as irmãs que formam o conselho da abadessa, que podem ser trocadas se as irmãs assim votarem:

⁵⁴ *Ab hora completorii usque ad tertiam sorores silentium teneant, exceptis servientibus extra monasterium. Sileant etiam continue in ecclesia, dormitorio, in refectorio tantum dum comedunt; praeterquam in infirmaria, in qua pro recreatione et servitio infirmarum loqui discrete semper sororibus liceat. Possint tamen semper et ubique breviter submissa voce quod necesse fuerit insinuare.*

⁵⁵ *Omni tempore sorores ieiunent. In Nativitate vero Domini, quocumque die venerit, bis refici possint. Cum adolescentulis, debilibus et servientibus extra monasterium, sicut videbitur abbatissae, misericorditer dispensentur. Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur sorores ieiunio corporali.*

Pelo menos uma vez por semana, a abadessa tenha que convocar suas Irmãs para um capítulo. Aí, tanto ela quanto as Irmãs devem confessar humildemente suas faltas e negligências comuns e públicas. E tratem aí, de acordo com todas as Irmãs, o que for necessário para a utilidade e o bem do mosteiro, porque muitas vezes o Senhor revela à menor o que é melhor. [...] Para conservar a unidade do amor mútuo e da paz, elejam-se todas as responsáveis pelos cargos do mosteiro de comum acordo de todas as Irmãs. Do mesmo modo elejam-se ao menos oito Irmãs das mais discretas, de cujo conselho a abadessa tenha sempre que servir-se nas coisas requeridas por nossa forma de vida. As Irmãs podem, e até devem, se lhes parecer útil e conveniente, remover alguma vez as responsáveis e discretas e eleger outras no lugar delas. (FVC 4:15-18, 22-24)⁵⁶

Para Avilda Petroff o modelo de vida religiosa proposto por Clara, e expresso em sua regra de vida, é uma espécie de *utopia*, um modelo de vida conventual o menos hierarquizado possível e marcado por fortes laços de solidariedade entre as irmãs. (PETROFF, 1994: 69) Os laços entre as irmãs também são reforçados pelo trabalho manual que deveria ser desempenhado por todas para o bem comum:

As Irmãs a quem o Senhor deu a graça de trabalhar trabalhem com fidelidade e devoção, depois da hora de Terça, em um trabalho que seja conveniente à honestidade e ao bem comum, de modo que, afastando o ócio, inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual as outras coisas temporais devem servir. A abadessa ou a vigária devem indicar em capítulo, diante de todas, o que cada uma deverá fazer com as próprias mãos. (FVC 7:1-3)⁵⁷

O complemento do trabalho é a esmola, expressão da *pobreza* e da *humildade*. Sua necessidade é apresentada no capítulo:

As Irmãs não se apropriem de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinas e forasteiras neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmola confiadamente, e não precisam ficar com vergonha, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo. Esta é a sublimidade da altíssima pobreza que vos fez, minhas caríssimas Irmãs, herdeiras e rainhas do reino dos céus, pobres em coisas, mas sublimadas em virtudes. (FVC 8:1-4)⁵⁸

⁵⁶ *Semel in hebdomada ad minus abbatissa sorores suas teneatur ad capitulum convocare; ubi tam ipsa quam sorores de communibus et publicis offensis et negligentibus humiliter debeant confiteri. Et quae tractanda sunt pro utilitate et honestate monasterii, ibidem conferant cum omnibus sororibus suis;* ²³*Et eodem modo octo ad minus sorores de discretioribus eligantur, quarum in his quae forma vitae nostrae requirit, abbatissa uti consilio semper teneatur. Possint etiam sorores et debeant, si eis utile et expediens videatur, officiales et discretas aliquando remove et alias loco ipsarum eligere.*

⁵⁷ *Sorores, quibus dedit Dominus gratiam laborandi, post horam tertiam laborent et de laboritio quod pertinet ad honestatem et communem utilitatem, fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire. Et id quod manibus suis operantur, assignare in capitulo abbatissa vel eius vicaria coram omnibus teneatur.*

⁵⁸ *Sorores nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem; et tanquam peregrinae et advenae in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, mittant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eas verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimas sorores meas, heredes et reginas regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit.*

A vida religiosa proposta por Clara se assenta na *pobreza*, reforçando que as irmãs deveriam ganhar seu sustento pelo trabalho das suas mãos. Sobre esta questão, comenta Avilfa Petroff:

Ela acreditava que ela e suas irmãs poderiam se sustentar, como os seguidores de Cristo fizeram nos Evangelhos, pelo trabalho de suas mãos e mendigando, ela não acreditava que as mulheres tivessem que ser sustentadas economicamente por outros, e ela não queria possuir propriedade e viver da sua renda. [...] Clara desejava uma comunidade que fosse o mais não-hierarquizada possível; seus modelos para os relacionamentos de trabalho entre as mulheres eram irmã-irmã, serva-senhora, e filha-mãe, todas essas formas de relacionamento caracterizadas por uma pela proximidade emocional, a responsabilidade mútua, e as necessidades comuns. (PETROFF, 1994: 69)⁵⁹

Quais seriam então os pontos privilegiados por Clara? Ao apresentar sua Forma de Vida, ela estabelece os eixos principais de uma vida religiosa franciscana que seria “*Observar o santo evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade.*” (FVC 1:2)⁶⁰ Seguir o Evangelho de Jesus Cristo era para os franciscanos, viver em *pobreza, sem nada de próprio*, como afirma Clara.

Clara se refere a ela muitas vezes, até porque, viver em pobreza é o mais caro dos ideais franciscanos. Dessa forma, Clara enfatiza bem, ao contrário do que foi feito nas Formas de vida anterior, que o mosteiro ou as irmãs não devem ter propriedade. A única propriedade lícita seria um jardim para o plantio, nada mais:

[...] como eu sempre fui solícita com minhas Irmãs, na observância da santa pobreza que ao Senhor Deus e ao bem-aventurado Francisco prometemos guardar, assim sejam obrigadas as abadessas que me sucederem no cargo e todas as Irmãs a observá-la inviolavelmente até o fim: isto é, a não aceitar nem ter posse ou propriedade nem por si, nem por pessoa intermediária, e nem coisa alguma que possa com razão ser chamada de propriedade,¹⁴ exceto aquele tanto de terra requerido pela necessidade para o bem e o afastamento do mosteiro. E essa terra não será trabalhada a não ser para a horta e a necessidade delas. (FVC 6:10-15)⁶¹

⁵⁹ “She believed that she and her sisters could support themselves, as Christ’s followers did in the Gospels, by the work of their hands and begging alms, she did not believe that women had to be supported economically by others, and she did not want to own property and live off its income. (...) Clare wanted a community that was as close to nonhierarchical as possible; her models for workable female relationships were sister-sister, maidservant-mistress, and daughter-mother, all relationship characterized by emotional closeness, mutual responsibility, and common needs.”

⁶⁰ *Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare, vivendo in obbedientia, sine proprio et in castitate.*

⁶¹ *Et sicut ego semper sollicita fui una cum sororibus meis sanctam paupertatem quam domino Deo et beato Francisco promisimus custodire, sic teneantur abbatissae quae in officio mihi succedent et omnes sorores usque in finem inviolabiliter observare, videlicet in non recipiendo vel habendo possessionem vel proprietatem per se neque per interpositam personam, seu etiam aliqui quod rationabiliter proprietatis dici possit, nisi quantum terrae pro honestate et remotione monasterii necessitas requirit; et illa terra non laboretur, nisi pro horto ad necessitatem ipsarum.*

Este último ponto nos remete à questão do trabalho manual. Todas as irmãs devem trabalhar com “*fidelidade e devoção*” conforme seja conveniente à “*honestidade e ao bem comum*”. Clara também fala muito das serventes, identificadas por ela como as irmãs que servem fora do mosteiro.

Outro ponto presente em Clara e que não se apresenta nos seus antecessores, como já discutimos, é a questão da administração do mosteiro. Ela se faz através da possibilidade das irmãs participarem das decisões da abadessa que para Clara não tem plenos poderes, não se trata aqui da mesma visão de abade presente na **RB**.

A administração proposta por Clara é comunitária, com a autoridade da abadessa delegada pelas monjas, com uma recusa sistemática das estruturas hierarquizadas que as formas de vida papais tentaram impor às irmãs. Nesse sentido, sua organização sob esta *forma de vida* era, decididamente, uma recusa de imposições e deliberações sobre os corpos, condutas e atuação das monjas.

A **FVC** expõe a construção de uma vida religiosa feminina que não é baseada na idéia de natureza, mas fruto da experiência social, da prática e dos laços de solidariedade estabelecidos pelas mulheres ao longo de suas vidas. Não existe uma forma de vida religiosa masculina ou feminina, até que ela se constitua em práticas e discursos. À proposta papal para a vida religiosa feminina, Clara contrapôs a sua e ela foi reconhecida como válida, sendo o único caso conhecido na História da Igreja até então. (PETROFF, 1994: 66-67)

O texto de Clara não é uma cópia, ou uma compilação, mas um texto com características próprias que visavam permitir às irmãs viverem uma Forma de Vida franciscana. No entanto, destaca-se a leitura de Clara que se distancia da RF quando necessário, sem perder de vista a questão da *pobreza* e o espírito de *solidariedade* entre as irmãs como dois eixos fundamentais da vida comunitária.

6.7. TRÊS MATRIZES DISCURSIVAS – CLAUSURA, SILÊNCIO E VESTUÁRIO

Nesta parte de nosso trabalho, pretendemos analisar três matrizes discursivas presentes nas formas de vida que foram dadas às Clarissas. As três formas de vida são praticamente contemporâneas, mas as escritas pelos papas tiveram um alcance e reconhecimento muito maior. Dentro da hierarquia da Igreja por mais que Clara tivesse seu exemplo de vida consagrada reconhecido, não havia equivalência entre a sua posição e a ocupada pelos papas. Dentre os muitos discursos em circulação, sua validade repousa sobre uma fonte de autoridade, um lugar de fala autorizado, nesse caso, pelo papado. Este não seria um

indivíduo, mas uma fonte de autoridade, de coerência, um princípio de agrupamento de discursos. (FOUCAULT, 1996: 26).

Mesmo assim, a legitimidade das formas de vida papais e sua aplicabilidade não seria possível sem a cooperação das irmãs em São Damião e em outros mosteiros da Ordem. Retornando ao que afirmou Maingueneau, o ato de fala existe, o ritual é reconhecido, mas é preciso que se estabeleça um contrato entre o emissor e os receptores. Se as Regras não “vingaram”, se foram substituídas por outras é porque o contrato não se manifestou integralmente. (MAINGUENEAU, 1997: 29-30)

A aprovação de uma forma de vida escrita por Clara de Assis em substituição aos documentos papais é o resultado de uma luta política que se arrastou por anos. O texto jurídico consolidado mostra que as mulheres não estavam inertes e passivas, mas eram participantes no processo de construção de sua própria espiritualidade. É neste sentido que a historiadora Duane J. Osheim comenta que as religiosas italianas serão muito criativas nas suas formas de vivência espiritual. A primeira vista pareceriam passivas e submissas, mas à análise diferentes grupos mostrariam um mosaico de resistências à ingerência masculina e, em especial, à imposição arbitrária da clausura. (OSHEIM, 1990: 79-96) Clara cria seu lugar de fala, seu direito de participar da *ordem do discurso*, como veremos a partir das *superfícies discursivas* que selecionamos, cujos sentidos apontam para as práticas discursivas que constroem os corpos das religiosas e sua espiritualidade. As Regras dispõem seu texto em seções e mesmo que seus títulos não estejam nos textos originais, como já observamos, fazem-se quase todas presentes nos três documentos. Selecionamos fragmentos correspondentes nas três formas de vida.

Detectamos nas fontes *matrizes de sentido* que estariam ligadas à constituição histórica da idéia de uma vida religiosa feminina no século XIII. Ressalto esse período, em especial, porque não há aparentemente uma continuidade nesses discursos, nem de um conjunto fixo de representações sociais, mas a emergência de vários sentidos referentes à vida religiosa feminina e às mulheres que optaram por uma vida consagrada. Nesse sentido, o caso das franciscanas é um dos exemplos das tentativas de normatização e cerceamento das escolhas das mulheres religiosas.

As Regras Papais prescreviam sobre “Ingresso na Vida Religiosa”:

Pois devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e depois que tiverem entrado no claustro [...], assumindo o hábito regular, a nenhuma será dada licença ou faculdade de sair jamais daí. (FVH 4)⁶²

As que professam esta vida devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida. Depois que entrarem no claustro desta religião e professarem⁵, prometendo esta observância regular, não lhes é mais concedida nenhuma licença ou faculdade de sair jamais daí, [...] (FVI 1)⁶³

Nas duas *superfícies discursivas* encontramos a matriz de *aprisionamento*. As formas de vida papais enfatizam que as irmãs devem estar *encerradas*, mais do que isso que este enclausuramento deve ser *perpétuo*. Outras duas matrizes que chamam a atenção é a de *concessão* e da *hierarquia* que se remete aos homens. A partir do momento que uma mulher opta pela vida religiosa, ela não pode jamais voltar a sair. *Concessão, licença*, não era concedida. E quem poderia conceder ou proibir? O Bispo, o Cardeal, o Papa, um poder *masculino*. É o poder masculino que se propõe a regular a vida dessas mulheres e caracteriza o isolamento como característica fundamental para o seu exercício.

As diferenças entre um texto e outro são mínimas e denotam uma das grandes preocupações dos homens da Igreja naquele momento: a necessidade de controlar os movimentos das mulheres. De acordo com o historiador Anton Rotzetter, a regulamentação da clausura começou já no século VI, mas não se deu um processo contínuo nem direcionado. (ROTZETTER, 1994: 139-143) No início, a clausura não significava isolamento, mas um espaço dentro do mosteiro, protegido por muros. De acordo com a regra modelar para Ocidente, a de São Bento, os monges poderiam entrar e sair do claustro sem maiores problemas. No século XIII, o claustro passa a ser local de confinamento, em especial para as mulheres. O processo de regulamentação do recolhimento forçado das religiosas, só se completará com uma bula papal de 1293 (IRIARTE, 1995: 184).

Na seção que fala sobre o “Silêncio e o Recolhimento” os papas prescrevem:

O silêncio contínuo seja constantemente observado por todas, de maneira que não lhes seja permitido falar nem umas com as outras nem com outra pessoa sem licença, com exceção das que tenham o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser convenientemente executado em silêncio. Essas poderão falar no que diz respeito ao seu ofício ou trabalho, onde e quando parecer

⁶² *Omni namque tempore vitae suae clausae manere debent; et postquam claustrum huius religionis intraverint aliquae, regularem habitum assumentes, nulla eis conceditur (S concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, nisi forte causa plantandi vel aedificandi eadem religionem ad aliquem locum aliquae transmittantur.*

⁶³ *Omni namque tempore vitae suae hanc vitam profitentes clausae manere debent; et postquam claustrum huius religionis intraverint aliquae et professar fuerint, hanc regularem observantiam promittentes, nulla eis conceditur (E concedatur) licentia vel facultas inde ulterius exeundi, [...]*

bem à abadessa. [...] E isso seja firmemente observado por todas, tanto são como doentes, de maneira que nunca falem entre si nem com os outros [...] (FVH 6)⁶⁴

O silêncio contínuo deve ser de tal maneira continuamente observado por todas que não lhes seja lícito falar nem entre si nem com outras pessoas. Mas a abadessa cuidará com solícitude dos lugares, dos tempos e dos modos que será dada às irmãs licença de falar. E todas procurem usar sinais religiosos e decorosos. (FVI 3)⁶⁵

Dentre as matrizes de sentido que encontramos, o desdobramento discursivo da *clausura* é a exigência do *silêncio*, que deveria ser contínuo, impedindo não somente que as irmãs conversassem com estranhos, mas mesmo entre si, inclusive com as doentes. Esses fragmentos sinalizam não somente para o controle da voz, mas para o *controle e regulamentação* de todas as formas de comunicação e do próprio corpo. A religiosa deve ser silenciosa, e isso dificulta por si só a interação da comunidade e o estabelecimento de laços de amizade mais íntimos, comunicação, troca, que poderiam fecundar ações e reações contra tais regras.

Os textos também sinalizam que o trabalho fazia parte da vida cotidiana das irmãs e que poderiam ser espaços de interação limitados, pois o texto da **FVH** ao permiti-lo, estabelece que não deveriam falar sem licença “[...] com exceção das que tenham o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser convenientemente executado em silêncio”. Mesmo as doentes deveriam manter este isolamento, e trata-se aqui das doentes da comunidade, pois as regras papais não prevêm o cuidado de externos, mesmo mulheres.

A **FVI** introduz ainda “os sinais religiosos e decorosos” e em nenhum lugar está claro que gestual seria esse; entretanto, trata-se de mais uma das formas de controle e, também, de criação da religiosa ideal. Parece ser um dos pontos em questão: o que é uma religiosa dentro das regras papais? Cria-se aqui o espaço específico do feminino, atrelado a um corpo cujos limites são definidos e delimitados. Trata-se aqui da construção dos gêneros, dos corpos e dos espaços; da criação do modelo ideal de religiosa: submissa, calada, passiva, domesticada, controlada, limitada em seus gestos e movimentos.

Configura-se, também, um espaço para o exercício de autoridade da *abadessa*; não se trata de uma figura inerte e, mesmo que esteja ela, também, submetida à *força da regra*, tem

⁶⁴ *Silentium vero continuum sic continue ab omnibus teneatur ut nec sibi invicem nec alicui alii sine licentia eis loqui liceat, exceptis (S+his) quibus magisterium aliquod vel opus iniunctum fuerit, quod non possit congrue cum silentio exerceri. His quidem liceat simul loqui de iis, quae ad officium vel (S+ad) opus suum pertinent, ubi, quando, et qualiter visum fuerit abbatissae. [...] Hoc namque firmiter observetur ab omnibus [...]*

⁶⁵ *Silentium continuum sic continue ab omnibus teneatur (C tenentur), ut sibi invicem nec alicui alii sine licentia eis loqui liceat. Attendat tamen sollicite abbatissa, ubi, quando et qualiter sororibus loquendi licentiam largiatur. Omnes autem uti studeant signis religionis pariter et honestis.*

poder de decisão. Sua autoridade é, entretanto, delegada, limitada e condicionada à autoridade masculina. A historiadora Ida Raming ressalta ainda que tal situação somente se materializa juridicamente no século XIII graças à influência do pensamento aristotélico que colocava “a mulher” como ser imperfeito, desprovido de razão e equilíbrio necessários para o exercício da autoridade de fato (RAMING, 1976: p. 50-57). Até então as abadessas a tinham exercido de fato e de direito; um confisco absoluto não foi possível.

Pedroso ressalta que qualquer contato com o mundo exterior deveria ser limitado, pois, dentro da lógica das regras papais, em especial a de Hugolino:

Mas ninguém converse pela grade de ferro pela qual recebem a Comunhão ou ouvem o Ofício, a não ser que isso seja concedido a alguém por alguma causa razoável e necessária; mas isso só se faça rarissimamente. Nessas grades deve ser colocado um pano por dentro, de modo que nenhuma consiga enxergar nada lá fora na capela. (FVH 11)⁶⁶

Uma *matriz de sentido* presente aqui é o *olhar*, ou melhor, a *interdição do olhar*. Tal proibição se expressa em uma disciplina dos corpos, mas, também, materializada em grades, panos negros e tudo o mais que impeça a prisão. O claustro não é, portanto um lugar de recolhimento voluntário, de reflexão, mas uma prisão; ou pelo menos é isso que as Regras papais nos fazem ver. As religiosas passam a ser mulheres sob controle absoluto.

O isolamento das irmãs, as esposas de Cristo, era uma forma de impedir que elas tivessem contato com possíveis concorrentes, impedindo que cortejassem e fossem cortejadas pelo olhar. O silêncio só vinha reforçar o isolamento, como uma forma extremada de clausura. Elas não deveriam ser vistas, nem ouvidas, como diz a **FVI**:

E quando acontecer de alguma pessoa estranha entrar junto a elas ou lhes falar pela grade, cubram e inclinem seus rostos com modéstia, como convém à honestidade religiosa. (FVI 7)⁶⁷

Porque as próprias Irmãs, nessa ocasião [quando por força maior houver estranhos no mosteiro] e sempre, cuidem com a maior diligência de não ser vistas por seculares ou estranhos. (FVI 9)⁶⁸

Uma vez mais temos a ênfase no gestual, no corpo das irmãs. A *matriz de sentido* aqui é a *valoração*, a *honestidade religiosa*. A boa religiosa é a que submete seu corpo ao ritual e à disciplina; as posturas esperadas de uma religiosa é que “*cubram e inclinem seu*

⁶⁶ *Per cratem autem ferream, per quam Communionem accipiunt vel Officium audiunt, nemo loquatur nisi forte aliquando causa rationabili vel necessaria exigente alicui fuerit concedendum; quod tamen rarissime fiat. Quibus cratibus ferreis pannus apponatur interius, ita ut nulla inde valeat exterius in capella aliquid intueri.*

⁶⁷ *Quod quodcumque aliquam personam extraneam ad eas ingredi vel alias per cratem eis loqui contigerit, tegant facies suas cum modestia et inclinent, prout religionis convenit honestati.*

⁶⁸ *Nam sorores ipsae, et tunc et semper, quantumcunque rationabiliter praevalent, studiosissime caveant, ne a saecularibus vel personis extraneis videantur.*

rosto com modéstia” e que “*cuidem com a maior diligência de não ser vistas*”. Enfim, o corpo da religiosa deve ser um corpo invisível, só que este corpo para que assim seja, é colocado a cada momento em evidência.

Isso se torna particularmente evidente na preocupação das Regras papais é com a vestimenta das irmãs:

Quanto às roupas, [...] cada uma tenha duas túnicas e um manto, além do cilício ou estamena,⁶⁹ se o tiverem ou do saco. Tenham também escapulários [...] se este preceito de usar escapulários parecer tão grave ou molesto para algumas que não seja possível nem movê-las nem induzi-las a usá-los, sejam dispensadas disso pacientemente. Mas as que usarem estarão agindo mais honestamente e nos agradarão muito mais, e cremos que agradarão muito mais à Deus. (FVH 9)⁷⁰

Cubram a cabeça de maneira uniforme e honesta com faixas ou toucas absolutamente brancas, [...] de maneira que a testa, as faces e o pescoço fiquem convenientemente cobertos. E não ousem aparecer de outra maneira diante de pessoas estranhas. Tenham também um véu preto estendido sobre a cabeça [...] As noviças só devem usar véu branco, [...] as serventes levem na cabeça, como uma toalha, um pano branco de linho, de comprimento e largura tais que, principalmente quando saem, possam cobrir os ombros e o peito. (FVI 5)⁷¹

Mesmo que essas não pudessem ser vistas por estranhos – ou pelo menos este era o que prescreviam as normas – o discurso reforçava a necessidade de *modéstia*, *honestidade* e, também, de *obediência* à vontade papal e às hierarquias. A **FVH** é particularmente enfática neste último aspecto, pois, consciente de que é impossível simplesmente obrigar as irmãs a usarem o traje descrito, pouco apropriado e contendo elementos estranhos ao vestuário feminino ou simplesmente das franciscanas até então, o pontífice recorre à estratégia de igualar a obediência aos ditames papais, à submissão ao próprio Deus.

Trata-se do reforço de um lugar de autoridade e de fala, no caso o papado, quealaria em nome de Deus. Tal reforço deixa evidente a necessidade de negociação e convencimento, pois as irmãs não estavam passivas, nem eram meras receptoras. Isso é ainda mais evidente

⁶⁹ Estamena é um tecido de lã comum, ou simplesmente sinônimo de roupa de monge.

⁷⁰ *De indumentis autem hoc observetur, ut unaquaeque duas habeat tunicas et mantellum, praeter cilicium vel stamineam, si habuerint, sive saccum. Habeant et scapularia [...] Quod si praeceptum hoc, de scapularibus scilicet deferendis, tam grave fortasse visum fuerit aliquibus vel molestum, quatenus ad illud suscipiendum nec inclinari valeant nec induci; patienter cum eis super hoc dispensetur. Quae vero suscipiunt, multum honestius agunt et multo plus nobis placent, et Deo multo magis ex hoc illas credimus complacere.*

⁷¹ *Vittis aut peplis omnino albis, non tamen curiosis, capita sua cooperiant uniformiter et honeste, ita quod frons, genae e collum sint, ut convenit, cooperta; nec aliter coram extraneis personis audeant apparere. Habeant et nigrum velum extensum super capita ita amplum et longum, quod ex utraque parte descendat usque ad scapulas et retro parum ultra tunicae caputium protendatur. Sorores vero novitiae album velum tantum eiusdem mensurae debeant deportare. Servientes autem sorores pannum lineum album ad modum toaliae (E tunicae) super capita sua deferant tantae longituninis at amplitudinis, quod ipsas scapulas atque pectus, praecipue cum exeunt, valeant operire.*

pela sucessão de regras e as mudanças de regimentos nos momentos de estruturação da São Damião e da Segunda Ordem Franciscana.

A **FVI** vai além, ao inaugurar a obrigatoriedade do véu como sinal de modéstia. Não há menção ao véu na **FVH** e nada podemos afirmar quanto a seu uso anterior (ROTZETTER, 1994: 266-267). No entanto, o uso do véu ou de algo que ocultasse os cabelos das mulheres casadas era algo discutido pelos que se preocupavam com as condutas morais (DUBY, 1997: 58-59), além de variar de acordo com a moda, algo que pode ser visto nas iluminuras e gravuras do período medieval (séc. V-XV). O que salta aos olhos é a preocupação em *prescrever, regular, discriminar e uniformizar*. Portanto, a partir de então, o véu é obrigatório; sua cor, comprimento e variedade descrita com precisão; e as irmãs são categorizadas em consagradas, vindas em sua maioria de *boas famílias*; as noviças, que um dia professarão; e as serventes, que poderiam ser de condição social inferior, mas reconhecidamente podiam romper a clausura.

O vestuário, o hábito proposto para as irmãs, tinha como objetivo a modéstia, ao esconder-lhes as formas, os cabelos, mas terminava pondo em evidência que esses corpos a partir de então eram femininos, marcados por uma série de rituais que visavam impedir a luxúria dos homens, outra construção discursiva, mas, também, a liberdade de seus movimentos, como fica claro no uso do escapulário. A religiosidade feminina está sendo construída neste momento, pelo menos a partir da ótica do papado, como ligada aos seus corpos, que são marcados e devem ser invisibilizados.

Foucault nos diz que “a disciplina às vezes exige cerca” (FOUCAULT, 1997a: 130), que, neste caso, é a clausura. No caso das religiosas, ao propor-lhes uma espiritualidade, as “cercas” são impostas tanto na limitação dos movimentos, mas, também, no próprio corpo que é cerceado, moldado. Para Foucault, tais disciplinas monásticas não seriam utilitárias, pois não estariam a serviço da economia, da política, mas teriam como objetivo “um aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo” (FOUCAULT, 1997a: 127).

Esta percepção da vida monástica nos parece estreita, pois se muitas mulheres optavam pela vida religiosa, às vezes contra a vontade de suas famílias, como no caso de Clara e sua irmã Inês, outras, a ela era encaminhadas sem que fosse levada em conta o seu desejo, eram crianças, mulheres que não eram reservadas ao casamento por falta de dote, de pretendentes ou por motivos de estratégia familiar (LAVEN, 2003: 49-56).

Tendo em vista este aspecto, devemos acrescentar outro que consideramos mais forte, existe um projeto político da Igreja que visa a estruturação a vida religiosa feminina. O modelo proposto visa, sim, uma utilidade política e uma melhor economia dos corpos que estariam submissos aos interesses da instituição. A criação de um modelo de vida religiosa exemplar e ortodoxa pautava-se na exclusão dos outros que a partir de então deveriam se normalizar, ou seriam considerados como heréticos.

Pedroso ressalta que a **FVC**, por exemplo, isenta as noviças de usarem véu. De acordo com o autor, a “preocupação de cobrir e recobrir as mulheres religiosas era, evidentemente, dos homens” (PEDROSO, 1994: 159). E isso fica bem claro no texto que segue:

[...] cortados seus cabelos em círculo e depostas suas roupas seculares, dêem-lhe três túnicas e um manto. Depois disso, não lhes seja permitido sair do mosteiro sem um motivo útil, razoável, manifesto e aprovado. Mas, terminado o ano de provação, seja recebida na obediência prometendo observar para sempre a vida e a forma de nossa pobreza. Nenhuma receba o véu durante o tempo de provação. [...] terminado o ano da provação, seja recebida na obediência prometendo observar sempre a vida e a forma de nossa pobreza. Nenhuma receba o véu durante o tempo da provação. [...] Proveja-as a abadessa de roupas com discrição, conforme a situação das pessoas, os lugares, tempos e regiões frias, como lhe parecer exigido pela necessidade. (FVC 2:12-17)⁷²

Para Clara o símbolo da entrada na vida religiosa é *abandonar as roupas seculares* e a *tonsura*. A tonsura era prática corrente e os irmãos homens também se tonsuravam, embora não da mesma maneira, sendo um símbolo da vida religiosa. Na *Legenda*, ela foi tonsurada pelos frades, sendo admitida então no grupo franciscano e quando seus familiares vêm buscá-la, ela mostra os cabelos tonsurados como mostra de que agora pertence a *outra família*.⁷³ O texto da **FVC** tenta repetir, simbolicamente, sua própria conversão.

Quanto às roupas a ênfase é na *probreza*, *matriz de sentido* recorrente nos textos clarianos. As roupas devem expressar a *forma de nossa pobreza* e ela pede e exorta suas “[...] *Irmãs a se vestirem sempre de roupas vis*”. (LSC 2:25)⁷⁴ O uso do termo *discrição* pode se reportar à *modéstia*, mas, também, aponta para a ausência do luxo, articulando-se com

⁷² *Postea capillis tonsis in rotundum et deposito habitu saeculari, concedat ei tres tunicas et mantellum. Deinceps extra monasterium sine utili, rationabili, manifesta et probabili causa eidem exire non liceat. Finito vero anno probationis, recipiatur ad obedientiam promittens vitam et formam paupertatis nostrae in perpetuum observare. Nulla infra tempus probationis veletur. Mantellulas etiam possint sorores habere pro alleviatione et honestate servitii et laboris. Abbatissa vero de vestimentis discrete eisdem provideat secundum qualitates personarum et loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderit expedire.*

⁷³ “E assim, abandonando o lar, a cidade e os familiares, correu à Santa Maria de Porciúncula, onde [...] com os cabelos cortados pelas mãos dos frades, abandonou seus ornatos variados.” (LSC: 35) e “Mal voou aos seus familiares a notícia, e eles, com o coração dilacerado, reprovaram a ação e os projetos da moça. Juntaram-se e [...] recorreram à violência impetuosa. [...] Mas ela segurou as toalhas do altar e mostrou a cabeça tonsurada, garantindo que jamais poderiam afastá-la do serviço de Cristo.” (LSC: 35-36)

⁷⁴ “[...] et sanctissimae matris eius moneo, deprecor et exhortor sorores meas, ut vestimentis semper vilibus induantur.

a necessidade da *pobreza*. Entretanto, mais do que tentar impor sua vontade, afinal, ela está ocupando um lugar de autoridade na *ordem do discurso*, transparece a preocupação com o bem estar das irmãs, porque as roupas devem se adequar “*a situação das pessoas, os lugares, tempos e regiões frias, como lhe parecer exigido pela necessidade*”. Esta adequação não se mostra presente nas *superfícies discursivas* das Regras papais que estamos analisando. O vestuário, fonte de preocupação dos homens, não parece, portanto, interessar muito à Clara; ela fala o mínimo, não discute o véu, o que deve ou não cobrir, apresenta-o somente como signo de profissão religiosa, estabelecendo que “*Nenhuma receba o véu durante o tempo da provação.*”

No tocante à clausura, Clara é extremamente econômica; as irmãs podem sair sempre que necessário e não somente para fundarem uma nova casa. Não fica evidente se a autorização para tal partiria do bispo local, do papa, ou de uma decisão da própria abadessa e do colegiado das irmãs. Quanto ao silêncio a forma de vida diz:

As irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as Irmãs podem sempre falar discretamente para distrair doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda a parte brevemente e em voz baixa. (FVC 5:1-4)⁷⁵

Apresentado também de forma diferenciada, o silêncio é muito mais uma atitude, um comportamento, algo válido na implantação de um ambiente de calma, não necessariamente um confisco da palavra ou da comunicação. Assim, a **FVC** permite que as irmãs falem, estimulando os laços de solidariedade entre as irmãs da comunidade, isso fica evidente no trato das enfermas:

Sua preocupação maior é com a pobreza, base da vida religiosa franciscana e o bem estar das irmãs. Tal preocupação se expressa também naquilo que concerne ao jejum:

As irmãs jejuem em todo o tempo. [...] As adolescentes, as fracas e as que servem fora do mosteiro sejam misericordiosamente dispensadas, como parecer a abadessa. Mas em tempo de manifesta necessidade, as irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal. (FVC 8:8, 10-11)⁷⁶

⁷⁵ *Ab hora completorii usque ad tertiam sorores silentium teneant, exceptis servientibus extra monasterium. Sileant etiam continue in ecclesia, dormitorio, in refectorio tantum dum comedunt; praeterquam in infirmaria, in qua pro recreatione et servitio infirmarum loqui discrete semper sororibus liceat. Possint tamen semper et ubique breviter submissa voce quod necesse fuerit insinuare.*

⁷⁶ *Omni tempore sorores ieiunent. [...] Cum adolescentulis, debilibus et servientibus extra monasterium, sicut videbitur abbatissae, misericorditer dispensetur. Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur sorores ieiunio corporali.*

O jejum faz parte da disciplina e economia dos corpos, sendo um dos símbolos da vida religiosa, franciscana ou não. No entanto, Clara enfatiza a *temperança*, o *cuidado com a outra*, com as enfermas e mais fracas. As regras papais eram extremamente rígidas a respeito da necessidade de jejuar, as datas específicas e o que se poderia comer ou não. O modelo proposto por elas não era franciscano, mas beneditino, inspirado na vivência dos cistercienses, uma das Ordens Religiosas mais rigorosas e poderosas da época (ROTZETTER, 1994: 146).

Apesar da penitência e dos jejuns estarem em consonância com a *vita vera apostolica* e com a espiritualidade defendida por Clara, os excessos vão ser rejeitados ou pelo menos desaconselhados por ela em seus escritos, sua preocupação era com a saúde das irmãs, não somente a espiritual, mas também física. Esse comportamento, de acordo com Caroline Bynum, estaria de acordo com a espiritualidade das santas do período, que mesmo aderindo a dietas alimentares radicais, demonstrariam cuidado com o bem estar e a alimentação de seus semelhantes (BYNUN, 1992: 141). A vida religiosa proposta por Clara parece não admitir extremos, seja no ascetismo, seja no gozo dos bens terrenos, nem tão pouco estigmatiza as mulheres e lhes impõe uma clausura e silêncio nos extremos propostos pelos homens da Igreja.

É importante também ponderar se as hagiografias não estariam reforçando um *topos* recorrente ao apresentar uma Clara dada aos rigores ascéticos, afinal, ela não escreve sobre a questão com a paixão que se esperaria de uma penitente extremada. Defendo inclusive que esse modelo foi usado nos textos para enfatizar a submissão aos poderes masculinos, já que a santa somente aceitou uma dieta alimentar mais branda depois da intervenção do Bispo de Assis e do próprio Francisco.

Ao comparar as três Regras meu intuito era mostrar as diretrizes de gênero presentes tanto nos discursos papais, quanto no discurso de Clara. O olhar sobre a vida consagrada feminina é diferenciado, a forma como os homens e a abadessa que vive na comunidade normatizam o cotidiano reflete bem as condições de produção de cada um dos indivíduos envolvidos na ordem do discurso.

Outro fator a ser ressaltado é o quanto a prática discursiva dos papas irá agir sobre o corpo da religiosa, primeiro definindo-o como feminino e atribuindo-lhe uma série de sentidos a partir dessa primeira constatação. O discurso permeado por questões de gênero irá moldar os corpos, limitando, pelo fato de serem femininos, sua interação com o mundo exterior e chegando ao extremo de tentar limitar mesmo as relações dentro da comunidade. Como nos diz Tânia Navarro Swain, “O corpo não é apenas discursivamente construído, é objetivado em

uma escala de valores [...] que estabelecem seus critérios' verdadeiros''; (NAVARRO-SWAIN, 2000:70) assim, temos mulheres sob suspeita, corpos vigiados, direitos negados. Uma prática social que pode ser datada, diriam alguns, mas que também pode emergir aqui e ali ainda hoje.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A História nunca mais será a mesma, a das certezas e dos positivismos, a das visões de mundo, e das contradições a serem resolvidas. A História hoje é uma disciplina instigante, aberta às questões e aos paradoxos, perguntando, em lugar de concluir, cuja preocupação central não é a descrição ou a compreensão de fatos ou comportamentos esperados. A História, hoje, seria fator de desordem do discurso, apontando a falácia das hegemonias, como construções interpretativas. [...] (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

Decidi começar esta parte final de minha tese recordando algo que ficou guardado na minha memória. A imagem mais antiga que tenho de um convento veio de um filme da Sessão da Tarde do qual não me recordo o nome. Era um lugar escuro, silencioso, com grades tal qual uma prisão. As freiras eram tristes e a protagonista, uma noviça, duvidava de sua vocação. Apaixonada por um soldado ferido que estivera no mosteiro, ela decide fugir em uma noite de tempestade. A estátua da Virgem Maria ganha vida e toma o seu lugar, ninguém dá por sua falta. Afinal, todas as freiras são iguais, ou assim pareciam no filme.

Tragédias se sucedem na sua passagem pelo mundo e ela retorna vencida ao convento-prisão que continua frio, claustrofóbico e sombrio, veste o hábito e toma seu lugar em uma procissão de monjas invisíveis e sem voz. Ninguém sentira sua falta. Seria milagre da Virgem ou evidência da sua falta de identidade própria? Não tenho resposta, só sei que aquele filme triste ficou na minha memória. Criança, eu imaginava como deveria ser terrível ser freira, mas ser mulher no “passado”, esse todo nebuloso, impreciso e homogêneo, deveria ser igualmente terrível. E esta idéia não era somente minha, ela está presente no nosso imaginário social, fortemente ancorada no senso comum. O momento em que vivemos é sempre superior ao que passou, especialmente quando pensamos em “direitos das mulheres”.

Como nunca visitei um convento na infância e não era Católica, e a imagem da “freira prisioneira e triste” era recorrente na literatura, nas telenovelas e no cinema, só fui refletir sobre esta questão quando entrei na faculdade. Ainda assim, tal processo só se tornou possível a partir do momento em que passei a questionar também o discurso da historiografia, que, na maioria das vezes, se calava sobre as mulheres, ou era é um dos veículos de perpetuação das representações sociais sobre as mulheres medievais, sejam freiras, ou não.

Ora, o silêncio, como diz Eni Orlandi, é constitutivo dos *regimes de verdade*, pois impedir a circulação de sentidos. (ORLANDI, 1990: 49-50) Os silêncios também precisam ser lidos, pois eles apontam para as regras da ordem do discurso, como bem colocou Foucault, “[...] não se tem o direito de dizer tudo, [...] não se pode falar de tudo em qualquer circunstância [...]”. (FOUCAULT, 1996: 9) É necessário questionar esses silêncios da História, suas lacunas e como esta ajuda a construir representações sociais, especialmente a respeito das relações de gênero, reforçando as hierarquias e a idéia de que as relações binárias seguem estáveis através dos mais diferentes momentos históricos.

Ao mesmo tempo em que este tipo de historiografia reforça os silêncios, ela cria “[...] realidades ao descrever relações humanas baseada em pressupostos essencialistas e universalizantes.” (NAVARRO-SWAIN, 2006: web) A “freira triste” do filme da minha infância é fruto dessa criação que apaga o múltiplo do humano e reforça um modelo único, neste caso, a mulher vítima e ao mesmo tempo pecadora, submissa, silenciosa e enclausurada. Tais imagens ecoam nas afirmações de alguns historiadores e historiadoras como os que seguem:

A pregação era-lhes vedada canonicamente; quanto à errância e à mendicância, fatalmente, empurrá-las-iam à marginalidade e as mulheres marginais na Idade Média ou eram prostitutas ou feiticeiras, sem lugar para o meio termo. (SILVA, 1994: 188)

Sem Francisco, Clara não teria feito a escolha de romper com a família. Sem ele, Clara não teria vendido sua herança para dá-la aos pobres. Sem ele, não teria ela podido imaginar a radicalidade evangélica bem maior do que a vida religiosa vivida por sua mãe. Precisamente a conversão é um dos momentos em sua vida em que mais transparece a excepcional estatura da personalidade de Clara. (BARTOLI, 1998: 67)

Foucault estava correto ao afirmar que a histórica tradicional é “[...] o lugar do repouso, da certeza, da reconciliação - do sono tranqüilizado” (Foucault, 1997b: 17). Neste tipo de História, que não admite a dúvida e que trabalha com continuidades, o lugar das mulheres está dado desde o início. Como a freira-triste do filme, elas têm um só rosto, são *a mulher* e sua relação com o social é feita em parâmetros de dependência e submissão ao masculino, isso porque, como aponta Tânia Navarro-Swain:

As “narrativas- mestras” da história, os clássicos, generalizando abusivamente sua interpretação do social ocultam os pressupostos que as orientam, os valores e representações modeladoras de percepções, construindo uma realidade histórica homogênea, repetidora do Mesmo, em discursos cuja pretensão é espelhar o real; no caso do relacionamento entre os sexos, narra-se a história da dominação, da troca, da submissão, da exclusão das mulheres pelos homens, [...] (NAVARRO-SWAIN, 2004: web)

Boa parte da historiografia que consultamos durante o nosso trabalho de pesquisa ainda parte da idéia de que existe um *sujeito mulher*, estável e apreensível pelos historiadores e historiadoras. Desta forma, se mantém o eco historiográfico em que construções binárias e hierarquizadas são difundidas dentro do discurso historiográfico e os pares homem/mulher, público/privado, ativo/passivo, criador/repetidora são afirmados como verdades dentro das narrativas.

Os feminismos no século XX ajudaram a erodir essas certezas, trazer a incerteza, questionar os vazios e as ausências, os silêncios a respeito das mulheres e a construção dos gêneros, como afirma Margareth Rago:

[...] a visibilidade conquistada pelas mulheres, introduzindo temas, conceitos e reflexões específicas atingiu consideravelmente as metanarrativas ocidentais, masculinas e universalizantes, desafiando as hierarquias sociais e sexuais tradicionais. (RAGO, 2006: web)

Quando busquei estudar a construção da religiosa ideal através do caso das mulheres franciscanas na Itália do século XIII, deparei-me com uma série de metanarrativas, algumas com função de discurso fundador, tão forte era o efeito discursivo das afirmativas de alguns historiadores, como no caso de Herbert Grundmann. Meu objetivo era discutir as representações sociais a respeito da vida religiosa feminina, especialmente a franciscana, e me deparei com outra questão mais instigante: ao longo do século XIII, estavam sendo construídos os gêneros através da criação de uma vida religiosa feminina diferente da masculina e repleta de limitações.

A historiografia a respeito do Franciscanismo oscila entre a História mais tradicional e a História das Mulheres. No primeiro caso, a tendência é afirmar que Francisco de Assis era hostil às mulheres, negando-se a perceber os indícios presentes nas fontes, ou simplesmente escolhendo refletir somente em cima daquelas que corroborassem com tais idéias. Assim, Francisco é apresentado como alguém que abusava de metáforas femininas em seus escritos, apresentando-se a si mesmo como *mãe* e *mulher pobre*, e que ao mesmo tempo tinha horror às mulheres, desejando se desvencilhar delas. Dentro desta visão, Clara é o *alter franciscus*, a seguidora ideal, que lutou para permanecer na Ordem, mas se submeteu às diretrizes dos poderes masculinos. Marco Bartoli e Herbert Grundmann são dois autores que se inserem nesta corrente:

Num primeiro momento, Francisco não queria assumir responsabilidades religiosas e pastorais para com Clara. Não queria receber mulheres à obediência. A constância e insistência de Clara quebraram-lhe a resistência para cuidar dela como cuidava de seus *frates*. (BARTOLI, 1997: 66)

[...] Francisco lutou contra a aceitação de casas de mulheres na sua própria Ordem, quando essa questão também se tornou importante para a Ordem dos Pregadores. (GRUNDMANN, 1996: 95)

Essa perspectiva histórica reforça “[...] a rígida polaridade binária entre masculino e feminino [...]” e impede que possamos “[...] operar com a pluralidade no interior de cada um desses pólos [...]”, mas também dificulta que contemplemos “[...] as cumplicidades e os conflitos que podem arranjar e desarranjar as relações sociais.” (LOURO, 2002: 16)

A outra corrente busca valorizar Clara de Assis, dar-lhe maior relevância dentro dos primeiros anos da Ordem Franciscana dentro do campo da História das Mulheres. A importância política das mulheres é reconhecida, mas as velhas narrativas são mantidas intactas. Dentro dessa linha, o melhor exemplo é Anton Rotzetter:

[...] Clara sempre foi vista à sombra de uma outra pessoa, de um homem. Numa tal concepção historiográfica, Clara é simplesmente o recipiente feminino em que Francisco deposita suas idéias e seus pensamentos. Talvez ainda se acrescente ter sido Clara a melhor discípula que Francisco encontrou, e que nela o ideal dele foi mais bem conservado, protegido e realizado. (ROTZETTER, 1994:19)

A historiografia da Igreja e a Franciscana oscilam em relação à questão da aceitação das mulheres, de seu papel na Ordem. A repetição por parte de autores importantes do discurso da recusa de Francisco, que ecoa dentro dos mais diferentes estudos, ajudou a criar um mito, ignorando os indícios e as fontes. O mito da rejeição reforça a idéia da submissão e do enclausuramento, abrindo espaço para generalizações como a de Sofia B. Gajano que afirma que “[...] Clara de Assis é convencida por Francisco a levar uma vida enclausurada de penitência e contemplação [...]”, (GAJANO, 2002: 458) quando algumas testemunhas do Processo dizem, no máximo, que o santo a obrigou a assumir o governo das irmãs:

A testemunha também disse que, três anos depois que a sobredita dona Clara entrou na religião, recebeu o regimento e o governo das Irmãs, a pedido e por insistência de São Francisco, que praticamente a obrigou. Interrogada sobre como sabia disso, respondeu que estivera presente. (PC 1:6)

Estas interpretações generalizantes perdem de vista os indícios discursivos presentes nas fontes. Assim, nossa proposta foi tentar perceber, através do caso das clarissas, o processo de criação de uma vida religiosa feminina distinta da masculina no século XIII *pari passu* à própria construção dos gêneros, pois a religiosa ideal é um afunilamento da mulher ideal, com um conjunto de virtudes e defeitos que são iluminados e reforçados pelos discursos misóginos emergentes.

Acreditamos que é durante o século XIII que o ponto culminante de uma série de reformas religiosas que definiram com clareza aquilo que seria considerado como ortodoxia.

Neste sentido, a Cúria Papal empenhou-se em estabelecer os papéis e lugares para leigos e clérigos, homens e mulheres. Como estes sujeitos sociais são também construções discursivas historicamente determinadas, ao longo do nosso trabalho, percebemos que para que fossem estabelecidos os papéis a serem desempenhados por homens e mulheres, foi necessário, antes de tudo, criar os próprios corpos femininos e masculinos através de um processo de disciplinarização e uniformização.

Para que tal projeto se efetivasse, a Igreja Romana utilizou-se de vários expedientes, um deles foi o Concílio, como Latrão IV, que acontece quando a Ordem Franciscana estava dando seus primeiros passos, o outro foi a imposição de Regras e Formas de Vida para as Clarissas. Da mesma forma, as hagiografias, sejam as vidas de santo ou os tratados de milagres, buscaram definir discursivamente aquilo que seria a santidade feminina desejável aos olhos da Igreja Romana no século XIII.

Não se trata de um processo contínuo, no qual identificaríamos um crescendo de misoginia; o que percebemos é a emergência de discursos, tanto misóginos, quanto de elogio às mulheres. Neste sentido, percebemos no período que estudamos, ao mesmo tempo, o abrir de um leque de possibilidades para as mulheres, com movimento de *vita vera apostolica* e a fundação de novas ordens, e a emergência dos discursos que desqualificam as mulheres. Os tais textos atribuem ao feminino uma essência, carregada de vícios e fraquezas, que possibilitaram o estabelecimento das propostas de uma vida religiosa marcada pela clausura. Esses últimos discursos são aqueles que criam a diferença, instituem os gêneros, estabelecem hierarquias que limitam as possibilidades das mulheres e ajudam a constituir discursivamente a religiosa ideal. Sobre esta questão, Navarro-Swain afirma que:

A definição do ser humano enquanto mulher organiza práticas sociais que delimitam suas atividades e sua importância culturais no tempo e no espaço: [...] em um amplo discurso social, as imagens e representações negativas do feminino, constituídas em densas redes discursivas interligando filosofia, teologia, medicina, direito, educação, senso comum, tradições orais e escritas. A construção e desvalorização do ser mulher aparecem, no discurso, como resultado de uma essência atrelada a um corpo deficiente, a um espírito fraco e superficial, a uma moral escorregadia e duvidosa, que pedem uma vigilância constante e a domesticação de seus pendores para o deslize e o mal. (NAVARRO-SWAIN, 2007: 206)

Percebemos estas redes discursivas se formando dentro do período que estudamos. A confluência do discurso teológico, jurídico e médico, estigmatizou as mulheres e reduziu-as ao biológico, forneceu os argumentos para o confisco da liberdade das religiosas e a limitação da autoridade das abadessas. Criou, também, práticas e espaços sociais que tornaram as

monjas, como argumenta Penelope D. Johnson, religiosas de segunda classe. (JOHNSON, 1991: 257)

Sem perder de vista esta discussão, que ocupou parte de nossa tese, tomamos como centro de nosso trabalho a comunidade de São Damião, as irmãs que tiveram em Clara como sua principal voz. Ao longo dos seus primeiros anos, da conversão de Clara em 1212, até a sua morte, em 1253, Clara se manteve firme no ideal de permanecer franciscana. Já as irmãs de São Damião receberam várias designações ao longo dos anos – Irmãs Menores, Damas Pobres, Monjas, Clarissas – que apontam para o processo de reconhecimento e para as múltiplas negociações junto ao Papado e a Primeira Ordem Franciscana.

É preciso também ressaltar que no afã de ser franciscana, talvez Clara tenha possibilitado o estabelecimento de uma prática da espiritualidade que era toda sua. Acreditamos que não seria equivocado, atribuir às mulheres de São Damião e outras na Península Itálica, além das irmãs do mosteiro de Praga, o rótulo de *clarianas*, porque Clara de Assis é a voz que interpreta a tradição deixada por Francisco e lhe dá forma.

A única autora que consultamos que se aproxima desta possibilidade é Delir Brunelli ao criar a alcunha *franciscariana*, (BRUNELLI, 1998: 102) mas defendemos que não seria equivocado, desmembrar e perceber a partir de nossos indícios discursivos que as mulheres que se aglutinaram em torno da experiência de Clara eram mais clarianas do que franciscanas em suas aspirações.

É preciso reconhecer que nem todas as mulheres que se inspiravam nas idéias de Francisco, seguiam os passos de Clara, havia múltiplas possibilidades, que se tornam mais evidentes com a rejeição por parte das religiosas da Forma de Vida de Clara, em favor de outras formas de vida papais.¹

Nossas fontes descortinaram uma Clara que resistiu à ingerência externa, do Papado, uma instância de poder que tinha grande influência não somente sobre a Península Itálica, mas sobre todo o Ocidente Cristão. Sua greve de fome, testemunhada no *Processo*, e a *Forma de Vida*, que ignora boa parte das determinações sobre a clausura, apontam não para alguém especial, mas para as condições de produção das mulheres no século XIII. Iluminamos o caso das Clarissas, mas, provavelmente, este não é um caso de resistência singular. Há uma

¹ A **FVC** não foi adotada por todas os mosteiros, mas ficou restrita a algumas poucas casas. Isso porque a Ordem Segunda recebeu ainda mais duas formas de vida, a de Isabel de França em 1259, e a do Papa Urbano IV, que criou o termo “Clarissa”, em 1263. Esta *forma de vida* passou a ser mais utilizada pelas irmãs. No século XX, muitas casas passaram a utilizar a **FVC**, chamando-se *clarissas*, já as que prosseguem utilizando a *Forma de Vida de Urbano IV* são chamadas de *clarissas urbanistas* ou *urbanitas*. (PEDROSO, 2004: 337)

diferença entre a religiosa ideal para Roma, enclausurada e silenciosa, e para Clara, que centrava sua espiritualidade na pobreza e no trabalho, enfatizando também a oração e a penitência.

Quando questionamos o discurso historiográfico que apresentava um Francisco misógino, pudemos ver para além dos discursos fundadores, do eco historiográfico que transforma em verdades as interpretações dos estudiosos que são norteadas, em alguns casos, por juízos de valor e por sua própria experiência. Por trás de um Francisco misógino, pudemos ver alguém que acolheu homens e mulheres, pregou para homens e mulheres.

A partir do estudo dos escritos de Clara de Assis e dos documentos que falam das mulheres franciscanas e também para elas, como as *Regras* e *Formas de Vida*, buscamos fazer uma *História do Possível*, isto é, uma História que não reafirme tradições, que busque o múltiplo e a diversidade do humano, destruindo as evidências e expondo a historicidade dos discursos fundadores. Este foi o desafio lançado por minha orientadora, Tânia Nararro Swain que defende que:

O papel d@s historiador@s, em meu entender, não é afirmar tradições, corroborar certezas, expor evidências. É ao contrário, destruí-las para reviver o frescor da multiplicidade, a pluralidade do real. Para encontrar uma história do possível, da diversidade, de um humano que não se conjuga apenas em sexo, sexualidade, dominação, posse, polarização. (NAVARRO-SWAIN, 2006: web)

Ao assumir esta tarefa, estava consciente que não poderia ter acesso ao que de fato aconteceu e que meu trabalho não tinha o objetivo de estabelecer verdades, mas reflexões. Busquei perceber os indícios presentes nas minhas fontes, consciente das minhas condições de produção, como historiadora brasileira e feminista cujo olhar se volta para a Idade Média, a Península itálica do século XIII e a prática religiosa das mulheres franciscanas. Minha esperança é que meu trabalho possa enriquecer as discussões sobre a construção dos papéis de gênero e das diferenças baseadas no biológico, e mostrar que as coisas nem sempre foram assim, especialmente quando se trata da Idade Média.

Espero que as pessoas que porventura lerem meu trabalho possam perceber que as “freiras tristes e silenciosas” eram somente uma parcela dessas mulheres, que buscavam viver a sua espiritualidade de múltiplas formas, em clausura e contemplação, trabalhando e presentes no *seculum*, exercendo sua autoridade e tornando-se famosas e respeitadas por suas virtudes. E que houve um momento em que a vida religiosa de homens e mulheres não era tão distinta e que as mudanças nas condições das mulheres ocorridas no século passado, não representam uma evolução, mas um momento singular como tantos ao longo da História.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS MEDIEVAIS

AGOSTINHO. 1987. *Cartas a Proba e a Juliana. Direção espiritual*. São Paulo: Paulus.

NÚRCIA, Bento. 2003. *Regra de São Bento – Latim-Português*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi.

PEDROSO, José Carlos Corrêa, org. 1994. *Fontes Clarianas*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes-CEFEPAL do Brasil.

_____, org. 2004. *Fontes Clarianas*. 4ª ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade.

SILVEIRA, Ildefonso, e REIS, Orlando dos, org. 1996. *São Francisco de Assis Escritos e biografias de São Francisco de Assis Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil.

TEIXEIRA, Celso Márcio, org. 2004. *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes-FFB.

FOREVILLE, Raimunda, ed. 1972. *Lateranense IV*. Vitória: Eset.

OBRAS IMPRESSAS

ALTET, Xavier Barrai I. 1994. A Paisagem Arquitetônica do Ano Mil. In BERLIOZ, Jacques, org. *Monges e Religiosos na Idade Média*, 99-114. Lisboa: Terramar.

ARRUDA, Ângela, org. 1998. *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes.

BHABHA, Homi K. 1992. A questão do “Outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pós-Modernismo e Política*, 177-203. 2ª ed. São Paulo: Rocco.

BACZKO, Bronislaw. 1985. A imaginação social. In *Enciclopédia Einaudi*, 296-332. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moda.

BARBERO, Alessandro. 1991. *Un Santo in Famiglia – Vocazione Religiosa e Resistenze Socialo nell’agiografia latina medievale*. Turim: Rosenber & Sellier.

- BARONE, Giulia. 1992. Frate Elia: Suggestioni da una Rilettura In *Convegno Internazionale – I Compagni di Francesco e la Prima Generazione Minoritica*, 19, 1992. Assis. *Anais...*, 61-80. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani.
- BARTOLI, Marco. 1998. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes.
- BARTHES, Roland. 2003. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo – Fatos e Mitos*. São Paulo: Círculo do Livro.
- _____. 1980. *O Segundo Sexo – A Experiência Vivida*. São Paulo: Nova Fronteira.
- BERLIOZ, Jacques, org. 1994. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar.
- BÉRIOU, Nicole. Femmes et Prédicateurs la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècle. In DELUMEAU, Jean, ed. *La Religion de ma Mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, 51-90. Paris: CERF.
- BOLTON, Brenda. 1980. Mulieres Sanctae. In: STUARD, Susan Mosher. *Women in Medieval Society*, 141-158. Filadélfia: Pennsylvania University.
- _____. 1986. *A Reforma na Idade Média - Século XI*. Lisboa: Edições 70.
- _____. Papal Italy. 2004. In ABULAFIA, David. *Italy in the Central Middle Ages 1000-1300*, 82-103. Oxford: Oxford University.
- BONNASSIE, Pierre. 1985. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BORDO, Susan. 1997. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault In _____, JAGGAR, Alison M. *Gênero, Corpo e Conhecimento*, 19-41. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- _____. A Feminista como o Outro. 2000. *Estudos Feministas*. Florianópolis: CFH-CCE-UFSC, vol. 8, nº 1: 10-29.
- BORRESEN, Kari Elisabeth. 1976. Fundamentos antropológicos da relação entre o homem e a mulher na Teologia Clássica. *Concilium – A Mulher na Igreja*, Petrópolis, Vozes, 111: 18-29.
- BOSWELL, John. 1988. *The Kindness of Strangers – The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. Nova York: Pantheon Book.
- BRENON, Anne. 1992. *Les Femmes Cathares*. Paris: Perrin.

- BROCCHIERI, Mariatesa Fumagalli Beonio. 1989. O Intelectual. In: LE GOFF, Jacques, dir. *O Homem Medieval*, 125-141. Lisboa: Presença.
- BRUNDAGE, James A., MAKOWSKI, Elizabeth M. 1994. Enclosure of nuns: the decretal Periculoso and its commentators. *Journal of Medieval History* 20, 2: 143-155.
- BRUNELLI, Delir. 1998. *Ele se Fez Caminho e Espelho - O Seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes.
- BURKE, Peter. 2005. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 1997. *A Escola dos Annales (1929-1989): A Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: UNESP.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero – Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2001. Corpos que Pesam – Sobre os Limites Discursivos do “Sexo”. In LOURO, Guacira Lopes, org. *O Corpo Educado – Pedagogias da Sexualidade*, 151-172. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- BYNUN, Caroline Walker. 1992. *Fragmentation and Redemption – Essays on Gender and Human Body in Medieval Religion*. Nova York: Zone Books.
- _____. 1987. *Holy Feast and Holy Fast – The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Los Angeles: University of California.
- _____. 1982. *Jesus as Mother*. Los Angeles: University of California.
- _____, HARRELL, Stevan, RICHMAN, Paula, ed. 1986. *Gender and Religion: on the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon.
- CADDEN, Joan. 1993. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages – Medicine, Science and Culture*. Nova York: Cambridge University.
- CARDINI, Franco. 1997. A Itália entre os séculos XI e XIII. In MONGELLI, Lênia Márcia, ed. *Mudanças e Rumos: O Ocidente Medieval (séculos XI-XIII)*, 83-108. São Paulo: íbis.
- CARDMAN, Francine. 1999. Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity. In: KRAEMER, Ross Shepard, D’Angelo, Mary Rose, ed. *Women & Christian Origins*, 300-329. Nova York: Oxford University.
- CARNEY, Margaret. 1997. *A Primeira Franciscana – Clara de Assis e sua Forma de Vida*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade.

- CASAGRANDE, Carla. 1990. A Mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges, PERROT, Michelle, org. *História das Mulheres: A Idade Média*, 99-141. Porto: Afrontamento, vol. 2.
- CASTORIADIS, Cornelius. 2000. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. 5ª ed. Rio de Janeiro.
- ___ et al. 1992. *A Criação Histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- CASTRO, Ricardo Vieiralves. 2004. Representações Sociais da prostituição na cidade do Rio de Janeiro In SPINK, Mary Jane, org. *O Conhecimento no Cotidiano – As Representações Sociais na Perspectiva da Psicologia Social*, 149-187. São Paulo: Brasiliense.
- CERTEAU, Michel de. 2002. *A Escrita da História*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CHARAUDEAU, Patrick, e MAINGUENEAU, Dominique. 2004. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto.
- ___ . 2006. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto.
- ___ . 2006. *Discurso das Mídias*. São Paulo: Contexto.
- CHARTIER, Roger 2001. Uma Crise da História? A História entre a Narração e o Conhecimento In PESAVENTO, Jatahy Sandra, org. *Fronteiras do Milênio*, 115-140. Rio Grande do Sul: Universidade/UFRGS.
- CHEREWATUK, Karen, e WIETHAUS, Ulrike, ed. 1993. *Dear Sister – Medieval Women and the Epistolary Genre*. Filadélfia: University of Pennsylvania.
- CLARK, Elizabeth. 1990. Early Christian Women: Sources and Interpretations. In COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, ed. *That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women in Christianity*, 19-35. Virginia: University Press of Virginia.
- COLEMAN, Edward. 2004. Cities and communes. In ABULAFIA, David, ed. *Italy in the Central Middle Ages 1000-1300*, 27-57. Oxford: Oxford University.
- COLOMBÁS, Garcia M. 1979. Introdução In NÚRCIA, Bento. *La Regla de San Benito*. Madrid: BAC.
- COMBA, Rinaldo. 1991. Dimensioni economiche e sociali dell'indigenza (fine XII - metà XIV secolo) in A. A. V. V. *La Conversione Alla Povertá Nell Italia dei Secoli XII-XIV*. Ati del

- XXVII Convegno Storico Intenazionali. Todi, 14-17 Ottobre 1990. Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo: 32-51.
- COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, ed. 1990. *That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women in Christianity*. Virginia: University Press of Virginia.
- DALARUN, Jacques. 1990. *Amor e Celibato na Igreja Medieval*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. Le Mort des Saints Fondateurs de Martin à François. 1991. In VAUCHEZ, André et al. *Les Fonctions des Saints dans le Monde Occidental (III-XIII Siècle)*. 27-29 Outubro 1988, Roma. **Atas...** Roma: École Française de Rome: 193-215.
- _____. 2001. *Francesco: um Passagio – Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*. 2ª ed. Roma: Viella.
- _____. Olhares dos Clérigos. 1990. In: DUBY, Georges, e PERROT, Michelle, org. *História das Mulheres: A Idade Média*, 29-63. Porto: Afrontamento, vol 2.
- DELPHY, Christine. 1998. *L'Ennemi principal, 1. Economie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse.
- DELUMEAU, Jean. 1989. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUBY, Georges. 1989. *A Idade Média, Idade dos Homens: Do Amor e Outros Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1991. Conclusion. In VAUCHEZ, André et al. *Les Fonctions des Saints dans le Monde Occidental (III-XIII Siècle)*. 27-29 Outubro 1988, Roma. **Atas...** Roma: École Française de Rome: 517-520.
- _____. 1995. *Heloísa, Isolda e outras Damas do Século XII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997. *Damas do Século XII - a lembrança das Ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2001. *Eva e os Padres – Damas do Século XII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUFFY, Eamon. 1998. *Santos & Pecadores – História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ERLER, Mary C., e KOWALESKI, Maryanne. 1988. Introduction. In _____, ed. *Women and Power in the Middle Ages*, 1-17. Athens: University of Georgia.

- _____. 2003. A New Economy of Power Relations: Female Agency in the Middle Ages. In _____, ed. *Gendering the Master Narrative – Women and Power in the Middle Ages*, 1-16. Ithaca: Cornell University.
- FAIRCLOUGH, Norman. 2001. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: UNB.
- FALBEL, Nachman. 1995. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Edusp.
- _____. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- FERNANDES, Cledeimar Alves. 2005. *Análise do Discurso – Reflexões Introdutórias*. Goiânia: Trilhas Urbanas.
- FERRANTE, Joan M. 1997. *To the Glory of Her Sex – Women’s Roles in the Composition of Medieval Texts*. Indiana: Bloomington & Indianapolis.
- FIORENZA, Elisabeth. 1976. O papel da mulher no movimento cristão primitivo. *Concilium – A Mulher na Igreja*, Petrópolis, Vozes, 111: 6-17.
- _____. 1983. *In Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Nova York: Crossroad.
- FLAX, Jane. 1991. Pós-moderno e relações de gênero na teoria feminista. In BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa, org. *Pós-modernidade e política*, 217-250. Rio de Janeiro: Rocco.
- FOUCAULT, Michel. 1995. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1996. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.
- _____. 1997a. *Vigiar e Punir – História das Violências nas Prisões*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1997b. *Arqueologia do Saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 1997c. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1.
- _____. 1997d. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2003. *Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2005. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FRANK, Isnard Wilhelm. 1988. *Historia de la Iglesia Medieval*. Barcelona: Herder.

- FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. 1995. A moralização do clero castelhano no século XIII. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, set: 559-576.
- _____. 1997. Hagiografia, história e poder: as Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo. *Anuario Brasileiro de Estudios Hispánicos*, Embajada de España en Brasil. Consejería de Educación y Ciencia, n. 7: 77-91.
- _____, org. 2008. *Hagiografia e História – Reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio Janeiro: HP Comunicação.
- GAJANO, Sofia Boesch. 2002. Santidade. In SCHMITT, Jean-Claude, e LE GOFF, Jacques, org. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 449-463. Bauru: EDUSC, vol. 2.
- GATIER, Pierre-Louis. 1994. Mulheres no Deserto? In BERLIOZ, Jacques, org. *Monges e Religiosos na Idade Média*, 169-184. Lisboa: Terramar.
- GENARO, Clara. 1981. Chiara, Agnese e le prime consorelle: dale “Paupere Dominae” di S. Damiano alle Clarisse. In *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII: Atti del VII Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979*. Assisi, Società internazionale di studi francescani: 167-191.
- GRUNDMANN, Herbert. 2002. *Religious Movements in Middle Ages*. Indiana: Notre Dame.
- GUARESCHI, Pedrinho, e JOVCHELOVITCH, Sandra, org. 2002. *Textos em Representações Sociais*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes.
- GUERRERO, Alicia C., IZQUIERDO, Jorge G., e PINEDA, Francisco. 2008. México: O Racismo Mestiço. In DIJK, Teun A, org. *Racismo e Discurso na América Latina*, 249-292. São Paul: Contexto.
- GURIÊVITCH, Aaron. 2003. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva.
- HAMESSE, Jaqueline. 2002. O modelo escolástico de leitura. In CAVALLO, Guglielmo, e CHARTIER, Roger, org. *História da Leitura no Mundo Ocidental*, 123-146. São Paulo: Ática.
- HARDING, Sandra. A Role for Postcolonial Histories of Science in Theories of Knowledge? Conceptual Shifts In _____. *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism and Epistemologies*, 1-9. Bloomington-Indianapolis: Indiana University.
- _____. 1993. A Instabilidade das categorias analíticas da teoria feminista. **Estudos Feministas**. Florianópolis: CFH-CCE-UFSC, vol. 7, nº 1: 7-32.

- HEITZ, Carol. 1994. Os Construtores de Cluníaco (Cluny). In BERLIOZ, Jacques, org. *Monges e Religiosos na Idade Média*, 131-142. Lisboa: Terramar.
- HUNT, Lynn, org. 1995. *A Nova História Cultural*. Rio de Janeiro: Martins Fonte.
- HUTCHEON, Linda. 1991. *A Poética do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- JODELET, Denise, org. 2001. *Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- JOHNSON, Penelope. 1991. *Equal in Monastic Profession – Religious Women in Medieval France*. Chicago: The University of Chicago.
- IRIARTE, Lazaro. 1975. *Letra y Espiritu de la Regra de Santa Clara de Lazaro Iriarte*. Valencia: Selecciones de Franciscanismo.
- KARRAS, Ruth Mazo. 2005. *Sexuality in Medieval Europe – Doing unto Others*. Nova York: Routledge.
- KUHN, Thomas S. 2005. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- KÜNG, Hans. 2002. *Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- LAURETIS, Teresa. 1984. *Semiotics and Experience in Alice Doesn't – Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University.
- _____. 1987. *Thecnologies of Gender –Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University.
- _____. 1990. Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. *Feminist Studies*, 16(1), Spring: 115-151.
- _____. A Tecnologia do Gênero. 1994. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura*, 206-242. Rio de Janeiro: Rocco.
- LAVEN, Mary. 2003. *Virgens de Veneza – Vidas Enclausuradas e Quebra de Votos em Convento Renascentista*. Rio de Janeiro: Imago.
- LE BRAS, Gabriel, org. 1979. *Les Ordres Religieux – la vie et l'art*. Paris: Flammarion.
- LE GOFF, Jacques. 1993. *Os Intelectuais na Idade Média*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2001. *A História Nova*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2001. *São Francisco de Assis*. 2ª ed. São Paulo: Record.

- _____. 2002. Trabalho. In SCHMITT, Jean-Claude, e LE GOFF, Jacques, org. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 559-572. Bauru: EDUSC, vol. 2.
- _____, TRUONG, Nicolas. 2006. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LECLERQ, J. 1980. Il Monachesimo Femminile. In *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani.
- LERNER, Gerda. 1986. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University.
- _____. 1993. *The Creation of Feminist Consciousness*. Oxford: Oxford University.
- L'HERMITE-LECLERQ, Paulette. 1994. A vida quotidiana das reclusas. In BERLIOZ, Jacques, org. *Monges e Religiosos na Idade Média*, 201-218. Lisboa: Terramar.
- LITTLE, Lester K. 2002. Monges e Religiosos. In SCHMITT, Jean-Claude, e LE GOFF, Jacques (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 225-241. Bauru: EDUSC, vol. 2.
- LOURO, Guacira Lopes. 2002. Epistemologia feminista e teorização social – desafios, subversões e alianças. In ADELMAN, Miriam, SILVESTREIN, Celsi Brönstrup, org. *Gênero Plural – Coletânea*, 11-22. Curitiba: UFPR.
- LOYN, H. R. 1997. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LYONS, Martyn. 1999. A História da Leitura de Gutemberg a Bill Gates. In _____, e LEAHY, Cyana. *A Palavra Impressa – Histórias da Leitura no Século XIX*, 7-22. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- MACEDO, José Rivair, org. 2003. *Os Estudos Medievais no Brasil – Catálogo de Dissertações e Teses: Filosofia, História e Letras (1990-2002)*. Porto Alegre: UFRGS.
- MAINGUENEAU, Dominique. 1997. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. 3ª ed. Campinas: Pontes.
- _____. 2006. *Termos-Chave de Análise do Discurso*. Belo Horizonte: UFMG.
- _____. 2008. *Cenas de Enunciação*. São Paulo: Parábola.
- MANSELLI, Raoul. 1997. *São Francisco*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes-FFB.

- _____. 1981. La Chiesa e il Francescanesimo Femminile. In *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII: Atti del VII Convegno internazionale*, Assisi, 11-13 ottobre 1979. Assisi: Società internazionale di studi francescani: 241-261.
- MENDES, João Pedro. 1997. Fontes para o Estudo da Idade Média: a informática a serviço da pesquisa e os novos horizontes metodológicos. In RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. *A Vida na Idade Média*, 19-32. Brasília: Universidade de Brasília.
- MERLO, Grado G. 1991. Eremitismo nel Francescanesimo Medievale. A.A.V.V., *Eremitismo nel francescanesimo medievale. Atti Del XVII Convegno Internazionale. Asis, Studi di Perugia*. Centro di Studi francescani: 29-49.
- MICCOLI, Giovanni. 1989. Os Monges. In LE GOFF, Jacques, dir. *O Homem Medieval*, 33-54. Lisboa: Presença.
- MOLLAT, Michel. 1989. *Os Pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus.
- MONTANARI, Massimo. 1998. Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação. In FLANDRIN, Jean-Louis, _____. *História da Alimentação*, 292-299. 4ª ed. São Paulo: Estação Liberdade.
- MOONEY, Catherine M. 1999. Imitatio Christi or Imitatio Mariae – Clare of Assisi and Her Interpreters. In: _____, ed. *Gendered Voices – Medieval Saints and Their Interpreters*, 52-77. Filadélfia: Universidade da Pensilvânia.
- MURK-JANSEN, Saskia. 1998. *Brides in the Desert – The Spirituality of the Beguines*. Oregon: Obis Books.
- NAVARRO-SWAIN, Tânia. 1993/94 De deusa a bruxa: uma história de silêncio. *Revista Humanidades*, UnB/EdunB, vol.9, n.1/.31.
- _____. 1993. Você disse Imaginário? In _____, org. *História no Plural*, 43-68. Brasília: UNB.
- _____. 2000. Quem tem medo de Foucault? Feminismo, Corpo e Sexualidade In PORTOCARRERO, Vera, e CASTELO BRANCO, Guilherme, org. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau.
- _____. 2000. *O que é Lesbianismo?* São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2000. A Invenção do Corpo Feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário In _____, org. *Textos de História*. Revista de Pós-Graduação em História da UNB, vol. 8, Nº 1/2: 47-84.

- _____, MUNIZ, Diva do Couto Gontijo, org. 2005. *Mulheres em Ação – Práticas Discursivas, Práticas Políticas*. Florianópolis-Belo Horizonte: Mulheres, PUC Minas.
- _____. 2007. Meu corpo é um útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In STEVENS, Cristina, org. *Maternidade e Feminismo – Diálogos Interdisciplinares*, 201-244. Florianópolis-Santa Cruz do Sul: Mulheres, Edunisc.
- NICHOLSON, Linda. 2000. Interpretando o Gênero. *Estudos Feministas*. Florianópolis: CFH-CCE-UFSC, vol. 8, nº 2: 9-41.
- O'BRIEN, Patrícia. 1995. A História da Cultura de Michel Foucault. In HUNT, Lynn, org. *A Nova História Cultural*, 33-62. Rio de Janeiro: Martins Fonte.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. 2002. *Análise do Discurso: Princípios e Procedimentos*. 4ª ed. Campinas: Pontes.
- _____. 2002. *As Formas do Silêncio – No Movimento dos Sentidos*. 5ª ed. Campinas: Unicamp.
- _____, org. 2001. *Discurso Fundador: A Formação do País e a Construção da identidade Nacional*. 2ª ed. Campinas: Pontes.
- _____. 2000. *Discurso e Leitura*. 5ª ed. Campinas: Cortez, Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 2005. *Discurso e Texto – Formulação e Circulação dos Sentidos*. 2ª ed. Campinas: Pontes.
- OSHEIM, Duane J. 1990. The Place of Women in the Late Medieval Italian Church In COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, ed. *That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women in Christianity*, 79-96. Virginia: University Press of Virginia.
- PAGELS, Elaine. 2004. *Os Evangelhos Gnósticos*. 3ª ed. Porto: Via Optima.
- PARISSE, Michel. 1994. As Freiras. In BERLIOZ, Jacques, org. *Monges e Religiosos na Idade Média*, 185-200. Lisboa: Terramar.
- PATEMAN, Carole. 1993. *O Contrato Sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PATLAGEAN, Evelyne. 2001. A História do Imaginário In LE GOFF, Jacques, org. *A História Nova*, 292-318. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- PAUL, Jacques. 1988. *La Iglesia y la Cultura en Occidente (siglos IX-XII) – La Santificación del Orden Temporal y Espiritual*. Barcelona: Labor, vol. 1.

- PAULSON, Susan. 2002. Sexo e Gênero através das culturas. In ADELMAN, Miriam, e SILVESTRIN, Celsi Brönstrup, org. *Gênero Plural – Coletânea*, 23-32. Curitiba: UFPR.
- PERROT, Michelle. 1995. Escrever uma História das Mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*. Campinas, UNICAMP, 4: 9-28.
- _____, e DUBY, Georges. 1990. Escrever a História das Mulheres In _____, e DUBY, Georges, org. *História das Mulheres: A Antiguidade*, 7-18. Porto: Afrontamento, vol. 1.
- _____. 2005. *As Mulheres e os Silêncios da História*. Bauru: EDUSC.
- PERNOUD, Régine. 1980. *La Femme au Temps des Cathédrales*. Paris: Stock.
- _____. 1994. *Idade Média – O que não nos ensinaram*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda, ed. 1986. *Medieval Women Visionary Literature*. Nova York: Oxford.
- _____. 1994. *Body and Soul – Essays on Medieval Women and Mysticism*. Nova York: Oxford University.
- PILOSU, Mario. 1995. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa.
- POWEL, James M. 1979. El Papado y los Primeros Franciscanos. *Selecciones de Franciscanismo*. Barcelona, Herder, v. 8, n. 23: 265-276.
- RAGO, Margareth. 1998. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In PEDRO, Joana Maria, e GROSSI, Miriam Pillar, org. *Masculino Feminino Plural*, 21-41. Florianópolis: Mulheres.
- _____. 2004. *Foucault, História & Anarquismo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- _____. 2005. Libertar a História. In _____, e ORLANDI, Luiz B. Lacerda, VEIGA-NETO, Alfredo, org. *Imagens de Foucault em Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas*, 255-272. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP & A.
- RAMING, Ida. 1976. A Posição de Inferioridade da Mulher Segundo o direito Canônico Vigente. *Concilium – A Mulher na Igreja*, Petrópolis, Vozes, 111: 50-57.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. 1990. Vozes literárias, vozes místicas. In: In: DUBY, Georges, PERROT, Michelle, org. *História das Mulheres: A Idade Média*, 517-591. Porto: Afrontamento, v. 2.
- REVEL, Judith. 2002. *Le Vocabulaire de Foucault*. Poitiers: Ellipses.

- ROTZETTER, Anton. 1994. *Clara de Assis - A Primeira Mulher Franciscana*. Petrópolis: Vozes-CEFEPAL.
- RUBIN, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. In RAPP, Rayna, ed. *Towards an Anthropology of Women*, 157-210. New York: Monthly Review Books.
- RUETHER, Rosemary. 1979. Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age. In ____, e MCLAUGHLIN, Eleanor. *Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, 71-98. Nova York: Simon and Schuster.
- RUSCONI, Roberto. 1980. L'Espansione Del Francescanesimo Femminile. *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani: 263-313.
- SÁ, Celso Pereira. 2002. *Núcleo Central das Representações Sociais*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- SAENGER, Paul. 2002. A leitura nos séculos finais da Idade Média. In CAVALLO, Guglielmo, e CHARTIER, Roger, org. *História da Leitura no Mundo Ocidental*, 147-184. São Paulo: Ática.
- SALISBURY, Joyce E. 1995. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta.
- SALVADOR, Carlos Corral, e EMBRIL, José M^a URTEGA, coord. 1993. *Dicionário de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola.
- SCHULENBURG, Jane Tibbetts. 1988. Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100. In ERLER, Mary C., e KOWALESKI, Maryanne, ed. *Women and Power in the Middle Ages*, 102-125. Athens: University of Georgia.
- SCOTT, Joan Wallach. 1992. História das Mulheres. In BURKE, Peter, org. *A Escrita da História Novas Perspectivas*. 2ª edição. São Paulo: UNESP.
- _____. 1994. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*. Campinas, UNICAMP, 3: 11-27.
- _____. 1999. Experiência – Tornando-se Visível. In LAGO, M.C.S., RAMOS, T.R.O., e SILVA, A. L., org. *Falas de Gênero – teorias, análises, leituras*, 21-55. Florianópolis: Mulheres.
- _____. 2002. *A Cidadã Paradoxal – As Feministas Francesas e os Direitos do Homem*. Florianópolis: Mulheres.

- SILVEIRA, Ildefonso. 1995. *Retrato de Santa Clara de Assis na Literatura Hagiográfica*. Petrópolis: Vozes.
- SIMONS, Walter. 2003. *Cities of Ladies – Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200-1565*. Filadélfia: University of Pennsylvania.
- SOIHET, Rachel. 1997. História das Mulheres. In FLAMARION, Ciro e VAINFAS, Ronaldo, org. *Domínios da História - Ensaios de Teoria e Metodologia*, 275-296. Rio de Janeiro: Campus.
- SPINK, Mary Jane, org. 1993. *O Conhecimento no Cotidiano – As Representações Sociais na Perspectiva da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense.
- _____, org. 2000. *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano – Aproximações Teóricas e Metodológicas*. 2ª ed. São Paulo: Cortez.
- TILLY, Louisie A. 1994. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, Campinas, UNICAMP, 3: 29-62.
- TORJESEN, Karen Jo. 1995. *When The Women Were Priests – Women’s leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*. São Francisco: Harper Collins.
- VALERIA, Adriana. 1991. La Questione Femminile al Tempo di Chiara. *Laurentianum*. Fasc. 1-2, Ano 31: 50-61.
- VAUCHEZ, André. 1981. L’ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles. *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII: Atti del VII Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979*. Assisi: Società internazionale di studi francescani: 315-37.
- _____. 1981. *La Santità nel Medioevo*. Roma: Il Mulino.
- _____. 1987. *Les Laïcs Au Moyen Age – Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Du Cerf.
- _____. 1989. O Santo. In LE GOFF, Jacques, dir. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença: 211-230.
- _____. 1991. Saints Admirables et Saints Imitables: Les Fonctions de L’Hagiographie ont-elles Changé aux Derniers Siècles du Moyen Âge? In VAUCHEZ, André et al. *Les Fonctions des Saints dans le Monde Occidental (III-XIII Siècle)*. 27-29 Outubro 1988, Roma. *Atas...* Roma: École Française de Rome: 161-172.

- _____. 1994. São Bento e a Revolução dos Mosteiros. In BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*, 15-30. Lisboa: Terramar.
- _____. 1996. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII ao XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2002. Milagre. In: SCHMITT, Jean-Claude, LE GOFF, Jacques, org. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 197-212. Bauru: EDUSC, vol. 2.
- VEYNE, Paul. 1998. *Como se Escreve a História e Foucault Revoluciona a História*. 4ª ed. Brasília: UNB.
- WARNER, Marina. 1983. *Alone of All Her Sex – The Myth and Cult of the Virgin Mary*. Nova York: Vintage Books.
- ZERNER, Monique. 2002. Heresia. In SCHMITT, Jean-Claude, LE GOFF, Jacques, org. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 503-521. Bauru: EDUSC.
- ZUMTHOR, Paul. 2001. *A Letra e a Voz – A “Literatura” Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras.

OBRAS ON LINE

- Fontes Franciscanas e Clarianas*. Província dos Capuchinhos de São Paulo. <http://www.procasp.org.br/fontes.php>. Acesso em: 10 de outubro de 2008.
- ARANA, Maria José. 1994. Las Abadesas y Religiosas: El Poder de Jurisdicción y las Insignias Clericales. In _____. *Mujeres Sacerdotes ¿Por qué No...?* Madri: Claretianas. http://www.womenpriests.org/sp/aran_sal/aran05.asp. Acesso em: 13 de fevereiro de 2008.
- BENTO, Berenice. 2003. Transexuais, Corpos e Próteses. In *Labrys – Estudos Feministas*, n.º 4, (agosto/dezembro). <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/berenice1.htm>. Acessado em: 13 de setembro de 2008.
- FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. 2008. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. In *XIII Encontro da ANPUH-Rio: Identidades*. Rio de Janeiro. http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212952596_ARQUIVO_Anpuhregional_2008_AndreiaCLFrazaodaSilva_FINAL.pdf. Consultado em: 11 de outubro de 2008.

- HUDDLESTON, G. Roger. 1999. *Western Monasticism. The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/10472a.htm>. Acessado em: 21 de setembro de 2008.
- NAVARRO-SWAIN, Tânia. 2002. As Teorias da Carne: corpos sexuados, identidades nômades. In *Labrys – Estudos Feministas*, n.º 1-2 (julho). http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/anahita1.html. Acessado em: 12 de setembro de 2008.
- _____. 2004. Intertextualidade: perspectivas feministas e foucaultianas. In *Labrys – Estudos Feministas*, n.º 5 (janeiro/julho) <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys5/textos/eubr.htm>. Acessado em: 12 de outubro de 2008.
- _____. 2006. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. In *Labrys – Estudos Feministas*, n.º 9 (janeiro/julho). <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys9/libre/anahita.htm>. Acessado em: 06 de outubro de 2008.
- OTT, Michael. 1999. Pope Gregory IX. *The Catholic Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/06796a.htm>. Consultado em: 15 de outubro de 2008.
- PASCUAL, Francisco Rafael. 2002. *La expansión cisterciense en los siglos XII y XIII: Las monjas*. <http://users.skynet.be/am012324/scriptorium/observ/sp/P1.htm>. Acessado em: 17 de março de 2008.
- RAGO, Margareth. 2006. O desconcerto da mudança. *Revista História Viva*, Nº 28 (fevereiro). http://www2.uol.com.br/historiaviva/artigos/o_desconcerto_da_mudanca.html. Acessado em: 09 de outubro de 2008.
- RICH, Adrienne. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. <http://www.terry.uga.edu/~dawndba/4500compulsoryhet.htm>. Acessado em: 12 de outubro de 2008.
- SAUER, Michelle M. 2004. Representing the Negative: Positing the Lesbian Void in Medieval English Anchoritism. *Thirdspace*, n.º 5, volume 2 (Março). http://thirdspace.ca/articles/3_2_sauer.htm. Acessado em: 12 de outubro de 2008.
- WEBSTER, Raymund. 1999. The Carthusian Order. *The Catholic Encyclopedia*. <http://www.newadvent.org/cathen/03388a.htm>. Acessado em: 12 de outubro de 2008.