

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**CLARA DE ASSIS E A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII:
UMA ANÁLISE DAS FONTES CLARIANAS NA PERSPECTIVA DA
HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**

IVONE APARECIDA DIAS

MARINGÁ

2014

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

**CLARA DE ASSIS E A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII:
UMA ANÁLISE DAS FONTES CLARIANAS NA PERSPECTIVA DA
HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**

Tese apresentada por IVONE APARECIDA DIAS ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a TEREZINHA OLIVEIRA

MARINGÁ
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Dias, Ivone Aparecida
D541c Clara de Assis e a formação católica no século XIII: uma análise das fontes Clarianas na perspectiva da História da Educação / Ivone Aparecida Dias. -- Maringá, 2014.
193 f. : quadros.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá,
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós
Graduação em Educação, 2014.

1. História da Educação. 2. Clara de Assis (1193/4-1253). 3. Formação católica. I. Oliveira, Terezinha, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 21.ed.: 370.9

RB9 – nº 629

IVONE APARECIDA DIAS

**CLARA DE ASSIS E A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII: UMA
ANÁLISE DAS FONTES CLARIANAS NA PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DA
EDUCAÇÃO**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira – Orientadora (UEM)

Prof.^a Dr.^a Cláudia Alves (UFF)

Prof.^a Dr.^a Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)

Prof.^a Dr.^a Maria Terezinha Bellanda Galuch (UEM)

Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes (UEM)

Maringá, março/2014

*Àqueles que educam
para o 'sentimento
de pertencimento' à
humanidade e,
por isso, para a
responsabilidade
cuidadosa
para com seus pares.*

MINHA GRATIDÃO...

A Deus: minha força, meu amparo, meu abrigo seguro e certo, especialmente nos momentos de maiores dificuldades, pelos 'diálogos silenciosos'.

À minha família, pelo apoio, pela torcida:

Agradeço, especialmente, ao Lisberto, pelo 'financiamento' desta pesquisa, pela disponibilidade, bondade e o apoio de sempre. Obrigada... eternamente!

À minha mãe, Conceição, uma analfabeta sábia, pelos ensinamentos ternos e eternos!

À minha filha, Heloísa, e ao meu filho, Giovani, pelo conforto de suas palavras e pela ternura de seu olhar... amores eternos, meus mestres!

Às minhas irmãs e aos meus irmãos pelo incentivo, pelo encorajamento e 'questionamentos silenciosos'... pérolas que 'eu mergulhei pra encontrar'.

Ao Amarildo Ferrari, pelo auxílio na negociação dos livros importados, pela ajuda na busca e envio de materiais de pesquisa pelos Correios.

Às amigas do coração: Adriana, Divania, Simone, Mayara... pelo companheirismo...perto ou longe... 'tesouros que pra sempre eu vou guardar'.

Aos que me 'ensinam' há muito ou pouco tempo:

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira, pelo ensino, orientação e humanidade, desde a graduação... meu 'báculo'... Gratidão eterna!

Aos integrantes da banca de qualificação e defesa, pelas correções e sugestões oportunas, pelos questionamentos e direções. Obrigada, Professoras Doutoras Dulce de Oliveira A. dos Santos, Maria Terezinha B. Galuch e Cláudia Alves; obrigada, professor Sezinando Luiz Menezes.

Grata pela disponibilidade, seriedade e pelo compromisso de cada um de vocês com o conhecimento científico.

Ao Frei José Carlos Corrêa Pedroso e ao Centro Franciscano de Espiritualidade, de Piracicaba - SP, pela acolhida disposta e estusiasmada, pela disponibilização da biblioteca e dos funcionários para auxílio.

Meus agradecimentos, também, às funcionárias da biblioteca da ESTEF (Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana), de Porto Alegre – RS.

A todos que contribuíram de modo direto e indireto para a finalização deste trabalho.

[...]

‘Mas há coisas que
não me parecem ser de utilidade.

Por que eu deveria manter-me
ocupado com elas?’

Bem o disseste.

Há muitas coisas que,
consideradas em si mesmas,
parecem não ter valor
para que se as procurem.

Mas, se consideradas
à luz das outras que as acompanham,
e pesadas em todo o seu contexto,
verifica-se que sem elas
as outras não poderão ser compreendidas
em um só todo, e,
portanto, de forma alguma
devem ser desprezadas.

Aprende a todas,
verás que nada te será supérfluo.”

(Hugo de São Vítor,
Didascálicon – Da arte de ler, Livro VI)

Mas eu quero que também você entenda.
É para que se entendam essas coisas que eu trabalho
e compro livros caros em lugar de pagar o leiteiro.”
(Bertold Brecht, *A vida de Galileu*, 1975, p. 59)

DIAS, Ivone Aparecida. CLARA DE ASSIS E A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII: uma análise das fontes clarianas na perspectiva da história da educação. 193f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira. Maringá, 2014.

RESUMO

O objeto desta pesquisa articula dois pontos principais: o reconhecimento da santidade de Clara de Assis (1193/4-1253), pela Igreja, e o seu projeto de formação do católico no século XIII, e a análise da proposta educacional de Clara, registrada em seus *Escritos*. A perspectiva teórico-metodológica sob a qual este objeto foi desenvolvido é a do campo disciplinar da História da Educação articulado à História Social. As fontes com as quais trabalhamos se constituem em dois grupos: por um lado, estão as que emergiram no interior da Igreja, como a *Bula de Canonização* e a *Legenda de Santa Clara*, e aquela que também ganhou concretude nesse espaço institucional devido à transformação na política de reconhecimento de santidade no período, que centralizava nas mãos do papado o reconhecimento de um santo: nesse sentido, também trabalhamos com o *Processo de Canonização de Clara*. Por outro lado, analisamos os *Escritos* de Clara, sendo eles, a *Regra*, quatro *Cartas* e o seu *Testamento*. Quando analisamos as fontes, especialmente a *Legenda*, a *Bula* e as *Cartas*, em algumas ocasiões, o percurso escolhido foi o da análise do discurso formativo presente nelas – o que significa sua análise interna –, articulado a aspectos da trajetória de vida de Clara. Ao trabalharmos com as *Cartas*, elementos da trajetória de vida de Inês de Praga (1205/11-1282), a ‘correspondente’ de Clara, também foram destacados. A análise externa das fontes não foi desconsiderada, pois enfocamos as trajetórias na perspectiva de que elas só podem ser compreendidas e explicadas em suas relações com o contexto no qual emergiram. Na análise das fontes, visamos compreender como a proposta de formação do católico do século XIII aparece no pensamento da Igreja e como se configurou na concepção de Clara. Em alguns pontos, observamos que há elementos de contraposição, como aquele que se refere à pobreza. Em outros, as concepções são similares, como a ideia de que o católico não poderia apegar-se às coisas do mundo, visto que sua vida corpórea ou terrena era breve – assim como os bens materiais e o poder –, e apenas sua alma, destinada à eternidade. Verificamos que o projeto educacional proposto pela Igreja e aquele pensado por Clara não puderam ser inteiramente assumidos pelos homens do período em tela. Este fato deveu-se às transformações sociais que se processavam com o desenvolvimento do comércio e das cidades, bem como pela presença de movimentos de espiritualidade pobre, os quais, além de criticarem a Igreja em suas riquezas e em muitos de seus ensinamentos, como os referentes aos sacramentos, também disputavam o direito à palavra, isto é, à pregação. Muitos desses grupos foram considerados heréticos. Com a análise das fontes clarianas, pretendemos contribuir com a ampliação dos estudos em História da Educação no período medieval e ampliar a reflexão de que a educação, processo essencialmente humano, se desenvolve intrinsecamente vinculado às questões que permeiam a História como totalidade nos diferentes períodos.

Palavras-chave: Educação, Clara de Assis, Formação católica.

DIAS, Ivone Aparecida. CLARE OF ASSISI AND THE CATHOLIC TRAINING IN THE 13th CENTURY: an analysis on Clarian sources in the perspective of education history. 193f. Dissertation (Doctorate in Education). State University of Maringá. Supervisor: Prof Terezinha Oliveira. Maringá, 2014.

ABSTRACT

The objective of this research is articulated in two major points: the recognition of Saint Clare of Assisi's (1193/4-1253) holiness by the Church, and her project of catholic training in the 13th century, as well as an analysis on Clare's educational proposition recorded in her *Writings*. This object was developed under the theoretical and methodological approach of the discipline History of Education articulated with Social History. The sources used are divided in two groups: on the one hand, the sources emerged inside the Church, such as the *Bull of Canonization* and the *Saint Clare of Assisi: Her Legend and Selected Writings*. We also work with *The Process of Canonization of Clare* in the context of gaining concrete nature in this institutional environment for the political transformation the recognition of holiness received at the time, with the Pope in the center of it. On the other hand, we analyze *The Writings of Clare of Assisi: Letters, Form of Life and Testament*. When analyzing the sources, especially the *Legend*, the *Bull* and the *Letters*, some occasions led us to choose the path of analyzing the formative discourse present in the works – meaning an internal review – articulated with aspects Clare's trajectory of life. When working with the *Letters*, elements of Agnes of Prague's (1205/11-1282) trajectory of life, a 'correspondent' of Clare, were also emphasized. The external sources analysis was not disregarded since our focus on the trajectories is the perspective that they could only be understood and explained through relationships they established with their context. The sources analysis aimed at understanding how the proposition of catholic training in the 13th century appears in the thoughts of the Church and how it was conceived for Clare. Some points indicate contrasting elements such as the reference to poverty. Other points indicate similar conceptions, such as the idea that catholic people could not be attached to material matters since their body and earthly life was brief – as well as material goods and power –but could only value their soul, bound to eternity. We verified that the educational project proposed by the Church and the one thought by Clare could not be completely accepted by men during that period. This fact can be explained through the social transformations caused by the development of trade and cities, as well as the presence of spiritual movements regarding vows of poverty criticizing not only the richness and some teaching of the Church but also the sacraments, demanding the right to speak, that is, preaching. Several of those groups were regarded as heretic. Through the analysis on the Clarian sources we can contribute to wider studies on the History of Education in Medieval times and enlarge the reflection that education, as an essentially human process, is developed intrinsically bound to issues around History during different periods.

Key words: Education, Clare of Assisi, Catholic training.

LISTA DE ABREVIATURAS

- BC = Bula de canonização de Santa Clara
- LSC = Legenda de Santa Clara
- PC = Processo de canonização de Santa Clara
- RSC = Regra de Santa Clara
- TestC = Testamento de Santa Clara
- 1CtIn = Primeira Carta a Inês
- 2CtIn = Segunda Carta a Inês
- 3CtIn = Terceira Carta a Inês
- 4CtIn = Quarta Carta a Inês
- 2LV = Legenda Versificada de Santa Clara
- Adm = Admoestações
- AP = Anônimo Perusino
- RB = Regra Bulada
- RNB = Regra Não Bulada
- 1Cel = Primeira de Tomás de Celano (ou Vida Primeira)
- 2Cel = Segunda de Tomás de Celano (ou Vida Segunda)
- LM = Legenda Maior
- LTC = Legenda dos Três Companheiros
- LP = Legenda Perusina
- Ord = Carta a toda a Ordem
- RSB = Regra de São Bento
- 2Fi = Carta aos Fiés (*Segunda Recensão*)
- SV = Saudação às Virtudes
- CcNm = Carta circular de notificação da morte (de Clara)

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Algumas publicações francesas de <i>Escritos</i> de Clara de Assis na primeira metade do século XX	37
Quadro 02: Algumas publicações italianas dos <i>Escritos</i> completos de Clara de Assis – Segunda metade do século XX.....	38
Quadro 03: Quadro 03: As datas de escritas das <i>Cartas</i> de Clara no debate historiográfico	47

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	14
2 AS FONTES CLARIANAS E SUA HISTORICIDADE NOS DEBATES HISTORIOGRÁFICOS.....	31
2.1 Sobre o esquecimento de Clara pela História.....	33
2.2 Sobre a lembrança de Clara pela História.....	37
2.3 As fontes clarianas no Brasil e as bases documentais.....	39
2.4 As fontes clarianas: buscas, encontros e debates.....	41
2.4.1 Escritos de Clara.....	42
2.4.1.1 As <i>Cartas</i> de Clara.....	42
2.4.1.2 <i>Forma de Vida das Irmãs Pobres</i> ou a <i>Regra</i> de Clara.....	48
2.4.1.3 O <i>Testamento</i> de Clara.....	52
2.4.2 Escritos Oficiais.....	60
2.4.2.1 O <i>Processo de Canonização</i> de Clara.....	60
2.4.2.2 A <i>Bula de Canonização</i> de Clara.....	67
2.4.3 Escrito sobre a Vida.....	70
2.4.3.1 A <i>Legenda</i> de Clara.....	70
3 A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII: O EXEMPLO DE VIDA, A PREGAÇÃO E A ESCRITA HAGIOGRÁFICA COMO ‘INSTRUMENTOS’ DE CONDUÇÃO DOS HOMENS A DEUS.....	74
3.1 A sociedade no século XIII: aspectos gerais.....	77
3.1.1 A ‘Europa’ do século XIII: elementos gerais e especificidades da Itália e de Assis.....	79
3.2 Os Franciscanos: aspectos históricos e prática educacional.....	87
3.2.1 As Legendas: escritas para edificar.....	98
3.2.1.1 A <i>Legenda de Santa Clara</i> como escrito educativo: a exemplaridade de Clara segundo Tomás de Celano.....	102

4 FORMANDO O CATÓLICO NAS RELAÇÕES FAMILIARES: REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DAS MÃES E A ‘DOCILIDADE’ DOS FILHOS PARA APRENDER.....	110
4.1 A formação cristã como responsabilidade dos pais: uma tradição na Igreja.....	110
4.1.1 Mães educadoras: nutrizes da vida espiritual e coadjuvantes de um projeto formativo.....	112
4.1.1.1 A Mãe de Francisco: entre vícios, virtudes e educação.....	112
4.1.1.2 Hortolana, a mãe de Clara: um modelo ideal de formadora.....	115
4.2 Da ‘docilidade’ dos filhos ou sobre a ‘disponibilidade’ para aprender: Clara como modelo de católica.....	123
5 CLARA DE ASSIS ENTRE PALAVRAS, ESCRITAS E SILÊNCIO: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO, POLÍTICA E EDUCAÇÃO.....	132
5.1 De Assis à Praga: as <i>Cartas</i> de Clara à Inês e os embates histórico-educacionais na formação de uma católica.....	133
5.1.1 Exortações em defesa de um ideal de sociedade e de educação: palavras de ‘irmã’.....	133
5.1.1.1 A <i>Primeira Carta</i> de Clara à Inês: viver a pobreza numa sociedade que se enriquecia.....	135
5.1.1.2 A <i>Segunda Carta</i> de Clara à Inês: consolo, caridade e educação.....	140
5.1.1.3 A <i>Terceira</i> e a <i>Quarta Carta</i> à Inês: elogio, contemplação e educação.....	149
5.2 Silêncio, educação e política: olhares.....	162
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
7 REFERÊNCIAS.....	177

1 INTRODUÇÃO

O objeto desta pesquisa articula dois pontos principais: o reconhecimento da santidade de Clara de Assis (1193/4-1253), pela Igreja, e o seu projeto de formação do católico no século XIII, e a análise da proposta educacional de Clara, registrada em seus *Escritos*, especialmente em suas *Cartas* e na *Regra*. Desse modo, estabelecemos os seguintes objetivos: compreender o projeto de formação do católico como uma necessidade da Igreja diante das transformações que se processavam na sociedade do século XIII; analisar a relação entre o reconhecimento da santidade de Clara e a proposta de formação católica no período; analisar os *Escritos* clarianos de modo articulado com as transformações sociais e com os conflitos instaurados em torno da concepção de pobreza, entre a Cúria romana e a Ordem das Irmãs Pobres; destacar pontos de similaridade e contraposições entre o projeto de Clara e o projeto formativo da Igreja no período.

Ressaltamos que a presente investigação articula-se com os trabalhos do grupo de Pesquisa *Transformações Sociais e Educação na Antigüidade e Medievalidade*, cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e coordenado pela Professora Dr.^a Terezinha Oliveira, da Universidade Estadual de Maringá. Este grupo de pesquisa tem como objetivo

[...] examinar a Educação no seio das mudanças sociais, políticas, culturais e filosóficas nas sociedades Antiga e Medieval sob o olhar da História. A metodologia que oferece unidade às interpretações dos seus pesquisadores parte do pressuposto que o movimento social ou educacional, as mudanças em estudo, só podem ser vistas sob a perspectiva da totalidade das relações humanas. Assim, por meio do exame dos interesses distintos, de embates em momentos históricos precisos, abre-se um amplo espaço para a análise do agir humano e, por conseguinte, das práticas dos indivíduos (OLIVEIRA, 2011, p. 1).

Tendo em vista a proposta desse grupo, esclarecemos que a perspectiva teórico-metodológica sob a qual a pesquisa foi desenvolvida é a do campo disciplinar da História da Educação articulado à História Social. Nesse sentido, visamos compreender o projeto da Igreja para formar o católico no período, assim como a proposta educativa de Clara, segundo a complexidade social que se processava no tecido da sociedade feudal com o desenvolvimento do comércio e

da vida cidadina, e que provocava alterações no comportamento e no pensamento dos homens. Verificamos, assim, que devido àquele amplo conjunto de transformações, diversos projetos educacionais emergiram naquele contexto visando direcionar a atuação dos homens. Essa verificação ocorreu tanto por meio de estudos historiográficos referentes ao período, como pela análise das fontes da pesquisa. Nesses materiais, observamos que, naquela época, a Igreja mostrava-se preocupada com os rumos da formação tanto daqueles que ela considerava seus membros, como com a dos homens que, embora tivessem se afastado de seus ensinamentos – como os integrantes de ‘movimentos de nova espiritualidade’¹, ou de ‘espiritualidade pobre’² que, em alguns casos foram considerados heréticos³ –, para ela, poderiam retornar ao seu seio com práticas

¹ Grundmann (1980) apresenta uma reflexão importante a respeito do conceito de ‘movimento religioso’. Para ele, o medievo não conheceu esse o conceito. No período, a palavra *religio* e a expressão *vita religiosa* significavam ordem monástica e vida monástica, respectivamente. Conforme o autor, a Igreja medieval entendia que a vida religiosa, plenamente dedicada ao serviço de Deus era apenas aquela realizada no interior dos mosteiros, por meio de seus ordenamentos. Era lá, por meio da regra e da disciplina que os homens estavam a salvo da queda e da degeneração e inseridos na ordem geral da Igreja. Aqueles que buscavam desenvolver a vida espiritual fora desses limites e em oposição a alguns aspectos da fé católica eram considerados homens de falsa religião ou heréticos. Desde o século XI o número desses movimentos tendeu a crescer, o que levou a Igreja a tomar diversas medidas, tanto educativas quanto repressivas.

²Quando nos referimos a ‘movimentos espirituais de pobres’, não estamos tratando de uma espiritualidade necessariamente desenvolvida entre os menos favorecidos economicamente na sociedade. A expressão ‘espiritualidade de pobres’ remete-nos à busca de uma imitação da pobreza de Cristo, tanto por religiosos como por leigos, desde, especialmente, os anos finais do século XI. A partir desse período, essa espiritualidade se apresentou como elemento de contraposição àquela espiritualidade mais focada na pessoa de Deus Pai. No novo contexto, a pessoa do Deus Filho ganhou maior envergadura, como podemos observar na afirmação de Le Goff (2010, p. 37-8), para quem, embora os homens medievais concebessem as três pessoas da Trindade – Pai, Filho e Espírito Santo –, “[...] na vida cotidiana, e em algumas ocasiões, o cristão ou a cristã da Idade Média dirigiam-se mais particularmente a uma ou a outra dessas pessoas. Para perceber essas diferenças, as imagens nos ajudam muito. Quando, em especial a partir da época carolíngia, essas imagens se multiplicam, a expressão privilegiada de Deus é a de Deus Pai. Um homem idoso, a um tempo diretor e protetor. É uma fonte de autoridade. É o Deus que convém a uma sociedade que se constitui lenta e dificilmente. É um Deus que permanece no céu, não mostrando eventualmente mais do que sua mão através das nuvens [...]. Num momento em que Carlos Magno, depois os imperadores germânicos tentam reconstituir um império cristão, é um Deus real, um Deus majestade. Depois emerge mais e mais o Deus Filho, que em parte se desliga do Pai e atrai mais as orações e devoções dos fiéis. Jesus se torna não apenas o Deus dos homens, mas o Deus feito homem, cujo ato essencial para a salvação de cada um foi a Paixão e a morte na cruz”.

³Segundo Frangiotti (1995), o significado da palavra ‘heresia’ passou por muitas transformações no período medieval. Sua origem está na palavra grega ‘háresis’, cujo significado era ‘escolher’, ‘pegar’, ‘tomar partido’. Lida pelos pensadores cristãos dos primeiros séculos, e em relação com o gesto de pegar o fruto por Adão e Eva – o que teria conduzido à entrada do pecado original no mundo –, a palavra ‘heresia’ passou a ser concebida como um pensamento discordante ou uma rejeição do pensamento ‘certo’ ou daquele que devia preponderar (conforme o entendimento da Igreja). Desse modo, no interior do cristianismo, a palavra ‘heresia’ assumiu o significado de

pastorais bem definidas e encaminhadas, como a pregação bem planejada e desenvolvida. Nesse processo, observamos o seu empenho em ensinar determinados comportamentos, como a humildade e a obediência, transformando-os em virtudes capazes de conduzir os homens à salvação e, até mesmo, à santidade. Assim, além da pregação, escritos de várias naturezas foram produzidos com a intenção de mostrar àqueles homens o caminho por onde deveriam seguir, a fim de viverem bem na terra para, após essa existência, alcançarem a vida eterna. Entre esses escritos, ganharam relevo as ‘Vidas de santos’ – ou hagiografias⁴ –, elaboradas com o intuito de explicitar como os santos viveram, que virtudes praticaram, para que pudessem servir de modelos a serem seguidos pelos homens. Foi nesse processo que aconteceu o reconhecimento da santidade de Clara de Assis, isto é, sua canonização pela Igreja, em 1255. Entre essa data e o ano de 1260, ela teve sua Vida escrita por um membro da Ordem Franciscana⁵, Tomás de Celano⁶ (1200-1260/70), o qual a apresentou de modo integrado ao projeto formativo da Igreja e, portanto, como exemplo a ser seguido por mulheres e homens.

Num primeiro momento, conforme as leituras iniciais das fontes, ainda sem o amparo de obras historiográficas substanciais sobre o período, e ‘olhando’ para a *Legenda* escrita por Tomás de Celano de modo desvinculado do conjunto de

discordância ou de negação de um pensamento aceito como ‘o verdadeiro’ pelos dirigentes da Igreja. Para Ireneu de Lião (1995), o herético era um falso profeta e alguém que, além de estar no erro, conduzia outros a ele. Para Duby (1989, p. 177), o herético era aquele que estava em desacordo com as verdades estabelecidas pela Igreja católica: “Todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é, antes de tudo, e com frequência assim permanece sempre, um herético aos olhos dos outros”.

⁴ Na seção dois apresentamos alguns contrapontos conceituais entre hagiografia e biografia.

⁵ A Ordem Franciscana – também conhecida por Ordem dos Menores, teve início em 1209/1210. Contudo, os historiadores entendem que entre esse período e o ano de 1223, ela não era uma Ordem, e sim, uma fraternidade, conforme o desejo de seu fundador, Francisco de Assis (1181/82 - 1226). O seu início como Ordem aconteceria a partir de 1223, com a aprovação da *Regra Bulada* pelo papa Honório III. Na seção dois apresentamos alguns pontos relevantes sobre a história e atividades educacionais dessa Ordem.

⁶ Natural da cidade de Celano, nos Abruzos, Itália Central, foi admitido no grupo franciscano em torno de 1215, acredita-se, pelo próprio Francisco de Assis. Em 1221 participou do capítulo geral da Ordem, sendo enviado, então, à Alemanha, com outros companheiros e sob a direção de Cesário de Espira. Foi custódio, por algum tempo, de algumas regiões daquele país. Retornou à Itália depois do capítulo geral de 1223. Em 1230, Jordão de Jano o encontrou em Assis. Depois desses acontecimentos até sua morte, em 1260, pouco se sabe sobre ele (SILVEIRA e REIS, 1981; SABATIER, 2006). Para Sabatier (2006, p. 56), Celano devia estar em Assis em 1228, quando Francisco foi canonizado, pois entende que seu relato daquela cerimônia “[...] é aquele de uma testemunha ocular”.

fontes clarianas e outros documentos da época, referentes ao contexto, ‘concebemos uma Clara’ descrita segundo os moldes do Celanense.

Entretanto, depois de diversas leituras, da análise e comparação entre a *Legenda* de Tomás de Celano e outros documentos que emergiram do interior da Igreja, contrapondo-os com os próprios *Escritos* de Clara – suas *Cartas*, sua *Regra* e seu *Testamento* – começamos a questionar nossas fontes e a entendê-las em outra perspectiva. Clara ‘já não era’ sempre silenciosa e sem envolvimento com as grandes questões dos homens do século XIII, como aquela do intenso debate político – sobre a pobreza – havido entre a Igreja e as Ordens Mendicantes. Enquanto a Igreja pautava-se na concepção de pobreza como ‘despojamento interior’ – o que lhe possibilitava manter os bens materiais –, as Ordens Mendicantes⁷ – e, por conseguinte, as Irmãs Pobres⁸, tendo em Clara sua maior expressão – defendiam a pobreza absoluta, sem a posse de bens e poderes, como liam no Evangelho que Jesus havia sido.

Desse modo, passamos a trabalhar com a hipótese de que Clara – como testemunham aqueles que depuseram em seu *Processo de canonização*, e conforme salientam a *Bula* de sua canonização e sua *Legenda* –, embora tivesse praticado ou vivido as virtudes cristãs assinaladas pela Igreja como essenciais à formação católica, em alguns aspectos, nem sempre o seu modo de agir e de pensar correspondeu inteiramente ao projeto da Igreja, especialmente no que concerne à pobreza, à obediência e ao silêncio. Assim, nos dedicamos a investigar possíveis similaridades e distanciamentos entre o projeto educacional de Clara com o da Igreja em relação aos aspectos acima destacados.

⁷ Entre as Ordens Mendicantes mais expressivas temos a dos Pregadores ou Dominicanos, fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221) e a fundada por Francisco de Assis (1181/2-1226). Mas, no período, existiram também, a Ordem dos Carmelitas (aprovada em 1226, por Honório III) e a dos eremitas Agostinianos (1244) (GRUNDMANN, 1980; BOLTON, 1986).

⁸ Esta foi a Ordem fundada por Clara com o apoio de Francisco. Segundo Cremaschi (1999, p. 579), esta Ordem religiosa feminina que nasceu em São Damião teve várias designações no decorrer da história. “Jacques de Vitry, pensando na Primeira Ordem – isto é, nos irmãos menores –, designa-a de ‘irmãs menores’ (1Vitry 8). Os documentos oficiais, ao contrário, falam de ‘Pobres monjas reclusas’ ou ‘Monjas reclusas da Ordem de São Damião’ e, finalmente, depois da morte de Santa Clara, ‘Ordem de Santa Clara’ de onde deriva o nome ‘clarissas’ com o qual são comumente designadas. Francisco por sua vez, e seus frades depois, prefere chamá-las ‘Pobres Damas’ [...], ‘pobres senhoras’ [...] ‘mulheres pobres [...] e algumas vezes ‘minhas senhoras’ [...]. Clara chamou sua família espiritual de ‘Ordem das pobres Irmãs’”. Em nosso trabalho, optamos por utilizar o tratamento ‘Irmãs Pobres’, tal como aparecem nas fontes, em italiano e em português.

Quando analisamos as fontes, especialmente a *Legenda*, a *Bula* e as *Cartas*, em algumas ocasiões, o percurso escolhido foi o da análise do discurso formativo presente nelas – o que significa sua análise interna –, articulado a aspectos da trajetória de vida de Clara. Ao trabalharmos com as *Cartas*, elementos da trajetória de vida de Inês de Praga⁹ (1205/11-1282), a ‘correspondente’ de Clara também foram destacados. Ressaltamos, porém, que, a análise externa das fontes não foi desconsiderada, pois enfocamos as trajetórias na perspectiva de que elas só podem ser compreendidas e explicadas em suas relações com o contexto no qual viveram Clara, Inês e os papas com os quais elas se defrontaram, especialmente Gregório IX (1145-1241) e Inocêncio IV (1195-1254).

A perspectiva de Clara como mulher que assumiu posicionamentos firmes em relação a uma das maiores autoridades do período, o papa – e ensinou as religiosas de outras comunidades a fazê-lo também –, e foi capaz de elaborar uma proposta educacional diferente daquela da Igreja, embora dentro dela, é ‘uma Clara’ praticamente desconhecida, especialmente nos meios acadêmicos. Entre os estudiosos das fontes clarianas, sendo uma grande parte destes, religiosos franciscanos ou clarissas, esse aspecto do ‘enfrentamento’ de Clara com o papado é até apontado. Contudo, conforme as obras utilizadas nesta pesquisa, observamos que não há trabalhos que estabeleçam relações entre o pensamento educacional dela e suas aproximações e distanciamentos com o projeto de formação da Igreja do período, tomando-se por base as transformações das relações sociais que se processavam no interior da sociedade do século XIII, como nos propomos a fazer.

Embora ‘Clara nos acompanhe’ de longa data, a perspectiva que nos propomos a assumir na pesquisa não esteve conosco desde sempre. Ela foi sendo construída em nosso próprio percurso de sujeito e de pesquisadora. Inicialmente, nosso primeiro contato com Clara aconteceu nos anos iniciais da década de 1990, nas participações em grupos de jovens na Igreja Católica, quando, então, conhecemos a Clara do clássico *Irmão Sol, Irmã Lua*, de Franco Zefirelli (1972), que retrata algo da história de Francisco (1181-1226) e Clara de Assis. Na

⁹ Inês de Praga também é conhecida como Inês da Boêmia.

oportunidade, também lemos sobre a história de Clara em obras que focavam sua biografia na perspectiva do que hoje poderíamos considerar como 'reescritas hagiográficas modernas', como é o caso de *Clara, a companheira de Francisco*, de Rina Maria Pierazzi (1994). Obras como esta apresentam Clara como santa desde sempre e para sempre; apresentam-na como uma santa sem história, quase celestial desde antes de nascer, sem qualquer chão histórico.

Na época em que lemos essas produções não havia qualquer interesse por uma pesquisa com enfoque educativo em relação à atuação de Clara no tempo em que viveu. Na verdade, não havia qualquer preocupação em considerá-la historicamente. No auge de nossa juventude, o foco era o de uma certa admiração por alguém que, a nosso ver, teve coragem de desafiar padrões estabelecidos e assumir o curso de sua própria vida; foi assim que aprendemos a olhá-la naqueles primeiros tempos. Não havia, certamente, qualquer olhar a respeito de 'relação sujeito-contexto'. Simplesmente, Clara era, para nós, modelo de mulher corajosa, capaz de desafiar, de contrariar e de 'construir seu próprio caminho'. Ela era tomada como uma direção, um modelo para nossas próprias buscas e desafios num tempo da vida em que heróis e heroínas influenciam nossas atitudes e decisões.

Na mesma década de 1990 ingressamos no curso de Pedagogia. Ainda havia uma forte marca da concepção de que ser professora (para isso buscamos o curso de Pedagogia: objetivando ser professora) era um dom, vocação ou sacerdócio, conforme fomos educados durante os anos de formação no, então, Segundo Grau, quando fizemos Habilitação em Magistério. Porém, aos poucos, o curso de Pedagogia foi nos oferecendo outros substratos para olhar e entender as questões humanas sob outros pontos de vista, para além daqueles que havíamos construído nos tempos de grupos de jovens e da formação no curso de Magistério.

No decorrer do curso de Pedagogia, fortaleceu-se a compreensão da importância do olhar histórico em relação às ações, decisões, e pensamentos dos sujeitos. Apesar dessa dinâmica teórica em nossa formação profissional, Clara, nesse tempo, ficou esquecida, adormecida no baú do passado. Permanecia lá, contudo, sem questionar, silenciosa, calada; talvez possamos dizer que ela se tornara, naquele momento, tão somente uma personagem admirada em algum

canto de nossa história pessoal. Porém, uma questão nos inquietara desde o primeiro ano do Curso de Pedagogia: debatemos sobre a história da educação do cavaleiro, do monge, sobre os enfrentamentos entre servos e senhores, entre o mundo laico e o clero, entre outros pontos. Contudo, a mulher ‘ficara’ em silêncio, no silêncio. Nenhum texto ou livro sobre sua educação, diferentes papéis e lugares sociais ocupados. Ela ‘era inexistente’.

Aos poucos, no entanto, quando já concluíamos o curso de Pedagogia, tomamos contato com obras específicas sobre as mulheres medievais, as quais foram apresentadas pela professora Terezinha Oliveira. Entre essas obras, citamos, a título de exemplo, *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII*, de Georges Duby (1995), *As mulheres no tempo das catedrais* e *As mulheres no tempo das cruzadas*, ambas de Regine Pernoud (1984; 1993). O interesse pela temática da educação feminina nos levou a buscar o Mestrado em Educação, no qual ingressamos em 1999. Desse processo, resultou a dissertação *A educação feminina na Idade Média: damas e religiosas*, defendida em 2001, no Programa de Pós-Graduação, da Universidade Estadual de Maringá.

No curso de Mestrado em Educação, a mesma professora também nos indicou um texto que, em meio a uma pequena reflexão sobre as mulheres medievais, referia-se brevemente a um manual escrito por uma dama do século IX, Dhuoda, e dirigido a seu filho, Guillaume, intitulado *Manuel pour mon fils*. A indicação nos mobilizou; saímos à procura da referência. A obra foi encontrada no acervo da Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, e fizemos dela objeto de estudo de parte do primeiro capítulo de nossa Dissertação. Também conhecemos Rosvita, por meio de sua peça teatral *Sabedoria*, traduzida pelo professor Jean Luiz Lauand (1986). Em seguida, vieram Leonor, Adélia e, finalmente, eis que Clara, cuja obra fora registrada na coletânea *Fontes Primárias da Idade Média (vol II)* (MONGELLI, 1999), chamou-nos a atenção novamente. Clara veio à tona mais uma vez. Foi nesse contexto que, pela primeira vez tomamos contato direto com os escritos atribuídos àquela religiosa e outros documentos do período referentes a ela, os quais haviam sido traduzidos do latim para o espanhol por Ignácio Omaechevarria e seus colaboradores (1970). Dedicamos um capítulo da Dissertação à leitura educacional desses escritos e documentos, amparando-nos em diversas obras dedicadas ao estudo da mulher

medieval. Nesse contexto, Clara já não era mais apenas santa, mas uma mulher inserida em um tempo concreto, com historicidade, uma educadora cristã do século XIII.

Após a defesa, Clara ficou 'guardada' novamente, agora, nas páginas da Dissertação. Ela reaparecia apenas quando, em meio a muitas outras disciplinas, trabalhávamos com História da Educação em cursos de formação de professores, momento no qual debatíamos, juntamente com a educação do cavaleiro, do monge, a educação feminina, para espanto geral dos acadêmicos.

Apesar de guardada, Clara não ficou esquecida nesse tempo. Além disso, paulatinamente, outras leituras nos levaram a suspeitar de nossas interpretações anteriores e exigiram que começássemos a questionar as fontes clarianas com base em outros elementos contextuais articulados à História da Educação. Assim, nos envolvendo com o século XIII, no Doutorado em Educação, optamos por investigar as contribuições educacionais de Clara de Assis a partir do mosteiro de São Damião, onde ela viveu a maior parte de sua vida, desde que abandonou sua casa (1211/12) até sua morte (1253). Até o momento da Qualificação, nos restringimos a esse espaço e à forma como as fontes e parte da historiografia tratam da maneira como ela vivera em São Damião, abordando suas práticas penitenciais e de oração. No entanto, já era sentida a necessidade de aprofundarmos o entendimento daquelas práticas e a insistência hagiográfica em relação a elas. Era necessária, também, uma delimitação mais específica de nossa temática. O tempo, novas leituras, as sugestões dos professores que compuseram nossa Banca de Qualificação e as orientações foram elementos fundamentais nesse processo de 'amadurecimento' do pensamento. Assim, as reflexões que emergiram das muitas releituras das considerações da Banca e das anotações que realizamos de suas observações orais no momento da Qualificação, nos apontaram novas direções: refizemos leituras já realizadas e buscamos outras, retomamos a análise das fontes e redefinimos nosso objeto, conforme apresentamos acima.

Tendo indicado o percurso em busca do entendimento histórico do pensamento de Clara como expressão das relações estabelecidas entre os homens do século XIII, apresentaremos a personagem objeto desta pesquisa. Esclarecemos que não é nossa intenção escrever uma biografia de Clara, mas,

apenas, destacar alguns de seus traços biográficos, certamente marcados pela historiografia clariana. Nesse sentido, embora nos interessemos pelo estudo de questões relacionadas à Clara, como Le Goff (2006), salientamos que uma biografia, em si mesma, não nos interessa. Concordamos com a defesa do autor quando assinala que uma biografia se torna objeto de interesse para um pesquisador à medida que possibilita reunir uma documentação que traz luzes sobre uma sociedade e uma época específicas. É nessa perspectiva que Dosse (2009) também ressalta que a biografia pode ser um importante instrumento de pesquisa, quando serve para a “[...] reconstituição de uma época, com seus sonhos e angústias”. Desse modo, consideramos que o foco sobre a vida de uma pessoa em particular só tem sentido quando se objetiva o entendimento da vida social de uma época em sua inteireza, em sua complexidade. Portanto, nossa personagem-foco é Clara, mas só o é por entendermos que, tanto em seus escritos, como naqueles produzidos a respeito dela, há uma singularização dos debates coletivos da sociedade do século XIII. Em outras palavras, nas fontes clarianas, observamos uma ‘particularização’ das lutas que, na realidade, eram desafios postos aos homens em sua totalidade.

Passemos, então, à apresentação de alguns traços biográficos de Clara, estruturada com base em uma extensa historiografia, divergente entre si em muitos pontos: Chiara Offreduccio di Favarone – ou, simplesmente, Clara de Assis ou, ainda, santa Clara, como é mais conhecida – nasceu em Assis no entardecer do século XII (1193/4), no seio de uma família nobre (PC 18, 4; 20, 2; LSC 1; FORTINI, 1953; BARTOLI, 1993). Apesar da adjetivação ‘nobre’, Bartoli (1993, p. 53, tradução nossa) afirma que a família dela fazia parte da pequena aristocracia, pois seu pai, um *miles*¹⁰, integrava o nível mais baixo da hierarquia da pirâmide aristocrática. Entretanto, para ele, isso não significa que o grupo ao qual pertencia não tivesse poder de comando, pois os *milites* participavam diretamente do governo citadino: “[...] a ordem que certamente tem o poder e o exercita através da força é aquela dos cavaleiros [ou *milites*]”¹¹. Desse modo, o

¹⁰ A palavra latina *miles* quer dizer *soldado*, traduzida, também, como *cavaleiro* (BARTOLI, 1993). Para uma discussão sobre a origem, ascensão, transformação e importância social desse grupo no contexto medieval, ver (DUBY, 1989; CARDINI, 1989; BASCHET, 2006).

¹¹ “[...] l’ordine che certamente ha il potere e lo esercita attraverso la forza, è quello dei *milites*” (BARTOLI, 1993, p. 53).

autor salienta que, embora sua família não pertencesse aos grandes senhores feudais, “[...] Tratava-se, em todo caso, de uma das famílias dos *maiores* da cidade” (BARTOLI, 1998, p. 29)¹².

O pai de Clara se chamava Offreduccio Favarone (PC 1, 4; 20, 2), sua mãe, Hortolana (PC 1, 4; LSC 1,2; BC 27), e teve outras duas irmãs: Catarina (Inês)¹³ e Beatriz¹⁴(FORTINI, 1953; PC 12).

Convencida e comovida pelas palavras do recém-convertido Francisco de Assis (1181/2-1226) em favor de uma vida pobre, e depois de muitos encontros realizados em segredo (PC 17, 3; MANSELLI, 1997), em 1211¹⁵ ela fugiu da casa paterna (FORTINI, 1953; BARTOLI, 1998, 2003; BOCCALI, 2003) e juntou-se ao grupo dos mendicantes, tornando-se a primeira mulher seguidora dos ideais franciscanos (CARNEY, 1997; CREMASCHI, 2009).

Sobre a fuga de Clara, a *Legenda* (LSC 7, 6) informa que teria sido uma fuga ‘*cum honesta societate*’ – ou, em discreta companhia –, o que, conforme Bartoli (1998), levou alguns estudiosos a acreditarem que ela teria tido a companhia de Irmã Pacífica de Guelfuccio quando deixou sua casa. Contudo, para o autor, Irmã Pacífica “[...] que se tornou a segunda Irmã (religiosa) em São Damião, quando testemunhou no processo de canonização, não fez alusão a um acontecimento de tanta relevância” (BARTOLI, 1998, p. 58), o que o levou a considerar que talvez ela não tivesse participado desse plano. Desse modo, a seu ver, a expressão “[...] ‘*honesta societate*’, aludida pelo autor da *Legenda*, deverá, talvez, ser identificada com os frades que esperavam Clara ao longo do caminho”

¹² A respeito da casa de Clara, no *Processo* de sua canonização (PC 20,3), na *Legenda de Santa Clara* (LSC 1, 2) e no texto da *Carta circular de Notificação da morte* (CcNm, 5) de Clara, vemos que lá se faziam grandes despesas, que era uma casa rica e muito abastada. Conforme Bartoli (1998, p. 30), a casa na qual ela nasceu era tipicamente a *domus* aristocrática de uma cidade da Itália Central naquele período. Sua casa “[...] estava situada em posição de particular importância urbanística, junto à igreja de São Rufino, na parte alta da cidade. São Rufino, na realidade, em cujo capítulo figuravam os expoentes das mais ilustres famílias cidadinas, representava o centro aristocrático da cidade, que se contrapunha à nova praça da Comuna, situada mais embaixo, na parte da cidade mais diretamente sob o controle do bispo”.

¹³ Os estudiosos acreditam que foi Francisco de Assis quem mudou o nome de Catarina para Inês quando ela entrou para a vida religiosa (BARTOLI, 2003).

¹⁴ Beatriz também seguiu os passos de suas irmãs. Foi a décima segunda testemunha no *Processo* de canonização de Clara. Inês não depôs, pois faleceu alguns dias após Clara.

¹⁵ Para alguns pesquisadores, esse acontecimento teria ocorrido em 1212, uma vez que, no *Processo* (PC 1, 6) e na *Legenda* (12, 3-4), há a informação de que Clara teria assumido o governo de São Damião três anos após a sua conversão, e depois dos acontecimentos do IV Concílio de Latrão (1215), o que teria motivado a insistência de Francisco para que ela assumisse o cargo de abadessa.

(BARTOLI, 1998, p. 58). No entanto, quando lemos o *Processo*, verificamos que, ao ser interrogada como soube dos fatos afirmados, Irmã Pacífica – a primeira depoente –, “[...] respondeu que entrou na Religião com ela [...]” (PC 1,3), isto é, com Clara. Nesse sentido, Boccali (2003) questiona se não seria Pacífica a ‘*honestas societas*’ que acompanhou Clara em sua fuga na noite de Domingo de Ramos. Desse modo, para este autor, talvez tenha sido ela a primeira companheira de Clara a compartilhar de seus ideais¹⁶.

Por outro lado, na *Legenda Versificada* (2LV 7) o episódio da fuga é lembrado como uma ação solitária. Clara teria saído sozinha: “Como seu instrutor mandara, na noite seguinte, Clara saiu de seu lar e foi depressa à casa da Virgem Sagrada”. Da mesma forma, no depoimento de Irmã Cristiana, a décima terceira testemunha no *Processo*, a religiosa diz que Clara saiu de casa sem a ajuda de ninguém e de forma milagrosa, quando, sozinha, retirou pesados obstáculos que impediam a passagem por aquela porta (PC 13, 1; TRIVIÑO, 1991; MANSELLI, 1997)¹⁷.

Após a fuga, Clara encontrou-se com o grupo dos Irmãos Menores na igreja de Santa Maria dos Anjos, na Porciúncula, onde foi realizado o rito de entrada na vida penitencial: a troca das vestes nobres por roupas semelhantes às dos Irmãos Menores – (um hábito pobre, amarrado com uma corda (CcNm, 5; FRUGONI, 2006) – e o corte dos cabelos (LSC 8,2). Em seguida, ela foi enviada ao mosteiro de São Paulo das Abadessas¹⁸, uma importante abadia beneditina (LSC 8, 1-2; FORTINI, 1953; BARTOLI, 1998, 2003). Nesse local, Clara confrontou-se com os homens de sua casa – sob a chefia de seu tio, Monaldo¹⁹ –, os quais, ao saberem de sua fuga, procuraram levá-la de volta (PCC 12, 4; 20, 6; LSC 9, 1). Com a tentativa de retomá-la para si, a família objetivava reinseri-la

¹⁶ Também para Manselli (1997) as Atas do *Processo* parecem evidenciar que Pacífica teria fugido com Clara. Mas não há uma defesa conclusiva desse ponto de vista por parte do autor.

¹⁷ Segundo Cremaschi (2009) era muito difícil sair de uma cidade medieval do anoitecer ao amanhecer, quando as portas estavam fechadas. Para ela, alguns estudiosos acreditam que Clara tenha deixado a cidade ao amanhecer. No entanto, o único testemunho que se tem a respeito de sua fuga é aquele que se refere à sua saída da casa – como narra Irmã Cristiana no *Processo* –, nada havendo de muito evidente sobre a saída da cidade. Conforme Manselli (1997), para a saída desse espaço, talvez Clara tenha contado com a cumplicidade daqueles que guardavam as portas da cidade.

¹⁸ Também chamado São Paulo de Bastia (URIBE, 1997).

¹⁹ Conforme Fortini (1953), talvez essa ação tenha sido chefiada por Monaldo por ser o primogênito da família, embora não seja possível afirmar com certeza, uma vez que as fontes não permitem saber se naquele momento seu pai ainda vivia.

nos planos de casá-la (PC 19, 2; MANSELLI, 1997) com um homem de alguma outra casa poderosa que pudesse fortalecer os laços políticos de ambas as famílias. No entanto, frente às investidas dos familiares, Clara segurou as toalhas do altar da abadia onde fora acolhida e mostrou a cabeça tonsurada àqueles que queriam forçá-la a retomar o caminho para casa (PC 12, 4; LSC 9,3)²⁰.

Poucos dias depois, Clara foi levada pelos frades à igreja de Santo Ângelo de Panzo²¹, onde recebeu sua irmã, Inês²², que, como ela, também fugiu de casa (LSC 24, 10; CARNEY, 1997; MANSELLI, 1997; FRUGONI, 2006). Depois de morarem pouco tempo em Santo Ângelo, foram conduzidas à igreja de São Damião (PC 12, 5; LSC 10,1).

Para Bartoli (2003) na Porciúncula, e quando esteve em São Paulo das Abadessas, não havia um projeto de vida comunitária definido; não havia grupo. Para ele, esse projeto começou a existir quando Inês chegou em Santo Ângelo de Panzo – a segunda moradia de Clara – para seguir os mesmos ideais de sua irmã. Conforme o autor, sua chegada modificou radicalmente a situação da primeira seguidora de Francisco. Agora, não se tratava apenas de descobrir o melhor lugar para a vivência de seus ideais de penitência, mas de fazer nascer uma nova comunidade de vida evangélica feminina. Segundo o autor, “É neste ponto que Francisco deve ter pensado que o local mais adequado para Clara, Inês e as outras que foram unir-se a elas, era a igreja de São Damião, onde ele

²⁰Conforme Guida (2008), o recurso utilizado por Clara, o de apelar para o altar, e, portanto, à igreja do mosteiro, foi um gesto explícito de apelo não apenas à sua nova condição de penitente, mas, principalmente, ao direito de asilo que gozava a abadia de Paulo das Abadessas. Bartoli (1998) afirma que, dada à sua importância política, em 1201 o papa Inocêncio III outorgou-lhe diversos privilégios, entre eles, o direito de asilo, o que garantia a proteção de todos aqueles que moravam nas terras pertencentes ao mosteiro. A seu ver, era um privilégio oportuno naqueles tempos de guerra declarada entre Assis e Perugia. De acordo com Triviño (1991), em 1227, Gregório IX confirmou os privilégios dados pelo seu predecessor.

²¹Segundo Cremaschi (2009), é difícil explicar as razões da transferência de Clara de São Paulo das Abadessas para Santo Ângelo de Panzo, assim como não é fácil precisar a natureza do ambiente desse espaço, pois as opiniões são muito diversas. A autora afirma, também, que não é unânime a opinião sobre o mosteiro ser ou não beneditino. Segundo Sensi (apud GUIDA, 2010), em Santo Ângelo de Panzo vivia uma comunidade de mulheres religiosas, as quais não professavam, no entanto, nenhuma regra reconhecida oficialmente. Bartoli (1998, p. 69) também afirma que, a comunidade de Santo Ângelo de Panzo era “[...] um grupo de religiosas que vivia nas encostas do monte Subásio [...]”. Diz, ainda, que esse grupo de mulheres religiosas, havia escolhido viver a vida evangélica – praticando a oração e a penitência –, embora sem regra aprovada oficialmente (BARTOLI, 2003). Essas mulheres religiosas são conhecidas como beguinhas (GRUNDMANN, 1980; LECLERCQ, 1980).

²² O nome de Inês, antes de ingressar na Religião, era Catarina (PEDROSO, 2004).

tinha vivido os inícios da vida segundo o Evangelho”²³ (BARTOLI, 2003, p. 73, tradução nossa)²⁴. Estabelecido neste local, o grupo de religiosas aumentou rapidamente, como lemos no *Testamento* (31): “[...] em pouco tempo o Senhor nos multiplicou por sua misericórdia e graça [...]”. Segundo Boccali (2003), em um ano não evidenciado dos inícios da comunidade de São Damião, havia cerca de cinquenta Irmãs compondo o grupo. Para sua afirmação, o autor se fundamenta em informações do *Processo*, como aquele testemunho dado pela sexta depoente, Irmã Cecília, que se refere a um milagre da multiplicação de apenas meio pão que deveria alimentar as cinquenta Irmãs que haviam ido para a mesa. De acordo com a testemunha, aquele pedaço de pão rendeu “[...] cinquenta fatias boas e grandes [...]” (PC 6, 16)²⁵.

Fundamentando-se em diversas comparações documentais, Boccali (2003) afirma que nos primeiros doze anos do mosteiro o número de religiosas já era relevante, considerando-se, também as defuntas. Segundo Tomás de Celano, quando escreveu a *Vida I* – primeira ‘biografia’ de Francisco escrita entre 1228 e 1230, após o seu reconhecimento como santo – em São Damião, havia quarenta ou cinquenta irmãs morando juntas (1Cel 19,2). E apoiando-se em conclusões de Wadding²⁶, Boccali (2003) assinala que outro documento informa o número de religiosas em São Damião, por volta de 1238: um ato notarial de venda de uma propriedade efetivada pelo procurador e ecônomo do mosteiro, *messer* Oportulo de Bernardo, pai da décima testemunha que depôs no *Processo*. No documento constam os nomes de cinquenta Irmãs, além da abadessa, Clara.

²³ “[...] È a questo punto che anche Francesco deve aver pensato che il luogo più adatto per Chiara, Agnese e le altre, che andavano unendosi a loro, fosse quella chiesa di San Damiano dove lui stesso aveva vissuto gli esordi della vita secondo il Vangelo”.

²⁴ Pode-se pensar, assim, que, talvez nesse momento a vivência em São Damião já fosse possível quando se considera a questão da segurança para as religiosas, pois, como afirma Triviño (1991), após a fuga de Clara, Francisco não a encaminhou para São Damião porque aquele espaço não lhe daria proteção. Em São Paulo das Abadessas estaria mais livre dos riscos da reação familiar que eles sabiam que Clara corria. Além disso, o próprio bispo Guido teria participado do processo de fuga de Clara; sua saída de casa não teria sido um ato improvisado. O bispo teria indicado o itinerário que Clara devia seguir, bem como teria feito valer sua autoridade diante das beneditinas de São Paulo das Abadessas – sob sua jurisdição – para que dessem asilo à Clara.

²⁵ A *Legenda* (LSC 15, 1-7) também narra esse acontecimento, tido como resultado da santidade de Clara ainda em vida.

²⁶ “Lucas Wadding foi um frade irlandês que, em princípios do século XVII publicou a obra *Annales Minorum*, isto é, uma recompilação de toda a documentação da Ordem Franciscana, desde suas origens até os primeiros anos do século XV. No primeiro volume publicou os escritos de Francisco e de Clara” (VAIANI, 2002, p. 1).

Considerando-se que o número de religiosas tendeu a crescer desde o início da fundação de São Damião como mosteiro, as fontes recordam que após três anos da conversão de Clara, por insistência e imposição de Francisco, ela assumiu a direção de suas Irmãs, tornando-se a sua abadessa. Nesse cargo, permaneceu até sua morte, em 11 de agosto de 1253 (PC 1, 6). Após sua morte, seu corpo foi levado de São Damião para a Igreja de São Jorge (URIBE, 1997), no interior de Assis, onde Francisco estivera enterrado antes. Ainda no mesmo ano, em 1253, foi aberto o processo para averiguar a santidade dela. Dois anos depois, em 1255, Clara foi canonizada pelo papa Alexandre IV (LSC 62; CREMASCHI, 2009). Também desde 1253, as religiosas de São Damião ‘pretenderam’ se mudar para a igreja de São Jorge, onde o corpo de Clara estava enterrado²⁷. Contudo, o processo levou alguns anos para ser concluído. Em 1260 (URIBE, 1997; BARTOLI, 1998), as Irmãs Pobres, sob a direção da nova abadessa, Irmã Benedetta (BOCCALI, 2003), mudaram-se para a igreja de São Jorge, onde estava o corpo de sua fundadora (BARTOLI, 1998). Entre 1255 e 1260 o frei franciscano Tomás de Celano escreveu a *Legenda de Santa Clara*, relatando a vida, conversão, costumes e milagres dela.

Salientamos que Clara foi focada como objeto de pesquisa por entendermos que, embora a sua biografia, o seu pensamento místico, sua religiosidade e santidade sejam aspectos explorados em um número grande de publicações, até o momento não encontramos análise das fontes relacionadas a ela sob a perspectiva da História da Educação, isto é, ainda não encontramos obras que relacionem, de forma específica, suas opções, sua proposta educacional e as relações entre o reconhecimento de sua santidade com os processos formativos dos homens do século XIII. Desse modo, foi a partir dessas observações, suscitadas com as leituras das fontes e da historiografia

²⁷ Com base nos estudos de Casolini, Bartoli (1998, p. 202-3) diz que “As *sorores* quiseram bem cedo seguir a madre e estabelecer-se junto da igreja de São Jorge. Por este motivo, desde 1º de outubro de 1253, isto é, cinquenta dias após a morte de Clara, elas iniciaram tratativas com o Capítulo de São Rufino (do qual dependia a igreja de São Jorge) no sentido de conseguirem uma permuta entre São Damião e São Jorge. O assunto, porém, não era tão simples. Junto à igreja de São Jorge havia um hospital, sob a responsabilidade dos cônegos de São Rufino que, no mesmo dia 1º de outubro de 1253, haviam recebido da parte de Inocêncio IV (que ainda residia em Assis) uma bula pela qual se concediam indulgências para os que tivessem contribuído economicamente para a gestão do referido hospital”.

franciscariana, que verificamos uma possibilidade de contribuir com a área dos estudos históricos em Educação.

Importa salientar que a análise de nosso objeto, pensado na perspectiva da História da Educação, não poderia ser realizada a contento se desconsiderássemos que o fenômeno 'Educação' é efetivado em contextos históricos específicos, articulado a um processo mais amplo do que a educação em si, que a abrange e a envolve numa totalidade de relações: políticas, econômicas, sociais, religiosas. Desse modo foi que optamos por focar nosso objeto na perspectiva da História Social.

A respeito da História Social, Hobsbawm (1998, p. 83) afirma que é um termo difícil de definir “[...] e até recentemente²⁸ não havia nenhuma premência em defini-lo [...]”. Para ele, antes dos anos 50 do século XX, havia três acepções superpostas a respeito da História Social:

Primeiro, referia-se à história das classes pobres ou inferiores, e mais especificamente à história de seus movimentos. [...]

Em segundo lugar, o termo era empregado em referência a trabalhos sobre uma diversidade de atividades humanas de difícil classificação, exceto em termos como “usos, costumes, vida cotidiana”. [...] Esse tipo de história social não era especificamente voltado para as classes inferiores [...].

O terceiro significado era certamente o mais comum [...]: “social” era empregado em combinação com “história econômica”. De fato, fora do mundo anglo-saxão, era característica dos títulos de periódicos especializados nessa área, antes da Segunda Guerra Mundial, sempre [...] colocarem juntas as duas palavras [...] Deve-se admitir que a metade econômica dessa combinação era visivelmente preponderante (HOBSEAWM, 1998, p. 83-4).

Na avaliação do autor, pelo menos até 1939, poucas obras que efetivamente trataram da história econômica e social podem ser lembradas, como é o caso do historiador Henri Pirenne (1862-1935). Contudo, a importância das obras produzidas sob aquele enfoque residia, para além de outras contribuições, no desejo de superação da abordagem tradicional de se fazer história (HOBSEAWM, 1998).

²⁸A História Social, como especialidade, começou a figurar nos espaços acadêmicos por volta da década de 50 do século XX, emergindo no interior do grupo dos Annales (CASTRO,1997; HOBSEAWM, 1998).

Esclarecemos, ainda, que nossa opção pela História Social deveu-se às possibilidades que essa dimensão nos fornece de pensarmos as questões humanas na perspectiva das grandes narrativas, defendidas, de longa data, por clássicos como Guizot (1797-1874), Bloch (1886-1944), entre outros. Com eles, aprendemos que as grandes narrativas são a condição que nos permite perscrutar as ações humanas sob o foco da totalidade. Nesse ponto, portanto, definimos nossa posição no campo oposto àquele das narrativas centradas na descrição de grandes acontecimentos e grandes homens, embora esta abordagem tenha marcado parte expressiva da construção historiográfica por muito tempo.

Portanto, foi a possibilidade metodológica de uma história concebida como totalidade que nos levou a investigar o reconhecimento da santidade de Clara e os processos formativos propostos pela Igreja no século XIII numa perspectiva que considera a multiplicidade de fatores que tiveram peso naquela relação. Desse modo, se Salvatorelli (apud LE GOFF, 2001) afirmou que Francisco de Assis não foi uma árvore que surgiu no meio do deserto, mas no interior das relações comunais italianas, o mesmo podemos dizer de Clara. Assim, é na concretude das relações estabelecidas pelos homens naquele período que encontraremos os nexos necessários para o entendimento de uma Clara 'real', contextualizada, e marcada pelas transformações que se processavam no modo de produção da vida no século XIII.

Quanto às fontes da pesquisa, utilizamos produções escritas que estão incluídas na categoria denominada 'fontes clarianas'²⁹, o que compreende os escritos atribuídos à autoria de Clara – *Regra, Testamento, Bênção, Cartas* –, bem como outros documentos referentes a ela e à Ordem das Irmãs Pobres, tais como, *Bulas, Cartas, Processo de Canonização, Notificação Oficial da Morte*. De algumas dessas fontes – aquelas que consideramos mais relevantes no processo de compreensão de nosso objeto – nos ocupamos na primeira seção. Assim, por ora, basta anunciá-las para que o leitor esteja avisado sobre os marcos principais que nos serviram de base tanto para a elaboração de nossas reflexões.

²⁹ Em muitas publicações, as fontes clarianas são apresentadas juntamente com as fontes franciscanas – relativas a Francisco e à Ordem dos Menores – e sob o título 'fontes franciscanas'.

Dentre as edições críticas que contêm as fontes com as quais trabalhamos, selecionamos as seguintes: *Escritos de Santa Clara y documentos contemporâneos – edicion bilíngüe* (OMAEHEVARRIA, 1970); *Santa Chiara d'Assis, Scritti* (BECKER et al., 1986); *S. Chiara d'Assisi, Scritti e Documenti* (ZOPPETTI; BARTOLI, 1994); *Fontes Franciscani* (MENESTÒ et al., 1995); *Fontes Franciscani: introduzioni critiche* (BRUFANI et al., 1997); *Fontes Clarianas* (PEDROSO, 2004); *Fontes Franciscanas e Clarianas* (PINTARELLI; PEDROSO; TEIXEIRA, 2008).

Visando apresentar os resultados obtidos durante a pesquisa, estruturamos o texto da seguinte forma: na primeira seção, apresentamos as fontes clarianas utilizadas na pesquisa, trazendo um breve histórico das buscas e da descoberta delas, assim como o debate historiográfico a respeito de sua autenticidade e as discussões dos autores em relação a alguns pontos polêmicos específicos no interior delas. Na segunda seção, focamos o contexto em que Clara nasceu e viveu, assim como a proposta de formação da Igreja para o católico do período, centrando-nos em três pontos principais de sua pastoral: a pregação, o exemplo de vida e as escritas hagiográficas. Nesse processo, procuramos compreender a emergência da Ordem Franciscana em sua relação com a proposta de educação da Igreja, assim como a apresentação de Clara, e o reconhecimento de sua santidade, como modelo educativo para os homens do século XIII.

Na seção três, compondo o quadro da proposta de formação do católico, trabalhamos com a leitura de Tomás de Celano – concebida como expressão do projeto educacional da Igreja – a respeito de como aquela formação deveria ocorrer no interior das relações familiares. Para tanto, enfocamos o papel educativo das mães articulado com a disposição das crianças em relação ao aprendizado.

Na quarta seção, analisamos os *Escritos* de Clara, considerando, especialmente, suas *Cartas* enviadas à Inês de Praga, articulando-as a aspectos essenciais da *Regra*. Por meio desses *Escritos* procuramos observar mais de perto seu pensamento educacional e destacar alguns pontos de contraposição entre seu projeto educativo e o da Igreja, especialmente em relação à obediência, à pobreza e ao silêncio, salientando as relações entre educação e política no período.

2 AS FONTES CLARIANAS E SUA HISTORICIDADE NOS DEBATES HISTORIOGRÁFICOS

Um objeto de pesquisa sempre sofre o influxo de interpretações diversas, de abordagens ou entendimentos variados. Essa diversidade de enfoques interpretativos não é, contudo, um demérito, já que é precisamente a multiplicidade de olhares que o objeto recebe o elemento-chave que pode contribuir com o aprofundamento dos conhecimentos relativos àquilo que se pretende compreender. Para Franco Júnior (2009, p. 15), a discordância é um “[...] fato normal nas ciências humanas, construídas sobre hipóteses e interpretações, não sobre fatos demonstráveis [...]”. Também Bloch (1974, p. 18) – extrapolando o espaço das ciências humanas – já assinalara que toda ciência, em cada uma de suas fases, é “[...] constantemente atravessada por tendências divergentes”. Antes dele, Guizot (1907, p. 61-2) expressara com exímia profundidade teórica que

É evidente que nenhum princípio, nenhuma organização particular, nenhuma idéia, nenhuma força especial, podem conquistar o mundo, modelá-lo de vez, expulsar todas as tendências diferentes, reinar com exclusão das outras. Forças, princípios, sistemas diversos coexistem sempre, confundindo-se, gladiando-se entre si, ora dominadores, ora dominados, mas nunca inteiramente vencidos. O estado normal do mundo é que haja sempre n’elle diversidade de formas, de idéas, de princípios, e que estes andem sempre em lucta [...].³⁰

A consciência da existência dos embates teóricos, das tendências opostas no que tange às leituras históricas – bem como a clareza de que as disputas teóricas são marcadas pelo pesquisador e seu presente, pelo seu conhecimento do contexto da produção das fontes e seu posicionamento perante aquele passado – possibilita a compreensão de que a História não é um fazer estático e nem um amontoado de fatos que, uma vez relatados, não merecem ser

³⁰Aqui citamos a fala de Guizot sob seu foco metodológico, sem intencionarmos adentrar nas razões políticas de tal afirmação. Sobre as motivações históricas destas questões, Oliveira (1997) estabeleceu uma importante leitura em *Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas*.

revisitados, bastando, apenas, transmiti-los como verdades eternas. Nesse sentido, concordamos com o alerta de Bloch (1974, p. 18), para quem a história não é

[...] uma dessas artes de aplicação que fica suficientemente descrita quando enumeramos, uns após outros, os jeitos e os gestos, longamente experimentados. [...] história não é relojoaria ou marcenaria. É um esforço para um melhor conhecer: por conseguinte, uma coisa em movimento.

Partindo dessas considerações – com o intuito de melhor conhecer o movimento da história da educação no século XIII e os elementos influentes nesse processo, tomando, para tanto, as fontes clarianas –, nesta seção, nosso objetivo é, primeiramente, apresentar alguns posicionamentos da produção historiográfica a respeito de nossa personagem – Clara – destacando como ela tem sido mostrada, ora como esquecida pelas pesquisas, ora como alguém que, apesar de lembrada, não tem recebido a atenção necessária. De nossa parte, desde já esclarecemos que nos contrapomos à defesa de que Clara não foi lembrada pelos estudiosos das questões franciscarianas, como afirmam alguns pesquisadores. Pensamos assim porque os debates sobre as fontes clarianas foram estabelecidos quase que ao mesmo tempo em que os estudiosos se voltaram para as fontes franciscanas no final do século XIX. Contudo, concordamos que a ênfase e o aprofundamento das pesquisas, inicialmente, recaíram mais sobre as fontes referentes a Francisco do que sobre as clarianas.

Nesse processo de evidenciar a lembrança ou esquecimento de Clara pelos estudos históricos, salientamos que, no Brasil, os estudos referentes a ela, quando comparados a outros países – em especial, aos europeus, como a Itália, França e Alemanha –, iniciaram-se mais tardiamente. A entrada das fontes clarianas em nosso país, pela via das traduções, teve início na década de 1980, como mostraremos. Antes desse período, apenas publicações sobre fatos gerais de sua vida eram conhecidas, sem que houvesse preocupações com a análise da relação entre os *Escritos* clarianos e o contexto de sua produção. Essa, talvez, tem sido uma das razões para que os pesquisadores brasileiros assinalem que Clara só passou a ser foco de pesquisas mais aprofundadas e históricas a partir

de seu oitavo centenário de nascimento, comemorado em 1994. Contudo, entendemos que essa análise é válida apenas para as pesquisas no Brasil.

Ainda nesta seção, apresentamos cada uma das fontes clarianas que consideramos capazes de nos auxiliar no estabelecimento de relações internas para a compreensão de nosso objeto e ajudar-nos a esclarecer nossos argumentos ao longo da exposição nas demais seções.

Nessa apresentação das fontes, observaremos uma série de enfrentamentos entre os estudiosos, passando desde o questionamento da veracidade ou falsificação de algumas delas, até questões de interpretação de acontecimentos. Nesse processo de debates entre os autores, também é nossa intenção evidenciar como as fontes clarianas chegaram até nós, considerando-se, para tanto, as várias publicações de eruditos sobre esse material.

Para uma melhor apresentação dessas fontes nós as dividimos em três grupos: 1) *Escritos de Clara*; 2) *Escritos Oficiais ou Documentos da Cúria Romana*; 3) *Escrito sobre a Vida (Legenda)*³¹.

2.1 Sobre o esquecimento de Clara pela História

A maior parte dos estudiosos (GRAU, 1980; GODET, 1986) das fontes franciscarianas assegura que enquanto para Francisco temos um grande número de manuscritos, para Clara, os *Escritos* atribuídos à sua autoria são em número bastante reduzido, podendo ser rapidamente enumerados. Para ela, “[...] não foram encontradas, como para os escritos de Francisco, coleções manuscritas. Os manuscritos são também bem pouco numerosos”³² (GODET, 1986, p. 17, tradução nossa). Bartoli (1998, p. 19) também assegura que os *Escritos* de Clara não se configuram como “[...] um *corpus orgânico* (de fato, não foram encontrados (sic), como no caso de Francisco de Assis, coleções manuscritas) [...]”. Entretanto, entendemos que, apesar de poucos, os escritos conservados são obras de inquestionável valor, pois são fontes que contribuem para o

³¹ Apesar de a *Legenda* ter sido separada dos chamados Escritos Oficiais, ela também pode ser incluída naquela categoria, pois foi produzida sob determinação papal.

³² “[...] non sono state ritrovate, come per gli scritti di Francesco, collezioni manoscritte. I manoscritti sono pure ben poco numerosi [...]”.

conhecimento da sociedade do século XIII por apresentarem o modo como seus autores se posicionaram frente aos acontecimentos da época.

Além da escassez de manuscritos clarianos – quando se compara com a quantidade destes para Francisco – Godet (1986, p. 11-12) afirma que são poucos os estudos sobre os *Escritos* daquela religiosa e que, diferentemente dele, Clara nunca foi objeto de pesquisas sistemáticas e amplas. Nessa mesma direção, Matura (1986, p. 42, tradução nossa) assinala que “Os Escritos de Clara não foram conhecidos e difundidos nem mesmo nos ambientes franciscanos até o segundo quarto deste século³³ e só recentemente foi empreendido seriamente o estudo do conteúdo deles”³⁴.

Participando desse debate, Brunelli (1998, p. 13) diz que Clara, apesar de ser uma das maiores figuras da história da Igreja, “[...] permaneceu quase escondida durante oito séculos”. Para ela, “A bibliografia sobre Clara de Assis, em sua quase totalidade, é das últimas duas décadas”³⁵(BRUNELLI, 1998, p. 13, nota 1), e “Os textos mais antigos são poucos e altamente especializados³⁶ ou de caráter devocional³⁷”(BRUNELLI, 1998, p. 13). Sob seu ponto de vista, a celebração do oitavo centenário do nascimento de Clara, em 1994, oportunizou novas pesquisas sobre a vida e a obra daquela religiosa. Não é evidente, mas a discussão da autora parece sugerir que o maior volume de publicação relevante sobre Clara resultou daquele acontecimento.

³³ O autor se refere ao século XX.

³⁴ “Gli scritti di chiara non sono stati veramente conosciuti e diffusi, nemmeno negli stessi ambienti francescani, che nel secondo quarto di questo secolo, e solo recentemente è stato intrapreso seriamente lo studio del loro contenuto”.

³⁵ Inferimos que as décadas às quais a autora se refere são as de 80 e 90. Fizemos essa inferência a partir da data de publicação de sua obra, 1998, e das datas das referências utilizadas por ela (a maioria é das décadas de 80 e 90).

³⁶ A nosso ver, se os textos são altamente especializados isso expressa a seriedade com que as fontes clarianas foram tratadas nos estudos aos quais a autora se refere. Porém, embora não seja uma afirmação explícita, talvez Brunelli (1998) os tenha considerado assim – como estudos ‘altamente especializados’ – pelo fato de entender que se limitam ao debate interno de autenticidade ou não, sem articulações contextuais. Contudo, a nosso ver, toda análise criteriosa e minuciosa de termos e expressões de uma época e o estabelecimento de relações entre fatos que nem sempre nos são claros em uma primeira leitura das fontes, nos fornecem elementos preciosos para o entendimento do pensamento dos homens de um determinado período. Salientamos, ainda, que, em nosso entendimento, sem aqueles estudos ‘altamente especializados’ o que hoje se conhece sobre Clara e sua época talvez não fosse possível saber.

³⁷ A autora tem razão ao assinalar que há muitas obras de cunho devocional sobre Clara; entretanto, isso não é exclusividade das décadas anteriores a 80/90, pois as obras que enfatizam Clara como taumaturga marcam também o nosso tempo.

A pesquisadora das fontes clarianas, Carney (1997, p. 9), por seu turno, afirma que “[...] Depois de décadas de incríveis descobertas de materiais e de métodos para recuperar a realidade de Francisco e dos homens que o acompanharam, estamos começando a descoberta da ‘anima’ de nossas raízes carismáticas”.

A seguir, a autora questiona:

Como é possível que depois de tanto tempo de uma renovada investigação e estudo por parte dos estudiosos franciscanos em todo o mundo, ainda se conheça tão pouco sobre as mulheres franciscanas? Como se explica que nós tenhamos falta, na língua inglesa das ferramentas necessárias – traduções, comentários, e estudos necessários para promover esse conhecimento? Como é que encontros tão prestigiados como os anuais do Instituto Medieval da Universidade do Oeste de Michigan se orgulham de dúzias de ofertas sobre mulheres medievais, mas as mulheres da era franciscana mal conseguem uma menção no programa comparadas com o número de trabalhos sobre as beneditinas ou as beguinhas? Ou, como é possível que a incrivelmente volumosa pesquisa sobre as mulheres medievais pareça ter tido um papel pequeno ou nulo para refinar ou revisar nossa compreensão das irmãs antigas? Até o entusiasmo pela expansão do conhecimento ficou embaçado pela repetida experiência de ler páginas devotadas às vidas de antigas abadessas, místicas, milagrosas, reformadoras e fundadoras, só para descobrir que as primeiras franciscanas raramente mereceram a atenção na aliás ampla pesquisa dos modernos estudiosos medievais (CARNEY, 1997, p. 10-11).

Para ela, sem esforço, é possível organizar uma biblioteca substancial com as publicações sobre as mulheres cistercienses e as beneditinas. Contudo, o mesmo não acontece com as franciscanas. A seu ver, apesar do ‘aparecimento ocasional’ de artigos como os de Brookes (no *Medieval Womens*, de Derek Bauer, de 1978) e Shank e Nichols (*Peaceweavers*³⁸, de 1984), Clara e suas irmãs estão “[...] notavelmente ausentes nos estudos de língua inglesa” (CARNEY, 1997, p. 10). Em sua análise, essa

[...] falta empobrece uma apreciação da diversidade das experiências das mulheres medievais, por um lado, e por outro indica uma inadequada apreciação por parte dos franciscanos

³⁸ *Medieval religious women: Peaceweavers*.

contemporâneos a respeito do papel realizado por essas mulheres (CARNEY, 1997, p. 10).

A autora considera que foi com a publicação de Regis J. Armstrong, *Clara of Assisi: writings and Early Documents*, de 1988, que essas questões começaram a ser resolvidas nos países de língua inglesa. Ela defende que, com essa publicação,

[...] o setor de língua inglesa na família franciscana teve um instrumento crucial para ajudar a reduzir a distância que há entre os países da Europa Ocidental e os [...] de fala inglesa quanto a fontes adequadas para o estudo da espiritualidade de Clara (CARNEY, 1997, p. 10).

Entendemos que este momento é oportuno para abrir um parêntese a fim de refletir sobre essas afirmações a respeito do ‘esquecimento’ de Clara pela história: primeiramente, pode-se dizer que há muita produção sobre os *Escritos* de Clara anterior às décadas de 1980-90. Em Omaechevarria (1970), por exemplo, observamos uma extensa bibliografia, todas referentes ao período anterior às supostas décadas de explosão de estudos sobre os *Escritos* da primeira franciscana. Em segundo lugar, entendemos que a publicação das obras “altamente especializadas” – como diz Brunelli (1998) – é um claro indício de que o interesse pelos escritos de Clara³⁹ não é fruto das décadas de 1980/90, ou, mais explicitamente do ano de comemoração do seu oitavo centenário de nascimento. Parece-nos, na verdade, que esse interesse mais explícito estabeleceu-se entre o final do século XIX e início do XX, juntamente com o interesse despertado pelo pensamento e obra de Francisco, como indicamos anteriormente. Respaldamos nossa afirmação na história da busca pelos manuscritos de Clara – como mostraremos adiante, quando da apresentação das fontes – dos quais os pesquisadores encontravam breves notícias em diversas

³⁹ Talvez possamos dizer que o que mudou em relação aos escritos de Clara foram os interesses dos pesquisadores: se em um momento talvez a questão se fechasse no círculo de esclarecimentos de pontos cruciais para as próprias Ordens Religiosas (Franciscanos e Clarissas), em outro, leituras históricas fora daquele círculo, e conforme as possibilidades de temáticas suscitadas pela Nova História nas Universidades, por exemplo, passaram a direcionar as pesquisas. Além disso, Conti (2004) afirma que desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) as Ordens religiosas foram convidadas a se reavaliarem a partir do carisma inicial de seus fundadores. Nesse sentido, consideramos que esse processo levou os pesquisadores a realizarem novos estudos sobre as fontes referentes à Clara.

fontes franciscanas, como a *Vida I*, de Tomás de Celano, por exemplo. Foi com base nessas notícias esparsas, seguidas de um intenso processo de busca, que alguns *Escritos* dela e outras fontes concernentes a ela e à sua Ordem foram encontrados.

2.2 Sobre a lembrança de Clara pela História

Entre o final do século XIX e início do XX os *Escritos* de Clara começaram a ser publicados isoladamente, conforme foram sendo encontrados ao longo dos anos, como veremos adiante com a história e historiografia das fontes clarianas.

Na França, os *Escritos* de Clara foram publicados conjuntamente em 1953 por Damien Vorreux, com o título *Sainte Claire d'Assisi. Sa vie. Ses écrits*. Em 1983, o mesmo autor publicou *Claire d'Assisi: documents, biographie, écrits, proces et bulle de canonisation, textes de choniquers, texts legislatifs e tables* (GODET, 1986).

Antes dessa primeira publicação conjunta das fontes clarianas por Vorreux, na França já existiam diversas traduções fragmentadas dos escritos de Clara, como podemos observar no quadro abaixo, elaborado com base em informações de Godet (1986):

Quadro 01: Algumas publicações francesas de *Escritos* de Clara de Assis na primeira metade do século XX

Data	Autor	Obra	Escrito de Clara
1912	P. Exupère	<i>L'Esprit de Sainte Claire</i>	4 Cartas a Inês de Praga
1916	M. Beaufreton	<i>Sainte Claire d'Assise</i>	4 Cartas a Inês de Praga
1917	M. Havard De La Mantagne	<i>Vie de Sainte Claire de Thomas de Celano</i>	Regra e Testamento
1932	L. De Chérancé	<i>Sainte Claire d'Assise</i>	4 Cartas a Inês e a Ermentrudes

Fonte: Sistematizado com base em Godet (1986).

Em italiano, as principais traduções dos *Escritos* completos de Clara são as que seguem:

Quadro 02: Algumas publicações italianas dos *Escritos* completos de Clara de Assis – Segunda metade do século XX

Data	Autor ou introdução, tradução notas	Obra
1965	P. Lotario Hardick	<i>La spiritualità di santa Chiara. Commento alla Vita e agli Scritti della Santa Chiara</i>
1974	Chiara d'Assise Giovanni Casoli	<i>Santa Chiara d'Assise. La vita e gli scritti.</i>
1977	Intr. de Chiara Augusta Lainati	<i>Scritti e fonti biografiche di Chiara d'Assise</i>
1978	Giovanni M. Boccali e Luciano Canonice	<i>Opuscula S. Francisci et Scripta S. Clarae Assisiensium</i>
1979	Intr. de Chiara Augusta Lainati Trad. de Feliciano Olgiati	<i>Gli Scritti di Francesco e Chiara d'Assisi</i>
1980	Francesco e Chiara. Int. e nota de Feliciano Olgiati/ Índice analítico Giovanni Boccali	<i>S. Francesco e S. Chiara d'Assisi, Scritti ed Opuscoli</i>
Obs: incluímos abaixo a própria publicação de Becker Godet, Matura e Zoppetti ⁴⁰ , na qual nos baseamos para construir este quadro		
1986	Chiara d'Assise. (Int., trad. nota e índice de Becker, Godet, Matura e Zoppetti)	<i>Chiara d'Assisi. Scritti. Edizione critica – traduzione italiana</i>

Fonte: Godet (1986)⁴¹.

Em inglês, antes do trabalho de Armstrong vir a público em 1988 – e ter sido sua obra considerada a publicação que tirou as Clarissas do silêncio naquele

⁴⁰ A obra *Chiara d'Assisi. Scritti* foi publicada, primeiramente, em 1985 em francês, com o título *Claire d'Assise. Écrits*, por Marie-France Becker, Jean-François Godet, Thaddée Matura, na coleção *Sources chrétiennes*, nº 325. Em 1986 foi traduzida para o italiano, recebendo as contribuições de Zoppetti.

⁴¹ Godet (1986) observa que publicações fragmentadas dos *Escritos* de Clara em italiano se encontram em diversas obras. Também assinala que os *Escritos* dela se encontram, em geral, publicados juntos com os de Francisco.

país, como sugere Carney (1997) –, já haviam sido publicadas algumas obras sobre Clara e seus *Escritos* em países de língua inglesa. Temos, por exemplo, as obras de Paschal Robinson: *The life of St. Clare ascribed to Fr. Thomas of Celano, translated and edited from the earliest MSS. With an Appendix containing the Rule of St. Clare* (1910); *The writings of St. Clare of Assisi* (1910); *A conjectural chapter of the life of St. Clare* (1912), entre outras, e as publicações de Walter W. Seton: *Some new sources for the life of blessed Agnes of Praga... and a new text of Benediction of Saint Clare* (1914); *The Italian version of the Legend of Saint Clare by the Florentine Ugolino Verino* (1919); *The Letters from Saint Clare of Assisi* (1925), entre as mais citadas⁴².

Um trabalho de grande relevância no quadro das publicações conjuntas dos *Escritos* clarianos foi a versão bilíngue que Ignacio Omaechevarria lançou, em latim e espanhol, em 1970, sob o título *Escritos de Santa Clara y documentos contemporâneos*. A obra é uma antologia de fontes, com os *Escritos* atribuídos à Clara e outros documentos concernentes a ela.

Depois de Omaechevarria, em 1976, Giovanni Boccali, tornou pública a obra *Textus opusculorum S. Francisci et. S. Chiara Assisiensium*, uma publicação conjunta dos *Escritos* de Francisco e de Clara (GODET, 1986).

Além das publicações latinas, francesas, italianas e inglesas sobre Clara e seus *Escritos*, ao longo dos anos também foram escritas muitas obras em alemão, sendo Engelbert Grau o maior representante entre os estudiosos das fontes clarianas nessa língua. Dentre suas produções em alemão, utilizamos o artigo *Die schriften der heiligen Klara und die werke ihrer biographen*, de 1980.

As publicações mencionadas brevemente e de forma incompleta nos quadros acima nos informam sobre o interesse de muitos pesquisadores, durante todo o século XX, a respeito do pensamento de Clara. Contudo, dado que a maioria dessas obras é publicação de estudiosos ligados às ordens religiosas dos Franciscanos e das Clarissas, verificamos que, nelas, em geral, não há o estabelecimento de relações com o contexto do século XIII. O que se observa, geralmente, é um destaque à sua espiritualidade, sem que sua historicidade seja realçada.

⁴²Os títulos aqui sistematizados são encontrados de forma esparsa em diversas obras utilizadas na pesquisa.

Tal como nos países europeus, no Brasil Clara também recebeu atenção dos estudiosos no século XX, porém, de forma bem menos dinâmica e em tempo mais tardio, como veremos a seguir.

2.3 As fontes clarianas no Brasil e as bases documentais

Em nosso país, as publicações – traduzidas ou originadas aqui – sobre a vida de Clara, até por volta dos anos de 1980, se resumiram a obras de cunho devocional-religioso ou formativo para os integrantes das Ordens religiosas e objetivavam, na maioria das vezes, enfatizar o aspecto taumaturgo daquela religiosa. Embora cite datas e descrevam alguns aspectos de fatos históricos, a maioria dessas obras recebe um certo colorido poético. É o caso, por exemplo, de *Vida de Santa Clara de Assis*, de Chérancé (1953). Este autor descreve assim o objetivo de sua obra:

[...] Queremos sobretudo esboçar a fisionomia moral da filha dos Scefi⁴³, e repor essa grande figura no seu quadro natural. Queremos outrossim desprender de sua monografia as importantes lições que contém, propor seus exemplos às religiosas e aos numerosos fiéis que a invocam, trazer mais à luz o seu ofício de fundadora, e defender onde oportuno, contra calúnias que a toda hora se renovam, a causa das Ordens contemplativas (CHÉRANCÉ, 1953, p. 5).

Pelo menos no que se refere ao Brasil, concordamos com Brunelli (1998) quando a autora assinala que as publicações mais fundamentadas sobre a vida e a obra de Clara datam a partir das últimas duas décadas do século XX. Entre essas obras podemos citar as seguintes: *Clara de Assis, a primeira mulher franciscana* (ROTZETTER, 1994); *Retrato de Santa Clara de Assis* (SILVEIRA, 1995); *A personalidade de Santa Clara de Assis: estudo psicológico* (ZAVALLONI, 1995); *A primeira Franciscana: Clara de Assis e sua Forma de Vida* (CARNEY, 1997); *Clara de Assis* (BARTOLI, 1998); *Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis* (BRUNELLI, 1998). Das

⁴³ Segundo Fortini (1953), a descendência ‘Scifi’ que foi atribuída a Clara durante muitos anos é falsa. Para ele, é uma genealogia ‘fantástica’ fornecida pela história dos séculos XVI a XVIII e, às vezes, ainda reforçada por estudiosos modernos, como Sabatier. Com base nas pesquisas realizadas nos arquivos de Assis, o autor afirma que Clara pertenceu à família Ofreduccio.

publicações aqui citadas, apenas a de Silveira (1995) e a de Brunelli (1998) são brasileiras; as demais são traduções de obras estrangeiras.

Além dessas obras – com enfoque biográfico e estudos sobre as fontes –, também a partir da década de 1990, tivemos as publicações das fontes clarianas, com introduções e comentários críticos, ainda que em grande medida sustentadas nas críticas estabelecidas na Europa.

Em 1992, o franciscano José Carlos Correia Pedroso lançou uma primeira publicação das fontes clarianas para o público brasileiro, pela Editora Vozes, trazendo alguns textos em versão bilíngue. Quase dois anos depois, em 1994, pela mesma editora, foi publicada a segunda edição da obra. No mesmo ano, a terceira edição da obra foi lançada pelo Centro Franciscano de Espiritualidade em colaboração com a Família Franciscana do Brasil. Por fim, dez anos depois, em 2004, foi a vez de a quarta edição da obra ser lançada⁴⁴. Ainda no ano de 2004, a Editora Vozes lançou as *Fontes Franciscanas e Clarianas*, obra dos freis franciscanos Pintarelli, Pedroso e Teixeira. Nela, juntamente com as fontes franciscanas, encontramos as fontes referentes à Clara (seus *Escritos* e outras fontes concernentes a ela). Em 2008, a editora tornou pública a sua segunda edição dessa obra.

Atualmente, no Brasil, temos diversas publicações, como livros, teses, artigos sobre a vida e obra de Clara. As temáticas abordadas nesses materiais são muito variadas, assim como são diversas as perspectivas analíticas e as áreas de conhecimento em que se inserem: História, Educação, Teologia.

2. 4 As fontes clarianas: buscas, encontros e debates

Neste item apresentaremos cada uma das fontes clarianas utilizadas na elaboração deste trabalho. Para tanto, as organizamos da seguinte forma:

- 1) **Escritos de Clara de Assis:** *As Cartas de Clara; A Regra ou Forma de Vida de Clara; o Testamento de Santa Clara; a Bênção de Santa Clara.*

⁴⁴ Comparando a edição de 2004 com a primeira edição de 1992, Pedroso (2004) apresenta algumas novidades da nova edição: foram acrescentados mais de sessenta documentos inéditos; a disposição dos documentos foi mudada e a bibliografia melhorada; a cronologia foi enriquecida; um índice remissivo mais completo foi apresentado e os textos em latim foram deixados apenas para a versão eletrônica, a qual se encontra disponível no site da Província dos Capuchinhos de São Paulo.

O critério de apresentação para esses *Escritos* foi o cronológico-linear, isto é, apoiamo-nos na sequência cronológica dos acontecimentos da vida de Clara.

- 2) **Escritos oficiais ou Documentos da Cúria Romana:** *Notificação oficial da morte de Santa Clara; Processo de Canonização de Santa Clara; Bula de Canonização de Santa Clara*⁴⁵. O critério de apresentação foi o mesmo assumido para os *Escritos* de Clara.
- 3) **Escritos sobre a Vida:** *Legenda de Santa Clara*. Além da *Legenda*, são considerados escritos sobre a sua vida as notícias sobre Clara encontradas em diversos outros textos, como as demais *Legendas* (como a *Legenda Versificada*), nas fontes franciscanas (*Vidas I e II* de Tomás de Celano, *Legendas Maior e menor* de Boaventura) e em outros testemunhos, como de Jacques de Vitry e Jacopone de Todi. Todos estes documentos, entre outros, foram utilizados na pesquisa, embora a apresentação em destaque seja feita apenas para a *Legenda de Santa Clara*.

2.4.1 Escritos de Clara

2.4.1.1 As Cartas de Clara

Durante sua vida em São Damião, Clara recebeu muitas correspondências. Ela mesma se refere a escritos recebidos de Francisco (RSC 2, 6-7; TSC 33). Da mesma forma, conhecemos cartas de Hugolino (CtHg), enviadas a ela – uma enquanto ele era cardeal e outra quando já papa Gregório IX (GRAU, 1980; BARTOLI, 1998). Igualmente, temos uma carta de sua irmã, Inês de Assis (CtIA, 2004). Possivelmente Clara tenha respondido a esses escritos. Contudo, Grau (1980, p. 195, tradução nossa) diz que “Esses escritos não sobreviveram, e, infelizmente, não temos as possíveis respostas de Clara”⁴⁶. Godet (1986)

⁴⁵Entre estes também podem ser incluídas as cartas e bulas recebidas por ela, bem como o *Privilégio da Pobreza*. Contudo, não apresentaremos tais documentos em destaque, apenas os mencionaremos quando necessário.

⁴⁶“Diese Schriften sind nicht erhalten geblieben, und leider auch nicht die eventuellen Antworten von Klara”.

compartilha da mesma opinião, assegurando que talvez Clara tenha respondido a essas correspondências, mas, salienta que essas epístolas hipotéticas não foram conservadas.

Em relação às correspondências trocadas entre Clara e a religiosa Inês de Praga⁴⁷ (ou da Boêmia), temos um quadro inverso àquele indicado acima: enquanto de Clara foram conservadas quatro cartas, de Inês não temos nenhuma – foram perdidas, como afirma Grau (1980). O mesmo ocorre com uma carta que Clara teria endereçado à Ermentrudes de Bruges⁴⁸. Entretanto, apesar dessas poucas cartas conservadas, é difícil dizer quão extensa foi a correspondência de Clara.

Como Grau (1980), Godet (1986) e Zoppetti e Bartoli (1994) também acreditam que a correspondência de Clara talvez tenha sido em número maior do que aquelas que conhecemos. À Inês de Praga, por exemplo, levando-se em conta os anos de amizade que as uniram – mais de vinte – acredita-se que ela escreveu mais do que as quatro cartas conservadas.

2.4.1.1.1 Buscas, dúvidas e encontro

Nas publicações de Seton (1924) e de Barabás (1954) verificamos que, até o início do século XX, pairavam muitas dúvidas sobre a autenticidade das *Cartas* de Clara a Inês. Para Seton (1924), elas até eram conhecidas pelos estudiosos franciscanos, mas não em sua versão mais antiga. Seus conhecimentos

⁴⁷Alguns aspectos biográficos de Inês de Praga são apresentados por Seton (1915 – versão parcialmente digitalizada em 2010, disponível em http://books.google.com.br/books/about/Some_New_Sources_for_the_Life_of_Blessed.html?id=g38-iG-ZNUAC&redir_esc=y. Acesso em 22/10/2012. Também na *Chronica XXIV Ministrorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (escrita no final século XIV e publicada em 1897) encontram-se informações a respeito dessa religiosa. O registro que esta obra traz sobre Inês está em nota de rodapé e foi transcrita pelos editores de Quaracchi (editores da *Chronica*). Muscat (2010), o tradutor da *Chronica* para o inglês (*Chronicle of the twenty-four Generals of the Order of Friars Minor [1369-1374]*), informa que os editores de Quaracchi encontraram uma seção sobre Inês de Praga no Códice P.37.F, datado de 1491, o qual pertencia ao convento de Santa Maria dos Anjos, no Tyrol. As informações sobre Inês foram transcritas pelos editores de Quaracchi na *Chronica* (1897), em uma nota de rodapé, e traduzidas para o inglês por Muscat (2010).

⁴⁸ Na verdade, os autores acreditam que a Carta a Ermentrudes de Bruges seja uma síntese de duas cartas. Por outro lado, a crítica também considera que a síntese desses dois manuscritos [...] não pode ser atribuída a Clara, embora seu conteúdo (que se aproxima muito da carta a Inês da Boêmia) reflita sua espiritualidade” (BARTOLI, 1998, p. 21). Brunelli (1998), Becker et al. (1986) e Zoppetti e Bartoli (1994) também apresentam essas discussões em torno da Carta à Ermentrudes de Bruges.

advinham das *Cartas* publicadas pelos Bollandistas, em 1668, na *Acta Sanctorum*, e, também, de uma versão boêmia publicada por J. Plachy, em 1566, em Praga⁴⁹. Havia, ainda, uma publicação na *Chronica XXIV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum*⁵⁰, de 1897, mas apenas da *Primeira Carta*. Esta *Carta* fora copiada de um manuscrito do século XV, feito por Nicolas Glassberger⁵¹ e que estava conservado no Convento franciscano de Hall, na Áustria.

Contudo, a partir do início do século XX, provavelmente devido à corrida em busca de fontes franciscanas, novidades em relação àquelas epístolas foram emergindo pouco a pouco. Desse modo, em 1915, Seton (1915, 1924) publicou a obra *Some new Sources for the Life of Blessed Agnes of Bohemia*. Nela, as quatro *Cartas* foram publicadas em uma versão alemã medieval, conforme um manuscrito do século XIV (de cerca de 1380) conservado em Bamberg⁵². Logo depois, o mesmo autor descobriu ainda outros quatro manuscritos, também na

⁴⁹ Paoli (1995; 1997) diz que, talvez, o Bollandista Jaan Tanner, um dos editores das *Actas Sanctorum*, tenha utilizado um manuscrito em versão medieval boêmio para escrever a versão latina das *Actas*. Entretanto, o autor não esclarece se essa versão se trata daquela impressa em Praga em 1566 por Plachy, ou de um outro documento.

⁵⁰ A *Chronica XXIV Ministrorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, escrita no final do século XIV, conta a história da Ordem Franciscana desde o tempo de Francisco até 1378. Essa obra cobre um total de 712 páginas do terceiro volume da *Analecta Franciscana*, publicada pelos editores de Quaracchi em 1897. A autoria da obra é atribuída a Arnald de Sarrant, embora, para alguns, sua autoria seja incerta. Em 2010, Noel Muscat, publicou uma tradução do latim para o inglês. Essa obra encontra-se dividida em 5 seções, sendo quatro com textos e uma seção com os apêndices; no total, são 1006 páginas. Disponível em http://i-tau.com/franstudies/texts/chronica_final.pdf. Acesso em 21/02/2012.

⁵¹ Nicolas Glassberger entrou na Ordem Franciscana em 1472 (SETON, 1915 - obra parcialmente digitalizada em 2010). Glassberger teria copiado a *Chronica XXIV...* (de Arnald de Sarrant) em 1491. Junto com a *Chronica*, teria copiado, também, uma parte da *Primeira Carta* de Clara a Inês (SETON, 1924; GRAU, 1980, GODET, 1986). Na *Chronicle of the twenty-four generals...*, tradução inglesa da *Chronica XXIV...*, logo após a apresentação dos aspectos biográficos de Inês de Praga, o tradutor (a partir dos editores de Quaracchi) escreve que, além de relíquias, Clara também enviou uma Carta a Inês, com as seguintes palavras [e, a seguir, acrescenta, entre parênteses]: "(here follows the text of the First Letter of Saint Clare to Saint Agnes of Prague)", [Tradução nossa: "aqui segue o texto da Primeira Carta de Santa Clara a Inês de Praga"]. Entretanto, o texto da *Carta* não é apresentado (pelo menos não é apresentado pelo tradutor inglês, cuja obra foi utilizada por nós).

⁵² Uma tradução parcial, em inglês, desse manuscrito encontra-se no site <http://www.franciscan-archive.org/misc/agnesve.html>. Acesso em 22/02/2012. Nele é narrada a vida e a obra de Inês de Praga por um frade menor: *The Life & Deeds of St. Agnes of Prague of the Order of St. Clare 1200-1282 A.D.* by A Friar Minor. Este texto foi traduzido a partir do manuscrito de Bamberg, Misc. Hist. 146, E. VII, 19, como é informado na página da web.

versão alemã. Dois desses manuscritos estavam em Bamberg, um em Wolfenbüttel e outro em Dresden⁵³ (SETON, 1924).

Após examinar os materiais encontrados, Seton (1924) concluiu que o texto em alemão encontrado em Bamberg não era tradução do texto latino publicado na *Actas Sanctorum*. Para ele, o texto latino da *Actas* que era uma retradução latina do texto alemão. Conforme o autor, os Bolandistas se basearam no texto alemão para a composição latina publicada nas *Acta*. Desse modo, considerou necessário encontrar o texto latino que servira de base para a tradução alemã (SETON, 1924)⁵⁴.

Em 1922, um professor da Universidade de Praga, Josef Susta, enviou a Londres uma revisão da obra que Seton publicara em 1915, indicando a este uma publicação de 1896, feita pelo então prefeito da Biblioteca Ambrosiana de Milão, Anchille Ratti⁵⁵ – depois, papa Pio XI. Na revisão, Susta, defendia a existência de um manuscrito latino em Milão e que, provavelmente, era uma cópia de outro manuscrito de origem boêmia (SETON, 1924; BARABÁS, 1954). Desse modo, com a orientação de Susta, em 1924 Seton publicou no *Archivum Franciscanum Historicum* (1224) o texto latino das quatro *Cartas* de Clara à Inês de Praga.

Vejamos abaixo a introdução do artigo de apresentação (escrito em inglês) das *Cartas* publicadas em latim por Seton (1924, p. 509, tradução nossa):

O objetivo deste artigo é apresentar um manuscrito do Arquivo da Catedral Ambrosiana de Milão, que contém uma cópia das quatro Cartas de Santa Clara para a Beata Inês em latim, e de publicar o texto real das quatro cartas. A descoberta desse importante manuscrito não é minha: o estudioso que primeiro chamou a atenção para ela, já em 1896, é o Dr. Achille Ratti, que era então

⁵³ Godet (1986) diz que nessa mesma época L. Oligier também descobriu outro manuscrito, tendo sido publicado no *Archivum Franciscanum Historicum* 12, em 1919, com o título *Gaudia S. Clarae Assisiensis, seu Vita eius versificata*. Conforme Grau (1980), o manuscrito encontrado por Oligier estava em Nuremberg e foi encontrado quase ao mesmo tempo em que Seton descobriu os quatro manuscritos em versão alemã.

⁵⁴ Como vimos acima, para Paoli (1995, 1997), os Bollandistas teriam se baseado em um manuscrito em língua medieval boêmia para compor sua versão latina publicada na *Acta Sanctorum*.

⁵⁵ Ratti publicou esse material com o título *Un codice pragense a Milano con testo inedito della vita di S. Agnese di Praga*, pelo Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Ser. II, 29 (1896, p. 392-396) (SETON, 1924; BARABÁS, 1954).

prefeito da Biblioteca Ambrosiana, e que agora ocupa o trono papal como Papa Pio XI⁵⁶.

Mesmo com a publicação de Seton, as pesquisas sobre as *Cartas* de Clara à Inês não pararam. Em 1932, com base nos manuscritos já conhecidos, Vyskocil, ao editar a *Vita beatae Agnetis*⁵⁷ – escrita entre 1283 e 1322 –, publicou juntamente uma edição crítica das quatro *Cartas* de Clara, assegurando a autenticidade das correspondências, embora tivesse claro que as *Cartas* originais não mais existiam. A edição da *Vita*, juntamente com a edição crítica das *Cartas*, recebeu o título *Legenda Blahoslavené Anezky a ctyri listy Sv. Klár* (BARABÁS, 1954⁵⁸).

Conforme Barabás (1954), para sua publicação, Vyskocil fez uma minuciosa análise crítica das *Cartas* com base nos códices latinos de Milão e Sebenico⁵⁹, dos fragmentos de Hall e dos cinco códices alemães, aqueles que Seton encontrara. Portanto, seu trabalho resultou da análise dos seguintes manuscritos, conservados em parte ou integralmente em bibliotecas diversas:

Milão, Biblioteca do Capítulo de Santo Ambrósio, cód. M10, séc. XIII-XIV (foi escrito em Praga entre 1283-1322), ff.50v-57v; Milão, Biblioteca Ambrosiana, cód. H-102, séc. XVII (é cópia fiel do precedente); Hall, Biblioteca do convento de Santa Maria dos Anjos, cód. P. 37F. séc. XV (1491), ff 82r-v (apresenta só a primeira carta); Sebenico, Biblioteca do Convento dos Menores, cód. 36, séc. XIV, ff. 1r-2v (contém a segunda metade da segunda carta, a terceira e a quarta (PAOLI, 1995, p. 242; 1997, p. 2224, tradução nossa)⁶⁰.

⁵⁶ “The object of this article is to give an account of a Manuscript in the Archives of the Ambrosian Cathedral of Milan, which contains inter alia a copy of the four Letters from Saint Clare to Blessed Agnes also in Latin: and to publish the actual text of the four Letters. The discovery of this important Manuscript is not mine: the scholar who first called attention to it as long ago as 1896 is Dr. Achille Ratti, who was then Prefect of the Ambrosiana Library, and who now occupies the Papal throne as Pius XI”.

⁵⁷ O registro mais antigo nas fontes que atesta que Clara e Inês de Praga se correspondiam é encontrado no *Vita Agnetis* (GRAU, 1980).

⁵⁸ A publicação de Vyskocil foi resumida por Barabás em 1954. Em nota, os editores informam que apresentam o resumo da obra daquele autor porque aquela produção não pode ser encontrada nas bibliotecas e porque, devido à dificuldade da língua, até mesmo os estudiosos a ignoram.

⁵⁹ Provavelmente, a cópia de Sebenico e a tradução boêmia foram organizadas por um grupo de clarissas (BARABÁS, 1954).

⁶⁰ “Milano, Biblioteca del Capitolo di S. Ambrogio, cod. M10, sec. XIII-XIV (venne redatto a Praga tra il 1283 e il 1322), ff. 50v-57v; Milano, Biblioteca Ambrosiana, cod. H-102, sec. XVII (è copia fidele del precedente); Hall, Biblioteca del convento di S. Maria degli Angeli, cod. P.37.F, sec. XV (1491), ff. 82r-v (tramanda solo la prima lettera); Sibenik, Biblioteca dei Convento dei Minori, cod.

Em sua obra, Vyskocil estabeleceu que o manuscrito de Milão – encontrado por Ratti em 1896, e publicado por Seton em 1924 – havia sido copiado pelas Clarissas de Praga entre 1283 e 1320, para ser enviada à corte papal, junto com a *Legenda* de Inês de Praga, com o objetivo de promover a sua canonização. A outra cópia, a de Sebenico, teria sido feita na mesma época para o Arquivo. O autor também concluiu que, no tempo em que as cópias foram feitas, os originais das *Cartas* de Clara ainda deviam encontrar-se em Praga (BARABÁS, 1954).

2.4.1.1.2 As datas de escrita das *Cartas*

Conforme Grau (1980), a data de composição das quatro *Cartas* de Clara à Inês pode ser determinada apenas de forma aproximada. Omaechevarria (1970) e Godet (1986) também afirmam que os estudiosos não manifestam a mesma opinião quanto às datas em que aquelas epístolas foram escritas. Com base nas divergências de opinião sobre aqueles escritos, Grau (1980, tradução nossa) elaborou o seguinte quadro com os autores que já haviam participado desse debate até a data de escrita de sua obra:

Quadro 03: As datas de escritas das *Cartas* de Clara no debate historiográfico

Carta	Robinson	Fassbinder	Vyskocil	Omaechevarria	Olgiati-Lainati
I	Antes de 1234	Antes de 11.6.1234	Em 11.6.1234	1234	Em 5.6.1234 ⁶¹
II	Em 1235	1234-1239	1235-1236 (antes de maio de 1238)	1235-1238	1235-1238
III	Começo de 1238	Começo de 1238	5.5.-18.12.1238	1235-1238	Antes de 1238
IV	Pouco antes de 11.8.1253	Agosto de 1253	Pouco antes de 11.8.1253	1252	1253

Fonte: GRAU (1980).

36, sec XIV, ff. 1r-2v (contiene la seconda metà della seconda lettera, la terza e la quarta” (PAOLI, 1995, p. 242; 1997, p. 2224).

⁶¹ Apesar dessa interpretação do autor, Olgiati e Lainati (s/d), afirmam que a *Primeira Carta* pode ser datada em 1235 (disponível em: www.giovaniconfrancesco.it/Fonti/.../Lettere.rtf. Acesso em 02/03/2012).

Considerando essas informações, Grau (1980) diz que, a seu ver, Clara escreveu a *Primeira Carta* antes da festa de Pentecostes de 1234⁶²; a *Segunda* no período entre 1234-1238⁶³; a *Terceira* nos primeiros meses de 1238⁶⁴ e a *Quarta* entre fevereiro e agosto de 1253⁶⁵.

A epístola em relação à qual praticamente não há controvérsias é a quarta. Todos os autores consultados concordam que ela foi escrita pouco antes da morte de Clara em 1253.

2.4.1.2 Forma de Vida das Irmãs Pobres ou a Regra de Clara

Conforme a historiografia franciscariana, em 1212 Francisco já dera algumas orientações para Clara e suas Irmãs como *Forma de Vida*, quando ingressaram na vida de Irmãs Pobres (CARNEY, 1997; PEDROSO, 2004). Como diz Zavalloni (1995, p. 53), desde o começo de sua experiência em São Damião, Clara recebeu uma *Forma vivendi* de Francisco “[...] que em poucas e rudes linhas evangélicas, continha a inspiração fundamental que definiu a ordem das irmãs pobres na mente e no coração de S. Francisco”.

Na *Regra* (RSC 6,3) e no *Testamento* (TSC, 33-35) de Clara também há referências de que, no começo da vida em São Damião, Francisco teria dado às Irmãs Pobres uma *Forma de vida*. Embora esse texto dado a elas pelo *poverello* não tenha sido encontrado até o presente momento, suas palavras foram registradas por Clara no capítulo VI da *Regra*.

⁶² Ou seja, antes da entrada de Inês no mosteiro (OMAECHVARRIA, 1970; GODET, 1986). Para Zoppetti e Bartoli (1994), a *Primeira Carta* foi escrita pouco antes ou pouco depois do Pentecostes de 1234. Pedroso (2004) defende que a entrada de Inês na Ordem das Damas Pobres e a escrita da *Carta* teriam ocorrido em 1234.

⁶³ Durante o generalato de Frei Elias (1232-1239) (OMAECHVARRIA, 1970; GODET, 1986). Segundo Zoppetti e Bartoli (1994), esta *Carta* foi escrita antes de 1238.

⁶⁴ Quando Inês de Praga pediu ao papa Gregório IX uma nova Regra, mais próxima à vida que se levava em São Damião, o que o papa recusou com a Bula *Angelis gaudium*, de 11 de maio de 1238 (FASSBINDER apud OMAECHVARRIA, 1970; GRAU, 1980; GODET, 1986). Conforme Zoppetti e Bartoli (1994), a *Terceira Carta* foi escrita mais ou menos no mesmo período que a Segunda.

⁶⁵ Esta *Carta* teria sido escrita depois do retorno de sua Irmã, Inês de Assis, de Monticelli para São Damião (início de 1253) e antes de agosto de 1253, pois em 11 de agosto Clara morreu (OMAECHVARRIA, 1970; GODET, 1986; ZOPPETTI e BARTOLI, 1994).

Além da referência nesses documentos, em 1238, o papa Gregório IX, na bula *Angelis gaudium*, enviada para Inês de Praga⁶⁶, também relembra a *Forma de vida* dada por Francisco à Clara com as seguintes palavras:

[...] 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 leite⁶⁷ que melhor lhes convinha, que foi a *Forma de Vida* (*Angelis gaudium*, 2004)⁶⁸.

Apesar da existência dessa *Forma de vida*, em 1216, obedecendo às determinações do Concílio de Latrão (1215) – que mandava que os institutos religiosos recentes se adaptassem a uma das Regras já existentes para que fossem reconhecidos oficialmente pela Igreja –, as religiosas de São Damião tiveram que professar a Regra de São Bento (OMAECHEVARRIA, 1970; CARNEY, 1997; BONI, 2002; PEDROSO, 2004). Isso significa que, na perspectiva da Igreja, a *Forma de vida* dada por Francisco não tinha valor oficial.

Para Omaechevarria (1970), foi sob a sombra da aceitação da Regra de São Bento que Clara pode continuar seguindo o Evangelho em pobreza, humildade e virgindade, como a aconselhara Francisco. Para este autor, Clara e suas irmãs mantiveram com a Regra beneditina apenas uma relação formal. Entretanto, para Boni (2002), a leitura de uma observância puramente formal deve ser descartada. Concordamos com este autor sobre a não observância formal, pois a *Regra* de Clara manifesta muitos pontos em comum com a Regra beneditina, como veremos oportunamente.

Contudo, conforme a historiografia clariana, a obediência à determinação do Concílio e à Regra beneditina não se realizou de forma absoluta e sem

⁶⁶ Essa bula é uma resposta (negativa) a uma solicitação de aprovação de uma Regra escrita para o mosteiro de Praga.

⁶⁷ A afirmação pontifícia está respaldada nas palavras de Paulo na carta endereçada aos Hebreus (5, 13-14): “Ora, quem precisa de leite ainda é criança, e não tem experiência para distinguir o certo do errado. E o alimento sólido é para os adultos que, pela prática, estão preparados para distinguir o que é bom e o que é mau”.

⁶⁸ Ainda nesta carta, Gregório IX destacou que Inês e seu mosteiro não estavam obrigadas a observar a *Forma de vida* dada por Francisco pelo fato da mesma não ter sido aprovada pela Sé Apostólica. Tal afirmação reforçava a não validade daquela *Forma de vida* dada por Francisco e saía em defesa da Regra estabelecida por este papa, em 1219, quando ainda era cardeal.

contraposições. Uma das primeiras expressões desse confronto teria se expressado na luta de Clara pela obtenção daquele privilégio nunca antes solicitado à Igreja: o *Privilegium paupertatis*⁶⁹. Diversos pesquisadores das fontes clarianas assinalam que, em 1216, Clara teria obtido o *Privilegium* pela Bula *Sicut manifestum*, dada por Inocêncio III (OMAECHAVARRIA, 1970; GODET, 1986; BONI, 2002)⁷⁰. Nos anos seguintes, ela teria procurado renovar ou obter novamente esse privilégio dos seguidos governos da Cúria romana, como está registrado no *Testamento* (TestC, 40-43), e assim como salientam os defensores da autenticidade daquele privilégio.

Outros aspectos que expressam parte desse confronto também podem ser verificados pelos enfrentamentos de Inês de Praga com o papa pelo seguimento da Regra franciscana e pela sucessão de Regras recebidas pela Ordem das Irmãs Pobres ao longo de sua história. Além da observância da Regra beneditina, determinada pelo concílio lateranense de 1215, a partir de 1219 as Irmãs Pobres foram confrontadas em sua forma de vida por, pelo menos, duas outras Regras, além das confirmações destas em momentos de maior embate.

A primeira dessas Regras foi dada pelo protetor da Ordem, o cardeal Hugolino, em 1219. Nesse ano, ele deu a diversos mosteiros femininos uma *Forma de Vida*. Nela, adaptou ao mosteiro de São Damião, e aos mosteiros que seguiam o 'ideal das religiosas da comunidade damianita', a Regra de São Bento, incluindo alguns pontos práticos organizacionais (GODET, 1986; PEDROSO, 2004; PINTARELLI; PEDROSO; TEIXEIRA, 2008). Contudo, Clara e as religiosas do mosteiro de São Damião continuaram insistindo na vivência da *Forma de Vida de Francisco* e no *Privilégio da pobreza* (PEDROSO, 2004).

Devido a esses embates, alguns estudiosos acreditam que é provável que desde 1223, quando a Regra de Francisco foi aprovada, isto é, bulada, Clara já

⁶⁹ Durante muito tempo duvidou-se da autenticidade do *Privilégio da Pobreza*, dado pelo papa Inocêncio III, devido à ausência de uma tradição manuscrita. O único texto conhecido era aquele da *Firmamenta Trium Ordinum*, de 1512. Lazzeri, Sabatier e Grau concluíram que o texto é autêntico (GODET, 1986, p. 14). Contudo, os debates sobre este ponto ainda não cessaram por completo.

⁷⁰ Paoli (1995, 1997) apresenta uma pequena reflexão a respeito dos debates sobre o fato de Clara e Inocêncio III terem tido algum tipo de contato direto. Atualmente, Maleczek (1996) é um dos maiores defensores da falsidade do *Privilegium Paupertatis*. Segundo Paoli (1995, 1997), além de Maleczek, também Alberzoni defende que esse privilégio é falso, além de, como aquele autor, considerar que Clara e o pontífice nunca tiveram nenhum tipo de relacionamento.

tivesse reelaborado a primitiva *Forma de vida* recebida dele, tendo, talvez, recebido sua ajuda para essa tarefa (PEDROSO, 2004; PINTARELLI; PEDROSO; TEIXEIRA, 2008). Nas fontes utilizadas durante esta pesquisa, bem como em outros estudos historiográficos, não observamos respaldo para esta afirmação.

Outra Regra dada às Irmãs Pobres foi aquela do papa Inocêncio IV, em 1247. Após ter insistido, sem sucesso, para que fosse observada a Regra dada por seu antecessor, Gregório IX (cardeal Hugolino), ele mesmo apresentou às religiosas de São Damião uma nova Regra (OMAEHEVARRIA, 1970; CARNEY, 1997; PEDROSO, 2004).

De acordo com Pedroso (2004), assim como na Regra de Hugolino (Gregório IX), na Regra dada por Inocêncio IV a pobreza e a vida fraterna continuaram sendo 'ignoradas' como elementos basilares do ideal franciscano.

Devido ao entendimento de que a proposta papal contrapunha-se à forma de vida desejada pelas religiosas, em obediência às palavras de Francisco, mais uma vez elas não se resignaram à nova Regra dada pelo pontífice. Por isso, no mesmo ano, o papa a confirmou com outro documento, o que não diminuiu a resistência delas. Desse modo, em 1250, em carta enviada ao bispo de Óstia, Inocêncio IV declarou que não intencionava obrigá-las a seguir sua Regra (OMAEHEVARRIA, 1970; CARNEY, 1997; PEDROSO, 2004).

[...] 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 [...] (*Inter personas alias*, 2004).

Apesar desse documento do papa, desde 1247, ano em que recebeu a Regra inocenciana, Triviño (1991) considera que Clara já trabalhava na elaboração de sua *Regra* e visava sua aprovação. Para esta autora, com a escrita da *Regra*, Clara pretendia acabar de uma vez com as contradições jurídicas existentes e que contrariavam o ideal de vida sem posses (comum ou individualmente).

Pedroso (2004) também entende que foi com a Regra dada por Inocência IV que Clara deu maior impulso à escrita de sua Regra que, de acordo com Paoli (1995; 1997), ela preferiu chamar *Forma Vitae Ordinis Sororum Pauperum*⁷¹.

Ainda que não se possa datar com segurança o ano de escrita da Regra de Clara, o ano de sua aprovação pelo papa é seguro: 1253. Esse documento – considerado pelo conjunto da historiografia franciscariana como a primeira *Regra* para religiosas escrita na Igreja por uma mulher (MATURA, 1986⁷²; BARTOLI, 1998; 2001; 2007) –, foi aprovado, primeiramente, em 16 de setembro de 1252, pelo então cardeal protetor, Reinaldo, e, depois, no dia 09 de agosto de 1253, pelo papa Inocência IV. Clara recebeu a *Regra* aprovada no dia seguinte, 10 de agosto; no dia 11 faleceu (OMACHEVARRIA, 1970; BARTOLI, 1998), após enfrentar um longo período de doença (LSC, 41, 1-3; LEDOUX, 1999).

Na avaliação de Vauchez (1998, p. 12), a aprovação da *Regra* de Clara por Inocência IV, apenas dois dias antes de sua morte, “[...] foi uma ‘vitória de Pirro’, uma vez que o documento tinha valor apenas para o convento de Assis e que não tardaria em cair em desuso”.

2.4.1.3 O Testamento de Clara

Conti (2004, p. 10), ao trabalhar com os *Escritos* de Francisco de Assis, classificando-os conforme gêneros literários diversos, afirma que seu *Testamento* pertence “[...] aos ‘discursos de adeus’ ou ‘discursos de despedida’ e está estruturado em recordações, exortações-admoestações, bênção”. Segundo o autor, Francisco,

[...] Prestes a celebrar a Páscoa eterna nos céus, São Francisco, como um pai que está para deixar os seus filhos, entretém-se

⁷¹ Observamos que não há consenso entre os autores a respeito da data da escrita da Regra: ora pontuam que ela teria começado a escrita logo após a aprovação da regra Bulada dos Franciscanos; ora afirmam que aquele processo teria acontecido após receberem a Regra de Inocência IV.

⁷² Este autor lembra que no século IV Jerônimo e Agostinho se preocuparam com regras para mulheres que viviam em comunidade. Do século VI, o texto mais conhecido é o de Cesário de Arles, composto para sua irmã. No século XII, Abelardo redigiu uma regra para o mosteiro do Paraclete, a pedido de Heloísa. Mas todas foram regras escritas por homens. Clara, ao contrário, ainda que tenha contado com o auxílio de secretários e juristas, é considerada a autora da Regra escrita para São Damião (MATURA, 1986).

familiarmente com os seus frades: reevoca os inícios da Ordem (recordações), exorta-os a perseverarem na vocação e na fé católica, em conformidade com quanto prometeram ao senhor observar na profissão (exortações-admoestações), e invoca sobre todos a bênção do Deus Uno e Trino e de toda a corte celeste (bênção) (CONTI, 2004, p. 10)⁷³.

As observações de Conti (2004) tornam-se importantes à medida que, quando lemos o *Testamento* de Francisco e o de Clara, comparando-os, podemos verificar no escrito dela os mesmos aspectos salientados pelo autor supracitado no escrito franciscano. Assim como Francisco em relação à sua fraternidade, no *Testamento* de Clara são recordados diversos aspectos do início da Ordem das Irmãs Pobres, como podemos observar:

- a) lembra a ‘profecia’ de Francisco a respeito das Irmãs Pobres enquanto reconstruía a Igreja de São Damião⁷⁴;
- b) exorta as Irmãs à gratidão pela vocação, conclamando-as à fidelidade em não admitir posses;
- c) fala da vocação de Clara, seu chamado à penitência (como também Francisco dissera de si) e do processo de sua entrada no novo grupo religioso;
- d) exorta-as a viverem conforme a simplicidade e em fraternidade;
- e) abençoa as Irmãs (TestC).

Segundo Zavalloni (1995, p. 54) “Entre os escritos de Clara, o *Testamento* é o documento de maior relevância auto-biográfica e o mais denso de recordações pessoais e franciscanas”. Também diz que esse escrito é o documento

⁷³ No próprio texto do *Testamento* de Francisco podemos ler: “[...] E não digam os irmãos: Esta é outra regra; porque esta é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e o meu testamento que eu, Frei Francisco pequenino, faço para vós, meus irmãos benditos, para que observemos mais catolicamente a regra que prometemos ao Senhor” (Test, 34).

⁷⁴ “[...] Pois, nessa ocasião, subindo ao muro da Igreja, ele disse em voz alta e em francês para uns pobres que moravam ali perto: ‘Venham me ajudar na obra do mosteiro de 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’” (TestC, 12-14). Este é um dos trechos que tem levado vários autores a contestar a autenticidade do *Testamento* de Clara, vendo a possibilidade de ter sido escrito por um dos companheiros de Francisco, uma vez que o referido excerto é citado com as mesmas palavras na *Legenda dos Três Companheiros* (LTC, 24, 5-7).

[...] que revela o carisma da segunda ordem franciscana nas suas conotações com a altíssima pobreza, de retiro do mundo para um pequeno lugar de clausura sem propriedade, de fraternidade evangélica, a exemplo de Francisco e seus frades (ZAVALLONI, 1995, p. 55)⁷⁵.

Entretanto, entendemos que em seus outros escritos Clara já evidenciara esses elementos destacados pelo autor na fala supracitada, pois são eles o cerne em torno dos quais a vida das Irmãs Pobres se concretizou ao longo de sua história. Desse modo, para nós, no *Testamento*, o que há é o registro da memória de alguns aspectos da história pessoal de Clara e da comunidade das Irmãs Pobres de São Damião e não se configuram como exclusivos a esse escrito; pelo contrário, na *Regra* e nas *Cartas*, por exemplo, eles são até melhor explicitados.

Em relação ao tempo em que o *Testamento* foi escrito acredita-se que Clara o teria ditado depois de 6 de agosto de 1247, quando o papa Inocêncio IV, ao publicar sua *Regra*, permitiu que as Irmãs Pobres tivessem propriedade. Mas, também é aceita a hipótese de que ela teria retocado aquele documento até o seu último ano de vida, 1253 (PEDROSO, 2004; PINTARELLI; PEDROSO; TEIXEIRA, 2008). Erasmi (2008) também apresenta algumas reflexões sobre a data de composição do escrito com base nas teses de outros estudiosos, como Iriarte e Lainati. Estes autores não concordam entre si sobre o fato de o *Testamento* ter sido escrito antes ou depois da *Regra*. Enquanto para o primeiro a defesa recai sobre a primazia do *Testamento* em relação à escrita da *Regra*, para Lainati, eles teriam sido escritos paralelamente.

Na edição crítica da obra *Scritt*, Godet (1986) assinala que Clara redigiu seu *Testamento* no último ano de sua vida, contemporaneamente à *Regra*,

⁷⁵ Erasmi (2008) usa praticamente a mesma citação para referir-se ao *Testamento* de Clara. Contudo, o autor não apresenta a fonte de onde teria retirado a anotação. Pelo fato da obra de Zavalloni ser datada em 1995, preferimos citá-lo como autor da fala, pois não temos referência anterior à sua publicação que se refira ao *Testamento* nos termos citados. Erasmi (2008, p. 230) assim se refere ao documento: "Para nossa investigação, o *Testamento*, parece-nos que é o texto que melhor se presta a uma leitura e interpretação de seu carisma. De fato, é certamente o documento autobiográfico de maior relevo, o mais denso de memórias pessoais e franciscanas, que revela o carisma de Clara em suas conotações de alta pobreza e de fraternidade evangélica a exemplo de Francisco e de sua fraternidade" (tradução nossa) ["Per la nostra indagine, il *Testamento* ci sembra che il testo che meglio si presti a una lettura ed interpretazione del suo carisma. Esso infatti, è certamente il documento di maggior rilievo autobiográfico, il più denso di ricordi personali e francescani, rivelatore del carisma di Chiara nei suoi connotati di altissima povertà e di fraternità evangelica sull' esempio di Francesco e della sua *fraternitas*"]. Pedroso (2004) e Pintareli, Pedroso e Teixeira (2008) também apresentam a mesma ideia, embora com outras palavras.

embora seja difícil dar maiores esclarecimentos sobre a questão. Nesse sentido, sua opinião concorda com a de Lainati. Para Zoppetti e Bartoli (1994), é provável que o *Testamento* tenha sido ditado por ela depois da redação definitiva da Regra.

Segundo Erasmi (2008), é possível concordar que o *Testamento* foi escrito no último ano de vida de Clara e, com toda probabilidade, depois da bula *Cum omnis vero religio*, de 06 de agosto de 1247, de Inocêncio IV.

Esta bula submetia a Segunda Ordem à jurisdição da Ordem dos Menores e adotava de posses e rendas fixas, contra a vontade de Francisco, de Clara e mesmo do *Privilegium Paupertatis*⁷⁶ concedido na forma escrita desde 1228 (ERASMI, 2008, p. 238, tradução nossa)⁷⁷.

Devido a essa bula, à abertura dada por ela para que os mosteiros tivessem posses e rendas, parte da historiografia, como Erasmi (2008), por exemplo, entende que o momento mostrara-se oportuno para a insistência na fidelidade à pobreza segundo a forma do Evangelho e em obediência a Francisco. Contudo, foi exatamente a insistência na vivência da pobreza um dos pontos-chave que conduziram muitos pesquisadores, desde o século XIX, a duvidarem da autenticidade do *Testamento* de Clara, considerando-o uma produção apócrifa. Desse modo, assim como pairam dúvidas sobre a possível data da escrita desse documento, as dúvidas também existem em relação à autenticidade do próprio *Testamento*, o que tem movimentado o debate entre os franciscanos, pesquisadores clarianos e historiadores ao longo do tempo, desde o século XIX.

A autenticidade do *Testamento* da Santa não é universalmente aceita. A objeção mais séria feita a ele por seus adversários é que nas fontes primitivas não se fala dele, que não se conhece o original e só em data relativamente tarde o seu texto foi publicado, e que Wadding, ao publicá-lo, não indica a fonte de onde o toma⁷⁸.

⁷⁶ O autor se refere ao *Privilegio da Pobreza* dado por Gregório IX.

⁷⁷ “Questa bolla sottoponeva il Secondo Ordini alla giurisdizione dell’ Ordini dei Minori, ma lo dotava di possedimenti e di rendite fisse contro il volere di Francesci, di Chiara e dello stesso *Privilegium Paupertatis*, già concesso in forma scritta fin dal 1228”.

⁷⁸ “La autenticidad del *Testamento* de la Santa no es universalmente admitida. La objeción más seria que se le hace por parte de sus impugnadores es que no se habla de él en las fuentes primitivas, que no se conoce el original y que sólo en fecha relativamente tardía se publica su texto, y que Wadding, al publicarlo, no indica la fuente de onde lo toma”.

(OMAECHEVARRIA, 1970, p. 276, grifos na obra, tradução nossa).

Godet (1986), na introdução aos *Scritti* de Clara, refere-se aos debates históricos a respeito desta fonte. Da mesma forma, Paoli (1997, p. 223, tradução nossa), na apresentação que faz aos escritos dela, contidos nas fontes franciscanas, afirma que

Entre os escritos de Clara, o *Testamentum* é aquele em relação ao qual a crítica mais tem se ocupado, relativamente ao problema da sua autenticidade, contestada, pela primeira vez em 1892 por Eduard Lempp, seguido em 1906 por Edmund Wauer, ao qual a escrita pareceu "muito suspeita". Vários indícios sugeriram ao crítico considerar o *Testamento* clariano apócrifo, em particular aqueles que emergiram das análises léxico-estilística, as citações *ad litteram* de amplos trechos da *Forma vitae* de 1253 e, enfim, um trecho no qual se acreditava ser capaz de ler uma menção do *Privilegium paupertatis* atribuído a Inocêncio III, sobre o qual começaram a pesar sérias dúvidas sobre sua autenticidade desde 1757⁷⁹.

Para Godet (1986), Zoppetti e Bartoli (1994) e Erasmi (2008) este escrito foi questionado pela primeira vez em 1892 por Lempp, depois, em 1894, por Bonaventura da Sorrento; dois anos após, em 1896, foi a vez de Cozza Luzi levantar suspeitas sobre o escrito. Em 1900 e 1903 Van Ortrov entrou no debate e, em 1906, o documento foi posto em xeque mais uma vez por Wauer.

Além da defesa de Lemp e outros autores do final do século XIX e início do XX de que o *Testamento* atribuído a Clara é falso, o estudioso austríaco Maleczek, em 1995, também apresentou argumentos que engrossaram a crítica em prol da falsificação do documento em causa. Suas críticas reabriram a questão acerca da não autenticidade desta fonte ao sustentar que tanto o texto do *Privilégio da Pobreza*, de 1216, como o *Testamento* atribuído a Clara são escritos apócrifos da metade do século XV (ZOPPETTI; BARTOLI, 1994; MALECZEK,

⁷⁹ "Fra gli scritti di Chiara, il *Testamentum* è quello che ha maggiormente accupato la critica relativamente al problema della sua autenticità, contestada, per la prima volta, nel 1892, da Eduard Lempp, seguito, nel 1906, da Edmund Wauer, al quale lo scritto sembrò "molto sospetto". Vari indizi suggerivano ai critici di considerare apócrifo il *Testamento* clariano, in particolare quelli emersi dall' analisi stilistico-lessicale, le citazioni *ad litteram* di ampi brani della *Forma vitae* del 1253 e, infini, un passo nel quale si credeva di poter leggere una menzione del *Privilegium paupertatis* attribuito ad Innocenzo III, sul quale cominciarono a pesare gravi dubbi di autenticità sin dal 1757".

1996; PAOLI, 1995, 1997; ERASMI, 2008). Para Maleczek (1996), a falsidade do documento se mostra, por exemplo, no fato de que no *Processo de canonização* de Clara não há referência à possível escrita de um testamento pela religiosa de São Damião⁸⁰.

Em relação à referida falta de uma tradição manuscrita, os autores concordam. Até 1976 o texto apresentado nas edições era uma publicação de Wadding, de 1628, nos *Annales Minorum*, o qual dizia ter retirado o texto de um documento antigo, sem, contudo, informar sua fonte. Apesar da imprecisão das fontes, a publicação de Wadding foi recopiada pelos Bollandistas em 1735 e, em seguida, pelos Editores de Quaracchi em 1897 (GODET, 1986).

Apesar da ausência da tradição manuscrita, depois de 1976, acumularam-se referências mais antigas e mesmo alguns Códices, como os de Messina, Upsala, Madri e Urbino⁸¹, que remontam ao século XIV (GODET, 1986; ZOPPETTI e BARTOLI, 1994; ERASMI, 2008; PEDROSO, 2004)⁸², as quais foram possibilitando novas leituras para a compreensão do *Testamento*. Desse modo, outros trabalhos e novas contribuições reflexivas foram sendo elaborados.

Antes de 1976, diversos autores já haviam se manifestado favoravelmente à autenticidade do *Testamento* atribuído a Clara: em 1910, Robinson; em 1924, Sabatier; em 1936, Fassbinder; em 1953, Grau; em 1970, Omaechevarria (retomando a defesa em 1982) (ERASMI, 2008). Além destes nomes o de Lemmens é muito lembrado como o autor que, em 1902, já refutara as razões adotadas pelos autores anteriores a ele para defenderem a falsidade do *Testamento*; contudo, Lemmens não esclareceu os motivos de suas posições favoráveis à veracidade do escrito (GODET, 1986; PAOLI, 1997; ERASMI, 2008).

Atualmente, um dos maiores defensores da autenticidade do documento em causa é o pesquisador Paoli, o qual, no texto em que discute os *Escritos* de

⁸⁰ Paoli (1995, 1997) e Erasmi (2008) discordam de Maleczek e apresentam um trecho da *Legenda* e um do *Processo* que pode ser entendido como elementos que permitem considerar o *Testamento* como autêntico, como veremos à frente.

⁸¹ Os manuscritos encontrados, contendo o *Testamento* de Clara em latim, são: um manuscrito conservado no mosteiro de Clarissas de Messina, o códice de 1258 do Arquivo Histórico Nacional de Madrid, o códice 63 da Biblioteca da Universidade de Uppsala e um manuscrito conservado no mosteiro de Clarissas de Urbino (GODET, 1986).

⁸² Sobre esses Códices remetemos aos trabalhos de Godet (1986) e de Erasmi (2008), os quais, com base nas pesquisas de diversos outros autores, apresentam descrições mais detalhadas de cada um dos Códices que contém o manuscrito, sua tradição e o local onde se encontram.

Clara de Assis, apresenta uma série de elementos para considerar autêntico o *Testamento*. Entre estes, o autor levanta a hipótese de que no *Processo de Canonização de Santa Clara* e na *Legenda de Santa Clara* existem aspectos que possibilitam entrever relações com o *Testamento*. Do *Processo* é citado o depoimento de Irmã Filipa di Leonardo di Gislério, a terceira depoente, que diz: “E no fim de sua vida, tendo chamado todas as suas Irmãs, recomendou-lhes o Privilégio da Pobreza”⁸³ (PC 3, 32). Da *Legenda* é tomada a seguinte fala:

Voltou-se enfim para as filhas em lágrimas, recomendando a pobreza do Senhor e lembrando em louvores os benefícios divinos. Abençoou seus devotos e devotas e implorou a graça de uma ampla bênção sobre todas as senhoras dos mosteiros de pobres, tanto presentes como futuras⁸⁴ (LSC 45, 4-5).

De fato, quando se compara os três textos, o *Processo*, a *Legenda* e o *Testamento*, há muitos pontos de aproximação entre eles. Isto é, o conteúdo do *Testamento* concorda com o depoimento de Filipa e com a anotação do autor da *Legenda* (que a fundamentou no *Processo*).

Para Erasmi (2008), Clara, tendo aprendido com a experiência pós-morte de Francisco, sabia que depois da sua própria morte seu pensamento corria o risco de ser desviado. Por isso teria ditado o seu *Testamento*, quase a última vontade, para que ninguém, no futuro, pudesse opor-se às suas crenças ou questionar suas convicções. Paoli (1997) também acredita que o *Testamento* talvez tenha sido ditado por Clara entre os dias 8 e 9 de agosto de 1253, pouco antes que o mensageiro papal chegasse com a Bula que confirmava sua Regra⁸⁵. Desse modo, Paoli (1997) e Erasmi (2008) entendem que Clara pode ter ditado seu *Testamento* devido à grande insegurança ou temor de que a sua *Regra* não fosse aprovada pelo pontífice romano.

⁸³ “Et nella fine de la vita sua, chiamate tucte le Sore suoi, lo’ comandò attentissimamente lo Privilegio de la povertà”.

⁸⁴ “Lacrymantes tandem se vertit ad filias quibus paupertatem Domini recommendans, beneficia divina laudando commemorat. Benedicit devotos devotasque suas et omnibus dominabus monasteriorum pauperum tam praesentibus quam futuris, largam benedictionis gratiam imprecatur”.

⁸⁵ Zoppeti e Bartoli (1994) afirmam que Clara teria ditado seu *Testamento* depois da escrita da Regra.

A suposição sobre o ditado fundamenta-se nas palavras da terceira testemunha do *Processo de Canonização*: “E dizendo a testemunha a uma Irmã que ali estava: ‘Você, que tem boa memória, guarde bem na cabeça o que a senhora está dizendo [...]’”⁸⁶(PC 3, 21).

É importante considerar que a suposição do ditado é entendida como um ditado de palavra por palavra e no momento exato em que Clara fazia a memória da Ordem e a exortação às Irmãs para que fossem fiéis aos propósitos assumidos com a ‘santa pobreza’. Nesse sentido, Erasmi (2008), ao considerar o ditado do *Testamento* não julga que tenha sido um ditado literal. Para ele, quando Clara já estava próxima de seu fim, suas palavras podem ter sido recolhidas pelas Irmãs, as quais teriam dado àquelas palavras um verdadeiro e próprio calor testamentário⁸⁷. Sua defesa fundamenta-se no relato de Irmã Felipa que chamara a atenção de outra religiosa para que as palavras de Clara fossem recolhidas na memória (PC 3, 21). Entende-se, assim, que mesmo que Clara tenha feito as advertências e exortações presentes no *Testamento*, elas foram escritas em um momento posterior à sua morte, o que não significa que o conteúdo do documento não expresse o seu pensamento.

Além da hipótese de terem sido as Irmãs as autoras daquele escrito (CREMASCHI, 2009), outras possibilidades são apontadas para aquela autoria. Conforme Lehmann (2010), o estudioso Bartoli Langeli assegura que o códice de Messina foi escrito no ambiente assisiense do século XIII e seu autor é apontado como sendo Frei Leão. Este autor teria chegado a essa conclusão após ter feito um exame atento do manuscrito, sobretudo de sua grafia. Paoli (1995, 1997) e Cremaschi (2009) também defendem que a escrita do *Testamento* pode ter sido feita por Frei Leão. Erasmi (2008) é outro autor que assinala que o *Testamento* pode ter sido escrito por Frei Leão, já que ele e Frei Ângelo estavam ao lado do leito de Clara consolando as Irmãs nos momentos finais dela.

Hoje, a maior parte da crítica considera que o *Testamento* de Clara é autêntico, apesar de não ter sido definida sua autoria escrita. Para Godet (1986),

⁸⁶ ”Et dicendo epsa testimonia ad una Sora che era li: ‘Tu che hai bona memoria, tiene bene a mente quello che la madonna dice’”.

⁸⁷ Cremaschi (2009) também hipotetiza que podem ter sido as próprias Irmãs que escreveram o *Testamento* de Clara com base naquilo que lhes fora fixado na memória. Para ela, apesar de ser uma apenas hipótese, essa possibilidade de leitura não pode ser descartada.

Zoppetti e Bartoli (1994), Paoli (1995, 1997), Erasmi (2008) Lehmann (2010), entre outros estudiosos, os argumentos levantados pelos críticos que afirmam a falsidade desse documento não são suficientes para provar o que afirmam.

2.4.2 Escritos Oficiais

2.4.2.1 O Processo de Canonização de Clara

Enquanto alguns dos questionamentos a respeito da autenticidade do *Testamento* de Clara estão respaldados na ausência de referências em fontes antigas, isto é, do período em que Clara viveu e séculos imediatamente posteriores (como o XIV e o XV), o mesmo não se pode dizer sobre o *Processo* realizado para proceder à sua canonização.

Boccali (2003) assinala que antes da descoberta e publicação do *Processo* por Lazzeri, em 1920, já se conhecia de antiga data e em diversas fontes a sua existência. A primeira notícia aparece na Bula *Gloriosus Deus*⁸⁸, de Inocêncio IV, de 18 de outubro de 1253. Esta Bula foi enviada ao arcebispo de Espoleto, Bartolomeu Accorombani e dava ordens para realizar o processo de canonização de Clara de Assis, abadessa de São Damião, indagando sobre a santidade de sua vida, conversão, costumes e milagres (Int. PC).

As outras fontes clarianas nas quais existem notícias da ocorrência do *Processo* são a *Bula de Canonização de Santa Clara* e a *Legenda de Santa Clara*⁸⁹. Esta última foi escrita após a sua inscrição no livro dos santos, isto é, depois da declaração da santidade de Clara.

Apesar da notícia do *Processo* em outras fontes e da institucionalização da prática da realização do processo para que a canonização pudesse ser oficialmente concretizada⁹⁰, Boccali (2003) afirma que pelo menos até 1920 não

⁸⁸ Esta Bula encontra-se conservada, no original, em Assis, no Protomosteiro de Santa Clara e foi publicada em *BF I*, 684 (BARTOLI, 1998).

⁸⁹ Na *Legenda*, a referência ao *Processo* aparece na Introdução e no final (LSC 9,13; LSC, 62).

⁹⁰ De acordo com Vauchez (1988) e Silveira (1995), até o final do século X, o reconhecimento de alguém como santo competia às igrejas locais. No entanto, desde esse período, o papado começou a organizar um processo de investigação sobre a vida e os milagres do/a "candidato/a" a santo/a. Desse modo, foi em 993 que, pela primeira vez, fora da península itálica, o papa João XV declarou santo a um homem: o bispo e monge de Augsburgo, Ulrich. Portanto, no século XIII, a

se sabia que fim tivera ou onde se encontrava aquela documentação sobre Clara; acreditava-se que estivesse perdida⁹¹. Essa crença não era sem fundamento, pois

Poucas atas processuais dos séculos de fato chegaram até nós. A perda ou o desaparecimento dependia do fato que o dossiê processual (redigido em latim), utilizado para a bula de canonização e para a redação da *Legenda* oficial, passava pelo arquivo e ficava um único exemplar, sujeito ao desaparecimento no curso do século (BOCCALI, 2003, p. 20)⁹².

Omaechevarria (1970) assegura, igualmente que, uma vez utilizadas – seja para a escrita das Bulas de canonização e as Legendas –, as *Atas* desse gênero, em geral, não mais interessavam, e, portanto, podiam ser descartadas. Contudo,

O Processo de Santa Clara, no entanto, provavelmente foi conservado no ambiente perusino: é lá que, de fato, com toda a probabilidade, o nosso texto – que não é em latim, mas em Umbrio antigo – passou na segunda metade do quatrocentos para o mosteiro de Santa Chiara Novella, em Florença, a que pertencia⁹³ (LAINATI, s/d, p. 1, tradução nossa).

Portanto, do *Processo* de Clara, ainda hoje se tem uma cópia do fim do século XV, feita pela Clarissa Battista Alfani, do mosteiro de Monteluca⁹⁴

realização do Processo já era uma prática comum da Igreja para se proceder – ou não – à canonização dos santos.

⁹¹ Talvez possamos dizer que foi apenas a partir do final do século XIX, com as pesquisas sobre o franciscanismo, que algumas fontes referentes à Clara também começaram a ser buscadas.

⁹² “[...] Pochi atti processuali dei secoli infatti sono arrivati fino a noi. La perdita o la scomparsa dipendeva dal fatto che il fascicolo processuali (redato in latino), utilizzato per la bolla di canonizzazione e per la redazione della *Legenda* ufficiale, passava in archivio e rimaneva unico esemplare, facilmente soggetto a scomparsa nel corso dei secoli”.

⁹³ “Il Processo di santa Chiara, invece, rimase probabilmente vivo in ambiente perugino: è dali, infatti che, con tutta probabilità, il nostro testo – che non è in latino, ma in antico umbro – passò nella seconda metà del ‘400 nel monastero di Santa Chiara Novella di Firenze, al quale apparteneva”.

⁹⁴ “Na primeira metade do século XV, no centro da Itália acontece entre as clarissas um movimento de renovação rápida e animada. O mosteiro animador foi Santa Lucia em Foligno (1424-1425). A partir deste mosteiro– que chamarei mãe [isto é, mosteiro mãe] – nasce como filha a reforma domosteiro de Santa Maria de Monteluca, perto de Perugia (1448). Estes dois mosteiros - forte em número e qualidade das vocações– fazem intercâmbio entre irmãs e, em colaboração entre eles e com outros mosteiros, reformam ou dão a vida como um brotamento a dezenove 19 mosteiros, quase todos no centro da Itália (Umbria, Toscana, Marche,Lazio:1448-1525) [...] Juntamente com as pessoas, há um intercâmbio de notícias, de cultura e de documentos. A mente organizadora e executora é o monastério de Monteluca de Perugia, com irmãs letradas e com seu scriptorium, funcionando por mais de um século, entre os séculos XV e XVI” (Tradução nossa) (BOCCALI, 2003, p. 21-22). [“Nella prima metà del sec. XV, al centro Italia prendeva il via tra le clarisse un rapido e vivace movimento di risveglio. Il monastero animatore fu S. Lucia in Foligno

(BOCCALI, 2003; CREMASCHI, 2009). Obedecendo a ordens superiores, escreveu a *Legenda della Santa Madre Chiara*, utilizando-se de múltiplas fontes. Talvez ela tenha tido entre as mãos o texto latino do *Processo*, o qual traduziu (para o vernáculo – italiano umbro –), recopiou e utilizou (BOCCALI, 2003).

Depois da Clarissa Battista Alfani, Frei Mariano de Firenze (Florença) (+1523) utilizou com frequência notícias do texto do *Processo* em seus escritos, entre eles, o *Libro delle dignità et excellentie del Ordine della Seraphica madre delle Povere Donne sancta Chiara da Asisi*. Tal utilização deveu-se ao conhecimento, pelo autor, de diversas religiosas letradas de mosteiros como os de Foligno, Perugia, Florença, Urbino e Messina. Foram as Irmãs desses monastérios que lhe pediram uma obra e lhe forneceram os documentos para a redação (BOCCALI, 2003).

Também o franciscano Wadding, no século XVII, utilizou notícias do *Processo* em seu *Annales Minorum*, tomando-as, contudo, de Mariano de Florença e não diretamente do *Processo* (BOCCALI, 2003).

Quanto ao códice do *Processo*, em italiano (ou dialeto umbro) – como conhecido a partir de 1920 pelo trabalho de Lazzeri –, este foi encontrado na biblioteca privada de Horace de Landau, que fora transmitida à senhora Finaly, sob o número 1975/2040. Anteriormente, o manuscrito estava na posse do bibliófilo Gustavo Camillo Galletti e provinha do monastério de Santa Chiara Novella de Florença (BOCCALI, 2003)⁹⁵.

Referindo-se à mesma questão, Lainati (s/d, p. 1) diz que o *Processo*, que fora conhecido até inícios do século XVI, ficou desconhecido até praticamente

(1424/25). Da questo monastero – que chiamerei madre – nasce come figlia la riforma del monastero di S. Maria di Monteluca, alle porte di Perugia (1448). Questi due monasteri – forti per numero e qualità delle vocazioni – si interscambiano le sorelle e, in collaborazione tra loro o con altri monasteri, riformano o danno vita come a gemmazione a 19 monasteri, quasi tutti nel centro Italia (Umbria, Toscana, Marche, Lazio: 1448-1525).[..] Insieme alle persone vi è un interscambio di cultura, di notizie e di documenti. La mente organizzatrice ed esecutrice è il monastero di Monteluca di Perugia con sorelle letterate, e con il relativo *scriptorium*, funzionante per oltre un secolo, a cavallo tra il XV e XVI secolo”].

⁹⁵ Segundo Boccali (2003), em 1890 foi publicado o *Catalogue des livres manuscrits et imprimés composant la bibliothèque de M. Horace de Landau*, no qual se tem notícias do *Processo de canonização de Clara*. Este *Catálogo* está descrito na relação de manuscritos da Biblioteca Nacional Central de Florença, no site <http://www.bncf.firenze.sbn.it/pagina.php?id=97>. A nosso ver, o *Catálogo* foi fundamental como pista para o trabalho realizado por Lazzeri.

1920⁹⁶. Coube ao padre Lazzeri⁹⁷ o mérito de tê-lo trazido novamente à luz, depois de exaustivas investigações em numerosas bibliotecas, encontrando-o na bibliotecaprivada de Landau, localizado, hoje no depósito Finaly-Landau da Biblioteca Nacional de Florença (cod. XXXVIII, 135)⁹⁸. Para Boccali (2003), hoje, esse documento tem nova sede e novo número de depósito: está na Biblioteca Nacional Central de Florença, coleção Landau-Finaly, sob o número 251.

2.4.2.1.1 A Bula *Gloriosus Deus* e o Processo de Canonização de Clara

A expedição da Bula *Gloriosus Deus* pode ser entendida como expressão da não desistência do papa Inocêncio IV em canonizar Clara, pois desde a celebração de suas exéquias, como narra a *Legenda* (LSC, 47), o papa já tentara canonizá-la, quando mandou que os frades parassem de recitar o ofício dos defuntos e celebrassem o ofício das virgens (BARTOLI, 1998; CREMASCHI, 2009),

O gesto do papa, talvez ditado por impulso emotivo, contrariava um procedimento que, naqueles anos, vinha se firmando pela cúria romana, no sentido de que o reconhecimento da santidade só se faria após o término de minucioso processo de canonização (BARTOLI, 1998, p. 13).

Contudo, o cardeal protetor da Ordem, Reinaldo (futuro Alexandre IV e sucessor de Inocêncio IV), solicitou que o papa fosse prudente (LSC 47, 8). Como lembra Frugoni (2006, p. 8), o cardeal o alertara para não agir sob o impulso das emoções, mas somente depois de ter recolhido provas documentais que permitissem a realização de um processo seguro. Desse modo, prosseguiu-se

⁹⁶ Omaechevarria (1970) também afirma que até o século XVI esse documento foi utilizado, caindo no esquecimento em seguida, tendo sido reencontrado apenas em 1920. Desse modo, lembramos que Wadding apenas noticiou a existência do *Processo* em seu *Annales Minorum*, de 1620 com base em fontes secundárias (BOCCALI, 2003). Contudo, juntamente com o *Catálogo* ao qual nos referimos acima, talvez a notícia do *Processo* por Wadding tenha contribuído para aumentar a certeza sobre a existência daquele documento e motivar a sua procura nas bibliotecas possuidoras de obras raras e manuscritos.

⁹⁷ A edição do *Processo de canonização de Santa Clara*, editada por Lazzeri em 1920 tem sido a base para as posteriores publicações (LAINATI, p. 1).

⁹⁸ Sobre como esse códice teria chegado ao mosteiro de Florença, Boccali (2003) tece algumas importantes considerações com base no *Memoriale del sagra Monasteo delle Monache di Santa Chiara di Firenze* (manuscrito 1450-1714) (pp. 28-32).

com o ofício dos defuntos (LSC, 47) e, naquele momento, Clara ainda não pode ser reconhecida oficialmente como santa.

Entretanto, o papa não desistiu do seu intento e apenas dois meses após aquele acontecimento (morte de Clara, exéquias e tentativa de sua santificação sem processo), começou a providenciar o processo regular para o reconhecimento da santidade da primeira abadessa de São Damião. Assim, expediu a Bula *Gloriosus Deus* (BARTOLI, 1998, PEDROSO, 2004).

Juntamente com a Bula enviada ao bispo Bartolomeu, Inocêncio IV anexou também algumas perguntas (BARTOLI, 1998, 2003; BRUFANI, 1997; GUIDA, 2008), as quais estavam relacionadas com as respostas dadas pelas testemunhas no decorrer do *Processo* e objetivavam evitar digressões desnecessárias da parte das testemunhas. Uma vez utilizadas, talvez tais perguntas tenham sido descartadas, pois vários autores, como Bartoli (1998) e Frugoni (2006), atestam a sua ausência nos arquivos, pelo menos até o presente momento.

Após a instituição formal do *Processo*, com a expedição da referida Bula, o bispo

[...] Bartolomeu nomeou comissários que o ajudassem nesta fase da instrução, homens religiosos que garantissem o desenvolvimento regular do processo, um notário que redigisse, na devida forma, os depoimentos verbais dos interrogatórios (BARTOLI, 1998, p. 14).

Quando um processo de canonização era realizado, os comissários nomeados cercavam-se de muitos acompanhantes ou assistentes para auxiliá-los nas tarefas. Em geral, eram religiosos e notários. A estes cabia colocar os depoimentos *in formam publicam*, bem como redigir cópias das entrevistas realizadas que, em seguida, eram entregues aos comissários, nas quais estes apunham seus selos (VAUCHEZ, 1989b). No caso da realização do *Processo* que visava à canonização de Clara, juntamente com o bispo Bartolomeu, estavam o arqui-diácono de Espoleto, *messer* Leonardo; o arcepreste de Trevi, *messer* Tiago; o visitador das Irmãs de São Damião, Frei Marcos; o notário Martinho; e dois dos

companheiros de Francisco e de Clara, freis Ângelo e Leão (PC, Int.)⁹⁹. Os depoimentos das testemunhas foram ouvidos na última semana de novembro de 1253. Para alguns, foi entre os dias 24 e 29 (BARTOLI, 1998; BOCCALI, 2003; FRUGONI, 2006), sendo estas datas baseadas naquilo que se tem guardado do *Processo*, um único manuscrito (BARTOLI, 1998), aquela cópia realizada pela Irmã Batista Alfani (BOCCALI, 2003). Para Cremaschi (2009), o inquérito foi realizado nos dias 24 e 28 de novembro. Segundo a autora, no dia 24 o bispo interrogou quatorze Irmãs sobre a vida, conversão, comportamento ou conduta e milagres de Clara. No dia 28, sua equipe retornou ao mosteiro para ouvir uma Irmã que estava na enfermaria e depois se encontrou com a abadessa (Benedetta) e as demais religiosas para um testemunho comunitário. Em seguida, no mesmo dia, a comissão foi à igreja de São Paulo, no interior da cidade de Assis para tomar o testemunho de alguns leigos. Diz, ainda, que no dia seguinte retornou à mesma igreja para recolher o depoimento de mais uma testemunha.

Omaechevarria (1970) afirma que quinze testemunhas depuseram no decorrer do processo: treze Irmãs que estavam selecionadas entre as que melhor haviam conhecido Clara – conforme indica o *Prólogo do Processo* –, uma a respeito de quem foi referido um milagre e, uma última, uma religiosa enferma que estava em sua cela. Como os outros autores, observa que à tarde a comissão deixou São Damião e se dirigiu à igreja de São Paulo para ouvir outras testemunhas.

O autor afirma, ainda, que

[...] terminou no dia 29 a parte do processo relativa à vida e às virtudes na mesma Igreja de São Paulo, com a deposição de João de Ventura, amigo de infância da abadessa defunta em sua casa paterna. Logo seguiram, provavelmente, em outros dias e lugares, a parte relativa aos milagres, da qual não conhecemos o paradeiro¹⁰⁰(OMAEHEVARRIA, 1970, p. 58, tradução nossa).

⁹⁹ Conforme o texto do *Processo*, este grupo estava presente apenas quando foram tomados os depoimentos das testemunhas que falaram antes do dia 28 de novembro. Nos outros dias de depoimentos – pelo menos dos que temos registro (28 e 29 de novembro de 1253) – o grupo de ‘ouvidores’ ou inquisidores varia bastante.

¹⁰⁰ “[...] em 29 se cerró la parte del proceso relativa a la vida y virtudes en la misma iglesia de San Pablo, con la deposición de Giovanni de Ventura, compañero de infancia de la difunta abadesa en su casa paterna. Luego seguiré probablemente, en otros días y lugares, la parte relativa a los milagros, de la que no conocemos el paradeiro”.

E o que diz o *Processo* quanto a essas datas? Na *Introdução* podemos ler que no dia 24 de novembro a comissão se reuniu no claustro de São Damião para ouvir o testemunho das Irmãs¹⁰¹, as quais “[...] juraram dizer a verdade sobre a vida, conversão, comportamento e milagres da predita Santa Clara” (PC, Prol.).

Após o testemunho da décima quarta depoente, dado antes do dia 28 de novembro, o *Processo* apresenta o testemunho da décima quinta Irmã, tomado na enfermaria¹⁰², pela manhã, no dia 28 de novembro, como podemos ler:

No dia 28 do mês de novembro, na enfermaria do mosteiro, presentes Frei Marcos, Irmã Filipa e as outras Irmãs, Irmã *Balbina de Porzano*, monja do mosteiro de São Damião, fez o juramento e falou bem amplamente da santidade da vida de dona Clara e de sua grande bondade¹⁰³ (PC 15, 1).

A seguir, relata que no mesmo dia 28 de novembro, no claustro de São Damião

[...] estando presentes messer Leonardo, arcediogo de Espoleto, e dom Tiago, arcepreste de Trevi, na companhia do sobredito messer Bartolomeo, bispo de Espoleto e de Frei Marcos, da Ordem dos Frades Menores, capelão do referido mosteiro, reunidas todas as monjas enclausuradas do mosteiro de São Damião, algumas fizeram o juramento de dizer a verdade e deram testemunho sobre a vida, conversão e comportamento da senhora clara, de santa memória, e sobre os milagres que diziam ter sido feitos pelos seus méritos¹⁰⁴ (PC15, A).

¹⁰¹ Nesse momento, o notário apresenta o nome das Irmãs que dariam o testemunho; no total são apresentados treze nomes. Contudo, como salientam Omaechevarria (1970) e Boccali (2003), no interior do *Processo* são registrados testemunhos de Irmãs que não aparecem listadas na *Introdução*.

¹⁰² Boccali (2003) acredita que o testemunho dessa religiosa era importante para a comissão devido, possivelmente, à sua idade avançada e que, por isso, provavelmente pudesse dar alguma informação relevante. Entretanto, ela só se refere à notícia já dada a respeito do portão que caíra sobre Clara.

¹⁰³ “A dì vincti octo del mese de novembre, nella infirmaria del monasterio, presente frate Marco et sora Phylippa et le altre Sore; Sora Balvina da Porçano, monacha del monasterio de Sancto Damiano, con giuramento disse assai pienamente de la sanctità de la vita de madonna Chiara, et de la sua molta bontà”.

¹⁰⁴ “Ancho nel medesimo dì, vincte octo de novembre, nel palatio del chiostro de Sancto Damiano, essendo presente messere Leonardo Archidiachono Spoletano, don Iacobo Plebano de Trieve, li quali erano in compagnia del sopradicto messere Bartholomeo Vescovo de Spolete, et frate Marco de l’Ordine de li frati Minori, Capellano del dicto monasterio, congregato tucto el convento de le Monache renchiuse del monasterio de Sancto Damiano, havendo certe Monache giurato de dire la verità, et avessero renduto testimonio sopra la vita, conversione et conversatione de la sancta memoria de madonna sancta Chiara, et sopra li miraculi li quali se dicevano essere stati facti per li suoi meriti”.

Pela leitura do *Processo* podemos entender que estes foram os últimos testemunhos ouvidos em São Damiano, embora não haja a descrição específica do depoimento de nenhuma Irmã; o testemunho não foi registrado de maneira formal. Há, apenas, um relato de que houve um testemunho comunitário: a abadessa com as Irmãs juraram dizer a verdade e reafirmaram a santidade de Clara. Essa reflexão articula-se com a seguinte afirmação de Boccali (2003, p. 290, tradução nossa), “[...] A audiência da comunidade de São Damiano é colocado como a décima quinta testemunha, enquanto deveria ser a décima sexta¹⁰⁵”. Contudo, como esse depoimento comunitário não foi contabilizado, depois da fala da irmã enferma (décima quinta testemunha) o *Processo* apresenta o depoimento tomado na igreja de São Paulo e não mais em São Damiano, apresentando-o como o décimo sexto testemunho. Assim, naquele mesmo dia e local foram ouvidos os depoimentos de quatro pessoas: da décima sexta à décima nona testemunha. O depoimento da vigésima testemunha, João de Ventura, foi tomado no mesmo local, mas no dia seguinte.

Para Omaechevarria (1970), o *Processo* não foi concluído em 29 de novembro, mas continuou nos próximos dias, embora não tenhamos registros¹⁰⁶. Quando lemos o documento, realmente a impressão que fica é a de que falta algo, a conclusão é muito brusca e não há data sinalizando o término do trabalho, como é comum nos documentos analisados. Após o registro do depoimento de João de Ventura – a vigésima testemunha – há somente a inscrição: “Fim. Graças a Deus. Amém” (PC 20, 9).

2.4.2.2 A Bula de Canonização de Clara

A Bula *Clara claris praeclara*, ou *Bula de canonização de Santa Clara*, foi dada pelo papa Alexandre IV entre agosto e outubro de 1255 na catedral de Anagni, dedicada à Mãe de Deus (BRUFANI, 1997; CREMASCHI, 2009). Embora os procedimentos para a canonização tenham começado com Inocêncio IV, foi

¹⁰⁵ “[...] l’udienza della comunità di San Damiano è posta sotto la XV teste, mentre dovrebbe essere la XVI”.

¹⁰⁶ Seriam, porventura, esses milagres pós-morte de Clara que, chegados aos ouvidos do papa Alexandre IV (LSC 62, 1-2), motivaram a sua canonização?

seu sucessor, Alexandre IV quem proclamou solenemente a santidade de Clara; a este coube declarar ao povo de Deus que ela era venerável como santa em toda a Igreja (CREMASCHI, 2009; LSC 62, 8).

Embora o processo de canonização de Clara já tivesse sido feito no mesmo ano de sua morte – e, como vimos acima, fora uma determinação inocenciana – o autor da *Legenda* (LSC 62, 3-5) anota que foi Alexandre IV quem encarregou pessoas consideradas dignas e discretas para examinar os milagres e a vida prodigiosa de Clara¹⁰⁷. Como resultado de seu trabalho, a comissão concluiu que “[...] Clara tinha sido, em vida, claríssima pela prática de todas as virtudes e, morta, admirável por milagres autênticos e comprovados” (LSC62, 4-5). Depois desse trabalho da comissão¹⁰⁸,

Num dia marcado, houve uma reunião do colégio dos cardeais, com a presença de arcebispos e bispos. Apresentou-se uma multidão de clérigos e religiosos, com a assistência de muitos sábios e poderosos. O sumo pontífice propôs o salutar assunto e pediu a opinião dos prelados¹⁰⁹. Todos se demonstraram imediatamente favoráveis, dizendo que era preciso glorificar na terra Clara, que Deus havia glorificado nas alturas¹¹⁰ (LSC 62, 6-7)¹¹¹.

Quanto ao dia da promulgação da *Bula de canonização* de Clara, Omaechevarria (1970) e Brufani (1997) dizem que não é possível sabê-lo com certeza, pois o original deste documento não foi conservado e as cópias ou

¹⁰⁷ De acordo com Vauchez (1989b), depois que os inquéritos eram realizados para a certificação da vida e dos milagres de um/a ‘possível’ santo/a, os comissários entregavam as *Atas* ao papa. Este, por sua vez, encarregava três cardeais para analisar os registros. Depois dessa análise, o papa realizava duas reuniões com a participação de cardeais, arcebispos e bispos; dessas reuniões saíam as decisões sobre a canonização ou não do/a ‘candidato/a’ a santo/a. Por fim, caso a comissão se decidisse pela canonização, havia a solenidade pública da inscrição do santo no ‘livro dos santos’, ou seja, a cerimônia de canonização propriamente dita, quando havia o anúncio de que a Igreja tinha um/a novo/a santo/a.

¹⁰⁸ Esse procedimento concorda com as reflexões apresentadas anteriormente com base em Vauchez (1989b).

¹⁰⁹ Como foi dito acima, após a entrega do material ao papa, este convocava uma reunião com os prelados (VAUCHEZ, 1989b).

¹¹⁰ “Die enim ad hoc statuta, cum coetus Cardinalium convenisset, Archiepiscoporum et Episcoporum conventus adesset, Cleri concio ac religiosorum, sapientum quoque et potentum plurima multitudo assisteret, summo Pontifice illud salubre negotium in medium proponente, ac Praelatorum iudicium sciscitante, universi prompto favore propensius annuentes, Claram dicunt clarificandam in terris, quam Deus clarificavit in excelsis.”.

¹¹¹ Conforme Guida (2008), a comissão de prelados que examinou acuradamente o conteúdo dos testemunhos recolhidos deu parecer favorável ao papa Alexandre IV para que procedesse à canonização de Clara.

edições das quais se depende não concordam em relação à data (26 de setembro, 19 de outubro). Conforme Brufani (1997) a *Legenda* sugere a data da promulgação da *Bula* num dia próximo a 11 de agosto. De fato, naquele documento, lemos:

Já perto do dia de sua migração, dois anos depois do seu trânsito, o feliz Alexandre, a quem Deus reservara essa graça, convocou a multidão dos prelados e de todo o clero e lhes fez um sermão. Depois, com a maior afluência de povo, inscreveu reverentemente Clara no catálogo santos e decretou que em toda a Igreja se celebrasse solenemente a sua festa, que foi o primeiro a celebrar solenissimamente com toda a Cúria¹¹² (LSC 62, 8-9).¹¹³

É necessário salientar que a data da promulgação da *Bula* não pode ser confundida com a da canonização (OMAECHEVARRIA, 1970). De acordo com os registros que se tem hoje, acredita-se que a canonização tenha ocorrido no dia 15 de agosto de 1255 (CREMASCHI, 2009), e a *Bula* expedida em 26 de setembro ou 19 de outubro (BRUFANI, 1997). Entretanto, Guida (2008) afirma que ainda não temos uma data que possa ser considerada definitiva para esta questão.

O único exemplar da *Bula*, conservado ainda hoje, encontra-se no Arquivo Secreto do Vaticano (A. A. C, 488). Foi Lazzeri quem publicou aquele documento como apêndice na edição do *Processo*. Para ele, o referido escrito não se tratava da *Bula* original, mas, sim, de uma minuta (BRUFANI, 1997), pois, conforme Omaechevarria (1970), Lazzeri argumentara que aquela fonte fora endereçada aos bispos da França e não a toda a Igreja¹¹⁴.

É importante salientar que a *Bula de canonização de Santa Clara* não é um documento isolado no conjunto das fontes clarianas. Como destacaram diversos

¹¹²“Die enim ad hoc statuta, cum coetus Cardinalium convenisset, Archiepiscoporum et Episcoporum conventus adesset, Cleri concio ac religiosorum, sapientum quoque et potentum plurima multitudo assisteret, summo Pontifice illud salubre negotium in medium proponente, ac Praelatorum iudicium sciscitante, universi prompto favore propensius annuentes, Claram dicunt clarificandam in terris, quam Deus clarificavit in excelsis”.

¹¹³ Esta é a cerimônia de canonização, propriamente dita, realizada após o inquérito, a análise dos milagres e as reuniões da hierarquia da Igreja, conforme Vauchez (1989b) esclareceu que acontecia normalmente, desde o início do século XIII. Como Clara foi considerada santa pela comissão que analisou sua vida e milagres, a cerimônia de canonização foi realizada e sua santidade reconhecida pelas autoridades eclesásticas, com a presença da população, que recebeu mais uma santa para ser cultuada.

¹¹⁴ Na introdução da *Bula* pode-se ler: “[Alexandre, bispo, servo dos servos de Deus], a todos os veneráveis irmãos arcebispos e bispos estabelecidos no reino da França: [saúde e bênção apostólica]” (BC 1).

autores (BRUFANI, 1997; PEDROSO, 2004; CREMASCHI, 2009), e como pudemos verificar, ela é um documento intimamente relacionado com o *Processo* e com a *Legenda*.

Em relação à estrutura desse documento, observa-se que ele segue o desenvolvimento do *Processo*, apresentando aspectos da vida de Clara (em casa e no claustro), de sua conversão e de seus milagres. Ao final, o papa assinala o dia 12 de agosto como o dia da Festa de Santa Clara.

2.4.3 Escrito sobre a Vida

2.4.3.1 A *Legenda* de Clara

Segundo Guida (2008), se o processo de canonização de um candidato a santo tivesse bom êxito, geralmente, em seguida, era escrita uma *Legenda* – ou, como dizem Zoppetti e Bartoli (1994), uma biografia hagiográfica – na qual se apresentava a vida do novo santo ou da nova santa. Para essa escrita, confluíam todos os documentos produzidos para a abertura, o desenvolvimento e a conclusão do processo de canonização. No caso de Clara, observamos que a sua *Legenda* tem profunda relação com o *Processo* e com a *Bula de canonização*.

De acordo com Boccali (2001), o códice da *Legenda de Santa Clara* nunca apresenta o seu autor. Entretanto, entre os séculos XV e XX foram apresentadas três leituras sobre a possível autoria daquele escrito: a primeira o atribuía a Boaventura de Bagnoregio, a segunda a Tomás de Celano e a terceira não nominava ninguém, entendendo-o como produção anônima. Contudo, a maioria dos pesquisadores afirma que seu autor é Tomás de Celano, perspectiva que também nós adotamos.

Sem adentrarmos na discussão sobre a autoria do escrito, importa-nos destacar que, para a composição da *Legenda*, em seu início, o autor afirma que considerou duas vias de pesquisa: os *Actus Sanctae Clarae*, ou, os atos de Santa Clara, e o recurso aos companheiros de Francisco e à comunidade das Irmãs de São Damião (Int. LSC 10-11). Boccali (2001) acredita que os *Actus* refiram-se ao *Processo* e à *Bula de canonização* de Clara. Mas defende, também, que talvez o

autor tenha se apoiado em outros documentos, como a biografia de Francisco, por exemplo.

Em relação aos códices da *Legenda de Santa Clara*, Boccali (2001) assinala que deve muito à pesquisa do padre Maddalena Fedele da Fanna (1838-1881) que, no século passado, entre 1871 e 1880, percorreu toda a Europa Ocidental e visitou dezenas de bibliotecas com o objetivo de elaborar a edição crítica dos escritos de Boaventura. Nesse processo de pesquisa, Fedele da Fanna fez um relatório dos códices de caráter franciscano encontrados por ele. Entre os relatórios está a *Legenda de Clara*. Segundo Boccali (2001), os códices referentes a ela somam mais de sessenta, desde o século XIII ao XVI, sendo que dois são do século XVII.

Conforme estudiosos das fontes clarianas, a *Legenda* foi escrita em 1255, por ocasião da canonização de Clara (OMAECHEVARRIA, 1970; PEDROSO, 2004). Outros entendem que talvez a data da escrita possa ser assinalada entre o final de 1256 e início de 1257 ou, ainda, em uma data mais próxima a 1260 do que a 1255 (GUIDA, 2008). Segundo Brufani (1997), ela foi escrita a pedido do papa Alexandre IV e depois da canonização de Clara.

No que concerne ao objetivo da *Legenda*, Boccali (2001) afirma que o seu autor não intenciona fazer uma reconstrução histórica da personagem – Clara – ou de sua vida; seu objetivo é transmitir uma mensagem religiosa aos leitores, por meio da qual pretende suscitar a admiração de uma ‘heroína’ e reforçar o desejo de imitação da vida de Clara. Nesse sentido, salienta que, para o autor da *Legenda* valia mais destacar o espírito e o significado dos fatos do que os dados cronológicos, topográficos ou onomásticos.

Em relação à estrutura da *Legenda* estão presentes quatro temas gerais que constituíam a escrita hagiográfica no medievo que, são, precisamente, os pontos que orientaram o desenvolvimento do *Processo de canonização* e a elaboração da *Bula da canonização*: vida, conversão, costumes e milagres (LSC; GUIDA, 2008; CREMASCHI, 2006).

*

* *

Os documentos aqui apresentados constituem-se como fontes fundamentais para a elaboração de um entendimento a respeito do modo como os homens de um tempo específico, o século XIII, registraram suas concepções sobre a formação humana e como agiram no sentido de concretizá-las. Importante salientar que aquelas concepções não podem ser consideradas como elementos fora de um jogo de relações humanas contraditórias, devido à complexidade social na qual os homens daquele contexto estavam vivendo. Sendo assim, pode-se dizer que uma parte daquelas fontes – como a *Legenda* e a *Bula* – insere-se inteiramente no projeto de formação católica da Igreja, pois emanou de seu próprio interior. Outra parte delas, no entanto, como as *Cartas* de Clara, por exemplo, embora expresse concordâncias com vários pontos da proposta formativa da Igreja – visto que ela era religiosa e que, portanto, falava ‘de dentro da Igreja’ –, nos leva a entender, a partir de sua análise, que nem sempre houve concordância entre o pensamento eclesiástico e o de Clara.

3 A FORMAÇÃO CATÓLICA NO SÉCULO XIII: O EXEMPLO DE VIDA, A PREGAÇÃO E A ESCRITA HAGIOGRÁFICA COMO 'INSTRUMENTOS' DE CONDUÇÃO DOS HOMENS A DEUS

Objetivando refletir sobre a necessidade histórica da Igreja em formar o católico no século XIII, nesta seção, trataremos de três estratégias pedagógicas consideradas essenciais à formação dos homens a fim de ensinar-lhes o caminho para serem católicos e, desse modo, chegarem a Deus: o exemplo de vida, as atividades de pregação e as diversas formas de escrita, destacando-se as de caráter hagiográfico. Esses três elementos, articulados entre si, deveriam indicar àqueles que estavam afastados de Deus, e, portanto, da possibilidade de salvação, como poderiam retomar a sua direção. Para a Igreja, muitos homens estavam distantes do caminho que levava a Deus. Contudo, naquele conjunto de 'muitos homens' fora da rota, havia uma categoria, especialmente, que ela considerava que estava desviada dos propósitos divinos: aquela dos homens que a desobedeciam e criticavam-na em suas riquezas e nos comportamentos, considerados indignos, de alguns de seus líderes. Esses homens compunham os chamados 'movimentos de espiritualidade pobre' que, desde o século XI, firmavam-se no interior da sociedade, contrapondo-se às concepções e ao modo de vida dos eclesiásticos, especialmente no tocante à relação pobreza-riqueza. Por suas críticas à Igreja, em muitas ocasiões, aqueles homens foram considerados 'hereges'¹¹⁵.

Diante desses acontecimentos, a necessidade de se pensar estratégias para a formação católica emergiu como uma questão premente no interior da instituição eclesiástica. Conforme Grundmann (1980), desde finais do século XII, a Igreja, com Inocêncio III, enfatizava a necessidade de se utilizar as mesmas armas usadas pelos 'heréticos' para alcançar as populações e conduzi-las à vivência cristã. Desse modo, aquele papa salientou aos seus subordinados que, além de serem bons pregadores, deveriam se comportar de modo exemplar

¹¹⁵ Observamos que a Igreja reconhecia que muitos de seus membros, que deveriam educar as populações, evangelizá-las e ensinar-lhes modos 'adequados' de convivência, eram negligentes em sua tarefa. Ou seja, a crítica interna existia e, para resolver esse problema, ela empenhou-se de modo intenso durante a Reforma Gregoriana, que se configurou não apenas como tentativa da Igreja em libertar-se dos poderes laicos, mas, também, como um momento em que procurou reformar os costumes de seus dirigentes.

diante dos fiéis e infiéis, visando converter a todos. Nesse sentido, afirmava que o pregador que falava de pobreza não podia ir às populações com pompas e ostentar riquezas. Caso contrário, fatalmente, seriam desacreditados e deixariam aberto o caminho para que as pessoas seguissem os ‘heréticos’ que, além de ensinarem que a pobreza era um valor, viviam de modo pobre, ou seja, praticavam o que ensinavam pela pregação. Havia um reconhecimento explícito do papa de que os homens dos ‘movimentos de pobres’, como os Valdenses e os *Umiliati* – ou Humilhados –, e os ‘heréticos’, como os cátaros, utilizavam-se de estratégias pedagógico-pastorais muito mais convincentes do que as práticas educativas desenvolvidas, por exemplo, pelos cistercienses que evangelizavam na região do Languedoc, atuando contra os cátaros (GRUNDMANN, 1980).

A defesa do papa foi plenamente assumida pelas Ordens Mendicantes¹¹⁶ – especialmente os Dominicanos e Franciscanos –, as quais emergiram no início do século XIII e se constituíram como importantes auxiliares da Igreja no processo educativo dos homens, no sentido de torná-los católicos praticantes ou capazes de viverem em conformidade com os princípios difundidos por aquela instituição social.

Desse modo, a importância da ‘vida exemplar’ – isto é, da compreensão de que um homem poderia ensinar ao outro, pelo exemplo, servindo-lhe de modelo ou ‘espelho’, no qual os seus iguais pudessem mirar-se, a fim de aprender novas atitudes e comportamentos –, passou a ser destacada como fundamental para educar aqueles que os dirigentes da Igreja e os pregadores mendicantes entendiam que estavam sem rumo ou perdidos¹¹⁷.

Contudo, além da vida exemplar, observamos que aquele papa considerava a atividade da pregação indispensável ao processo educativo (GRUNDMANN, 1980). Para ele, era preciso conjugar a exemplaridade da vida

¹¹⁶ O processo de origem dessas Ordens é apresentado adiante, focando-se, especialmente, a Ordem franciscana, considerando-se que a Ordem das Irmãs Pobres teve sua origem na relação com aquela.

¹¹⁷ Os homens dos ‘movimentos de espiritualidade pobre’ não se consideravam como homens fora do caminho de Deus. Quem os concebia dessa forma eram, principalmente, os líderes da Igreja católica, que viam em alguns de seus ensinamentos – nos quais sustentavam sua prática – uma ameaça à estabilidade da própria Igreja, à sua autoridade, justamente num momento em que ela se empenhava em constituir-se como chefe do poder espiritual e temporal.

com o ‘ensinamento pela palavra’¹¹⁸. Desse modo, inseridos na Igreja, entre os Mendicantes, a pregação também se tornou elemento de indispensável valor, tanto que a Ordem fundada por São Domingos foi chamada de ‘Ordem dos Pregadores’, embora também os Franciscanos tivessem assumido a mesma tarefa desde sua origem, quando ainda era uma *fraternitas*.

Somando-se ao exemplo de vida e da pregação como instrumentos educacionais, diversas formas de produção ‘escrita’, de textos ou obras, foram muito utilizadas naquele contexto. Francisco e os homens de sua Ordem, como Alexandre de Hales (1185-1245), Tomás de Celano (1200-1260/70), Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), entre muitos outros, utilizaram-se da escrita como meio de comunicar valores, de ensinar comportamentos ou modos de convivência entre os homens. Clara também fez uso da habilidade da escrita para educar as religiosas e, por meio delas, os homens em geral – o que pode ser verificado em seus *Escritos* –, embora a *Legenda* a apresente como desprovida de formação literária e apenas ouvinte da pregação dos homens doutos:

Não tinha formação, 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 qualidade¹¹⁹ (LSC 37, 5-6).

Entretanto, é importante salientar que este era o olhar de Tomás de Celano e que o vincula estreitamente às concepções ou ao pensamento característico de seu tempo, segundo o qual, a formação literária era desnecessária às mulheres, visto que outras eram as suas atribuições sociais e não o trabalho com a palavra, isto é, a pregação pública e nas escolas e Universidades, as quais floresciam na época (GONNET, 1980; VERGER, 1990; CASAGRANDE, 1990; OLIVEIRA, 2007). Todavia, na seção quatro, verificaremos que mesmo sem a formação

¹¹⁸ Entendia-se que apenas os chamado ‘enviados’ – padres, bispos, religiosos – podiam assumir a palavra, isto é, predicar (GRUNDMANN, 1980).

¹¹⁹ “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”.

literária recebida nas Universidades, Clara era letrada e, por ser assim, usou a escrita para expressar suas concepções sobre a educação, a vida em sociedade e as relações dos homens com Deus.

Dentre as escritas produzidas pelos Franciscanos com o intuito de educar, nesta seção, abordaremos uma obra hagiográfica, a *Legenda de Santa Clara*, redigida por Tomás de Celano entre 1255 e 1260. Por meio daquele texto, observaremos que o autor, partícipe do projeto educativo da Igreja, ao escrever sobre a vida de Clara, a fim de torná-la conhecida, apresenta-a como uma religiosa e católica exemplar. Assim, descreve seus comportamentos e atitudes para ensinar aos homens de seu próprio tempo como também eles deveriam viver. Nesse sentido, é importante perceber que aquela fonte hagiográfica, além de descrever as qualidades e virtudes de Clara na perspectiva do autor, apresenta, também, as concepções do autor da *Legenda* em relação aos valores e comportamentos que os homens do tempo em que ele escreveu deveriam assumir.

Salientamos que do mesmo modo que a Igreja, no período, entendia que o mundo estava mergulhado nas trevas (*Vergentis in Senium*, 2012), devido às muitas dificuldades que ela enfrentava – heresias, usura, enfrentamentos com o poder temporal, entre outros –, Tomás de Celano, partindo da mesma perspectiva, e partilhando da concepção de que os franciscanos haviam surgido como luz em meio à escuridão, na *Legenda*, apresenta ‘uma Clara’ também nascida para ser luz, em primeiro lugar, para as mulheres, contudo, de modo extensivo, para todos os fiéis.

Observaremos, então, que, naquele contexto, as escritas hagiográficas, as Legendas de santos – e outros escritos com características hagiográficas, como os Processos e Bulas de canonização –, constituíam-se como escritos com profunda intencionalidade educativa. Desse modo, podemos dizer que o ‘reconhecimento de uma santidade’ configurava-se, para além de processo e ato religioso¹²⁰, como ato essencialmente político, pois marcava uma concepção de mundo em contraposição a outras concepções.

¹²⁰Conforme Vauchez (1989), para o reconhecimento da santidade de uma pessoa, desde o século XII, era necessário o estabelecimento de um Processo capaz de evidenciar como aquela mesma pessoa vivera, como se convertera, quais foram seus costumes (sua vida como

Considerando-se as questões apontadas, bem como o pressuposto de que nenhuma proposta educacional é estruturada fora dos limites contextuais de um tempo específico, a seguir, apresentaremos alguns aspectos históricos gerais da sociedade do século XIII, visto que foi em seu interior que as Ordens Mendicantes se estruturaram e articularam-se ao projeto educacional da Igreja, auxiliando-a em seu objetivo em formar o homem católico em contraposição aos movimentos ‘heréticos’, ao indicar modelos de comportamento e valores ou virtudes a serem aprendidos. A Ordem das Irmãs Pobres – cuja protagonista principal foi Clara de Assis – se estruturou de modo articulado com a Ordem Franciscana e, embora, com base na análise das fontes, possamos dizer que nem sempre ela compactuou com as concepções da Igreja do período, nos escritos elaborados a respeito dela e de sua comunidade, observamos que Clara é apresentada como submissa aos propósitos daquela instituição.

3.1 A sociedade no século XIII: aspectos gerais

Ao investigar a história dos tempos medievais, Guizot (2005) marca os séculos XI a XIII, especialmente, como um período de alterações bastante profundas no seio da sociedade medievá. Para ele, foi nesses séculos que o sistema feudal se desenvolveu e, em seu próprio interior, devido às muitas alterações proporcionadas no modo de vida dos homens, também o comércio e as cidades renasceram e se desenvolveram¹²¹.

convertido) e quais milagres tinha realizado em vida e após a morte. Com base nesses elementos, entendemos que o reconhecimento da santidade de um homem ou mulher se configurava como ‘processo’ e ‘ato’: como ‘processo’, no sentido de haver um trâmite que fosse capaz de apontar a santidade do ‘candidato’; como ‘ato’, a própria canonização, conhecida como o momento em que o nome da pessoa era inscrito no livro ou no catálogo de santos, sendo expedida uma Bula para oficializar o acontecimento.

¹²¹ É importante observar que, embora nascido no interior do sistema feudal e, sendo esse mesmo renascimento, totalmente feudal, o movimento provocado pelos desenvolvimentos comercial e urbano – intrinsecamente articulados entre si – transformou por completo, a longo prazo, o modo de vida feudal ao implantar novas possibilidades de se produzir a vida (tanto em termos técnicos como no que respeita às relações humanas e à forma de explicá-la no contexto em que emergiam). Paradoxalmente, a produção da vida e a tentativa de reproduzi-la nos ‘moldes’ conhecidos até então, levou, ao mesmo tempo, a profundas transformações, a novos conhecimentos, necessidades e invenções, ao aprimoramento de técnicas de trabalho, enfim, a formas outras de convivência, de governo e de vivência da fé. Nesse sentido, concordamos com Le Goff (2006) quando afirma que as cidades introduziram um fermento novo no sistema feudal que, com o tempo, terminaram por destruí-lo. Por ora, contudo, importa focar a existência de

Como Guizot, outros estudiosos do período inscrevem-se na lista daqueles que olharam para os séculos XI a XIII como um tempo de notáveis transformações que influenciaram tanto na vida prática (forma de plantar, colher, negociar, entre outras) quanto no universo do pensamento, do intelecto, dos relacionamentos e dos sentimentos dos homens daqueles séculos. Entre esses autores podemos citar Bautier (1973), Nunes (1979), Little (1983), Duby (1990), Le Goff (2007). Desse modo, desde o século XIX, no interior da historiografia francesa, com Guizot, já estava aberta a possibilidade historiográfica de se considerar os séculos XI ao XIII como tempos promissores para o desenvolvimento do Ocidente medieval. Essa perspectiva se estende aos nossos dias, com as pesquisas contemporâneas que evidenciam que as raízes de muitas de nossas instituições (como as Universidades, as relações bancárias, entre outras), de costumes que consideramos, por vezes, modernos, e de formas de relacionamentos que praticamos hoje, tiveram seu ponto de emergência naquele contexto¹²².

A historiografia consultada nos leva a considerar que, para os autores que investigam aquele contexto, houve uma condição indicada como necessária para que o processo de transformação assistida no Ocidente se efetivasse: uma relativa paz social (GUIZOT, 1907; PIRENNE, 1964; CARDINI, 1997; LE GOFF, 2007)¹²³. Na análise de Guizot (1907, 2005), teria sido o relativo 'sossego social' do século XI – após um longo tempo de grandes tumultos e decadências sociais e econômicas, resultantes de muitos fatores, entre eles, as invasões bárbaras – o elemento chave que favoreceu o desenvolvimento de novas condições de vida nas sociedades medievais. Para ele, teria sido a estabilidade da vida na terra que desencadeou, ao mesmo tempo, uma certa paz, bem como necessidades que

condições que geraram oportunidades para o renascimento das cidades – esses novos espaços de produção da existência – no seio da sociedade medieval.

¹²² No artigo *Raízes medievais do Brasil*, Franco Júnior (2008), contrapondo-se à célebre publicação do historiador Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (1999), argumenta que nossas raízes estão fixadas para além do contexto imediatamente vinculado ao período da colonização brasileira. Para aquele autor, nossas raízes se estendem à medievalidade.

¹²³ Não iremos debater aqui, por fugir de nosso objetivo, se a 'relativa paz' adveio das condições que começaram a possibilitar novas formas de organização social para além daquelas pautadas na guerra, saques e pilhagens, ou se foram as novas condições de vida que permitiram a existência de uma certa paz naquelas sociedades. Contudo, salientamos que, a nosso ver, ambos os elementos são, ao mesmo tempo, condição para o outro e consequência um do outro, exercendo, entre si, influências mútuas.

ultrapassaram a existência nos espaços circunscritos à vida na própria terra, fazendo emergir o que ele chamou de ‘gosto pelo progresso, pelo melhoramento’, o que teria conduzido ao desenvolvimento das cidades e do comércio.

Essa relativa paz da qual o autor trata não se configurou como um processo rápido nem, tampouco, efetivou-se da mesma forma no Ocidente europeu como um todo, como quer parecer à primeira vista; ao contrário, deu-se lentamente e de forma muito irregular pelas diversas regiões daquele território. Na Itália, por exemplo, pelo menos em algumas localidades onde o comércio nunca cessou completamente em função de sua proximidade com o Oriente, o desenvolvimento comercial e urbano recebeu contornos diferentes de outras regiões, como podemos verificar em Pirenne (1964), Lopez (1965), Bautier (1973), Little (1983) e Le Goff (2007).

3.1.1 A ‘Europa’ do século XIII: elementos gerais e especificidades da Itália e de Assis

Na obra *Nascimento da Europa*, dividida em três livros, o historiador ítalo-americano Roberto Lopez (1965), considera o século XIII como o período de apogeu do desenvolvimento da Europa medieval. No próprio título do livro três, *O apogeu da Europa medieval no século XIII*, é evidente sua concepção de que esse século foi um tempo de conquistas ímpares no Ocidente medieval.

Le Goff (2007, p. 143), por seu turno, sem entrar na discussão sobre os termos ‘apogeu’ e ‘decadência’, considerando ser esta uma “[...] problemática contestável [...]” – e trazendo praticamente o mesmo debate de Pirenne (1964) e Lopez (1965), e também passando pelas mesmas grandes questões que esses autores, como o crescimento demográfico, a multiplicação e crescimento das cidades, o comércio, o saber e a cultura, entre outras –, prefere caracterizar a Europa medieval do século XIII como um ‘século de êxitos’.

Embora se utilize de palavras diferentes para referir-se ao período, a historiografia consultada indica que o século XIII foi uma época de fortalecimento dos avanços iniciados em vários campos (comércio, cidades, espiritualidade), principalmente nos dois séculos anteriores. Desse modo, conforme Le Goff (2006), se, no século XI, o comércio estava pouco desenvolvido e os

comerciantes especializados eram raros, no século XIII essa realidade já fora ultrapassada. A seu ver, nesse século, as sociedades já evidenciavam êxitos significativos em, pelo menos, quatro campos principais, assim sistematizados:

[...] O primeiro é o do crescimento urbano. Se durante a Alta Idade Média vimos realizar-se uma Europa rural, no século XIII impõe-se uma Europa urbana. [...] É aí que acontecerão as primeiras misturas de população, que se afirmarão novas instituições, que aparecerão novos centros econômicos e intelectuais. O segundo êxito é o da renovação do comércio e da promoção dos mercadores, com todos os problemas levantados pela difusão do uso do dinheiro na economia e na sociedade. O terceiro êxito é o do saber. Atinge um número crescente de cristãos pela criação de escolas urbanas, o que corresponde ao que chamaríamos de ensino primário e secundário. [...] Mas se notará, sobretudo, [...] a criação e o sucesso rápido de centros que diríamos de ensino superior, as universidades. Elas atraem numerosos estudantes; apelam para mestres renomados e até ilustres; é lá que se elabora um novo saber [...]. Finalmente, o quarto acontecimento, que sustenta e alimenta os três outros. Trata-se da criação e extraordinária difusão, em cerca de trinta anos, de novos religiosos que residem na cidade e são ativos sobretudo no meio urbano, os frades das ordens mendicantes, que formam a nova sociedade e remodelam profundamente o cristianismo que ela professa (LE GOFF, 2007, p. 143-4)¹²⁴.

Essa sistematização nos informa a respeito de uma dinâmica que, apesar de enraizar-se no passado, configurou-se como novidade marcante no século XIII. Assim, as cidades – o ‘primeiro’ êxito do Ocidente –, nesse período, evidenciaram alterações vigorosas em relação aos séculos XI e XII. Dito de outro modo, embora desde o século XII elas já se apresentassem bastante estruturadas, foi, contudo, no século XIII que assumiram, na expressão de Le Goff (2007), ‘características efetivamente urbanas’.

Na Itália, o fenômeno citadino integrou-se plenamente no processo geral de crescimento da urbanização no Ocidente. Como nas outras localidades da Europa “[...] a exploração mais intensiva dos campos e o aumento do peso da comercialização das provisões [...] permitiram o desenvolvimento das cidades italianas, marcando, particularmente, as regiões centro-setentrionais” (CARDINI,

¹²⁴ Dos êxitos apresentados pelo autor, apresentaremos reflexões mais pontuais sobre as cidades e o desenvolvimento das Ordens Mendicantes, especificamente a franciscana. No entanto, os outros êxitos também serão abordados na relação com as temáticas específicas de nosso objeto.

1997, p. 86)¹²⁵. Nesse período, “As cidades de origem romana, na Itália, enriqueceram-se com novos edifícios, criaram novas instituições, alargaram o respiro de suas expansões” (MANSELLI, 1997, p. 24).

Aos poucos, nessas localidades, processou-se uma organização diferente e em contraste com as estruturas feudo-senhoriais dos campos, pois, como salienta Cardini (1997, p. 86), nessas regiões, desde as duas últimas décadas do século XI, algumas cidades, como Pisa, Lucca, Viterbo, Arezzo e Gênova, já manifestavam sintomas de crescimento da autonomia “[...] com o surgimento [...] das primeiras magistraturas comunais e dos consulados”. No século XII, essa busca de autonomia tornou-se mais intensa. Contudo, é preciso considerar que esse processo, além de sua expansão temporal, foi permeado por muitos embates, lutas, sucessos e retrocessos, dados os interesses divergentes dos diferentes grupos sociais que figuravam nesses conflitos.

Inicialmente, não se pode desconsiderar que, nesse contexto, o crescimento do poder econômico dos mercadores, que não se desvincula do desenvolvimento das cidades, possibilitou a emergência de um novo grupo social que – movimentando-se entre antigos e novos interesses – passou a elaborar e a exigir uma nova configuração das estruturas institucionais, do poder de comando da sociedade e, conseqüentemente, das relações humanas. Em outras palavras, esse novo grupo estava à frente de um processo social nascente que, cada vez mais, evidenciava características de uma forma diferente de produzir a vida e estruturar as instituições e as relações sociais. Do interior desse grupo emergiram forças para o enfrentamento de tudo o que contrariasse as possibilidades de seu desenvolvimento. Desse modo, os antigos senhores feudais, até então, praticamente únicos¹²⁶, viram-se confrontados com as exigências de um grupo que, ao criar novas formas de subsistência – impulsionados pela própria realidade

¹²⁵ Para parte da historiografia consultada, mais do que um elemento integrante do processo de desenvolvimento urbano, a Itália foi precursora dele (LOPEZ, 1965; CARDINI, 1997; MANSELLI, 1997).

¹²⁶ Isso não significa que aqueles senhores não tivessem vínculos com outras realidades contextuais de poderes superiores ou relacionadas aos seus poderes localizados. Contudo, geralmente, não eram forças que os contestavam, mas ‘reafirmavam-nos’ na medida em que havia uma rede de vassalagem e suserania que os sustentava. No novo contexto, além das autoridades mais distantes estarem enfraquecidas por uma série de razões, as autoridades mais próximas eram postas em xeque.

estrutural do período –, também passaram a requerer formas de governo capazes de sustentar e justificar sua maneira de produzir a vida e as relações sociais.

Como já afirmamos acima, com Cardini (1997), provavelmente devido ao crescimento de seu poderio econômico, desde finais do século XI algumas cidades já requeriam liberdades frente à dominação imperial e senhorial. Assim, a cidade de Assis, por exemplo, desde 1160, havia ‘conseguido’ de Frederico I a sua independência do ducado de Espoleto (FLOOD, 1986)¹²⁷.

No século XII italiano, especialmente a partir do segundo quarto desse século¹²⁸, esse processo por libertação tornou-se mais intenso. Aqueles que, por títulos e direitos diversos habitavam uma cidade, “[...] tendiam a reunir-se, a organizar-se na defesa da sua autonomia [...]” (MANSELLI, 1997, p. 23). A explicação mais corrente para essa busca de estruturação da autonomia cidadina articula-se ao período caracterizado pela historiografia como um tempo de ausência de uma autoridade superior, sendo identificado com os anos situados entre a morte de Henrique V, em 1125, e a subida de Frederico Barbarroxa (1122-1190) ao trono imperial, em 1152¹²⁹ (MANSELLI, 1997).

O amadurecimento da concepção de que a autoridade não era conferida por Deus, mas, pelos próprios concidadãos, conduziu à recusa cada vez mais consciente dos privilégios que, até então, a nobreza assegurava para si. Assim, as cidades iniciaram “[...] uma política de conquista do território circunstante [...]” (MANSELLI, 1997, p. 25) que, em grande parte, estava nas mãos dos senhores feudais. Aos poucos, estes senhores, por livre vontade ou coagidos pela força, tiveram que submeter-se à comuna, tendo que aceitar uma série de condições:

¹²⁷ Porém, como salienta Frugoni (2011, p. 19), essa ‘conquista’ não teria sido uma ‘verdadeira conquista’; teria sido, na realidade, uma ‘concessão’, visto que o imperador Frederico I, por não contar “[...] plenamente com a lealdade do tio, Guelfo VI da Bavária, duque de Spoleto e da Tuscia, decidira subtrair de seu poder uma localidade estrategicamente importante como Assis e os territórios do entorno. [...] Delimitou-se um condado, que foi confiado à própria Assis, a qual, dessa forma, viu-se em condições de gozar de autonomia no interior do ducado, logo conseguindo lançar as bases de suas instituições comunais”. A autoria também diz que, apesar da ‘conquista’ – lida por nós como ‘concessão’ – o império continuou tendo presença visivelmente ameaçadora em Assis, como comprova a existência da “[...] ‘Cidadela’ –, onde morou Barba-Ruiva entre 1177 e 1186 [...]”. Também consideramos importante salientar que aquela conquista ou concessão não foi definitiva, sofrendo revés nos anos finais do século XII, como veremos adiante.

¹²⁸ Para Cardini (1997), o processo de manifestação dos primeiros sintomas de crescimento da autonomia cidadina pode ser situado desde o final do século XI, como vimos. Entretanto, Manselli (1997) – sem desconsiderar o contexto do século XI –, entende que aquele crescimento foi mais saliente desde a primeira metade do século XII, com os enfrentamentos mais intensos entre os poderes comunais e os senhores feudais.

¹²⁹ Este imperador governou de 1152 a 1190.

“[...] permanência na cidade por uma certa parte do ano, construção de uma moradia, obrigação do serviço das armas à comuna no caso de necessidade, proibição de apoiar e sustentar os inimigos da própria comuna [...]” (MANSELLI, 1997, p. 25).

Amparando-nos nas reflexões de Manselli (1997), podemos dizer que há um paradoxo e uma novidade nesse processo de submissão dos senhores feudais às comunas, pois, por um lado, como salienta o autor, enquanto se submetiam – para continuar existindo como categoria social –, “[...] viam reconfirmada no condado a sua autoridade, geralmente nos modos e nas formas que tinham anteriormente [...]” (MANSELLI, 1997, p. 25), o que, certamente, lhes era de todo interessante; por outro lado, “[...] a autoridade deles, porém, não derivava mais do soberano ou do senhor que concedia o feudo, mas justamente da comuna” (MANSELLI, 1997, p. 25).

Outro aspecto que não pode ser esquecido no processo de busca, pelas cidades italianas, de construção de sua autonomia, tem relação com os embates entre duas forças grandiosas e sedentas de expansão e fortalecimento de seu poderio no período: o império e o papado (FLOOD, 1986; CARDINI, 1997; GILLI, 2011, THOMPSON, 2012). Desse modo, não eram apenas os antigos senhores locais que desafiavam a capacidade cidadina em criar uma estrutura livre das amarras feudais. Como afirma Gilli: “[...] certamente, relações de forças locais, mas também a inserção das cidades em processos internacionais [...]” influenciavam no desenvolvimento das cidades do período.

Desse modo, verificamos que o processo de construção histórica das cidades italianas era constantemente ameaçado pela possibilidade de esboroar-se diante de duas ameaças principais: as lutas intestinas entre os novos senhores emergentes com as atividades mercantis, os homens do ‘povo’ (*minores*) – principalmente – e os nobres (*maiores* ou *boni homines*)¹³⁰, e os ásperos conflitos entre papas e imperadores.

¹³⁰ É necessário ter clareza que esses grupos sociais – *minores* e *maiores* – em algumas ocasiões uniam forças para o combate de inimigos comuns: assim se, por uma parte, os *minores* combatiam os senhores feudais, de outra, tinham “[...] necessidade deles para contrapor-se às cidades vizinhas. Nesta agitação e tensão contínua, se os nobres ofereciam o apoio de sua força militar e da sua perícia em guerra, havia também a necessidade do apoio financeiro que podia vir somente de quem dispunha de dinheiro, justamente dos burgueses, do povo.” (MANSELLI, 1997, p. 25).

Um dos momentos marcantes do enfrentamento entre *maiores* e *minores* em Assis, ocorreu em 1200, o que levou muitos nobres assisenses a se refugiarem em Perugia; entre esses nobres estava a família de Clara, então com sete anos (TRIVIÑO, 1991; FRUGONI, 2011). Esse ‘exílio’ em Perugia foi possível porque, apesar das rivalidades entre Assis e aquela cidade, os nobres se autoapoiavam como forma de garantir alianças quando necessário.

Contudo, em relação aos *minores*, os enfrentamentos devido às rivalidades aconteciam seguidamente. As fontes hagiográficas e a historiografia franciscana atestam que Francisco de Assis, na condição de integrante dos *minores*, participou ativamente de pelo menos uma das batalhas entre essas duas cidades: a batalha de Collestrada – na ponte San Giovanni, sobre o Tibre (FRUGONI, 2011) –, em 1202, na qual houve sangrentos combates e de onde ele saiu prisioneiro, tendo sido levado para o cárcere em Perugia (II Cel 4,1-2).

Em 1203, ano em que Francisco deixou a prisão, também foi firmado um acordo de paz entre o *popolo* e os *boni-homines* de Assis. Esse acordo permitiu que alguns nobres assisenses que haviam se refugiado em Perugia regressassem para sua cidade. Para autores como Muscat (s/d), entre os nobres que retornaram para Assis estava a família de Clara. Por outro lado, para Triviño (1991), os Offreduccio não voltaram para sua casa antes de 1209. Todavia, se levarmos em consideração que entre 1207-08 Francisco estava empenhado na reforma da igreja de Santa Maria dos Anjos¹³¹, na Porciúncula (BOCCALI, 2003) e que, segundo o depoimento da leiga Bona de Guelfuccio – décima sétima testemunha no *Processo de Canonização*– Clara, nessa época, lhe dera dinheiro para levar àqueles que trabalhavam na reconstrução daquela igreja para que comprassem carne (PC 17, 7), entendemos que Clara retornou à Assis antes de 1209, embora as negociações pela restituição de bens à sua família possam ter se expandido para além dessa data.

Independentemente das pesquisas históricas definirem, ou não, uma data exata para o retorno de Clara à Assis, para nós, o que importa, é que essa volta e o seu resultado – a fuga de casa e o início da vida como penitente – são aspectos significativos para a História da Educação, visto que, naquele período, as

¹³¹ A Igreja de Santa Maria dos Anjos foi a terceira Igreja restaurada por Francisco. A primeira foi a de São Damião, onde teve início a Ordem das Irmãs Pobres.

transformações sociais exigiam dos homens a reelaboração de seus projetos educacionais, de suas concepções e práticas sobre o fazer humano. Os homens precisavam repensar-se (por estarem se refazendo) e reelaborar suas relações com os seus pares, a natureza, a divindade, as instituições, o governo, entre outras. Entretanto, as atividades de ‘refazer-se’ e ‘repensar-se’ não acontecia segundo uma mesma direção, já que a totalidade das ações humanas manifestava-se como uma grandiosa complexidade (econômica, política, religiosa) e alcançava os homens de todos os estratos sociais. Em outras palavras, temos, no contexto, um amplo número de categoria de homens e profissões que conduziam a dinâmica social nos novos espaços da ‘ambiência cidadina’, como afirma Oliveira (2005, p. 7): “Diferentes pessoas aí convivem, diversas atividades artesanais e intelectuais aí nascem, se desenvolvem e se realizam”. Desse modo, diferentes também foram os projetos educacionais que emergiram no período. Isto é, por não conceberem as realidades circundantes da mesma forma, os variados grupos sociais também apontavam modelos diversos sobre como educar os homens para viverem na nova realidade que os envolvia. Vejamos, em linhas gerais, como esse aspecto se manifestou nas relações entre a Igreja e os ‘grupos de pobres’ ou ‘heréticos’.

Por um lado, a Igreja, possuidora de muitos bens, sentia-se ameaçada pelas críticas daqueles homens que viam suas riquezas e seu poder como um desvirtuamento das verdades do Evangelho (GRUNDMANN, 1980; BOLTON, 1986). Desse modo, ela passou a investir na formação de um homem capaz de viver em conformidade com os princípios que considerava necessários à manutenção de sua posição de dirigente maior dos ‘destinos’ humanos. Assim, insistir na importância da humildade e da obediência, como virtudes se tornou fundamental naquele processo de embates. Segundo Grundmann (1980), quando os integrantes dos movimentos de pobres não se mostravam obedientes à Igreja, esta mandava persegui-los como heréticos, ainda que soubesse que aqueles não estavam desvinculados do pensamento ortodoxo. Conforme o autor, bastava desobedecer à ordem de não pregar – como aconteceu com os Valdenses – para que a perseguição se desencadeasse. Portanto, elaborar instrumentos educativos para ensinar os comportamentos indispensáveis à formação do homem adequado ao seu projeto, apresentou-se como necessidade fundamental. Entre aqueles

comportamentos, destacaram-se a humildade e a obediência, os quais foram destacados nos escritos santorais dos autores que falavam do interior da Igreja.

Por outro lado, aqueles mesmos ‘heréticos’ que a Igreja pretendia educar juntamente com todos os outros homens, assumiam a posição de críticos da riqueza eclesiástica e defendiam uma vida baseada na mais absoluta pobreza, como entendiam que Jesus e seus apóstolos tinham vivido (GRUNDMANN, 1980; BOLTON, 1986).

Observamos, assim, a necessidade de a Igreja trabalhar em várias frentes para estruturar instrumentos capazes de ensinar aos homens a importância da humildade e de se permanecer em ‘seu terreno’, pois apenas em seu interior havia possibilidade de salvação. A produção hagiográfica¹³² foi um desses instrumentos; por meio desses textos, procurava-se apresentar um modelo de pessoa exemplar que devia servir de espelho de comportamento para os demais. Assim, o reconhecimento da santidade de pessoas que a Igreja considerava exemplar, tornou-se fundamental e recorrente nesse processo.

A atividade da pregação por homens penitentes e organizados em Ordens religiosas, como os Dominicanos e Franciscanos, também foi incentivada pela Igreja nesse período. A pregação destes devia contrapor-se à daqueles grupos – como os *Valdenses* e os *Umiliati*, por exemplo – que, embora desautorizados pela Igreja, insistiam em ser pregadores, visto que, para eles, essa era uma ordem do Evangelho, como assinalam Grundmann (1980), Little (1983), Bolton (1986), entre outros.

Considerando-se essas reflexões, apresentaremos alguns aspectos da história dos franciscanos, assim como de sua prática, tendo em vista a importância atribuída por Francisco à atividade da pregação e à necessidade de os religiosos viverem como exemplo para as demais pessoas. Outros dois pontos também nos levaram a destacar sua história: o fato de a Ordem de Clara nascer vinculada à Ordem dos franciscanos e, por isso, compartilhar de muitas de suas concepções, especialmente aquelas dos primeiros anos; por ter saído do interior da comunidade franciscana, o autor que, ao escrever a *Legenda de Santa Clara*,

¹³² Apresentaremos as características dos textos hagiográficos na segunda seção.

apresentou-a como modelo e exemplo de seguimento, conforme a proposta de católico que a Igreja pretendia formar, visto ser essa sua necessidade histórica.

3.2 Os Franciscanos: aspectos históricos e prática educacional

Os Mendicantes – isto é, a Ordem dos Pregadores, com Domingos de Gusmão, e a dos Menores, com Francisco de Assis – nasceram no mesmo contexto de afirmação e de embates em que se encontravam os *Umiliati*, os Valdenses, os Cátaros, as Beguinhas, além de muitos outros movimentos de pobres e ‘heréticos’ não citados aqui. Especialmente a Ordem dos Pregadores nasceu como instrumento de enfrentamento direto da Igreja contra as heresias que grassavam¹³³. Thai-Hop (1993, p. 21) refere-se a esta Ordem da seguinte forma:

Com o propósito de competir com os hereges, contra quem lutava com as mesmas armas, Domingos fez seu o método missionário que o bispo Diego propôs em Montpellier: “Para fechar a boca dos malvados, deveria praticar e pregar (At 1,1), segundo o exemplo do bom Mestre, apresentar-se humilde, ir a pé, sem ouro nem prata (Mt 10,9). Numa palavra, imitar totalmente a forma de vida dos apóstolos”¹³⁴. Domingos adotou, definitivamente, e com todo o fervor evangélico, a imitação da vida dos apóstolos em sua totalidade: a pregação itinerante e pobreza evangélica. Inocêncio III, em sua carta de 17 de novembro de 1206, aprovou prontamente esse método: “Imitando a pobreza de Cristo pobre, dirigindo-se aos humildes com humildade, porém com fervor de espírito”¹³⁵.

Quanto à Ordem dos Menores, ela teve origem em Assis, com Francisco, mercador e filho de mercador. Conforme observamos nas fontes sobre a vida de

¹³³ Observamos que os Dominicanos não foram os primeiros religiosos nem os únicos combatentes dos heréticos. Os cistercienses já atuavam nessa frente e mesmo o grupo Valdense conhecido como Pobres Católicos, liderado por Durando de Huesca – e que se reconciliou com a Igreja –, agiram contra os Cátaros. Posteriormente, com o processo de institucionalização dos Franciscanos, também estes participaram dos processos de caça aos ‘heréticos’ (GRUNDMANN, 1980; LITTLE, 1983; LE GOFF, 2007; MERLO, 2005).

¹³⁴ A citação entre aspas o autor retirou da obra *Histoire Albigeoise*, de Pierre des Vaux de Cernay.

¹³⁵ Vimos com Grundmann (1980) que o próprio papa já propunha esse método de enfrentamento contra os heréticos – que, para nós, não deixa de relacionar-se a um projeto educacional, visto que envolvia estratégias para transformar o pensamento e o comportamento dos ‘hereges’ ou daqueles em vias de sê-lo.

Francisco – na *Vida I*¹³⁶, *Vida II*, *Legenda Maior*, *Legenda menor*, *Legenda dos Três Companheiros*, entre outras – e na historiografia franciscana, seu processo de conversão ocorreu após alguns fracassos e muitas crises pessoais, o que o levou a abandonar tudo, a empreender a ‘fuga do mundo’¹³⁷ para tornar-se penitente. Assim, deixou tudo o que tinha: lugar social, dinheiro, tecidos de luxo, cavalos, enfim, tudo o mais que expressava seu vínculo com o século. Por algum tempo, passou reconstruindo igrejas¹³⁸ – sendo a primeira, a de São Damião, lugar do nascimento da Ordem das Irmãs Pobres –, cuidando de leprosos e envolvendo-se ativamente com a vida espiritual na mais completa pobreza, procurando, em tudo, imitar a pobreza de Jesus.

As fontes narram que os companheiros para a fraternidade não demoraram a chegar, sendo que os primeiros foram aqueles que lhe eram próximos quando ainda ‘estava no século’ (Test, 4; LITTLE, 1983). Em 1209, já com 11 companheiros, Francisco se dirigiu a Roma, onde recebeu aprovação verbal do Papa Inocêncio III para a vivência de uma Regra de vida composta com base em textos do Evangelho (MERLO, 2005; PINTARELLI; PEDROSO; TEIXEIRA, 2008).

¹³⁶ Embora durante o trabalho adotemos a nomenclatura *Vida I*, seguindo a maioria dos franciscanólogos, a seguinte advertência de Bartoli (2007, p. 54) é pertinente: para ele, o texto *Vida do Bem-Aventurado Francisco*, de Tomás de Celano, é comumente chamado “[...] Primeira Vida, porque, mais tarde, Tomás de Celano escreveu outros textos. Mas o costume de chamar esse texto de Primeira Vida é um pouco enganador, porque, para julgar um texto e avaliar seu significado histórico, não se pode utilizar os textos posteriores [...]”.

¹³⁷ Segundo Bougerol (1999), a fuga do mundo significava, no século XII, a entrada na vida monástica, conceito que teria adentrado o século XIII. Entretanto, conforme lemos em L’Hermite-Leclercq (1994, p. 203, grifos na obra), a concepção de rompimento com o mundo é bem mais antiga, remonta ao final do século III e início do IV, quando Santo Antão abandonou seus bens em favor dos pobres para retirar-se do convívio com outros homens objetivando, assim, alcançar a perfeição. Seguindo o mesmo objetivo de Santo Antão, muitos homens e mulheres procuravam a solidão, isto é, “[...] 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), instalar-se no deserto (eremos, ‘ermo’, que deu o seu nome ao eremita, construir uma cabana ou encerrar-se numa gruta ou num sepulcro não utilizado como fizeram os primeiros reclusos)”. Por outro lado, ainda que a entrada na vida monástica, no século XII, como defende Bougerol (1999) significasse, para os monges, a ‘fuga do mundo’, observamos que para os eremitas, a concepção também existia. Contudo, enquanto os primeiros buscavam uma vida em comunidade e lançavam mão da riqueza individual, mas não da comunitária, os eremitas nada levavam consigo, optando pela vida como imitação do Cristo pobre, sem posses, sem bens, pelo trabalho manual e a pregação itinerante, a exemplo dos apóstolos. Ao contrário dos eremitas, os monges insistiam na defesa da santidade, pobreza e apostolado apenas como vida no claustro.

¹³⁸ Tomás de Celano e Boaventura tratam da reconstrução das igrejas numa perspectiva inteiramente hagiográfica, santoral, ou como obediência à voz emanada do Crucifixo em São Damião, como uma ordem que Francisco teria recebido para restaurar a própria Igreja: “Francisco, vai e restaura minha casa que, como vês, está toda destruída” (2Cel VI, 10, 6). Porém, Frugoni (2011) afirma que reconstruir igrejas, naquele período, era um claro indício de que o indivíduo adentrara no caminho da penitência.

Segundo Vauchez (1994, p. 250), o encontro entre o grupo de Francisco e o papa teria ocorrido em 1210, quando “[...] Inocêncio III, parece que não sem algumas hesitações, aceitou a aprovar oralmente a regra que o Pobre de Assis tinha composto para a sua pequena comunidade”. Para Desbonnets (1987), a aprovação se deu entre 1209 e 1210.

O que nos interessa ressaltar nesse processo é que aquele grupo de penitentes, ao receber a aprovação papal, de alguma forma ganhou legitimidade e que esse acontecimento, se não possibilitou, pelo menos contribuiu com a sua expansão. Desse modo, o inicial pequeno grupo de penitentes não pôde limitar-se a uma *fraternitas*¹³⁹ primeira; do mesmo modo como ocorria com os líderes de outros grupos penitentes, o número de seguidores de Francisco aumentou rapidamente (POUZET, 1936; DESBONNETS, 1987). Desse modo, após a viagem do pequeno grupo a Roma, a ele se uniram

[...] novos *socii* [...]: eles representam a ligação entre os *fratres* dos inícios e a primeira geração minoritária que verá ampliar-se a área e a quantidade do recrutamento. Trata-se de um grupo bastante variado em idade, proveniência social e cultura: há nobres e cavaleiros, leigos e clérigos (sacerdotes ou não), membros da aristocracia urbana e homens do *populus*, iletrados e letrados, ricos e pobres, cidadãos e camponeses¹⁴⁰ (MERLO, 2005, p. 29).

Durante as duas primeiras décadas do século XIII – e mesmo além desse período – a ‘*fraternitas franciscana*’ continuou crescendo (DESBONNETS, 1987). Contudo, apesar do grande número de membros na *fraternitas*, até por volta dos quatro últimos anos da segunda década, suas missões limitaram-se à Itália. Porém, desde 1217, os frades, reunidos em Capítulo, decidiram enviar missionários para outras terras, fora da Itália. Entre 1217 e 1219 os franciscanos estavam em Paris e na região do Languedoc. Na última data, também estavam na

¹³⁹ Grande parte da historiografia moderna (DESBONNETS, 1987; MERLO, 2005, entre outros) mostra que a vida em fraternidade era o desejo primeiro e primordial de Francisco, em contraposição à criação de uma Ordem.

¹⁴⁰ Conforme Desbonnets (1987, p. 33), desde sua origem a fraternidade franciscana foi “[...] socialmente heterogênea.” A seu ver, contudo, predominavam integrantes dos estratos da ‘classe média’ – entendida como aquela que possuía patrimônio. Diz, ainda, que aqueles que desejavam fazer parte da fraternidade deviam, primeiramente, desfazer-se de seus bens em favor dos pobres, como Bernardo de Quintavalle.

Terra Santa¹⁴¹. Na Alemanha, haviam chegado em 1221; na Inglaterra, em 1225 (LITTLE, 1983; JORDÃO DE JANO, 2008).

Essas datas e esses dados, para além de evidenciarem que aquele pequeno grupo inicial se expandira, mostram que o desejo de renovação da vida religiosa, de uma nova maneira de relacionamento com Deus e com as instituições, iniciado no século XI, continuava vivo e se fortalecia ao satisfazer as aspirações de muitos homens daquele período. Esses aspectos revelam, ainda, que a atividade que os ‘movimentos de pobres’ ‘confiscavam’ para si com veemência, defendendo-a como um direito e um dever do cristão batizado¹⁴², havia obtido sucesso entre as populações: a pregação. Nesse sentido, pode-se entender que a pregação adquirira *status* de estratégia indispensável no processo formativo dos homens do período.

Por outro lado, é certo, também, que a hierarquia eclesiástica já ‘reclamara’ de volta a atividade da pregação como um ‘benefício que lhe fora usurpado’, por, pelo menos, duas razões: por considerá-la como direito exclusivo dos consagrados e enviados – bispos e padres, ou seja, os ordenados –, na ‘linha sucessória’ dos apóstolos; e por ter clareza de seu alcance e eficácia como estratégia pedagógica. Segundo Grundmann (1980), especialmente durante o papado de Inocêncio III, houve uma compreensão de que as ‘armas’ usadas pelos ‘hereses’ – a pregação e a prática de uma vida simples, pobre, exemplar – para arrebanhar seguidores, deveria fazer parte das estratégias educativas dos pregadores que falavam do interior da Igreja. Por isso aquele papa insistira muitas vezes para que os religiosos se exercitassem na prática da vida simples e da pregação sem esmorecer.

Pode-se dizer que nesse processo de embates – sob as abas da Igreja –, as Ordens Mendicantes vieram ‘disputar’ a palavra com os ‘hereses’¹⁴³ e outros

¹⁴¹ Nesta data, um grupo de missionários franciscanos foi martirizado no Marrocos (PINTARELLI, PEDROSO e TEIXEIRA, 2008). Para Merlo (2005), o martírio ocorreu em janeiro de 1220. Ao saber do ocorrido, Clara também teria desejado tornar-se mártir, como narra Irmã Cecília (PC 6,6).

¹⁴² A ordem de Cristo de ir pelo mundo anunciar o Evangelho a todas as criaturas era considerada com toda sua força nesse contexto. Havia um convencimento de que o anúncio da mensagem evangélica poderia transformar os homens e conduzi-los à conversão e à vida penitente e, por conseguinte, à salvação.

¹⁴³ Para Delcorno (1977), Francisco não polemizava diretamente com os heréticos, embora, certamente, não ignorasse o problema das heresias, sobretudo depois das primeiras tentativas de evangelização na Alemanha e na França, quando foram confundidos com hereges lombardos. O autor salienta, ainda, que Francisco não podia ignorar completamente a existência de uma forte

grupos contestatários para, por meio dela, converter os homens e conquistar suas almas para Deus. Assim, os frades franciscanos que se espalharam pelos ‘quatro cantos do mundo’ quando o século XIII ainda não completara duas décadas – conforme nos mostram as datas acima apresentadas – expressam uma concepção de que havia algo que não estava em consonância com o ideal daquilo que se acreditava que devia ser a relação dos homens entre si e destes com Deus. Nesse sentido, dado que o mundo e os homens estavam fora da rota que conduzia a Deus, era preciso viver de tal modo e ‘predicar’ com tanta intensidade que os seus ouvintes, ao observá-los e ouvi-los, fossem capazes de aderir ao seu projeto, convertendo-se – o que nem sempre significava tornar-se um franciscano, mas, em muitas ocasiões, apenas um retorno à Igreja, à vivência de suas práticas disciplinares, como a frequência à comunhão e à confissão. Assim, uma ‘pedagogia do exemplo e da pregação’, do uso da palavra para ensinar modos de ser, de viver, ganhava contornos salientes no projeto educacional de Francisco e de sua fraternidade e, posteriormente, Ordem.

No processo de ‘uso da palavra’ para educar, Francisco utilizou todos os meios a seu alcance para falar aos homens: a palavra oral e a palavra escrita. Quando não podia fazer-se presente onde gostaria de estar, escrevia e enviava cartas, mandava copiá-las, divulgá-las e guardá-las:

[...] que tenham junto a si este escrito, o pratiquem e cuidadosamente o guardem. E suplico-lhe que guardem solicitamente e façam observar mais diligentemente estas coisas que estão neles escritas segundo o beneplácito de Deus onipotente, agora e sempre, enquanto existir este mundo (Ord 47-48).

Nesses escritos, observamos uma evidente preocupação com a formação dos homens de seu tempo, tanto em relação aos frades como no que respeita às demais pessoas de modo geral. Na *Carta aos fiéis (Segunda Recensão)*, Francisco dirige-se “A todos os cristãos religiosos, clérigos e leigos, homens e mulheres, a todos os que habitam o mundo inteiro [...]” (2Fi 1) e apresenta-se

igreja cántara no Vale Espoletano. Contudo, entendemos que, embora, não houvesse ‘disputa’ como aquelas que alguns bispos organizavam para debater com os líderes de movimentos religiosos e heréticos (LITTLE, 1983), Francisco e os membros da Ordem franciscana participavam dos ‘debates’ com os heréticos sob outras perspectivas: utilizando-se do ensino oral – pregações nas praças, igrejas e povoados – e da palavra escrita.

como servo de todos, encarregado da obrigação de “[...] ministrar a todos as odoríferas palavras de meu Senhor” (2Fi 2).

Com esta carta, Francisco assume a posição de quem tinha autoridade para ensinar aos homens como deveriam viver, que valores e que atitudes deveriam assumir: um homem que reconhecesse Jesus como o enviado de Deus Pai e que, seguindo seu exemplo – humilde, pobre e obediente –, fosse capaz de viver segundo a vontade de Deus. Conforme essa capacidade de viver ou não de acordo com a vontade divina, os homens podiam ser classificados em duas categorias: os benditos e os malditos.

Os que não querem provar quão *suave é o Senhor* (cf. Sl 33,9) e amam *mais as trevas do que a luz* (Jo 3,19), não querendo cumprir os mandamentos de Deus, são malditos; a respeito destes é dito pelo profeta: *Malditos os que se extraviam dos vossos mandamentos* (Sl 118, 21). Mas quão bem-aventurados e benditos são os que amam a Deus e fazem como diz o Senhor no Evangelho [...] (2Fi 16-18).

Verifica-se, ainda, que Francisco assume uma ‘pedagogia do amor’, da caridade humana ao afirmar que o homem capaz de cumprir a vontade divina era capaz não apenas de amar a Deus, mas, também, ao próximo, ao outro. Contudo, com base em observações das relações humanas em seu tempo, entendia que nem todos os homens desejavam amar seus pares – e nisso se mostrava muito realista, pois, como sabemos, os enfrentamentos sociais (guerras, saques, volências diversas) eram constantes. Àqueles, pedia, minimamente, que, se por caso não desejassem amar aos outros, pelo menos não lhes fizessem mal, mas o bem: “E *amemos [nossos] próximos como a nós mesmos* (cf. Mt 22, 39). E se alguém não os quiser amar como a si mesmos, pelo menos não lhes cause males, mas faça-lhes o bem”. Observamos aí, para além de um ensinamento religioso pautado no Evangelho – tido por ele como a regra maior –, uma ética do bem viver em sociedade, de se relacionar com aqueles homens e aquelas mulheres que, na concretude da vida urbana do século XIII, cada um e todos encontravam em suas ‘andanças’ diárias.

Outro ponto que chama a atenção nessa carta é que, apesar de Delcorno (1977) afirmar que Francisco não polemizava diretamente com os heréticos,

embora o autor defenda que isso não significava que ele os ignorasse ou não soubesse de sua existência, observamos, nesse escrito, que o *poverello* assume claramente uma posição de defensor dos ensinamentos da Igreja em relação a evidentes pontos de enfrentamento entre a Igreja e os ‘movimentos de pobres’ e heréticos. Os Valdenses, por exemplo, um dos grupos tidos como ‘heréticos’, defendiam que os sacramentos administrados por sacerdotes indignos eram inválidos. Segundo Grundmann (1980), para os Valdenses, para que os sacramentos realmente se mostrassem eficazes, a dignidade de seu ministro era indispensável.

Na *Carta aos fiéis* – assim como no *Testamento* – Francisco sai em defesa dos sacerdotes, ainda que pecadores – ‘indignos’ –, considerando-os como os únicos que podiam ministrar de forma válida os sacramentos, especialmente a Eucaristia:

Devemos [...] venerar os clérigos e reverenciá-los, embora sejam pecadores, não somente por causa deles, mas por causa do ofício e do ministério do santíssimo corpo e sangue de Cristo que eles sacrificam no altar, recebem e aos outros ministram. E saibamos todos firmemente que ninguém pode salvar-se, a não ser através das santas palavras e do sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo [palavras] que os clérigos pronunciam, anunciam e ministram. E somente eles devem ministrá-los, não outros¹⁴⁴ (2Fi 32-36).

No contexto em que a Igreja considerava muitos movimentos de pobres como ‘falsas religiões’ (GRUNDMANN, 1980) e, em, alguns casos, heréticos – portanto, não católicos –, Francisco afirma aos destinatários de sua carta: “[...] devemos ser católicos” (2Fi 32).

Observamos, assim, que pelo menos nesses pontos, havia uma correspondência entre o projeto formativo do cristão proposto por Francisco e o projeto da Igreja para formar o homem católico: um homem crente em seus ministros e em seus ensinamentos, capaz de reconhecê-la como a instituição

¹⁴⁴ Para os Valdenses, em caso de necessidade, um ‘bom laico’ podia ouvir confissão e administrar a Eucaristia (GRUNDMANN, 1980).

possuidora dos meios que conduziam à salvação de todos, de reconhecê-la como a autoridade máxima, portanto¹⁴⁵, a quem se devia obediência.

Por outro lado, identificamos no projeto educacional de Francisco alguns aspectos que o aproximava da proposta dos ‘movimentos de pobres’. Assim, por exemplo, ainda que as circunstâncias de desenvolvimento da Ordem e suas relações com a Igreja e a sociedade tenham exigido de Francisco a escrita de uma Regra¹⁴⁶ para organizar a vida dos Menores, para ele, como para os ‘movimentos de pobres’, a regra maior sempre foi o Evangelho e foi nele que Francisco fundamentou sua vida de pobreza. Desse modo, o primeiro ponto que destaca em sua Regra (*Não Bulada* e *Bulada*), é a observância do Evangelho. Na *Regra Bulada*, lemos: “A Regra e vida dos Frades Menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade” (RB 1,2). Sendo assim, nessa defesa do Evangelho como regra maior, encontramos nas palavras de Francisco os ecos dos ‘movimentos de pobres’ – eremitas e leigos – que, desde o século XI, vinham pautando sua vivência cristã nos ensinamentos do Evangelho¹⁴⁷. Também do mesmo modo que Estêvão de Muret considerava que todos os cristãos podiam abraçar a vida religiosa (pois, para aquele, esta era a vida conduzida de acordo com o Evangelho) (LITTLE, 1983), a *Carta aos fiéis (Segunda Recensão)*, de Francisco, expressa que todos os fiéis, independentemente de sua condição, deveriam pautar seu modo de vida nos ensinamentos evangélicos. Para tanto,

¹⁴⁵ Merlo (1981) defende que a Igreja, no período medieval, buscou comunicar e impor a adesão a ela. Para isso, utilizou-se de várias estratégias: gestos, palavras, símbolos. Quando esses meios não deram os resultados esperados, utilizou-se da coerção, da repressão.

¹⁴⁶ Francisco escreveu uma Regra, conhecida como *Regra Não Bulada*, apresentada ao papa Honório III, em 1221; essa Regra não foi aprovada e ele teve que reescrevê-la. Em 1223 a nova Regra foi aprovada por Honório III (PINTARELLI, PEDROSO e TEIXEIRA, 2008).

¹⁴⁷ Para o fundador da Ordem de Grandmont, Estêvão de Muret (1048-1124), por exemplo, o Evangelho era a única regra de ‘vida religiosa’ e podia ser seguida por todos os cristãos. Do entendimento do Evangelho como regra maior, advinha a concepção de que a ‘vida religiosa’ devia ser assentada na pobreza e na imitação de Cristo: tanto em relação ao alimento como no que respeitava à moradia. No *Liber de doctrina* ou *Liber Sententiarum*, que é uma coleção dos ensinamentos de Estêvão de Muret, organizado por Gerardo Ithier (sétimo abade de Grandmont), há uma passagem que retrata a vida de pobreza do eremita em contraposição ao que então se observava nos grandes mosteiros beneditinos: “Olha, você pode entrar em qualquer outro mosteiro, onde encontrará grandes edifícios e uma culinária de primeira qualidade, bem preparada e servida a hora. Lá encontrarás animais e grandes extensões de terra cultivável, porém, aqui só encontrarás a cruz e a pobreza” (apud LITTLE, 1986, p. 110, tradução nossa). [“Mira, puedes entrar en cualquier otro monasterio, donde encontrarás enormes edificios y una cocina de primera calidad, bien preparada y servida a tiempo. Allí encontrarás animales y grandes extensiones de tierra cultivable, pero aquí sólo encontrarás la cruz y la pobreza”].

alguém devia ensiná-los, educá-los para essa vivência. E esse ensinamento deveria ocorrer, basicamente, por meio de duas estratégias: o exemplo (pelo comportamento e pelas obras) e a pregação, como dissemos acima. No *Anônimo Perugino*, lemos que Francisco, quando ainda tinha apenas seis irmãos, dizia-lhes:

Consideremos, irmãos caríssimos, a nossa vocação, porque Deus misericordiosamente nos chamou não somente para a nossa utilidade, mas também para a utilidade e salvação de muitos. Portanto, vamos pelo mundo, exortando e ensinando homens e mulheres, pela palavra e pelo exemplo, a fazerem penitência de seus pecados e recordarem-se dos mandamentos do Senhor, que eles relegaram ao esquecimento por tanto tempo (AP IV 18, 2-6, grifos nossos).

Tomás de Celano também registra que Francisco ensinava pelo exemplo e pela palavra:

*Enchia toda a terra*¹⁴⁸ (cf. Sb 1,7) com o Evangelho de Cristo, de modo que em um só dia, muitas vezes, *percorria* quatro ou cinco aldeias ou até cidades (cf. Mc 6,6), *anunciando* a cada uma o reino de Deus (cf. Lc 8,1) e, edificando os ouvintes não menos com o exemplo do que com a palavra. Fizera de todo o corpo uma língua [para pregar] (1Cel 97, 4).

O hagiógrafo ensina que, para Francisco, não bastava apenas a pregação, todas as atitudes, todos os gestos e comportamentos, enfim, a forma de viver, em sua completude, deviam estar a serviço do ensino de uma mensagem que possibilitasse aos homens a penitência, o ‘bem-viver’ – ao mudar seu modo de ser, em obediência às ‘regras’ do Evangelho – e a conseqüente salvação.

Na senda de Tomás de Celano, Boaventura, por sua vez, na *Legenda Maior*, afirma que Francisco

[...] dizia que se deve lamentar o pregador como que privado da verdadeira piedade, quer o que na pregação não busca a

¹⁴⁸ Observamos que assim como os integrantes dos grupos de pobres, que defendiam que era dever de todo cristão batizado anunciar o Evangelho – como dissemos alhures –, o hagiógrafo de Francisco mostra-o como um anunciador obediente à ordem de anunciar a ‘Boa-Nova’ (o Evangelho) a toda criatura. Desse modo, entendemos que Francisco e, por extensão, a Ordem dos Menores é apresentada como cumpridora fiel do ‘mandamento apostólico’.

salvação das almas, mas o próprio louvor, quer o que destrói com a irregularidade de vida aquilo que edifica com a verdade da doutrina. Dizia que a estes se deve preferir o irmão simples e sem eloquência que, com o bom exemplo, provoca os outros ao bem (LM VIII, 2, grifos nossos).

Considerando esses testemunhos, concordamos com Delcorno (1977) ao defender que para Francisco, os frades deviam, primeiramente, educar pelo exemplo; a pregação viria em seguida, no momento oportuno¹⁴⁹, e só seria válida se visasse não a própria glória, mas a salvação dos ouvintes.

Com essas reflexões, verificamos que Francisco, como os homens de outros ‘movimentos religiosos de pobres’, tinha um projeto educacional para educar os homens de seu tempo. Por um lado, em alguns pontos, o projeto franciscano apresentava similaridades com o projeto da Igreja que, pressionada em várias frentes, questionada em sua autoridade política e moral, procurava elaborar estratégias para formar o homem católico, capaz de concordar com seus princípios dogmáticos e disciplinares. Por outro lado, embora Francisco sempre tivesse salientado seu pertencimento e obediência à Igreja, entendemos que em relação a alguns aspectos, seu pensamento caminhava ao encontro de algumas das ideias defendidas pelos ‘movimentos de pobres’, como assinalamos anteriormente em relação à observância do Evangelho, o que conduzia a uma vida em pobreza.

Os aspectos destacados indicam que tanto da parte da Igreja, como dos homens que compartilhavam de seu ideal, como Domingos e Francisco, havia uma preocupação em estruturar atividades educativas capazes de alcançar a todos os homens e ensiná-los a viverem como católicos, observar os sacramentos, respeitar os sacerdotes, obedecer à hierarquia eclesiástica, desenvolver atitudes capazes de serem vistas como virtudes pela Igreja, como a humildade e a obediência, por exemplo. Para Francisco, a vida exemplar e a pregação eram as formas mais relevantes de possibilitar que os homens fizessem penitência, se apropriassem de modelos de comportamento desejáveis e regressassem ao caminho que os levaria a Deus. Pensava assim em relação não

¹⁴⁹ O autor faz essa afirmação valendo-se, especialmente da leitura do capítulo XVI da *Regra Não Bulada* (RNB, XVI, 6-7), que trata daqueles que deviam ir *para o meio dos sarracenos e outros infiéis*: “[...] não litiguem nem porfiem, mas sejam submissos [...] quando virem que agrada a Deus, anunciem a palavra de Deus, para que creiam [...]”.

apenas aos 'heréticos', mas também no que respeitava àqueles que, a seu ver, estavam presos às riquezas, àqueles bens aos quais, cada vez mais, o desenvolvimento citadino possibilitava que os homens tivessem acesso¹⁵⁰.

Contudo, verificamos, que, além da pregação e da vida exemplar, a que podia ser observada cotidianamente por aqueles com quem se convivia, um amplo conjunto de materiais escritos foram produzidos com o intuito de educar. Vimos que Francisco escreveu cartas e mandou divulgá-la, visando educar o maior número possível de pessoas; ele escreveu, ainda, bilhetes, orientações, entre outros. Clara mesma relatou que, além de ter recebido de Francisco uma Forma de vida, recebeu muitos outros escritos:

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 (cf. Act 20,2) e exemplos ao amor e observância da santa pobreza, mas nos deu muitos escritos¹⁵¹, 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 pobreza¹⁵² (TesC 33-35).

Para Clara, Francisco era o educador por excelência da comunidade de São Damião: em suas palavras (sermões), em seu exemplo e em seus escritos ela evidencia que as Irmãs encontravam possibilidades de aprender a vida em pobreza, conforme a escolha que haviam feito. Em suas palavras, inferimos que há, ainda, o entendimento de que o ato de escrever possibilitava às pessoas 'fazer memória', isto é, registrar, para nunca esquecer, o modo como deveriam conduzir suas vidas. Por isso, diz que Francisco lhes dera 'muitos escritos', a fim

¹⁵⁰ Francisco apresenta posicionamento contrário em relação ao modo como os homens considerados 'heréticos' agiam em relação aos sacramentos e aos sacerdotes que consideravam 'indignos' para ministrar os sacramentos. Entretanto, em relação à pobreza daqueles grupos não encontramos em seus escritos aspectos que evidenciem alguma crítica.

¹⁵¹ É importante observar que, de Francisco, endereçado à Clara, não temos 'muitos escritos' que saibamos terem sido escritos especialmente para ela ou para sua comunidade, mas apenas a Forma de vida – cujo texto é conhecido porque Clara o registrou em sua Regra -, e a exortação *Ouvi, pobrezinhas*. Contudo, é possível que ela tenha conhecido outros escritos de Francisco, como a *Saudação às virtudes* e o *Ofício da Paixão*, bem como sua *Regra* (PEDROSO, 2004).

¹⁵² "Postea scripsit nobis formam vivendi et maxime ut in sancta paupertate semper perseveraremus. Nec fuit contentus in vita sua nos hortari multis sermonibus (cfr. Act 20,2) 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".

de que elas jamais se afastassem do propósito inicial de suas vidas. Desse modo, Clara também expressa uma valorização daquele bem que permitia aos homens registrar seus conhecimentos de modo que outros se apropriassem deles em qualquer tempo. Ela não só valorizou, como praticou, isto é, exerceu o ato de escrever – como podemos verificar com a escrita das *Cartas à Inês de Praga*, da *Regra*, do *Testamento* e de uma *Bênção* que lhe é atribuída – com o intuito de deixar para a posteridade os ensinamentos que considerava essenciais para as religiosas perseverarem na vida como Irmãs Pobres.

Além das produções de Francisco, destacamos, ainda, outra forma de escrita produzida pelos franciscanos¹⁵³ e que objetivava ensinar valores e transmitir formas de pensamento e comportamento aos homens do período: falamos das Legendas ou das Vidas de santos. Tomás de Celano é um nome importante em relação a esses escritos, visto que a crítica das fontes franciscanianas lhe atribui a autoria de vários daqueles documentos, entre eles, a *Vida I e II de Francisco*, o *Tratado dos Milagres*, a *Legenda de Santa Clara*, entre outros.

Salientamos que as Legendas não apenas relatavam a vida de um santo, apresentando-a de modo ‘neutro’ ou linear. Quando analisamos esses escritos, observamos que os autores ressaltam valores e concepções próprios à época em que eles mesmos viviam; tratam, portanto, também de si e de seu tempo, e não apenas do santo (LECLERCQ, 2002). Desse modo, ao destacar as virtudes de seu hagiografado e o modo como vivera, pode-se entender que suas escritas objetivavam contribuir com o processo formativo dos homens do contexto no qual se situavam, como veremos a seguir.

3.2.1 As Legendas: escritas para edificar

Bartoli (2007, p. 52) afirma que “As fontes hagiográficas são um gênero literário próprio. O termo hagiografia vem do grego, *hagios* que significa ‘santo’. Portanto, fontes hagiográficas são fontes escritas para celebrar a santidade”.

¹⁵³ Salientamos que a escrita hagiográfica não foi uma exclusividade dos franciscanos; tampouco foi um estilo literário inaugurado por eles.

Conforme Pereira (2007), a palavra grega *hagiographon* significa, literalmente, escrita santa. Para ela, embora os autores antigos já a conhecessem, não a utilizavam na perspectiva santoral, mas, sim, referindo-se aos escritos ditos inspirados. Afirma, também, que,

[...] entre os séculos IX e XII, *hagiographa* designa mais genericamente ‘escritos santos’, piedosos e sagrados. [...] No século XIII, apesar da grande produção de compilações de vidas, como a *Legenda Aurea* do dominicano Jacopone de Varazze, não vemos uma mudança semântica nos termos de hagiografia e hagiógrafo (PEREIRA, 2007, p. 163, grifos na obra).

A autora ainda ressalta que, embora a palavra ‘hagiografia’ tenha começado a ser utilizada na perspectiva santoral na medievalidade, ela não se fixou para aqueles escritos.

Segundo Guy Philippart, “nenhum conceito na Idade Média designa o conjunto do *corpus* literário ou histórico consagrado aos santos, nem o conjunto maior ainda de documentos tendo relação com a santidade” (como livros litúrgicos, sacramentais, litanias, livros de ofícios, de rituais ou processionais, calendários, miniaturas, inventários de relíquias, etc.). Assim, a literatura relativa aos santos é comumente designada na Antiguidade Tardia e na Idade Média de *Acta, gestae, vitae, passio, legenda*, [...] (PEREIRA, 2007, p. 163, grifos na obra).

Desse modo, para Pereira (2007, p. 164), os termos ‘hagiografia’ e ‘hagiógrafo’ são relativamente recentes, pois ‘nasceram’ no início do século XVIII, “[...] e estão ligados à evolução da crítica da produção hagiográfica, que se deu a partir do século XVII”¹⁵⁴.

Prosseguindo, Pereira (2007, p. 165) entende que, embora o termo ‘hagiógrafo’ – referindo-se ao especialista de santos e àquele que escrevia sobre os santos – seja do início do século XVIII, o termo

[...] hagiografia, designando a “ciência do hagiógrafo” segundo o *Dictionnaire de l’Académie* (1835) ou a “ciência das legendas e

¹⁵⁴Os Bollandistas podem ser listados como os iniciadores da crítica hagiográfica, considerando-se que são os autores da publicação santoral mais significativa até hoje, a *Acta Sanctorum*, sobre a qual já nos referimos na primeira seção.

dos escritos que tratam da vida dos santos”, segundo o *Dictionnaire national* (Bescherelle), é uma invenção do século XIX.

Apesar do estabelecimento das palavras nos dicionários, a autora afirma que, ainda por muito tempo, o relato hagiográfico continuou sendo “[...] considerado como um gênero devoto, fabuloso, sem grande utilidade para a pesquisa e a verdade históricas” (PEREIRA, 2007, p. 165). Porém, no século XX, com o desenvolvimento da História e de suas relações com a Antropologia e a Sociologia, houve uma importante transformação nesse processo: as vidas de santos se tornaram documentos de grande riqueza, principalmente para o conhecimento da Idade Média, que foi o período de apogeu daquele gênero textual (PEREIRA, 2007).

Além do destaque a essas anotações históricas sobre o termo ‘hagiografia’, entendemos que é necessário prestar alguns esclarecimentos sobre a diferença entre hagiografia e biografia, dado que nossas análises não poderão prescindir dessa diferenciação.

Para Silveira e Reis (1981, p. 17),

[...] O biógrafo interessa-se pelos fatos da vida, por suas circunstâncias de lugar, de tempo, de causas e assim por diante. O hagiógrafo descreve a vida de um santo, que vive e age à luz de Deus; como homem medieval, penetrado pela religião e pela fé, é essencialmente providencialista. O santo para ele não faz história; desenrola, por assim dizer, um plano que Deus lhe traçou. O santo manifesta-se por virtudes e milagres; daí o interesse exagerado do hagiógrafo por milagres, seja verdadeiro, seja lendário; ele não sente muita dificuldade em dar por milagre o que para nós pouco tem de milagroso. Isto faz parte não só do gosto mas também do gênero literário hagiográfico. A outra característica do santo, a virtude, perpassa eloqüentemente toda a vida do biografado; raramente aparecem sombras ao lado das luzes.

Conforme Silveira (1990, p. 18), para os biógrafos medievais – entenda-se, os hagiógrafos, para nós – “[...] o santo não faz história propriamente dita¹⁵⁵; ele desenrola, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência [...]”. Para aqueles escritores, o fundamental era saber reconhecer “[...] nos eventos, verídicos ou mesmo supostos, a mão de Deus, a presença do Espírito, o

¹⁵⁵ Sob o ponto de vista do hagiógrafo.

cumprimento das ‘previsões’ da Bíblia” (SILVEIRA, 1990, p. 19). Portanto, o hagiógrafo era um escritor de fé, que tudo via à luz de Deus (SILVEIRA, 1990).

Teixeira (2007, p. 14), por sua vez, afirma que a diferença entre as obras biográficas e hagiográficas está no enfoque, nos elementos que privilegiam e apresentam como relevantes. Enquanto a biografia enfoca a descrição da vida de um personagem inserido em seu contexto histórico, interessando-se, assim, pelas relações do sujeito biografado com uma ampla rede de relações,

[...] A hagiografia não se preocupa primeiramente com o aspecto humano e histórico, mas com o caminho de santidade percorrido pelo personagem, com a evolução da graça na vida dele. E quando ocasionalmente toca o humano, o faz na ótica da graça.

Bartoli (2007, p. 52) ainda esclarece que as características desse gênero literário são as seguintes:

[...] em primeiro lugar, a finalidade, que é promover a edificação do leitor e não a apresentação da verdade histórica no sentido moderno do termo; em segundo lugar, a forma, que é a reiteração dos episódios de santidade, os *topoi* (para explicar que alguém é santo, a maneira mais fácil é mostrar que ele viveu as mesmas experiências que os outros santos e, por isso, os mesmos episódios se encontram nas diferentes vidas dos santos); a terceira e última característica é a multiplicação de milagres, porque o verdadeiro protagonista das hagiografias não é o santo, mas Deus, que se revela na história dos homens através daquele santo.

Em 1905, quando escreveu *Les légendes hagiographiques*, o bollandista Delehaye afirmou que a hagiografia privilegiava os atores do sagrado, isto é, os santos, e visava edificar os leitores ou os ouvintes daquelas escritas (CERTEAU, 1975). Lendo Clasen, Silveira (1995, p. 15) entende que aquele autor considerava que as escritas santorais visavam “[...] salvar do esquecimento a vida do santo e fomentar sua veneração”.

Na atualidade, pesquisadores como Miccoli (2004), Guenée (2006) e Teixeira (2007) entendem que, no medievo, os autores das vidas de santos não tinham a intenção de precisar datas e de esclarecer acontecimentos, ou ater-se à realidade histórica dos fatos. Eles objetivavam, antes de tudo, instruir um público,

ou edificar os leitores; portanto, privilegiavam os aspectos pedagógicos da vida do santo. E é precisamente o caráter educacional, pedagógico, que nos interessa salientar nas fontes clarianas, visto que nossa preocupação principal é expor como aqueles documentos – principalmente a *Bula* e a *Legenda* – foram instrumentos elaborados com o intuito de auxiliar no processo formativo do católico no século XIII diante dos desafios postos pela ‘realidade das heresias’.

3.2.1.1 A *Legenda de Santa Clara* como escrito educativo: a exemplaridade de Clara segundo Tomás de Celano

Ao analisarmos a *Legenda de Santa Clara*, considerando-se as relações contextuais do período, verificamos que o autor, na condição de franciscano¹⁵⁶, assume o projeto educativo da Igreja. Ele compartilha das preocupações que a desafiavam e, assim, naquela escrita destinada à edificação dos fiéis, valendo-se das virtudes de Clara – já canonizada –, apresenta diversos elementos capazes de contribuir com o processo de formação do católico naquele contexto de contraposições da Igreja às ‘falsas religiões’.

Na *Bula Vergentis in Senium*, de 1199, de Inocêncio III, destinada a combater os heréticos, lemos que, na concepção do pontífice, o mundo estava corrompido e caminhava para a velhice:

A corrupção do mundo que avança para a velhice não faz apenas elementos corrompidos exalarem, mas igualmente extingue em um vazio a digníssima reunião dos que foram criados à imagem e semelhança do Criador, privilégio cuja dignidade superior é testemunhada pelas aves do céu e pelos animais de toda terra, mas que deteriora e é deteriorada pela áspera inação da velhice (*Vergentis in Senium* (2012 [1])).

O pontífice ressalta que as heresias, no período, estavam pululando, enquanto aqueles que deviam dar testemunho cristão debandavam para o campo dos heréticos. Para ele, era preciso agir contra tais ‘raposinhas’, contra o que ele

¹⁵⁶ Francisco, em sua *Regra Bulada* (RB IX), definira que a missão dos franciscanos era viver catolicamente. Os pregadores da Ordem tinham o dever de ensinar a penitência e combater os vícios e as virtudes.

considerava uma ‘peste mortífera’ que derramava seu veneno, enganando homens simples e seduzindo astutos:

[...] os detestáveis descendentes de Coré desejam adorar novos altares com novos incensos de novos turíbulos, enquanto a noite indica a sabedoria à outra noite, enquanto o cego oferece-se para guiar o cego, enquanto as heresias pululam e quem oferece a herança divina, desprovido ela, se torna herege, herdeiro de sua heresia e condenação. [...] contra tais raposinhas [...] inúmeros predecessores nossos tomaram medidas, mas não ao ponto de ter podido aniquilar a peste mortífera, sobretudo contra este câncer que se espalhou amplamente de modo oculto e que, agora, abertamente derrama a iniquidade de seu veneno, enquanto, sob a forma farsesca de religião engana muitos homens simples e seduz alguns astutos [...] (*Vergentis in Senium*, 2012 [2])

Quando Tomás de Celano escreveu a *Legenda* de Clara, a mesma concepção de envelhecimento do mundo do pontífice perpassou seus escritos. Começando pelo tempo em que ela nasceu¹⁵⁷, o autor afirma que aquele era um tempo de trevas: o mundo estaria envelhecido, a fé escurecida, os bons costumes enfraquecidos ou em franco desaparecimento, as empreitadas grandiosas decadentes e, conseqüentemente, os vícios eram grandiosos:

Como que sob o peso da decrepitude de um mundo envelhecido, escurecia a visão da fé, vacilava o passo dos costumes, murchava o vigor das empresas varonis, pior: à escória dos tempos se juntava a escória dos vícios¹⁵⁸ (Carta Int., LSC 1)¹⁵⁹.

Ao expressar perplexidade diante dos acontecimentos que, para ele, estavam mergulhando o mundo no caos, o autor mostra sua discordância do modo como os homens estavam vivendo: desleixados com a fé (distantes da Igreja e envolvidos com as heresias), relapsos nos bons costumes (sem

¹⁵⁷ Lembramos que Clara nasceu em 1193/4 e Bula *Vergentis in Senium* foi escrita em 1199, portanto, cinco ou seis anos após o nascimento dela. Tomás de Celano escreve entre 1255-1260.

¹⁵⁸ “Quasi veterani mundi senecta urgente fidei caligabat visus, morum nutabat gressus, marcebat virilium operum fortitudo: quin immo faeces temporum, faeces comitabantur etiam vitiorum”.

¹⁵⁹ Na *Vida I*, Tomás de Celano já dera mostras de seus posicionamentos em relação aos desafios e dificuldades postos à Igreja pelas heresias, quando tratou da conversão de Francisco, ao afirmar que “[...] Doravante, não convinha demorar, porque uma doença letal já havia crescido em toda parte e de tal modo havia tomado conta de todas as articulações de muitos que, ao retardar o médico por algum tempo, depois de ter sufocado o sopro vital, arrebataria a vida” (ICel IV, 8, 2, grifos nossos).

preocupação em levar uma vida virtuosa) e indiferentes com as ‘coisas grandiosas’ (empresas varonis).

Da mesma forma que Tomás de Celano, na *Legenda Versificada*¹⁶⁰ (LV, IV) verificamos que seu autor afirma que, no tempo do nascimento de Clara, aquela Igreja que outrora Cristo fundara, encontrava-se envolvida pelo que chama de “[...] crescimento do joio maligno [...]”, entenda-se, pelas heresias. Na continuidade do texto, diz que, no período,

[...] a própria virtude sucumbiu ao vício; apodreceu a face da Igreja, endurecida pelo reato. A heresia, que sempre precisou disso para rasgar a túnica do Senhor, não serpenteia como outrora, nem se esconde nos porões; despindo os antigos subterfúgios, publica os erros e defende os dogmas falsos. Errou o povo, errou o próprio sacerdote, erraram os chefes: o cuidado do pastor abandonou o ovil, descuidou de guardar as ovelhas, expondo-as às fauces dos lobos. Calou-se a língua dos doutores, arrefeceu a própria vida do claustro¹⁶¹ (LV, IV).

A crítica perfilada nas duas *Legendas* recai sobre aquilo que os autores consideravam como ‘costumes viciosos’. Eles criticam tanto as heresias, como os comportamentos dos religiosos e do povo em geral. A seu ver, muitos homens da Igreja estavam tratando de forma negligente suas responsabilidades com a formação dos fiéis e, por isso, as heresias haviam obtido terreno e se desenvolvido entre os homens. No entanto, entendiam que aquele quadro podia ser transformado. Por isso, para ambos os autores, Deus, por amar os homens, suscitara as Ordens Mendicantes. Estas deveriam servir-lhes de modelo e indicarlhes o modo como viver, para que o mundo fosse renovado. Assim, na *Legenda de Santa Clara*, Tomás de Celano registrou que

Então Deus, que ama os homens, suscitando do segredo de sua piedade novas Ordens santas, providenciou por elas uma base para a fé e uma norma para a reforma dos costumes. Eu diria que esses fundadores modernos e seus autênticos

¹⁶⁰ Alguns autores entendem que a *Legenda Versificada* também foi escrita por Tomás de Celano. Contudo, não há, até o momento, uma conclusão a respeito; a crítica não aponta autor.

¹⁶¹ Temporibus nostris emarcuit, ipsaque virtus Succubuit vitio; putruit concreta reatu Ecclesie facies; heresis, que senper id egit Scinderet ut Domini tunicam, non serpit, ut olim, Nec latet in caveis; veteres exuta latebras Publicat errores et dogmata falsa tuetur. Erravit populus, erravit et ipse sacerdos; Erravere duces: studium pastoris ovile Deseruit, neglexit oves servare, luporum Faucibus exponens; doctorum lingua quievit, Ipsaque desipuit claustralis vita.

seguidores são luminares do mundo, guias do caminho, mestres da vida; com eles despontou um fulgor de meio-dia num mundo em oco *para que os que caminhavam nas trevas vissem a luz* (cf. Is 9, 2)¹⁶²(Carta Int., LSC 2-3).

Em seguida, o autor afirma que ‘Deus não se esquecera’ das mulheres e, desse momento em diante, passa a focar como Clara, segundo a vontade divina, nascera para ser modelo de seguimento, primeiramente, para as mulheres. Isto é, em sua perspectiva, Clara nascera para educar as mulheres na vivência das virtudes capazes de torná-las católicas exemplares como ela:

E não convinha que faltasse ajuda ao sexo mais débil, pois, colhido no abismo da concupiscência, não era atraído ao pecado por menor desejo. Antes, a maior fragilidade bastante o impelia. Deus suscitou por isso a venerável virgem Clara e acendeu nela uma luz claríssima para as mulheres¹⁶³(Carta Int., LSC 4-5).

Para Frugoni (2006), a *Legenda de Santa Clara* foi escrita para apresentar às mulheres o modelo de santidade estabelecido pelo papado. De fato, na Carta Introdutória à *Legenda*, dirigida ao papa Alexandre IV, Tomás de Celano diz que redigira o texto com um estilo literário simples “[...] para que as virgens tenham prazer em ler as glórias da virgem [...]” (Carta Int., LSC 12). Embora não discordemos da autora, a respeito do objetivo da *Legenda* ter as mulheres como destinatárias especiais – e principalmente, as religiosas, como ressalta o texto –, entendemos que não era a elas, unicamente, que aquela hagiografia pretendia alcançar, pois na continuidade da frase, o autor registra que o seu ‘estilo simples’ de escrita também visava possibilitar que “[...] a inteligência do inculto não se confunda com palavras empoladas” (Carta Int., LSC 12-13). Compreendemos, então, que a *Legenda*, escrita em fina sintonia com a Igreja, além de focar a educação das mulheres e das religiosas, objetivava, mais intensamente, divulgar o modo como Clara vivera e ressaltar as virtudes que fossem ao encontro das

¹⁶² “[...] cum amator hominum Deus, ex suae pietatis arcano sacrorum Ordinum suscitans novitatem, providit per eos et fidei fulcimentum, et reformandis moribus disciplinam. Dixerim certe modernos patres cum veris sequacibus ruminaria orbis, viae ductores, vitae magistros: in quibus meridianus fulgor mundo ad vesperam consurrexit, ut lumen videat, qui in tenebris ambulabat (cfr. Is 9,2)”.

¹⁶³ “Nec decuit infirmiori sexui adiutorium sibi deesse, quem libidinis gurgite interceptum, non minor ad peccandum trahebat voluntas, et maior satis fragilitas impellebat. Suscitavit propterea pius Deus virginem venerabilem Claram, atque in ea clarissimam feminis lucernam accendit”.

necessidades da Igreja no processo educativo das populações¹⁶⁴. Assim, seguindo os destaques dados pela *Bula* às virtudes de Clara, a *Legenda* ressalta aquelas ‘características’ que teriam feito dela uma católica exemplar e digna de ter sua vida narrada para servir de modelo para outros homens e mulheres. Dentre essas características, tornou-se relevante salientar aquelas que a Igreja sentia como fundamentais para a formação do católico desejado: a obediência e a humildade.

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.

Quanto mais elevada se viu por esse aspecto exterior, mais se fez vil aos próprios olhos, disposta a servir, desprezível na aparência. Não recusava nenhum trabalho servil. Costumava derramar água nas mãos das Irmãs, assistindo-as enquanto sentadas e servindo-lhes a comida.

[...]

Dona Clara pegou uma vasilha e, mestra de humildade, lavou-a com as próprias mãos¹⁶⁵ (LSC 12, 1-6; 16-2).

Embora as virtudes acima sejam consideradas, pelo autor da *Legenda*, como ‘modelos’ a serem seguidos pelo conjunto dos homens, consideramos que devido à própria dinâmica do contexto do século XIII, no qual a preocupação com o luxo e a riqueza absorviam cada vez mais os interesses humanos, nem todos

¹⁶⁴ Para Vauchez (1989), uma das maiores necessidades da Igreja no período era ‘cristianizar mais profundamente’ as populações com o intuito de livrá-las das influências dos hereges espalhados em muitas regiões.

¹⁶⁵ “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 Abbatissae 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, nobis tumor exoritur: nec libertas, sed servitus augmentatur. Quo enim aliqualis iam praelationis specie altior cernitur, eo reputatione propria vilior, obsequio promptior, cultu despectior reperitur. Nullos iam famularum respuit actus, adeo ut plerumque sororum manibus aquam infunderet, sedentibus assisteret, comedentibus ministraret”. [...]“Accipit domina Clara vasculum unum et humilitatis magistra suis manibus lavat”.

partilhavam daquele ideal apresentado por Tomás de Celano, ainda que ele fosse divulgado nas cidades pelos pregadores. Do mesmo modo, também aqueles que estavam envolvidos no embate com a Igreja, exigindo dela o direito à pregação, bem como combatendo-a em suas riquezas – como fizera os movimentos de pobres, especialmente desde o século XII –, embora compartilhasse de algumas das concepções como aquelas propostas por Tomás de Celano, conforme destacadas na *Legenda* – como a necessidade da vida pobre e desprendida de bens –, não compactuavam inteiramente com todos aqueles comportamentos que, para o Celanense, em relação com a Igreja, eram virtudes. Um exemplo dessa discordância é a própria obediência. E foi em virtude da desobediência de muitos homens dos movimentos de pobres que a Igreja os considerou ‘heréticos’. Entendemos que foi por isso, também, que se tornou tão relevante para a Igreja e para aqueles que compartilhavam de seu projeto, defenderem a obediência como virtude. Isto é, no momento em que perdia autoridade – no processo mesmo em que lutava por ela, tanto no plano espiritual como no terreno temporal –, foi-lhe necessário considerar a obediência como virtude.

Ressaltamos, por fim, que, ao analisarmos a *Legenda de Santa Clara*, compreendemos que não era tão somente o desejo de transmitir uma história com matéria crível que movia a escrita do autor; havia algo mais. Ele escrevia a uma distância de, pelo menos, 61 a 66 anos do nascimento de Clara e de 56 a 60 anos da entrega da Bula *Vergentis in Senium* ao conjunto dos documentos papais, por meio da qual, Inocêncio III objetivara punir os heréticos em seu tempo. Parece tempo suficiente para a extinção das preocupações da Igreja para com as heresias. Porém, elas ainda persistiam, sua presença, considerada pelos eclesiásticos como ‘doença letal’ (1Cel IV, 8, 2), não fora extirpada do organismo social, a despeito de todos os esforços empreendidos pela Igreja. De fato, no momento em que o autor escrevia, o papa Alexandre IV – que subira ao trono pontífice em 1254, permanecendo nele até 1261 – debatia-se, em grande parte, com as ‘mesmas’ inquietações que haviam desestabilizado os papas que o antecederam, especialmente no que concerne às heresias¹⁶⁶. Desse modo, esses pontos realçam que o autor não está tratando apenas do tempo de nascimento

¹⁶⁶ Segundo Merlo (2005), Alexandre IV definitivamente inseriu a Ordem dos Menores na luta contra as heresias que, durante seu pontificado, manifestavam-se em toda parte.

de Clara, mas também está fazendo referências ao seu próprio contexto. Há uma espécie de continuidade das temporalidades e dos desafios a serem solucionados, visto que permaneciam questões que, para os homens da Igreja, eram problemáticas por se contraporem ao seu projeto. Portanto, quando Tomás de Celano escreveu, ainda se podiam 'ouvir os ecos' do brado de Inocêncio III, lançado no final do século XII, quando denunciou que "[...] a traça e a raposa se põem em ação para destruir a flor e o fruto da vinha do Senhor" (*Vergentis in Senium* 2012 [1]).

Nesse sentido, tendo a realidade herética perseverante e reatualizada diante de si é que Tomás de Celano, pelo lugar que ocupava na Ordem e na Igreja, por meio da *Legenda* de Clara, assumiu colaborar com o projeto educativo da Igreja para os homens de sua época. E ao dividir com aquela instituição as preocupações que ao longo do tempo 'tiravam o sono' dos seguidos pontífices, o franciscano celanense utilizou-se dos recursos que tinha à disposição para educar seus pares. Desse modo, sendo ele pregador, escritor e divulgador das ideias franciscanas, tratou de mostrar aos homens que, embora a realidade circundante ainda estivesse obscurecida pelas heresias, pelos maus costumes e pelos vícios, a possibilidade de suplantar aquele quadro não era irreal, já que Clara, por sua maneira de viver, ensinara como a prática de uma vida virtuosa – e sem romper com a Igreja, mas, fiel a ela – era possível, mesmo em meio a relações humanas consideradas degradadas ou viciosas. É evidente, portanto, que 'escrever uma santidade', para Tomás de Celano, mais do que dizer do mundo dos santos, era um momento oportuno para tratar do mundo dos homens.

Quando refletimos a respeito dessas questões, nos reportamos a um aspecto apresentado anteriormente, aquele que se refere ao entendimento de que as *Legendas*, além de escritas santorais, são, também, escritas políticas. Foi nessa perspectiva que consideramos o contexto do século XIII e nele 'lemos' a *Legenda de Santa Clara*, analisando-a enraizada nos embates que estavam produzindo muitos descompassos nas relações humanas, arrancando os homens de suas certezas. Articulando aquela fonte ao contexto, defendemos, com a análise realizada, que as escritas hagiográficas, não são apenas textos descritivos de virtudes e poderes milagrosos de um homem ou de uma mulher e elaborados com o intuito de, por eles, ensinar a 'santidade pura e simples' aos

destinatários daquela mensagem. Ao contrário, expressam, com muito mais ênfase, dois pontos que não podem ser dissociados: por um lado, marca a singularidade ou a particularidade da leitura social feita por um indivíduo – no encadeamento relacional com outros indivíduos e/ou instituições, como é o caso de Tomás de Celano com o papa e a Igreja; por outro, aponta para a complexidade social ou a amplitude da realidade coletiva que respalda as possibilidades de emergência dos indivíduos e suas formas particulares de pensar e agir. Desse modo, podemos dizer que os indivíduos estão amalgamados com a realidade social que produzem e lhes serve de fundamento para agir e pensar.

Além do olhar amplo do autor da *Legenda*, isto é, de sua capacidade de considerar as grandes questões que considerava desafiadoras em seu tempo, as realidades que poderiam ser tomadas como ‘menores’ também não lhes escapou. Assim, além de refletir sobre quais eram os comportamentos ou as virtudes fundamentais para formar os católicos de seu tempo, ‘estabeleceu o terreno’ no qual, inicialmente, os indivíduos deveriam iniciar as aprendizagens como católicos. É sobre esta questão que refletiremos na próxima seção.

4 FORMANDO O CATÓLICO NAS RELAÇÕES FAMILIARES: REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DAS MÃES E A ‘DOCILIDADE’ DOS FILHOS PARA APRENDER

Nesta seção, refletiremos sobre como as fontes clarianas, especificamente o *Processo*, a *Bula* e a *Legenda* apresentam elementos referentes à importância da formação do católico do período nas relações familiares. Especialmente, destacaremos o papel atribuído às mães na educação cristã de seus filhos, assim como refletiremos a respeito da importância dos filhos aprenderem, desde cedo, a exercitar a vontade para desenvolver os comportamentos que os tornariam católicos. Antecipamos que, naquelas fontes, Clara, ao ter suas qualidades comportamentais destacadas, mais uma vez, é apresentada como um modelo ideal de católico a ser seguido.

Enquanto na seção anterior, refletimos sobre o tempo em que Clara nasceu, considerado como tempo de trevas, no qual, por vontade divina, ela teria emergido como luz para homens e mulheres, devido à forma como teria vivido como católica, nesta seção, consideraremos, de modo especial, o tempo referente à infância e adolescência ou início da juventude dela. Nesse tempo, para Tomás de Celano, Clara desenvolveu o que ele chama de ‘ensaio de virtudes’ (LSC 4,6). Para ele, foi ao ‘ensaiá-las’, isto é, ao ser orientada em casa, desde pequena, a exercitar aqueles comportamentos que ele considera virtuosos, que Clara pode, quando já adulta, vivê-las de modo exemplar e, assim, ser ‘espelho’ para seus contemporâneos.

4.1 A formação cristã como responsabilidade dos pais: uma tradição na Igreja

O entendimento da *Legenda de Santa Clara* e das concepções que perpassam sua construção está vinculado à ideia que os franciscanos tinham de sua missão no período: se os religiosos deviam ser exemplos para homens e mulheres para que levassem uma vida considerada verdadeiramente cristã, também estes poderiam tornar-se exemplos para aqueles com os quais conviviam. A Pedagogia do exemplo, à qual já nos referimos, podia, então, ser

assumida por todos os cristãos. Os homens podiam educar-se mutuamente. Com base nessa concepção, Tomás de Celano, tanto nos escritos sobre Francisco como naqueles sobre Clara, enfatiza a importância do papel educativo da família, especialmente, dos pais, nesse processo. Ele entendia que era em seu interior que as primeiras relações educacionais deveriam ser aprendidas; seu objetivo deveria voltar-se para o desenvolvimento da vida virtuosa e cristã.

Observando as relações entre pais e filhos em seu contexto, o autor entende que, assim como a prática das primeiras virtudes deveriam acontecer nas relações entre pais e filhos, de modo inverso, defendia que se os pais fossem ‘devotados’ aos vícios, também os filhos seguiriam suas pegadas.

Para ilustrar essa perspectiva do autor, recorreremos, inicialmente, à *Vida I* e à *Vida II* de Francisco, nas quais Tomás de Celano faz referências aos seus pais, quando trata dos costumes dissolutos e do processo de conversão do fundador dos Menores¹⁶⁷.

Ao refletir sobre a importância dos pais no processo formativo de seus filhos, cujo objetivo deveria voltar-se para a fé católica, à formação cristã, observamos que Tomás de Celano expressa o seu pertencimento aos quadros da tradição da Igreja que, desde o início da institucionalização do cristianismo salientava que, aos pais, em primeiro lugar, cabia a responsabilidade de ensinar as virtudes cristãs a seus filhos. Como os primeiros padres da Igreja, quando fala da educação de Francisco e da tendência dos pais de seu tempo em não se ocuparem da formação de seus rebentos, Tomás de Celano participa do processo de denúncia dos pais omissos quanto à sua tarefa. Entende-se, assim, que, a seu ver, se as heresias e os maus costumes ou vícios ganhavam força – como mostramos na seção anterior – é porque os pais estavam deixando de formar adequadamente seus filhos e abandonando, eles mesmos, suas responsabilidades cristãs¹⁶⁸.

¹⁶⁷ O apoio nas hagiografias franciscanas nesse momento tem a intenção de tornar mais evidente o pensamento do autor em relação ao papel dos pais no processo educativo. Consideramos que seu modo de pensar essa função social perpassa com a mesma intensidade os seus escritos sobre Francisco assim como aquele sobre Clara. Comparando suas produções, apreendemos melhor o significado que ele atribui ao papel desempenhado por Hortolana em relação à educação de Clara na *Legenda*.

¹⁶⁸ Entre os grandes mestres do cristianismo dos primeiros séculos que defenderam a responsabilidade dos pais em relação à formação de seus filhos, temos o exemplo de São Jerônimo (340/50-419). Para ele, os pais deviam ser exemplos para seus filhos, pois, a seu ver,

Um dos pontos que parece ter se mantido como um certo ‘fundo permanente’ (BLOCH, 1974) durante toda a medievalidade, e que também pode ser verificado na *Legenda*, na *Bula* e no *Processo*, é a ideia de que às mães cabia, com maior incumbência o papel de educadoras da crianças. No século XIII, por meio das *Legendas*, elas serão rechaçadas ou criticadas quando não cumprirem a contento ‘sua função materna’, como no caso da mãe de Francisco de Assis, principalmente na *Vida I*, ou serão elogiadas e apresentadas como mulheres e mães exemplares, quando se entender que elas, desde sempre, educaram seus filhos conforme os parâmetros esperados pela Igreja e pela sociedade em seu conjunto, como é o caso da mãe de Clara, conforme veremos a seguir.

4.1.1 Mães educadoras: nutrizes da vida espiritual e coadjuvantes de um projeto formativo

4.1.1.1 A Mãe de Francisco: entre vícios, virtudes e educação

Na *Vida I*, ao relatar a existência de Francisco, o autor traça como que um caminho cronológico permeado por altos e baixos. Nesse percurso acidentado, fala de alguns aspectos a respeito da educação recebida de seus progenitores “[...] desde o primeiro ano de sua vida” (I Cel 1,1). O autor apresenta os pais de

estes aprendiam não apenas os conteúdos intencionalmente ensinados, mas, também, aquilo que ouviam e viam ou observavam outros fazendo. Por essa razão, além de chamar a atenção para o fato de que os pais deviam se comportar de modo exemplar, o autor defende que eles precisavam cuidar, com muito empenho, da escolha dos mestres e das companhias das crianças, dado que se os comportamentos daqueles não fossem virtuosos, os pequenos se perderiam nos vícios, sendo estes, mais fáceis de ser desenvolvidos do que as virtudes (SÃO JERÔNIMO, 1962). Santo Agostinho (2004), na obra *Confissões*, ao olhar à distância para a educação recebida em sua infância, embora, ‘agora’, isto é, no tempo em que escreveu, já convertido ao cristianismo, criticasse os objetivos para os quais seus pais – especialmente o pai – haviam investido parte de sua fortuna não muito elevada em sua formação¹⁶⁸, não deixa de reconhecer a importância relevante deles em seu processo educacional. Por meio do elogio dos pais, mas muito mais da mãe, dá indicações de que, a seu ver, o que o filho se tornava, na vida adulta, mantinha estreitos laços com a herança formativa recebida na infância. As reflexões desses e outros autores dos primeiros séculos cristãos deixaram marcas profundas na medievalidade; foram recorrentes nas obras de outros escritores eclesiásticos, bem como na de muitos leigos, homens e mulheres. Desse modo, pode-se dizer que a maneira como o século XIII pensou a educação das crianças em sua relação de dependência com os ensinamentos recebidos dos pais, não foi uma inteira novidade no período; suas defesas tinham raízes assentadas em um processo temporalmente longínquo, embora cada época tenha tido suas questões específicas para resolver.

Francisco como pessoas mundanas, dadas às vaidades, míseros nos costumes. Vai mais longe ao dizer que o comportamento deles não era exceção no quadro daquele contexto, no qual considera que os pais, desde o berço, não se importavam com a formação de seus filhos, educando-os “[...] de maneira demasiadamente relaxada e dissoluta” (I Cel 1,2). E para evidenciar que o fato era muito comum, cita um poeta secular (sem nominá-lo)¹⁶⁹, que teria dito: “Porque crescemos no meio das práticas dos [nossos] pais, desde a infância nos seguem todos os males” (I Cel 1,5).

O autor transmite a ideia de que, no período, os pais estavam se desobrigando de suas responsabilidades formativas; mostra-os displicentes com a educação de seus filhos, o que, a seu ver, era preocupante, visto que, daquele modo, formariam filhos que, de cristãos, teriam apenas o nome, pois seus comportamentos não refletiriam como o homem católico deveria ser: suas práticas, sem direção, estariam voltadas apenas para as atividades vergonhosas, à libertinagem. Vejamos como o autor, quando escreveu a ‘Legenda de Francisco’ (em 1228), tratou do comportamento considerado negligente dos pais:

[...] Porque de tal modo cresce este péssimo costume por toda parte entre aqueles que se declaram com o nome de cristãos – e de tal modo foi firmada e prescrita por toda parte, esta perniciosa doutrina, como que por lei pública – que desde os próprios berços [os pais] se esforçam por educar seus filhos de maneira demasiadamente relaxada e dissoluta. Pois, logo que começam a falar ou a balbuciar, os meninos apenas nascidos, por sinais e por palavras, em algumas coisas muito vergonhosas e execráveis: e quando chega o tempo do desmame, são coagidos não somente a falar, mas também a praticar atos de dissolução e libertinagem (I Cel 1, 2-3).

O autor afirma, ainda, que durante a adolescência, aqueles que, desde a infância, cresciam de modo desordenado, no novo período da vida continuavam avançando no caminho dos vícios “[...] pelo fato que lhes é permitido realizar tudo o que lhes apraz [...]” (ICel 1,10). O autor ressalta, assim, que a falta de preocupação com a educação dos filhos não era incomum no período.

A avaliação da situação desordenada no ‘campo da educação’ é arrematada com a ideia de que “[...] a árvore de raiz corrompida, continua

¹⁶⁹ O autor refere-se a Sêneca, na obra *Aprendendo a viver*.

crescendo corrompida, e o que uma vez se tornou depravado dificilmente pode ser reconduzido à regra da equidade” (I Cel 1,8). Assim, Tomás de Celano evidencia que a educação deveria iniciar-se desde cedo – antes que a árvore (a criança) se corrompesse –, sendo que a direção a ser tomada deveria ser aquela pautada no ensino das virtudes, visto que, se desde pequenas as crianças fossem educadas nos erros, desenvolveriam hábitos corrompidos ou, como afirma, “[...] todo gênero avançado de dissolução [...]” (ICel 1, 10).

Segundo o autor, Francisco teria vivido até por volta de vinte e cinco anos (I Cel 2,1), de modo corrompido, pecaminoso, como vivia uma grande parcela dos jovens de seu tempo nas cidades. Considerando-se que seus pais não haviam se ocupado de sua formação, o autor entende que era difícil emergir um Francisco virtuoso do meio daquelas relações, pois ele mesmo é mostrado como tendo vivido de modo mais imoderado que seus próprios pais: “[...] foi criado imoderadamente por seus pais, segundo a vaidade do mundo, e imitou durante muito tempo a mísera vida e costumes deles; tornou-se ele próprio [ainda] mais frívolo e imoderado” (I Cel 1, 1). Observa-se, desse modo, que a mãe de Francisco é lembrada pelo autor, junto com o pai, mais pelos exemplos viciosos do que pelos virtuosos.

Ainda que no decorrer do texto Tomás de Celano fale novamente da mãe de Francisco e refira-se a ela como mãe de coração terno e comovido diante dos sofrimentos do filho que fora acorrentado pelo pai, não lhe retira, contudo, a característica de obstáculo na vida espiritual dele, pois, ao vê-lo procurar o caminho que, para Tomás de Celano, seria o correto, ou o reto caminho, a mãe, mesmo diante das cadeias de Francisco, tentava dissuadi-lo, com palavras ternas, da vida virtuosa.

Aconteceu que seu pai precisou ausentar-se, pela urgência dos negócios, por algum tempo, deixando o homem de Deus preso no calabouço. A mãe, que ficou sozinha com ele em casa, e não aprovava o procedimento do marido, dirigiu-se ao filho com palavras ternas. Mas, vendo que não conseguia fazê-lo mudar de opinião, sentiu seu coração materno se enternecer e, soltando as correntes, deixou-o sair (I Cel 13, 1-2).

Esse processo evidencia que a ‘mãe ideal’ de Tomás de Celano nem sempreera uma realidade no contexto em tela. Desse modo, ao mesmo tempo em que seu texto pode ser entendido como uma proposta educacional, é possível verificar a ocorrência de uma forte crítica aos pais que se descuidavam da educação de seus filhos – principalmente da educação cristã.

É interessante observar como o discurso de Tomás de Celano muda em relação à mãe de Francisco na *Vida II*:

Esta mulher, amiga de toda honestidade, trazia nos costumes insigne virtude, alegrando-se por algum privilégio pela semelhança com Santa *Isabel*, tanto pela imposição do *nome ao filho* (cf. Lc 1,57-63), quanto pelo espírito profético. Pois, aos vizinhos que admiravam a magnanimidade e a integridade dos costumes de Francisco, como que instruída por oráculo divino, dizia: “*Que pensais que este meu filho será* (cf. Lc, 1,66)? Sabereis que, pela graça de seus méritos, ele há de ser *filho de Deus*” (cf. Mt 5,9) (II Cel 3,2-3).

Essa nova caracterização, no entanto, não significa, que o autor tenha mudado seu modo de compreender o papel daquela mãe. Ele apenas lhe confere novas características com o intuito de melhor ressaltar as virtudes de Francisco¹⁷⁰, aproximando-o da figura de João Batista. Desse modo, entendemos que na *Vida II* a figura da mãe dele é mais ‘apagada’ ou com menor expressividade do que na *Vida I*.

Enquanto a mãe de Francisco é apresentada como mais próxima dos vícios do que das virtudes, a mãe de Clara, ao contrário, é enfatizada como virtuosa e apenas voltada para os bons costumes. Embora sejam poucas as referências a Hortolona na *Legenda de Santa Clara*, em nenhum momento observamos crítica ao seu modo de viver. Ela é destacada como o modelo ideal de mãe-educadora.

4.1.1.2 Hortolana, a mãe de Clara: um modelo ideal de formadora

¹⁷⁰ Na *Vida II* o autor também não enfatiza, como na *Vida I*, os costumes considerados dissolutos de Francisco.

Na *Legenda*, a mãe de Clara é apresentada como mulher de indiscutível caráter e muito virtuosa; nenhuma nuvem de dúvida esconde seu comportamento cristão: ela é uma mulher de oração, devotada e cuidadosa com suas obrigações religiosas, familiares e maternas: faz peregrinações, realiza e ensina a realizar obras de misericórdia ou de caridade, educa suas filhas conforme os ensinamentos da Igreja, mantém boas relações de vizinhança, portanto, é apresentada como modelo, um exemplo para as mulheres, principalmente para as mães de seu tempo.

Na *Legenda*, a mãe de Clara é referida da seguinte forma:

Sua mãe Hortolana, que devia dar à luz a planta frutífera no jardim da Igreja, também era rica em não poucos bons frutos. Embora presa aos laços do matrimônio e aos cuidados familiares, entregava-se como podia ao serviço de Deus e a intensas práticas de piedade¹⁷¹ (LSC 1,3-4).

No *Processo de canonização*, a primeira das testemunhas, Pacífica de Guelfúcio, que acompanhava Hortolana em suas peregrinações e era sua vizinha, apresenta a mãe de Clara como muito devota, entregue à vida de orações e empenhada nos deveres cristãos. Em seu depoimento, afirmou que Hortolana “[...] tinha gosto de visitar os pobres¹⁷²” (PC 1,4). Eis, portanto, mais um registro sobre a mãe de Clara identificada como mulher virtuosa e exemplar no cumprimento das funções que se esperava da mulher no período. Suas atitudes e seu comportamento estavam na memória das mulheres de seu tempo e são lembrados por terem sido essenciais para o desenvolvimento das virtudes por Clara.

Não menos importante que os documentos precedentes, a *Bula de canonização* de Clara também registra que sua mãe era “[...] mulher dedicada às boas obras, [...]”¹⁷³ (BC 28) e, teria sido por ser assim que ela possibilitara à Clara tornar-se virtuosa e santa (BC 29).

¹⁷¹ Mater eius nomine Ortulana, fructiferam in orto Ecclesiae plantulam paritura, fructibus bonis et ipsa non mediocriter abundabat. Nam quamvis maritali iugo subdita, quamvis curis familiaribus alligata, vacabat tamen proposse divinis obsequiis, insistebat operibus pietatis.

¹⁷² “Et disse che essa voluntieri visitava li poveri”.

¹⁷³ “Hanc postmodum Religionem mater eius, Hortulana nomine, piis intenta operibus, ipsius natae sequendo vestigia, devote suscepit; [...]”.

Esses registros não informam a respeito da concepção que circulava na sociedade acerca do papel das mães na educação de seus filhos no século XIII. Como ‘mostram’ nossas fontes, elas eram as primeiras responsáveis pela formação cristã, para tanto, primeiramente, elas deveriam ser virtuosas para que, desse modo, pudessem influenciar ‘beneficamente’ a educação das crianças. Nesse sentido, segundo Tomás de Celano, enquanto a mãe de Francisco, especialmente na *Vida I*, é mostrada como mãe de costumes corrompidos, ao contrário, a mãe de Clara, Hortolana, é destacada como uma mulher rica em bons frutos, isto é, em virtudes. Por isso é que esta teria produzido no ‘jardim da Igreja a planta frutífera’ que foi Clara: “Sua mãe Hortolana, que devia dar à luz a planta frutífera no jardim da Igreja, também era rica em não poucos bons frutos”¹⁷⁴ (LSC 1, 3).

Na *Bula de canonização*, Hortolana é caracterizada como uma ‘ótima hortelã’, pois cultivara as virtudes e ensinara Clara a cultivá-las no interior da religião católica: “E aí, afinal, essa ótima hortelã, que produziu tal planta na horta do Senhor, concluiu felizmente os seus dias”¹⁷⁵. Hortolana é, nesse sentido, um ‘espelho’ para as mães; mirando-se nelas as outras mulheres poderiam tornar-se educadoras cristãs, poderiam colaborar com a formação de católicos fiéis à Igreja.

Conforme lemos na Bula *Vergentis in Senium* (2012, [2], grifos nossos), de 1199, havia uma grande possibilidade daqueles que não fossem bem formados na religião católica desviarem-se para as heresias. Nela, lemos que as heresias, “[...] sob a forma farsesca de religião engana muitos homens simples e seduz alguns astutos, transformando num mestre do erro quem não tinha sido um discípulo da verdade”. Verifica-se que para além da denúncia das heresias, a fonte citada indica preocupação com a falta de uma educação capaz de formar efetivamente os cristãos e evitar que se desviassem dos ensinamentos católicos e passassem para o campo dos heréticos. Era preciso, então, formá-los adequadamente para que se tornassem ‘discípulos da verdade’, isto é, integrantes da Igreja.

¹⁷⁴ “Mater eius nomine Ortulana, fructiferam in orto Ecclesiae plantulam paritura, fructibus bonis et ipsa non mediocriter abundabat”.

¹⁷⁵ “in qua demum haec optima hortulana, quae in horto dominico protulit talem plantam, conclusit feliciter dies suos”.

Pensando as duas fontes – a *Legenda* e a *Vergentis in Senium* – de modo articulado, pode-se entender que o autor da primeira – que, como vimos, também se preocupava com as heresias no tempo da escrita daquela fonte – considera que as mães podiam (e deviam) contribuir com a formação católica de seus filhos. A elas era atribuída grande importância no sentido de disseminar os valores considerados fundamentais no processo de educação católica. Desse modo, ele as ‘convida’ a participarem do projeto educacional proposto pela Igreja, aquele de formar ‘discípulos da verdade’, isto é, católicos. Como, porém, elas poderiam participar daquele projeto? Para refletir sobre esse ponto, voltemo-nos para a educação de Clara.

As fontes indicam que as primeiras aprendizagens de Clara foram as ‘primícias da fé’. Inferimos que tais ‘primícias’ referem-se às primeiras orações e aos primeiros elementos da catequese católica¹⁷⁶, como alguns ensinamentos sobre os sacramentos, as vidas de santos, conhecimentos sobre Maria. Observa-se que as mulheres deveriam assumir, portanto, o papel de evangelizadoras em suas casas, nas relações com seus filhos. Vejamos o que dizem nossos documentos a respeito dessa relação entre mãe e filha: na *Legenda*, lemos que Clara “[...] recebeu primeiro dos lábios da mãe os rudimentos da fé e, inspirando-a e formando-a interiormente o espírito, esse vaso, em verdade puríssimo, se revelou vaso de graças^{177,178} (LSC 3, 2). A *Legenda Versificada*, por sua vez, registra que ela guardava “[...] num coração sincero as primícias da fé que recebeu da boca da mãe em seus verdes anos [...] (2LV V)”.

¹⁷⁶ Quando tratamos da ‘catequese católica’ ensinada à Clara, estamos entendendo os ensinamentos doutrinários e dogmáticos – como o nascimento e a vida pobre de Jesus, a fé em Maria, a universalidade da Igreja –, os fundamentos elementares da vida sacramental, a vida dos santos, entre outros aspectos que, quando adulta, já na vida religiosa, foram aprofundados por ela.

¹⁷⁷ “[...] primum ex matris ore fidei rudimenta suscepit, et spiritu in-terius conflante pariter et formante, vas revera purissimum, vas esse innotuit gratiarum”.

¹⁷⁸ Conforme Lurker (1993, p. 254), o sentido propriamente do vaso está relacionado com o conteúdo que o preenche. Em si mesmo, o vaso é oco; tomado na relação com o seu conteúdo, seu significado se evidencia. Considerada essa reflexão, podemos dizer que a imagem de Clara como ‘vaso puríssimo’ e ‘vaso de graça’ nesse contexto é relevante, afinal, pela educação recebida da mãe virtuosa (o conteúdo), o vaso puríssimo (Clara) pode encher-se da graça divina. Lurker (1993, p. 254) também lembra que “[...] Na Idade Média, o vaso não estragado foi figura da Virgem Maria, na qual amadureceu o filho divino”. Mas Tomás de Celano diz na Carta Introdutória da *Legenda de Santa Clara* que Clara é “[...] vestígio da Mãe de Deus e nova guia das mulheres” (LSC 14). Desse modo, o autor sente-se autorizado a adjetivar Clara como ‘vaso puríssimo’ e ‘vaso de graça’.

O papel educador de Hortolana é sistematizado por Cremaschi (2009, p. 22-3, tradução nossa) da seguinte forma: "Será, sobretudo, a mãe quem tomará os cuidados com ela, sem delegar a outros o afeto e a educação da pequena. [...] Foi a mãe Hortolana quem ensinou à Clara os fundamentos da fé cristã [...]"¹⁷⁹.

Como resultado da educação recebida da mãe, entre outras virtudes, Clara teria aprendido a 'gostar' da prática da oração. Como diz o autor, ela "Gostava de cultivar a santa oração [...]. Como não dispunha de contas para repassar os Pai-nossos¹⁸⁰, usava um monte de pedrinhas para numerar suas pequenas orações ao Senhor"¹⁸¹ (LSC 4,1-2).

Verificamos que, para Tomás de Celano, Clara não 'gostava naturalmente', ou, por 'graça divina' de cultivar as orações. A seu ver – ponto de vista com o qual concordamos – aquele 'gosto' pelas atividades espirituais, 'mais do que' um gostar naturalmente desenvolvido, resultou de um processo educacional construído lentamente nas relações cotidianas¹⁸². Ou seja, para o autor, a mãe de Clara desempenhou um papel singular em sua formação como 'mulher orante'. Foi desse modo, portanto, que a virtude de ser assídua na oração, quando já adulta – como relataram várias testemunhas sobre a prática da espiritualidade de Clara no *Processo* –, pode efetivar-se:

Também disse que a bem-aventurada madre era assídua e solícita na oração, ficando muito tempo deitada por terra, humildemente prostrada.

[...]

Era assídua na oração e na contemplação. Quando saía da oração, seu rosto parecia mais claro e mais bonito que o sol e

¹⁷⁹ "Sarà soprattutto la madre a prendersi cura di lei, senza delegare ad altri l'affetto e l'educazione della piccola. [...] È madonna Ortolana a insegnare a Chiara i fondamento della fede cristiana [...]"

¹⁸⁰ Segundo Le Goff (2007), as orações mais conhecidas nesse período foram o Pai-Nosso e Ave-Maria.

¹⁸¹ "Sanctae orationis studium habebat amicum: [...] um signacula non habebat quorum evolutione diceret Pater noster, congerie lapillorum suas oratiunculas Domino numerabat".

¹⁸² Essa reflexão nos remete ao pensamento de Aristóteles (2009) ao assinalar que há uma profunda diferença entre as propriedades ou capacidades humanas naturais e as virtudes. Para ele, enquanto as primeiras não podem ser modificadas pelo hábito (como as capacidades fisiológicas, por exemplo), mas nos são dadas pela natureza, as virtudes, ao contrário, são desenvolvidas exatamente pelo hábito, isto é, pela prática ou pelo exercitar-se constantemente. Assim, amparando-nos nessa reflexão do estagirita, defendemos que o gosto de Clara pela oração não foi um acontecimento naturalmente dado, mas fruto das relações educacionais estabelecidas com sua mãe – e, certamente com outras pessoas – que a levava a praticá-las frequentemente.

suas palavras exalavam uma doçura inenarrável, tanto que sua vida parecia toda celestial¹⁸³ (LSC 1,9; 4,4).

Com as análises apresentadas, podemos dizer que a responsabilidade pelo ensino das primeiras orações era uma das principais tarefas atribuídas às mães cristãs no período medieval; essa tarefa vinha de longa data. Desde o período da Patrística, ou da transição da Antiguidade para a Idade Média, é possível encontrar registros dessa atividade educacional como atribuição delas nos escritos cristãos¹⁸⁴. Observamos, assim, que também esta pode ser considerada uma questão de ‘fundo permanente’, isto é, sempre recorrente na história, como nos ensina Bloch (1974).

Outro elemento que se evidencia na análise das fontes é que não bastava às mães ensinar apenas as orações. Elas precisavam ensinar, ainda, a prática das ‘boas obras’, especialmente por seu próprio exemplo. É o que depreendemos da relação educacional entre Hortolana e Clara, narrada pelas testemunhas do *Processo* e pelo autor da *Legenda*: conforme Pacífica de Guelfúcio, a mãe de Clara gostava praticar boas obras para os pobres: “E disse que ela tinha gosto de visitar os pobres”¹⁸⁵(PC 1,4). Embora, nas fontes, haja apenas essa referência às atividades de visita da mãe de Clara aos pobres, entendemos que sob a ótica da exemplaridade, esse comportamento da mãe teria sido basilar para a formação de Clara como uma pessoa compassiva e misericordiosa para com os pobres,

¹⁸³ “Ancho disse che epsa beata Madre nella oratione era assidua et sollicita, giacendo in terra longhamente, stando humilmente prostrata. [...] Et nella oratione et contemplatione era assidua, et quando epsa tornava da la oratione, la faccia sua pareva più chiara et più bella che'l sole. Et le suoi parole mandavano fora una dolcezza inenarrabile, in tanto che la vita sua pareva tucta celestiale”.

¹⁸⁴ Podemos verificar estas questões, por exemplo, na escrita permeada por muitos elogios que Santo Agostinho endereçou à sua mãe, Mônica, na obra *Confissões*, e nas cartas de São Jerônimo dirigidas a várias mulheres que tinha sob sua direção espiritual. Durante toda a Alta Idade Média também observamos mulheres envolvidas com o ensino cristão. Dhuoda, por exemplo, dama da casa dos carolíngios, no século IX, pode ser lembrada como exemplo de mãe preocupada com a educação cristã de seus filhos. Em seu *Manuel pour mon fils* (1975), escrita para seu filho Guillaume, chama a atenção para a importância da oração e do canto dos Salmos. Para Riché (1975), os Salmos tinham lugar relevante na espiritualidade carolíngia dos leigos letrados e, igualmente, um papel importante na educação das crianças. Era através dos saltérios, coletâneas de trechos dos Salmos, que muitas delas eram educadas. Rosvita de Gandersheim (1986), religiosa do século X, em sua peça teatral *Sabedoria* também enfatiza o papel das mães como educadoras da fé de seus filhos, em especial, das filhas. Ela lhes atribui a tarefa de ensinar as primeiras orações, o conteúdo da fé cristã, as virtudes teológicas – fé, esperança e caridade –, e, enfim, a firmeza de comportamento diante dos obstáculos que porventura se apresentassem à vivência da fé.

¹⁸⁵ “Et disse che essa voluntieri visitava li poveri”.

processo iniciado na infância e que perdurara durante a vida, fazendo dela, conforme a leitura da Igreja, uma santa. Desse modo, Tomás de Celano diz que Clara, durante a infância:

Estendia a mão com prazer para os pobres (cf. Pr 31,20) e, da abundância de sua casa, supria a indigência (cf. 2Cor 8,14) de muitos. [...] Assim cresceu a misericórdia com ela desde a infância (cf. Jó 31,18), e tinha um coração compassivo, movido pela miséria dos infelizes¹⁸⁶ (LSC 1, 3. 5).

Portanto, ao lado das orações, desde pequena, Clara fora orientada a dar esmolas, a dividir o que possuía com os pobres, ou seja, aprendera a ser generosa – virtude, a um só tempo, cristã e nobre¹⁸⁷.

Conforme os testemunhos posteriores à morte de Hortolana e de Clara, verificamos que aquela fora uma mãe empenhada em transmitir à sua filha os valores cristãos pedidos por aquele tempo. Desse modo, as três fontes clarianas destacadas concordam que o papel educador da mãe teria sido indispensável no processo de formar Clara para a vida virtuosa que ela teria praticado no interior da Igreja. Ou seja, Hortolana, teria formado, de modo exemplar – por meios de palavras (pelos ensinamentos verbais), como as orações, e pelos exemplos (práticas devocionais e dedicação aos pobres) – ‘uma católica’ também exemplar. Por isso, devido às ações primeiramente aprendidas com a mãe¹⁸⁸, Clara também pode ‘gerar novas filhas’ no terreno da Igreja: “Alegre-se então a Mãe Igreja, que gerou e educou essa filha que, como genitora fecunda de virtudes, produziu com seus exemplos muitas discípulas da religião [...]”¹⁸⁹ (BC 71).

¹⁸⁶ “*Extendebat libenter ad pauperes manum suam* (cfr. Prov 31,20) et de *abundantia domus suae supplebat inopias* (cfr. 2Cor 8,14) plurimorum. [...] Sic ab *infantia* secum *miseratione crescente* (cfr. Job 31,18), mentem compassivam gerabat, miserorum miserias miserantem”.

¹⁸⁷ Assim como Frugoni (2011) entende que a prodigalidade ou generosidade de Francisco, antes de sua conversão, em especial, não era movida pela simples “[...] compaixão pelos mais fracos, e sim pelo código social dos amigos nobres, modelo meticulosamente adotado como se fosse uma lição a decorar”, também consideramos que, primeiramente, fazia parte do código social nobre da mãe de Clara e dela mesma doar em profusão aos pobres. Contudo, entendemos que também o ensinamento cristão, e não apenas o nobre, desempenhou papel crucial no desenvolvimento do sentimento de generosidade de Clara; sentimento que, traduzido para a linguagem cristã, melhor seria dizer ‘caridade’.

¹⁸⁸ Os autores da *Bula* e da *Legenda* não deixam de enfatizar, por um lado, que a santidade de Clara fora divina, por outro lado, o papel da educação materna não é desconsiderado.

¹⁸⁹ “*Gaudeat itaque mater Ecclesia, quod talem genuit et educavit filiam, quae tamquam virtutum foecunda parens, multas religionis alumnae suis produxit exemplis, et ad perfectum Christi servitium pleno magisterio informavit*”.

Destacamos assim, que se a mãe de Clara fora como que uma concretização evangélica da árvore boa, capaz de gerar bons frutos, Clara haveria de ser um fruto que, gerado em ‘terra fértil’ (de virtudes), nascido de árvore boa, também haveria de produzir os mesmos bons frutos. Nesse sentido, Tomás de Celano diz: “Para que vou dizer mais? *A árvore se conhece pelo fruto* [...], e o fruto é recomendado pela árvore. Já houve abundância de dons divinos na raiz para que houvesse abundância de santidade no ramo pequeno” (LSC 2, 1-2).

Na *Legenda Versificada*, Hortolana é adjetivada como ‘raiz nobre’, ‘doce flor’ e como ‘terra fértil’: condições para a geração de frutos abundantes. Assim, porque Clara fora gerada em terra fértil de virtudes, como teria sido sua mãe, também ela gerou frutos abundantes. Mas esses frutos abundantes podem ser entendidos, no caso de Clara e sua relação com a vida religiosa escolhida, não apenas como ‘virtudes abundantes’, mas, também, como indicativo de que ela teria influenciado o exemplo de outras mulheres, para que se tornassem religiosas e, como ela, possuidoras de muitas virtudes. Ela teria influenciado, ainda, muitos homens para o seguimento da vida cristã – especialmente, para a vida religiosa –, como lemos no *Processo*: “E depois que foi para São Damião, onde se tornou mãe e mestra da Ordem de São Damião, lá gerou muitos filhos e filhas no Senhor nosso Jesus Cristo, como hoje se vê”¹⁹⁰ (PC 20, 7).

Na *Legenda* também lemos que até mesmo os homens teriam sido influenciados pelo exemplo de Clara: “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 frágil”¹⁹¹ (LSC 10,16).

As reflexões apresentadas neste item consideram que, conforme as fontes analisadas, Hortolana assumiu a tarefa computada às mães no contexto do século XIII. Nelas, ela é descrita de modo a salientar sua importância como educadora. Sua atividade educacional fora tão intensa que chegou a gerar sua filha como santa. Assim, Hortolana é registrada como uma mãe exemplar, como

¹⁹⁰ “Et da poi andò al loco de Sancto Damiano, dove diventò madre et maestra dell’Ordine de Sancto Damiano, et li generò molti figlioli et figliole nel Signore nostro Iesu Christo, come hoggi se vede”

¹⁹¹ “Concitur nihilominus ad incoquinata certamina iuvenum impetus, et ad carnis adspersionem ludibria per infirmioris sexus exempla fortia provocatur”.

aquela que não podia ser esquecida, pois a forma como desempenhara sua tarefa educacional poderia contribuir com a educação de outras mães naquele contexto que, como vimos na *Vida I*, o autor considerava ‘pobre de modelos educacionais’, já que, muitos pais, a seu ver, se desresponsabilizavam da educação de seus filhos.

Queremos salientar, por fim, que, quando tratamos de processo educacional, é preciso observar, de modo relacional, como se comportam os sujeitos envolvidos nesse processo. Desse modo, enquanto neste item focamos mais diretamente a mãe, no próximo, a importância da capacidade do aprendiz em disponibilizar-se para aprender é que receberá atenção. É nessa direção que refletiremos sobre o significado da ‘docilidade’ de Clara, tomando-a como uma singularidade que as fontes relevam para evidenciar as características consideradas como ideais para a formação católica, ou seja, sua ‘docilidade’ será enfocada focando-se a perspectiva das fontes sobre a necessidade de formação dos novos católicos. Assim, como deveriam ser os aprendizes da religião católica? Como deveriam se comportar ao receberem os ensinamentos de seus pais?

4.2 Da ‘docilidade’ dos filhos ou sobre a ‘disponibilidade’ para aprender: Clara como modelo de católica

Na *Legenda Versificada* lemos que Clara, na infância, quando recebia de sua mãe os conteúdos da fé, mostrava-se de “[...] mente atenta, dócil de ânimo, com sentido muito lúcido, guardando num coração sincero as primícias da fé [...]” (2LV V). Na *Legenda de Santa Clara*, Tomás de Celano também lembra que ela tinha um coração dócil para aprender as verdades elementares da fé: “[...] De coração dócil, recebeu primeiro dos lábios da mãe os rudimentos da fé [...]” (LSC 3,2).

Nesses registros, observamos o destaque de algumas características consideradas relevantes para que o processo educacional alcançasse resultados positivos. Se, por um lado, havia uma mãe ensinando, era preciso que, por outro, houvesse uma ‘aprendiz cristã’ capaz de se comportar de modo que os conteúdos da fé não lhe fossem ministrados em vão. Desse modo, Clara é apresentada

como uma criança empenhada em aprender, desde a mais tenra idade, os ensinamentos da fé católica. Ela é mostrada como possuidora de qualidades de um discípulo desejoso por assimilar os ensinamentos de seu mestre: a mente atenta, os sentidos lúcidos e o ânimo dócil, isto é, com disposição para aprender¹⁹². Desse modo, pode-se dizer que, sob o ponto de vista dos autores, ela reunia uma série de condições fundamentais para a efetiva aprendizagem dos conteúdos educacionais necessários para formar o homem e a mulher católicos. Contudo, apenas essas capacidades, que poderíamos considerar como elementos componentes ou articulados à atenção voluntária, não eram suficientes; isto é, não bastava estar atenta às realidades exteriores a ela – ou, àquilo que via, ouvia e observava, ainda que de modo elementar durante a infância – era preciso ‘guardar no coração’ aqueles elementos.

É necessário não desconsiderar que nossas fontes são escritas hagiográficas e que, nelas, o uso de símbolos, isto é, o emprego de imagens para transmitir as mensagens pretendidas, é característico. Assim, ao dizer que Clara ‘guardava no coração’ os ensinamentos dispensados pela mãe, verificamos uma alusão ao significado atribuído ao ‘coração’ na Bíblia:

Na Bíblia, o coração é, acima de tudo, o lugar da razão e do entendimento, dos planos secretos, da reflexão e da decisão. Segundo Dt 29, 3, a pessoa tem olhos para ver, ouvidos para ouvir e um coração para entender. O coração reelabora e reordena as impressões que vêm de fora (SCHROER; STAUBLI, 2003, p. 62)¹⁹³.

Verificamos que os registros das fontes caminham na direção que os autores citados apontam a respeito do significado bíblico do coração e sua relação com os processos iniciais desencadeadores da aprendizagem: o ponto de partida é o ‘mundo sensível’, observável; Clara ouvia os ensinamentos da mãe e a via fazendo ‘boas obras’, além de observar o mundo à sua volta. Todavia, como afirmamos acima, o ouvir, o ver e o observar – permanecendo como realidades

¹⁹² É preciso ter claro que essas ‘capacidades’ para o aprendizado são, elas mesmas, um aprendizado que, para se efetivarem, necessitam da mediação de outros, bem como é preciso que o sujeito as exercite; elas não são, portanto, características inatas.

¹⁹³ Conforme esses autores, na tradição bíblica israelita, “[...] a ausência de coração não significa frieza de sentimento, mas irreflexão, insensatez ou simples estultícia” (SCHROER e STAUBLI, 2003, p. 63).

exteriores tão somente, sem reelaboração interna – não eram suficientes para propiciar o aprendizado, era preciso ‘guardar no coração’, isto é, reelaborar, refletir sobre os elementos que sua ‘mente atenta’ e seus ‘sentidos lúcidos’ lhe proporcionavam. Esse processo de ‘guardar no coração’ é que possibilitava o aprendizado em plenitude e, por conseguinte, a formação de Clara como ‘verdadeira’ católica.

Com esses elementos, podemos dizer que tanto na *Legenda*, como nos registros da *Bula* e no *Processo*, há indicações sobre o sentido em que deveria se dar a educação cristã: na direção que avançava do mundo da matéria, das coisas sensíveis – expressão dos vícios –, para a dimensão contemplativa – *locus* das virtudes. A própria forma como a conversão de Clara e sua vida como religiosa penitente é descrita, evidencia como aquele processo teria se efetivado: primeiramente, ainda adolescente, ela tomou consciência da fragilidade do mundo e desejou ‘fugir dele’; pela exortação de Francisco, renunciou à vida secular e começou um novo caminho, empenhando-se no desenvolvimento da vida ascética, o que a conduziu ao mundo da contemplação:

De fato, quando ainda menina, no século, procurou desde a mais tenra idade atravessar por um atalho limpo este mundo frágil e imundo, guardando sempre o precioso tesouro de sua virgindade com ilibado pudor, de forma que sua fama grata e louvável passou aos vizinhos e a outros, e São Francisco, ouvindo apregoar esse conceito de que gozava, começou logo a exortá-la, induzindo-a ao perfeito serviço de Cristo. Ela, acolhendo logo suas santas admoestações e desejando renunciar totalmente ao mundo com todas as coisas terrenas e servir só a Deus na pobreza voluntária, cumpriu logo que pôde esse seu ardente desejo.

Quando quis fugir do mundo, foi para uma igreja do campo, onde recebeu a tonsura do próprio São Francisco, e passou para uma outra [igreja]. [...]

Para fortalecer o espírito abatendo a carne (porque todos ficam fortes quando o inimigo se enfraquece), usava como leito o solo nu e, às vezes, uns sarmentos, colocando como travesseiro embaixo da cabeça um duro tronco contente com uma só túnica e um manto de pano grosseiro, desprezado e rude. [...]

Entregando-se também assiduamente a vigílias e orações, era a isso que dedicava principalmente seu tempo de dia e de noite¹⁹⁴ (BC 17-19; 21. 24. 43. 48).

¹⁹⁴ “Sane cum ipsa, dum adhuc puella esset in saeculo, hunc mundum fragilem et immundum mundo calle ab aetate tenera transilire studeret, et pretiosum suae virginitatis thesaurum illibato semper pudore custodiens, claritatis et pietatis operibus vigilanter intenderet, ita quod ex ea grata et laudabilis ad vicinos et alios fama prodiret, b. Franciscus, audito huius famae praeconio, coepit

Consideramos que na concepção evidenciada nas fontes, o ‘abandono do mundo’ – da vida de nobre, da vida cidadina, das riquezas – por Clara expressou a sua renúncia aos seus vícios e prazeres. Porém, esse abandono não teria significado uma desvalorização da matéria, da criação, da natureza, enfim. Isto é, Clara teria renunciado aos ‘bens’ do mundo externo ou àquilo que poderia satisfazer o corpo (seja o alimento, roupas, sexualidade, diversões); entretanto, ela não concebia a natureza ou o mundo da matéria como criação do mal. Nesse sentido, em um dos depoimentos do *Processo*, lemos:

[...] quando a santíssima mãe enviava as Irmãs servidoras fora do mosteiro, exortava-as a que, vendo as árvores bonitas, floridas e frondosas, louvassem a Deus; e semelhantemente, quando vissem os homens e as outras criaturas, sempre louvassem a Deus por todas e em todas as coisas¹⁹⁵ (PC14, 9).

Desse modo, salientamos que, na concepção franciscariana, embora existisse o discurso de abandono do mundo, não significava que se ensinasse o desprezo dele como se fosse obra do mal, como concebiam os cátaros, por exemplo (GRUNDMANN, 1980; MACEDO, 2000). Na verdade, o mundo sensível¹⁹⁶ – incluindo-se a natureza e os homens – era concebido como um dos

confestim hortari eam, et ad Christi perfectam inducere servitutem. Quae sacris illius monitis mox adhaerens, et mundum cum terrenis omnibus penitus abdicare, ac soli Domino in paupertate voluntaria famulari desiderans, hoc suum fervens desiderium, quam cito potuit, adimplevit. [...] Cumque de saeculi strepitu fugiens, ad quamdam campestem declinasset ecclesiam, et ab ipso b. Francisco [...] Ab hac siquidem insignis et sacer Ordo S. Damiani, per orbem iam longe diffusus, salutare sumpsit exordium. [...] Et ut, carne depressa, convalesceret spiritu (quia quisque hoste suo debilitato fit fortior), nudum solum et interdum sarmenta pro lecto habebat, et pro pulvinari sub capite durum lignum, unaque tunica cum mantello de vili, despecto et hispido panno contenta. [...] Vigiliis insuper et orationibus assidue dedita, in his praecipue diurna et nocturna tempora expendebat.”

¹⁹⁵ “Ancho disse, che quando epsa sanctissima Madre mandava le Sore Servitrice de fora del monasterio, le admoniva che, quando vedessero li arbori belli, fioriti et fronduti, laudassero Idio; et similmente, quando vedessero li homini et le altre creature, sempre de tucte et in tucte cose laudassero Idio”

¹⁹⁶ Clara não desenvolve em nenhum de seus escritos um conceito de ‘mundo sensível’, como o desenvolverá com apurado esmero teológico Boaventura de Bagnoregio. Contudo, considerando-se que pregadores doutos passavam pelo mosteiro, e que Clara os ouvia de modo atento, inferimos que o conceito de mundo sensível – assim como de outros conceitos que os franciscanos universitários desenvolveram – que perpassava sua compreensão é o mesmo que os franciscanos concebiam. Quanto a considerar a natureza como um meio – vestígio para o homem chegar a Deus, Francisco também ensinara, sendo o *Cântico do Irmão Sol* ou *Louvres das Criaturas* (2008) a maior expressão de seu entendimento sobre como o homem, pelo louvor da natureza, poderia reconhecer nela a criação divina e, desse modo, relacionar-se com a divindade.

caminhos pelo qual o cristão podia chegar a Deus. Para Boaventura¹⁹⁷ (*Itinerário da Mente para Deus*, 1983, p. 49), o mundo sensível era compreendido como vestígio divino – e como o ponto de partida – capaz de ensinar o homem a amar e a louvar a Deus. A seu ver, “[...] a criação do mundo é como que um livro, no qual resplandece, representa-se e lê-se a Trindade criadora [...]”. Contudo, também defendia que o homem não seria capaz de ‘chegar a Deus’ apenas pela via sensível. Desse modo, era preciso que ele se compreendesse como um Ser possuidor de outras capacidades para além daquela que o prendia ao mundo sensível, como podemos ler abaixo:

[...] o homem recebeu três olhos, como diz Hugo de São Vítor, a saber, o da carne, o da razão e o da contemplação. O olho da carne, para ver o mundo e as coisas que nele se encontram; o da razão, para ver a alma e o que nela se encontra; o da contemplação, para ver Deus e o que nele se encontra. Assim, pelo olho da carne, o homem vê as coisas que estão fora dele; pelo da razão, as que estão dentro dele, pelo da contemplação, as que estão acima dele (BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus* II Parte, Cap. XII, 5, 1983, p. 50).

Quando analisamos a *Legenda* observamos que, para Tomás de Celano, Clara, desde a infância, trilhou o caminho que a conduziria à contemplação de Deus. Para o autor, ela fora capaz, desde pequena, de ultrapassar as barreiras do mundo sensível (os elementos rudimentares) e reelaborar internamente – ‘guardar no coração’ – ou, ‘ver com os olhos da razão’, conforme o raciocínio de Boaventura – as informações, os ensinamentos advindos do exterior. Quando já adulta, Tomás de Celano destaca suas capacidades contemplativas, as quais teriam resultado de sua ‘docilidade de ânimo’ – sua disposição interena – para aprender durante a primeira infância:

Já morta na carne, estava tão alheia ao mundo que ocupava sua alma continuamente em santas orações e divinos louvores. Tinha cravado na Luz o dardo ardentíssimo do desejo interior e,

¹⁹⁷ Boaventura (1217-1274) foi contemporâneo de Tomás de Celano – considerando-se que este morreu em 1260 ou 1270 – e superior da Ordem franciscana entre 1257-1274. A obra *Brevilóquio*, aqui citada, foi escrita em 1257 (PIMENTEL, 1983), praticamente ao mesmo tempo em que Tomás de Celano escrevia a *Legenda de Santa Clara* (entre 1255 e 1260). Boaventura não conheceu Clara, mas na Carta que escreveu às Irmãs do mosteiro de São Damião, no mesmo contexto de escrita do *Itinerário da Mente para Deus* (1259), assim como na obra *A perfeição da Vida*, ele a elogia e a considera modelo de seguimento para as outras religiosas.

transcendendo a esfera das realidades terrestres, abria mais amplamente o seio da alma para as chuvas da graça¹⁹⁸ (LSC 19, 1-2).

Verificamos, assim, que a proposta de formação católica deveria seguir um processo de aprendizado em degraus: dos mais baixos – mas não menos importantes para a efetivação da aprendizagem –, para os mais elevados. Do mundo perceptível pelos sentidos (que possibilitava o conhecimento dos elementos externos ao homem), para o da contemplação (que poderia conduzi-lo às verdades superiores e a Deus, verdade suprema). Esse seria o caminho trilhado por Clara, conforme a *Legenda*, e aquele por meio do qual os ‘aprendizes de cristãos’ deveriam ser educados, desde a infância, para que se tornassem católicos.

Há que se notar, portanto, que era necessário um caminhar lento e persistente em direção ao aprendizado cristão. Desse modo, era preciso educar para a disciplina, pois, apenas o indivíduo disciplinado e ‘dócil’ ao ensino é que seria capaz de chegar à contemplação e ao conhecimento da verdade, o qual não se encontrava nas ‘coisas exteriores’ – embora partisse delas –, mas, sim, nos cumes da contemplação.

Consideradas estas questões sob o ponto de vista da História Educação e na relação com nosso objeto, verificamos que, da mesma forma que há um empenho dos autores – em especial na *Legenda* e na *Bula* –, em expor um modelo de comportamento materno, há uma intencionalidade em estabelecer elementos capazes de dizer como as crianças, desde muito pequenas, precisavam ser educadas, que concepção de mundo deveriam ter, em quais ‘verdades’ acreditar, o que deveriam saber sobre os vícios e as virtudes – ou sobre os bons e maus comportamentos –, entre uma série de outras aprendizagens.

Contudo, podemos questionar: aquele modelo era válido para todos? Em outras palavras: aquela proposta educacional encontrava possibilidade de ser

¹⁹⁸ “Quae vero sicut in carne praemortua, sic erat a mundo penitus aliena, continuo sacris orationibus et divinis laudibus animam occupabat. Ferventissimam interni desiderii aciem fixerat iam in lucem et quae globum transcenderat terrenorum voluminum, sinum mentis latius expandebat imbribus gratiarum”.

viabilizada no terreno citadino ou na concretude urbana do século XIII? Pensamos que essas questões merecem algumas reflexões.

Embora, nas fontes clarianas analisadas, haja uma proposta de formação cristã – tendo Clara como modelo – que insiste na necessidade de ver o mundo como ‘algo’ ao qual era preciso renunciar em favor de uma vida ‘mais elevada’, cujo objetivo último era a salvação, entendemos que esse discurso de formação não encontrava eco em todos os que o ouviam; certamente, muitos foram adeptos dele, mas, outros ensinamentos circulavam entre os homens no contexto dos mercados e das cidades. Assim, outros eram os conselhos que os filhos dos mercadores, por exemplo, recebiam. Nesse sentido, um pai norueguês, do primeiro meio terço do século XIII, dirige-se a seu filho:

“[...] quando chega a um local de comércio ou a outro lugar, tem de se mostrar educado e correcto, para conquistar a simpatia de todos” [...]. “Não deixes passar um só dia sem aprender nada de útil para ti [...] e se na verdade queres conquistar fama de sábio, debes estar sempre a aprender.” [...] “Uma parte do lucro deve ser sempre devolvida a Deus onipotente e à Virgem Santa Maria e também aos santos a quem pediste ajuda¹⁹⁹.” [...] “Quando vires que, em resultado das tuas viagens comerciais, a tua riqueza aumentou solidamente, o melhor será retirares dos negócios dois terços do capital e investi-los em terras, já que esse tipo de bens parece ser o mais seguro quer para o proprietário, quer para os seus descendentes.” (apud GUREVIC, 1989, p. 167).

Essa instrução do pai mercador a seu filho ilustra a existência de uma perspectiva de formação diferente daquela que podemos extrair das fontes franciscanicas. Para o mercador, o filho não precisava renunciar ao mundo, bastava devolver uma parte do lucro a Deus. Para ele, o mundo não era concebido como frágil e imundo; ao contrário, fornecia-lhe condições de segurança para a sua própria vida e a de seus descendentes. Verifica-se, portanto, que ao antagonismo de práticas correspondia o antagonismo de projetos educacionais. Desse modo, entendemos que o projeto educacional presente nas fontes franciscanicas, em parte articulado àquele da Igreja para formar o católico, precisa ser considerado como uma proposta relativa no interior da

¹⁹⁹ Observamos que o fato de ser mercador não excluía aqueles homens do universo da fé. Aliás, ter fé, como mostra o excerto, era fundamental – pelo menos do ponto de vista do mercador – para que a empreitada tivesse bom termo.

sociedade do século XIII, já que existiam outros projetos formativos, como o dos mercadores, o dos universitários ou dos intelectuais, o dos movimentos heréticos, entre outros.

Sendo assim, ainda que Clara tenha tido sua vida tornada *Legenda* para servir de modelo de edificação e educação para os cristãos, entendemos que tal proposta não pôde ser absorvida por completo pelo conjunto daquela sociedade. Esse fato se esclarece devido à própria dinâmica de desenvolvimento observada em todos os setores da sociedade do século XIII. Em outras palavras, ainda que a opção de Clara fosse admirada e até tenha despertado muitos homens e mulheres para segui-la, devido ao intenso processo de transformação daquela sociedade, que trilhava muitos outros caminhos além daquele da vida religiosa, não era possível que todos os homens aceitassem de ‘bom grado’ aquela proposta, afinal, a sociedade não se configura, em nenhuma época, como um bloco monolítico na qual todos os homens pensam e agem de maneira unidirecional.

Desse modo, podemos dizer que a Itália comunal – e a ‘Europa’ como um todo – não compartilhou inteiramente da proposta franciscariana, do mesmo modo que não adentrou inteiramente no projeto educacional da Igreja. E não o fez porque, do ponto de vista da história que se processava, assim como as práticas sociais de produção eram muitas, também as formas de conceber o modo como os homens deviam ser educados, em correspondência com aquelas práticas, expressavam muitas contradições.

Depreende-se, com o debate até aqui apresentado, que há uma impossibilidade de afirmar que no contexto do século XIII havia um projeto educacional que abarcasse os homens em sua totalidade; ao contrário disso, em função da complexidade social, econômica e religiosa sempre mais notável, muitas propostas de educação aninhavam-se no interior daquela sociedade, provocando embates profundos entre os diferentes grupos que a compunham.

Ressaltamos, ainda, que o autor da *Legenda* nos leva a entender que, em seu ponto de vista, a formação católica deveria encontrar um sólido ponto de apoio no interior das famílias, e deveria ser iniciada ainda na infância – ou durante os ‘verdes anos’, como afirmou o autor da *Legenda Versificada* (2LV V). Para ele, a educação recebida por Clara e o seu envolvimento com os ensinamentos que

lhes foram transmitidos, foram processos indispensáveis à sua formação como católica. Essa sólida formação recebida nos anos iniciais, vista na perspectiva do autor, é que teria possibilitado a ela optar pela vida que a tornara virtuosa, santa e, portanto, modelo a ser apresentado para a formação dos homens do período.

Em relação ao fato de as primeiras aprendizagens terem participado de modo significativo na formação de Clara, ensinando-a a compartilhar de determinados valores e comportamentos – como o da necessidade de ser mulher de oração, de praticar a caridade para com os demais, por exemplo – não discordamos do autor. Todavia, pelo fato de termos como pressuposto que a formação humana não se concretiza tão somente nas relações familiares, mas abarca uma série de outras influências, entendemos que a formação de Clara também foi marcada por outros elementos postos na realidade mais ampla na qual estava inserida. Sendo assim, consideramos que, com base nessa articulação de fatores, Clara, apesar de falar de dentro da Igreja, desenvolveu uma proposta educacional que nem sempre andou em inteira sintonia com as proposições daquela instituição, destoando delas em alguns pontos, como pretendemos evidenciar na próxima seção.

5 CLARA DE ASSIS ENTRE PALAVRAS, ESCRITAS E SILÊNCIO: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO, POLÍTICA E EDUCAÇÃO

Nesta seção, nos propomos a refletir sobre os *Escritos* de Clara e sua proposta educativa para os homens do século XIII. Daremos maior destaque ao pensamento clariano expresso nas *Cartas* enviadas à Inês de Praga²⁰⁰, articulando-as aos registros da *Regra* e do *Testamento*. Nesse processo reflexivo, salientaremos alguns pontos que, em nossa análise, apresentam similaridades e contraposições entre o pensamento educacional de Clara e o da Igreja.

No decorrer da seção, portanto, veremos, por um lado, que o pensamento de Clara – educada conforme os princípios católicos –, em alguns aspectos, expressa concordâncias com a proposta da Igreja, assim como com a forma como foi descrita na *Legenda*. Por outro lado, no entanto, há embates entre algumas de suas concepções e a da Igreja. Para nós, eles se devem, primeiramente, ao fato de não ter sido apenas a igreja a responsável direta pela formação dela – ainda que na *Legenda*, na *Bula* e no *Processo* apenas a Igreja, a mãe e Francisco sejam mostrados como elementos formativos durante sua vida. Entendemos que a influência da Igreja é inegável. Contudo, assim como Francisco foi influenciado por algumas concepções dos ‘movimentos de pobres’, Clara também teve seu pensamento e comportamento influenciados por defesas daqueles grupos, especialmente no que respeita à concepção de pobreza evangélica e a obediência devida antes a Deus do que aos homens.

²⁰⁰A data do nascimento de Inês é incerta, sendo apontados os anos 1205, 1208 e 1211. Era filha do rei Otocar I e da rainha Constância. Foi prometida em casamento ao filho do conde da Silésia, o qual morreu ainda criança. Depois desse ocorrido, Inês foi prometida a Henrique VII, filho do Imperador Frederico II. Esta promessa também não foi levada a termo, pois Henrique VII, vivendo da corte de Leopoldo da Áustria, tornou-se noivo da própria filha de Leopoldo. Após esses acontecimentos, outras duas propostas de casamento lhe foram feitas: uma veio do rei da Inglaterra, a outra, do próprio imperador Frederico II. Inês não se decide por nenhum. Na mesma época, os franciscanos que haviam chegado em Praga em 1225 levaram a notícia de que Isabel da Turíngia, sua prima, havia optado pela vida pobre e penitente após a morte de seu marido. Assim, sob influência do exemplo da prima e dos franciscanos, Inês, após a morte do pai, em 1230, decidiu tornar-se penitente e não voltou atrás, mesmo tendo recebido novas propostas de casamento de Henrique VII e de seu pai Frederico II. Com o apoio do papa Gregório IX, levou em frente o propósito escolhido. Do irmão Venceslau, rei desde 1230, recebeu um terreno no qual construiu um hospital e em outro mandou construir uma casa para as Irmãs Pobres e outra para os franciscanos. Em 1234, com outras sete jovens iniciou a vida como religiosa penitente (ROTZETTER, 1994).

5.1 De Assis à Praga: as *Cartas* de Clara à Inês e os embates histórico-educacionais na formação de uma católica

Temos conservadas quatro *Cartas* de Clara dirigidas à Inês de Praga, embora, nenhuma de Inês endereçada à Clara. Ainda que haja essa lacuna documental, a relevância dessas fontes para o campo da História da Educação é ímpar. Nelas observamos duas mulheres que, ao participarem ativamente de suas escolhas, expressaram muitos dos conflitos, valores e concepções que perpassavam a sociedade do século XIII. Desse modo, embora possamos dizer que o conteúdo das *Cartas* refira-se apenas a questões de cunho religioso, precisamos entender que, apesar do ponto de partida ser uma linguagem religiosa, pautada na perspectiva cristã – visto que, como afirma Oliveira (2005, p. 48) essa era a “[...] forma de pensar a sociedade [...]” naquela época, ou, era o modo como o homem medieval concebia o mundo (LE GOFF, 2010) – aqueles escritos informam a respeito das questões amplas que marcavam as relações humanas no período, sendo, uma delas, o embate em torno dos projetos de educação ou dos conteúdos que deviam perpassar a formação humana, o que correspondia à maneira como os homens liam, interpretavam e expressavam os acontecimentos sociais ou as transformações históricas de seu tempo.

5.1.1 Exortações em defesa de um ideal de sociedade e de educação: palavras de ‘irmã’

No *Processo*, Irmã Filipa disse que Clara entrou na Religião pela pregação de Francisco e que ela, a depoente, tomou a mesma decisão pelo fato de Clara lhe ter feito ‘ver’ – entenda-se, pela exortação – como Jesus suportara a paixão e morte pela salvação humana (PC 3, 1). Do mesmo modo, Irmã Cecília afirmou que seu ingresso na Religião deu-se uns três anos depois de Clara ter iniciado sua vida como penitente. Também diz que foi pela pregação de Francisco e exortação de Clara²⁰¹ que ela entrou no mosteiro (PC 6, 1).

²⁰¹ Não nos é possível dizer sobre os espaços onde as exortações referidas pelas religiosas teriam ocorrido.

Por meio desses depoimentos, observamos que Clara empenhava-se em tornar conhecido o ideal pelo qual optara e, assim, procurava ‘conquistar’ novos adeptos para o seguimento da vida pobre e penitente porque, a seu ver, era por esse caminho que o homem poderia, novamente, reencontrar-se com Deus, de quem estaria afastado. Esse distanciamento devia-se ao fato dos homens estarem se ocupando, em demasia, com as riquezas, com os bens perecíveis. Assim, sua contraposição às riquezas tinha uma motivação ou uma razão: elas afastavam o homem de Deus e tornavam-no orgulhoso. Nesse sentido, apenas a vida pobre e penitente poderia recolocar o homem em seu lugar e possibilitar o restabelecimento de ‘uma ordem perdida’. Portanto, para Clara, aquele modelo de sociedade que estava posto, ou que se desenvolvia, não era o modelo ideal. Com base nessa concepção foi que estruturou seu projeto formativo.

Clara entendia que não bastava a escolha ou a opção da candidata à vida pobre e penitente. Para ela, era preciso que uma sólida formação em relação ao conhecimento da ‘profissão’²⁰² que lhes era própria – como o que diz respeito ao desenvolvimento de atitudes e de comportamentos ‘santos’ – fosse dada às novas integrantes da comunidade religiosa, a fim de possibilitar sua permanência no caminho que haviam começado a percorrer. Por isso é que, como lemos na *Regra*, em consonância com as determinações eclesiásticas, ela aborda a necessidade de uma mestra de formação para as noviças²⁰³: “[...] a abadessa providencie com solicitude uma mestra entre as mais discretas de todo o mosteiro, que as forme diligentemente, por um comportamento santo e bons costumes, de acordo com a forma de nossa profissão”²⁰⁴ (RSC II, 21-22).

Nas *Cartas* que Clara escreveu à Inês de Praga, conforme o seu entendimento, a educação da religiosa penitente, para manter-se firme no caminho empreendido, deveria perpassar diferentes momentos, situações e comportamentos, como o jejum, o trabalho, as relações fraternas, as orações até

²⁰² ‘Profissão’, aqui, refere-se à forma de vida religiosa escolhida por elas. No texto, optamos por registrar o termo ‘profissão’ por ser o mesmo utilizado em latim e nas fontes em português com as quais trabalhamos.

²⁰³ Em 1220, pela Bula *Cum secundum consilium sapientes*, estabeleceu-se que os candidatos à vida religiosa passassem por um processo formativo – o noviciado de um ano – antes de receberem o hábito. Clara expressa adequação àquela norma (PEDROSO, 2004).

²⁰⁴ “Et tam ipsis quam aliis novitiis abbatissa sollicite magistram provideat de discretioribus totius monasterii, quae in sancta conversatione et honestis moribus iuxta formam professionis nostrae eas diligenter informet”.

a capacidade de discernir as ordens que deviam ser obedecidas daquelas que deveriam ser contestadas, entre outras, como veremos com a análise das *Cartas*, as quais, para serem entendidas, precisam ser ‘lidas’ no interior das relações que motivaram sua escrita.

5.1.1.1 A Primeira Carta de Clara à Inês: viver a pobreza numa sociedade que se enriquecia

A religiosa de Praga optou pela vida pobre em 1234, sendo que, por volta dessa mesma data, Clara escreveu-lhe a *Primeira Carta*. Nela, Clara, em tom de exortação, elogia a decisão de Inês e lhe faz o que poderíamos dizer de ‘uma primeira catequese’, ao reafirmar²⁰⁵ os princípios de sua opção. Nesse processo, observamos que Clara assume a posição de quem tinha autoridade para exortar, para ensinar e direcionar uma opção de vida apoiada em uma base capaz de justificá-la. Sua autoridade sustentava-se no conhecimento bíblico e na tradição cristã dos primeiros padres da Igreja que estruturaram a concepção da religiosa como ‘esposa de Cristo’²⁰⁶:

Sabedora da boa fama de vosso santo comportamento e vida, que não só chegou até mim, mas foi esplendidamente divulgada em quase toda a terra, muito me alegro e *exulto no Senhor* (cf. Hab 3,1-8). Disso posso exultar tanto eu mesma como todos os que prestam serviço a Jesus Cristo ou desejam fazê-lo. Porque embora pudésseis gozar, mais do que outros, das pompas e honras deste mundo, desposando legitimamente, com a maior glória, o ilustre imperador, como teria sido conveniente à vossa excelência e à dele, rejeitastes tudo isso e preferistes a santíssima pobreza e as privações corporais, com toda a alma e com todo o afeto do coração, tomando um esposo da mais nobre estirpe, o Senhor Jesus Cristo, que guardará vossa virgindade sempre imaculada e intacta²⁰⁷ (1CtIn 3-7).

²⁰⁵ Dizemos ‘reafirmar’ pelo fato de que Inês já possuía o conhecimento desses princípios, pois com base neles decidira tornar-se religiosa.

²⁰⁶ Entre os maiores defensores dessa concepção encontramos, inicialmente, Tertuliano (apud VIZMANO, 1949) e São Cipriano (1949). Posteriormente, muitos outros nomes se destacaram ao aprofundar essas reflexões, como Santo Agostinho (1949) e São Leandro (1949).

²⁰⁷ “Vestrae sanctae conversationis et vitae honestissimam famam, quae non solum mihi, sed fere in toto est orbe terrarum egregie divulgata, *gaudeo plurimum in Domino et exulto* (Hab 3,18); de quo non tantum ego singularis valeo exsultare, sed universi qui faciunt et facere desiderant servitium Jesu Christi. Hinc est quod, cum perfrui potuissetis prae ceteris pompis et honoribus et saeculi dignitate, cum gloria excellenti valentes inclito Caesari legitime desponsari, sicut vestrae ac eius excellentiae decuisset, quae omnia respicientes, toto animo et cordis affectu magis

Para Clara, Inês tinha feito a melhor escolha ao trocar as riquezas do mundo terreno, com as pompas a que tinha direito pela ‘santíssima pobreza’. Na perspectiva clariana, essa pobreza referia-se à pobreza vivida conforme o exemplo de Jesus, relatada nos Evangelhos. Desse modo, Clara mostra-se alegre pela escolha de Inês porque ela fizera uma troca entre um ‘tesouro perecível’ – expressão das riquezas materiais (terra ou dinheiro) e suas complementações, como o prazer, o poder –, por outro concebido como ‘imperecível’ e reservado apenas àqueles que renunciavam ao primeiro.

Continuando sua *Carta*, Clara assinala que havia uma relação entre escolha de vida na terra e salvação, isto é, de vida eterna no céu: a possibilidade da salvação estava atrelada à capacidade de imitação da pobreza evangélica segundo o exemplo de Jesus que, ‘sendo rei do céu e da terra’ (1Ctln 17), tudo abandonara para viver de modo pobre entre os homens. Aqui, Clara trabalha com um tema basilar do cristianismo, das Ordens Mendicantes e dos movimentos de espiritualidade pobre: o do Deus ‘rico’ que se fez pobre, assemelhando-se aos homens. Assim, tendo o próprio Deus assumido a condição de pobre entre os homens, Clara evidencia que não havia razão para os humanos desejarem a riqueza, sob quaisquer de suas formas. Desse modo, como Francisco lhe fizera ver que a riqueza monetária advinda do comércio, sempre mais expressiva na ambiência citadina (OLIVEIRA, 2009), fora considerada, por ele, como pó ou lixo (ICel 14,3), ou seja, sem valor, Clara evidencia à Inês, de modo processual, que ser nobre também era uma posição social de pouca importância, pois tão passageira quanto os bens terrenos.

Portanto, se tão grande e elevado Senhor, vindo a um seio virginal, quis aparecer no mundo desprezado, indigente e pobre, para que os homens paupérrimos e miseráveis, na extrema indigência do alimento celestial, nele se tornassem ricos, possuindo os reinos celestes, vós tendes é que *exultar e vos alegrar* (cf Hab 3,18) muito, repleta de imenso gáudio e alegria espiritual, pois tivestes maior prazer no desprezo do século que nas honras, preferistes a pobreza às riquezas temporais e achastes melhor guardar tesouros no céu que na terra, porque *lá*

sanctissimam paupertatem et corporis penuriam elegistis, quae omnia respuentes, toto animo et cordis affectu magis sanctissimam paupertatem et corporis penuriam elegistis”.

nem a ferrugem consume nem a traça rói, e os ladrões não saqueiam nem roubam (Mt 6,20)²⁰⁸(1Ctln 19-23).

No excerto citado, Clara ‘catequiza’ Inês ao trabalhar com o tema do mistério da Encarnação e pobreza de Cristo, enfatiza que aqueles que decidiam imitar aquela pobreza, deviam alegrar-se, pois era assim que tornar-se-iam ricos, já que, ao abandonar os prazeres e honras terrenos ‘possuiriam os reinos celestes’. Desse modo, Clara deixa entrever a concepção de que a vida na terra, que ela considerava como lugar do depósito de bens passageiros, era algo desprezível se comparada aos ‘tesouros celestes’. Ainda que de forma não explícita, inferimos que Clara estabelece uma crítica ao desejo de acumulação tanto dos nobres (guardadores de tesouros) quanto dos mercadores (guardadores das riquezas advindas do comércio e da usura). Desse modo, pode-se dizer que ela se defronta com o que entende ser o vício da avareza, sempre mais comum entre os homens e cada vez mais denunciado por aqueles que viam nela, o resultado da degradação das relações advindas do envolvimento com as riquezas citadinas²⁰⁹.

Destacamos que os ensinamentos de Clara fundamentavam-se no Evangelho; era nele que ela buscava sustentação para educar a respeito da efemeridade das ‘coisas terrenas’ – bens materiais, honras, prazeres. Desse modo, por meio das figuras da ‘traça’ e do ‘ladrão’, elementos capazes de corroer e consumir aquilo que os homens pensavam estar guardando, Clara procura infundir em Inês a certeza de que, ao optar pela vida pobre, ela estava no caminho certo, afinal, não estava acumulando o que podia ser roído ou roubado, como, naquele contexto, entendia-se que muitos mercadores e

²⁰⁸ “Si ergo tantus et talis Dominus in uterum veniens virginalem, despectus, egenus et pauper in mundo voluit apparere, ut homines, qui eram pauperrimi et egeni, caelestis pabuli sufferentes nimiam egestatem, efficerentur in illo divites regna caelestia possidendo, *exsultate* plurimum et *gaudete* (cfr. Hab 3,18), repletæ ingenti gaudio et laetitia spiritali, quia, cum vobis magis placuisset contemptus saeculi quam honores, paupertas quam divitiae temporales et magis thesauros in caelo recondere quam in terra, *ubi nec rubigo consumit nec tinea demolitur et fures non effodiunt nec furantur* (Mat 6,20)”.

²⁰⁹ Desde o século XI a denúncia de que a avareza estava corroendo as relações entre os homens passou a fazer parte do discurso religioso com intensidade. Nesse sentido, Pedro Damiano, na primeira metade daquele século, afirmou que a avareza era a raiz de todos os males. E uma duas décadas depois, disse que o problema principal que a vida monástica enfrentava era o amor dos monges pelo dinheiro (LITTLE, 1983).

usurários²¹⁰ estavam fazendo ao obterem lucro com suas transações comerciais (LITTLE, 1983; LE GOFF, 1998; 2007). Estes ‘homens do dinheiro’ vinham sendo criticados há alguns séculos. Honório de Autun (1080-1160), na obra *Elucidarium*, faz um discípulo perguntar a seu mestre sobre as diferentes formas de passar a vida e suas relações com a salvação. Quando questionado sobre as possibilidades dos mercadores, o mestre afirma que a possibilidade de salvação daqueles era muito pequena, pois tudo o que possuíam haviam conseguido com fraude, mentira e desejo egoísta de ganhar, ao passo que aqueles que lavravam o solo, a maioria deles seria salva, pois entendia-se que os lavradores alimentavam o povo de Deus com o suor de seu rosto (LITTLE, 1983). Essa concepção atravessou o tempo e, no século XIII, os mercadores – especialmente a categoria dos usurários – ainda enfrentavam muita dificuldade em se fazer reconhecer entre as profissões honestas²¹¹ ou consideradas lícitas pela Igreja e pela sociedade em geral (LE GOFF, 1998).

Todavia, não eram apenas os mercadores que recebiam críticas ou condenações por suas riquezas, pelo lucro que obtinham com suas atividades. No tempo de Clara, os ‘movimentos religiosos de pobres’ continuavam agindo intensamente em defesa da pobreza e da penitência. Devido a essa defesa, as críticas às riquezas da Igreja tornavam-se sempre mais fortes. Nesse sentido, em suas pregações, tanto difundiam um ensinamento sobre a importância do abandono dos bens materiais e da vida em pobreza e penitência, como transmitiam a mensagem de que a Igreja podia ser contestada em suas posses, visto que, conforme o entendimento daqueles grupos, seus líderes não estavam vivendo conforme os valores do Evangelho que apresenta a pobreza como valor em várias de suas passagens, como as que citamos: “[...] vá, venda tudo, dê o dinheiro aos pobres, e você terá um tesouro no céu [...] Como é difícil para os ricos entrar no Reino de Deus! [...]” (Mc 10,21; 23; 25).

Entendemos que Clara também foi partícipe desse movimento de crítica estabelecido pelos movimentos de espiritualidade pobre. Contudo, diferentemente

²¹⁰ “A condenação do usurário se confunde com a do mercador e, de fato, o próprio usurário não é um mercador? Sim e não. Certamente, nem todo mercador é usurário, e muitos usurários não são apenas usurários” (LE GOFF, 1998, p. 54).

²¹¹ Entendemos que o abandono das atividades de mercador e comerciante, por Francisco, expressa essa crítica às atividades de mercado pelos homens medievais.

deles, que faziam suas pregações em público (GRUNDMANN, 1980), a contraposição dela à sociedade de seu tempo, às novas concepções que viam na riqueza a possibilidade de ‘um bem’, emergiu, especialmente, de dentro do mosteiro. Foi em seu interior que, tanto por seu comportamento como por seus ensinamentos ou orientações, ela defendeu que nada era superior à vida em pobreza. Desse modo, foi do mosteiro, e fundamentando-se nessa concepção, que Clara também participou do processo educacional de Inês de Praga – assim como de outras mulheres que assumiram a mesma vida pobre devido ao conhecimento da forma como ela vivia. Com base nesse pensamento é que observamos que ela, antes de concluir a *Carta*, retoma a questão da contraposição entre os bens terrenos e celestes ao dizer: “Que troca maior e mais louvável: deixar as coisas temporais pelas eternas, merecer os bens celestes em vez dos terrestres, receber cem por um e *possuir a vida* (cf. Mt 19,29) feliz para sempre!”²¹² (1CtIn 30).

Destacados esses aspectos, pode-se dizer que a lógica educacional que perpassa a *Primeira Carta* de Clara pode ser sistematizada da seguinte forma: se os bens terrenos são passageiros e, após a morte há um tempo – eterno – em que se poderá ser feliz para sempre, desde que se tenha renunciado àqueles bens, então, o melhor a fazer é não apegar-se a eles. Infere-se, assim, que aqueles que se apegavam aos bens – e certamente eram muitos os homens que o faziam, devido à própria dinâmica do desenvolvimento social de então – escolhiam a infelicidade eterna. Desse modo, Clara expressa as concepções de um projeto educacional que, fundado numa longa tradição teológica católica e nos ensinamentos bíblico-evangélicos, bem como, influenciada pelas defesas dos movimentos pauperísticos²¹³, levavam-na a entender que a verdadeira vida estava reservada para o tempo pós-morte corporal. Contudo, o ‘prêmio’ da vida eterna não era algo assegurado, dependia do modo como o homem vivia seu

²¹² “Magnum quippe ac laudabile commercium: relinquere temporalia pro aeternis, promereri caelestia pro terrenis, *centuplum* pro uno *recipere* ac beatam *vitam* perpetuam *possidere* (cfr. Mat 19,29)”.

²¹³ Esses movimentos, autorizados ou não pela Igreja, pregavam nas cidades (GRUNDMANN, 1980) e, assim, exerciam sua influência sobre muitos ouvintes, o que fazia com que seus ensinamentos circulassem por toda a ‘Europa’. O papado não ficava indiferente às suas ações, criticavam-nos e estabeleciam documentos-base para o combate a eles, considerados traças e raposas “[...] em ação para destruir a flor e o fruto da vinha do Senhor” (*Vergentis in Senium*, 2012 [1]).

tempo cronológico na terra; relacionava-se à sua capacidade de fazer as ‘escolhas certas’, isto é, viver de modo virtuoso, longe dos vícios e na pobreza. Por isso, considerava louvável trocar os bens terrenos pelos celestes ou eternos (1CtIn 30).

5.1.1.2 A Segunda Carta de Clara à Inês: consolo, caridade e educação

Ao ingressar na vida religiosa em 1234, Inês recebeu elogios do papa por sua decisão em escolher a ‘pobreza evangélica’. Para ela, essa pobreza significava viver segundo os princípios da ‘mais alta pobreza’, a exemplo da comunidade de São Damião, na absoluta falta de bens. Porém, em 1235, chegou ao mosteiro dela o documento *Cum relictis saeculi*, de Gregório IX. Por meio dele, “[...] os vultuosos bens do mosteiro e do hospital de Praga deviam ficar sob a administração exclusiva de Santa Inês” (ROTZETTER, 1994, p. 217), o que contrariava a sua opção:

[...] 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 (*Cum relictis Saeculi*, 2004)²¹⁴.

O recebimento deste documento teria provocado angústia no espírito de Inês, o que a teria levado a escrever uma carta à Clara²¹⁵, visto que aquela ordem pontifícia contrariava sua escolha em viver sem bens e sem quaisquer formas de segurança²¹⁶(ROTZETTER, 1994; PEDROSO, 2004), da mesma forma que as religiosas do mosteiro de São Damião, em Assis.

²¹⁴ “[...] 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 statuente 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”.

²¹⁵ Esta é uma hipótese levantada a partir da relação estabelecida entre o conteúdo da Carta do papa enviada à Inês com a *Segunda Carta* de Clara também dirigida àquela.

²¹⁶ As Ordens monásticas medievais possuíam rendas como os senhores feudais. Como estes, possuíam terras e servos para lavrá-las, além de outras formas de lucro, o que lhes garantia

Não é de importância fundamental salientar em si mesmo o sofrimento que a carta papal despertou em Inês. Do ponto de vista da análise empreendida, o mal estar dela é ressaltado por expressar projetos antagônicos de sociedade e de educação no contexto do século XIII: por um lado, um papado que, pautado da concepção da ‘pobreza do desapego’, adaptava-se de modo mais tranquilo à maneira como os homens do novo tempo estavam se relacionando com a riqueza social crescente que circulava naquela sociedade; por outro lado, a figura de Inês explica a angústia dos homens, entre eles, Francisco e Clara, que entendiam que aquela riqueza, considerada como a geradora de muitos males que então se observava – como a pobreza de muitos, a ganância, a ambição e exploração – não estava trazendo benefícios aos homens, mas afastando-os do caminho de Deus. Clara fundamenta-se nessa concepção para encorajar Inês a prosseguir sua empreitada religiosa.

Proseguindo com nossas reflexões, destacamos que ainda que Clara não tenha recebido uma carta de Inês contando sobre o fato, certamente, soube do ocorrido; assim, sua *Segunda Carta* expressa uma preocupação dirigida no sentido de consolar e fortalecer o espírito de Inês:

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* (cf. Ct 3,4) 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 (2CtIn 11-13)²¹⁷.

segurança ou condições para a sobrevivência. Diferentemente daquelas Ordens, a proposta de Clara era a vida sem segurança de terras ou outras riquezas. Em sua *Regra*, no capítulo sobre a propriedade, estabeleceu: “E 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, 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” (RSC VI, 1-15) [“Et sicut ego semper sollicita fui una cum sororibus meis sanctam paupertatem quam domino Deo et beato Francisco promissimus 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”].

²¹⁷ “Ut tui memor propositi velut altera Rachel tuum semper videns principium, quod tenes teneas, quod facis facias *nec dimittas* (cfr. Cant 3,4), sed cursu concito, gradu levi, pedibus inoffensis ut

Fundamentando-se na narrativa bíblica a respeito de Raquel, cuja história encontra-se no livro do Gênesis (capítulos 29 a 46), Clara toma aquela personagem como exemplo de perseverança²¹⁸ para ensinar à Irmã que era preciso manter sua firmeza de propósito e não abandonar a escolha feita, isto é, não deixar a opção pela vida em pobreza. Deixá-la seria o mesmo que abandonar o esposo, aquele a quem ambas haviam escolhido, Jesus Cristo pobre, e retornar ao mundo da riqueza que a impediria de ver aquilo que, para Clara, era o essencial para a vida humana, que era a pobreza absoluta, aquela que a levava a solicitar ao papa Inocêncio III, em 1216, o *Privilégio da Pobreza*.

Para Clara, portanto, a virtude da fortaleza, isto é, a capacidade de perseverar no propósito empreendido, era um bem indispensável para continuar vivendo segundo os ideais da pobreza.

Na obra *A perfeição da vida*, escrita por Boaventura (1983) para as religiosas da Ordem das Irmãs Pobres, também observamos que a virtude da perseverança era considerada fundamental para a vida. Sem ela, o autor entende que os grandes propósitos, e mesmo as outras virtudes, tornavam-se inválidos:

Embora alguém tenha lançado o fundamento de todas as virtudes, todavia não aparecerá glorioso aos olhos de Deus se lhe faltar a perseverança, que é a consumadora das virtudes. Nenhum mortal, por mais perfeito que seja, é digno de louvor durante sua vida, enquanto não tiver concluído com um bom e feliz êxito o bem que começou. Porque a perseverança é o fim e <<a consumadora das virtudes, a nutridora dos méritos e a medianeira do prêmio>> [...] De pouco servirá ao homem ter sido religioso, paciente, humilde, devoto e continente, ter amado a Deus e possuído as demais virtudes, se lhe faltar a perseverança. É verdade que todas as virtudes tomam parte na corrida, mas só a perseverança recebe o prêmio, porque não aquele que principia, mas que tiver perseverado até ao fim, esse será salvo (*A Perfeição da Vida*, VIII, 1, 1983, p. 435, grifos nossos).

etiam gressus tui pulverem non admittant, secura gaudens et alacris per tramitem caute beatitudine gradiaris”.

²¹⁸ Segundo Brunelli (1998, p. 141), entre as grandes matriarcas cujas histórias são narradas no Antigo Testamento, Raquel se destaca por sua constância na fé, por seu comportamento perseverante em busca de seus objetivos: “Sara parece estar conformada com sua sorte e quem deseja filhos é Abraão (cf. Gn 15,2; 16,1s). Também Rebeca é estéril, mas é Isaac quem implora ao Senhor que a torne fecunda (cf. Gn, 25,21). Raquel, ao contrário, busca ativamente realizar seu grande desejo de ser mãe. Suplica a Deus e insiste com Jacó, preferindo a morte a permanecer estéril (cf. Gn 30, 1. 22)”.

Retomando, assim, a *Carta* de Clara, e refletindo sobre a fala de Boaventura, observamos que entre os franciscanos e a Irmãs Pobres, a virtude da perseverança era considerada como um bem, indispensável para ensinar aos homens a progredirem em suas escolhas.

Também observamos no excerto da *Carta* de Clara que ela, ao mesmo tempo em que incita Inês a tomar o exemplo de perseverança de Raquel, a consola e a encoraja, lembrando-lhe que precisava manter-se firme na decisão escolhida, a pobreza, pois somente por ela alcançaria a salvação de sua alma, questão muito cara aos homens do período. Ao contrário, apegar-se às riquezas representava a possibilidade de perder a própria alma, o elemento constituinte mais essencial do ser humano porque criado por Deus para a eternidade, em contraposição ao corpo que, nascido da terra, a ela retornaria após a morte, como explicava o pensamento bíblico-cristão.

Clara, por meio de seus *Escritos*, além de nos permitir ver um amplo processo de transformação emergindo na sociedade do século XIII, apresenta alguns elementos pontuais que, para a História da Educação, são relevantes, visto que nos permitem pensar no papel nas relações entre educador-educando.

Um desses aspectos diz respeito ao papel educador desempenhado pelas abadessas no contexto medieval e que, de certo modo, pode ser estendido aos demais educadores do período. Para Clara, a abadessa tinha um papel fundamental, como se pode observar pela atitude que tomou em relação à Inês – mesmo não sendo sua abadessa: com as palavras dirigidas a ela, além de encorajá-la, ensinava-lhe que quem estava à frente de uma comunidade tinha o dever de educar os outros, de usar de caridade cristã para com eles e, desse modo, especialmente nas adversidades, era fundamental encorajá-los, apontar-lhes os caminhos por onde trilhar e fortalecê-los para que, mirando o fim de suas escolhas, fossem perseverantes e seguissem em frente sem fraquejar. Por isso, na *Regra* estabeleceu à abadessa: “Console as aflitas. Seja também refúgio final das atribuladas (cf. SI 31,7) de modo que, se faltarem junto a elas os

remédios da saúde, não prevaleça nas enfermas a doença do desespero”²¹⁹ (RSC IV, 12).

Desse modo, Clara afirma que ‘a mestra’ – a abadessa-educadora – deveria ser como uma mãe para suas filhas: consolá-las em suas tribulações, alimentá-las espiritualmente (RSC VIII, 16). Esse apoio é visto como fundamental para o desenvolvimento da virtude da fortaleza, afinal, como mostrava a questão na qual estava ‘mergulhada’ com Inês em relação ao papado, ser forte, corajosa era mesmo indispensável.

Além de observarmos Clara – por meio de sua *Carta*, praticando o consolo, que era o fortalecimento do ânimo de Inês –, e verificarmos que essa necessidade do cuidado para com as outras estava prescrito na *Regra*– a *Legenda* também testemunha a sua atitude com as religiosas de São Damião: “Se alguma, como acontece, estivesse perturbada por uma tentação, ou tomada de tristeza, chamava-a à parte e a consolava entre lágrimas. Às vezes, se ajoelhava aos pés das que sofriam para aliviá-las com carinho materno”²²⁰ (LSC 38, 3-4).

Clara evidencia, assim, que o homem deveria comportar-se, onde quer que estivesse, de modo cuidadoso para com os outros, seus pares. Quando Tomás de Celano descreveu aquele comportamento dela, que brotava de uma atitude claramente internalizada, sua intenção era mostrar como ela havia sido santa e praticado a compaixão cristã. Porém, considerando-se o objetivo das Legendas de santos, e a intencionalidade com que eram escritos, isto é para que fossem conhecidos por um grande número de pessoas, entende-se que aquele autor desejava apresentá-la como modelo para os homens em geral, ensinar-lhes como também eles deveriam ser cuidadosos e compassivos com seus pares.

Salientamos, no entanto, que não apenas Tomás de Celano tinha a intenção de apresentá-la como modelo de comportamento a ser seguido. A própria Clara, em seu *Testamento*, insiste com suas Irmãs para que vivessem de modo exemplar entre elas de modo que se tornassem modelo e exemplo para os homens que viviam no mundo, exortando-as como segue:

²¹⁹ “Consoletur afflictas. Sit etiam ultimum *refugium tribulatis* (cfr. Ps 31,7), ne si apud eam remedia defuerint sanitatum, desperationis morbus preavaleat in infirmis”.

²²⁰ “Si quam turbaret tentatio, si quam, ut assolet, invaderet maestitudo, secreto vocatam cum lacrymis consolatur. Aliquando se ad pedes prosternit moerentium ut: maternis blanditiis alleviet vim doloris. Cuius beneficiis filiae non ingratae, seipsas tota devotione rependunt”.

Pois o próprio Senhor colocou-nos não só como modelo, exemplo e espelho para os outros, mas também para nossas irmãs, que ele vai chamar para a nossa vocação, para que também elas sejam espelho e exemplo para os que vivem no mundo²²¹ (TesC 19-20).

Ressaltamos, ainda, que ao desempenhar sua função educativa, que se configurava, ao mesmo tempo, como exercício de caridade, Clara também ensina à Inês como que um ato de insubordinação ao mostrar-lhe que nem sempre o homem podia ceder às ordens recebidas. Para ela, uma ordem nunca poderia contrariar o princípio maior que regia a vida da pessoa, especialmente se esse princípio fosse o Evangelho, como é o caso dela e de Inês, com quem ‘falava’.²²² Assim, frente à determinação papal, que deixara Inês angustiada, porque esta sentia aquela ordem como contrária ao Evangelho – do mesmo modo que, certamente, Clara também a sentira –, orienta sua Irmã:

[...] Não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito, que *seja tropeço no caminho* (cf. Rm 14,13), para não *cumprir seus votos ao Altíssimo* (Sl 49,14) na perfeição em que o Espírito do Senhor a chamou. Nisso, para ir com mais segurança pelo *caminho dos mandamentos* (cf. Ps 118,32) do Senhor, siga o conselho de nosso venerável pai, o nosso Frei Elias, ministro geral. 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 pobre²²³ (2Ctln 14-18, grifos nossos).

Aqui, portanto, observamos Clara ensinar à Inês um dos princípios mais caros aos franciscanos e às Irmãs Pobres: “[...] a defesa da resistência à

²²¹ “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”.

²²² Para Francisco, toda ordem emanada do ministro e que contrariasse a forma de vida da Ordem e fosse contrária à alma, não poderia ser obedecida “[...] não há obediência onde se comete delito ou pecado” (RNB V, 2).

²²³ “Nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare, quod tibi *poneret* in via *scandalum* (cfr. Rom 14,13), ne in illa perfectione, qua Spiritus Domini te vocavit, *redderes Altissimo vota tua* (Ps 49,14). In hoc autem, ut *mandatorum* Domini securius *viam* (cfr. Ps 118,32) perambules, venerabilis patris nostri fratris nostri Heliae, generalis ministri, consilium imitare; Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediat, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamen eius consilium imitari, sed pauperem Christum virgo pauper amplectere”.

autoridade eclesiástica, quando esta obrigava contra a consciência formada à luz do Evangelho” (DE BONI, 2003, p. 247). Na *Carta*, verificamos que essa ‘consciência’ estava sendo obstaculizada por alguém ‘digno de veneração’. “De quem Clara estaria falando? Quem era digno de toda veneração? O papa” (SILVA, 2008, p. 234). Para Clara, o elemento decisivo era o fundamento bíblico e não a palavra de alguém que, mesmo sendo superior – ainda que fosse o papa –, contrariasse o propósito de seguir o caminho que Inês havia escolhido, que era o da imitação da pobreza de Cristo (ROTZETTER, 1994).

Realmente essa questão era mesmo muito relevante para a Ordem, visto que além de ensinar à Inês, por meio da *Carta*, a importância da desobediência quando uma ordem contrariasse sua consciência evangélica, na *Regra Clara* também a registrou:

A abadessa exorte e visite suas Irmãs e as corrija com humildade e caridade, não lhes prescrevendo nada que seja contra sua alma e a forma de nossa profissão. Mas as Irmãs súditas lembrem-se de que, por Deus, renunciaram a sua própria vontade. Por isso devem obedecer firmemente a suas abadessas em tudo que prometeram ao Senhor observar e que não é contrário a sua alma e à nossa profissão²²⁴ (RSC X, 1-3).

Após ter dado as orientações sobre como Inês poderia, ou, talvez, como deveria agir, Clara, ao evidenciar seu papel de educadora e de autoridade dentro da ‘Ordem’,²²⁵ retoma a temática da *Primeira Carta*, a da transitoriedade dos bens terrenos, como que para realimentar a esperança da outra religiosa. Lembra-lhe que os prêmios celestes que a esperavam estavam na dependência de suas escolhas em relação a Cristo, o que, para além de ser uma ‘escolha de Cristo’, configurava-se como recusa da sociedade emergente e de suas relações, assim como das possibilidades que a condição de nobreza lhes permitia ter.

²²⁴“Abbatissa moneat et visitet sorores suas et humiliter et caritative corrigat eas, non praecipiens aliquid eis quod sit contra animam suam et nostrae professionis formam. Sorores vero subditae recordentur quod propter Deum abnegaverunt proprias voluntates. Unde firmiter suis abbatissis obedire teneantur in omnibus quae observare Domino promiserunt et non sunt animae contraria et nostrae professioni”.

²²⁵ Rotzetter (1994) assinala que Clara não tinha autoridade jurídica sobre o mosteiro de Praga, pois, no período, cada mosteiro era independente em sua administração.

Se você sofrer com ele, com ele vai reinar; se chorar com ele, com ele vai se alegrar; se *morrer com ele* (cf. 2Tm 2,11.12; Rm 8,17) na cruz da tribulação vai ter com ele mansão celeste *nos esplendores dos santos* (Sl 109,3). E seu *nome*, glorioso entre os homens, será inscrito no *livro da vida* (Sl 109,3)²²⁶. Assim, em vez dos bens terrenos e transitórios, você vai ter parte na glória do reino celeste eternamente, para sempre, vai ter bens eternos em vez dos perecedores, e viverá pelos séculos dos séculos²²⁷ (2Ctln 21-23).

O tema da transitoriedade dos bens estava sempre muito presente entre os medievais²²⁸. Considerando-se que Clara teria sido alimentada por essa concepção, que se fundava essencialmente na concepção cristã²²⁹, foi com base nela que conduziu o pensamento de Inês. Sua intenção foi fazê-la ver que, além de não poder aceitar os bens que o papa ‘oferecia’, ela também deveria aprendera ‘suportar’ as adversidades, as contrariedades, as situações causadoras de sofrimentos. Lembrou-lhe que elas eram situações passageiras, embora parte da vida. Portanto, sofrimento e adversidades ‘eram’ parte da condição humana que, contudo, passariam, pois a vida, como um todo, era passageira. Ao final, após morte, receberia o prêmio conforme merecesse; por isso, diz que se ela sofresse com Cristo – imitando seu sofrimento, experimentando-o –, com ele reinaria; se chorasse com ele, com ele se alegraria; se ‘morresse’ com ele, receberia como prêmio a vida eterna (1Ctln 21-23).

²²⁶ Clara trabalha aqui com uma das marcas de sua ‘educação nobre’: a luta entre os cavaleiros. Aquele que, depois de muitas batalhas, por não ter desistido dela, vence, é tido como herói. Trabalhando com várias citações bíblicas, leva essa realidade social para o contexto religioso.

²²⁷“Cui si compateris *conregnabis*, condolens congaudebis, in cruce tribulationis *commoriens* (cfr. 2Tim 2,11.12; Rom 8,17) cum ipso *in sanctorum splendoribus* (Ps 109,3) mansiones aethereas possidebis et *nomen tuum in libro (vitae)* (Phip 4,3; Apoc 3,5) notabitur futurum inter homines gloriosum. Propter quod in aeternum et in saeculum seculi regni caelestis gloriam pro terrenis et transitoriis, aeterna bona pro perituris participes et vives in saecula saeculorum”.

²²⁸ Em *A consolação da filosofia* (1998), Boécio (480-524/5), por meio da imagem da Roda da fortuna, já assinalara que a fortuna dos homens – quaisquer que fossem suas formas de manifestação –, era passageira, fugaz. Os bens e o poder, sem valor, pois pereciam rapidamente. Essa concepção boeciana atravessou os tempos e, no século IX, observamos a ideia de que a vida e o próprio homem, como os bens, também eram passageiros; esse era um entendimento que perpassava a educação dos homens do período, levando-os a refletir sobre os seus comportamentos, como viviam e como se relacionavam – ou como deveriam relacionar-se – com seus pares. Vejamos como essa questão aparece na obra *Diálogo entre Pepino e Alcuíno* (1986, p. 83): “[...] P: O que é a vida? A: A alegria dos ditosos, aflição dos miseráveis, espera da morte. [...] P: Que é o homem? A: Servo da morte, caminhante passageiro, sempre um hóspede em qualquer lugar. P: Qual a condição humana? A: A de uma candeia ao vento”.

²²⁹ Certamente que a concepção cristã sobre a transitoriedade da vida e dos bens sofreu influências em sua constituição, especialmente, da filosofia grega; contudo, não estabeleceremos aqui essa relação.

De modo geral, essa concepção permeava a compreensão dos homens medievais, se não em sua totalidade, pelo menos em quase toda ela. Contudo, havia nuances ou variações no modo como era interpretada e vivida por aqueles homens em sua prática cotidiana. Expliquemos: ainda que Clara parta dela para educar na fé sua Irmã, aquela concepção não era exclusiva dela ou de sua Ordem ou, mesmo, tão somente daqueles que optavam pela vida religiosa. Também os mercadores e usurários, por exemplo, educados pelos clérigos – cujas mensagens circulavam por diversos meios, missas, sermões, confissões, escritos –, entendiam que o seu destino final, no após morte, seria selado segundo a forma como tinham vivido na terra. Assim, muitos deles, antes de morrer, procuravam ‘resolver os danos’ que haviam causado a outros com sua profissão ‘ilícita’, na expressão de Le Goff (1998). Desse modo, ainda que, durante toda a vida, tivessem optado em empenhar-se mais pela ‘bolsa’, isto é, pelo dinheiro, pelas riquezas, ao morrer, movidos pelo medo da perdição eterna, grande parte deles desejava ‘a vida’, isto é, a salvação, afinal “Mesmo aqueles que preferiam cortejar a Riqueza a desposar a Pobreza estavam longe da irreligiosidade” (LOPEZ, 1965, p. 308). Todavia, pelo menos para uma parcela da Igreja, esse fato era inaceitável, pois, para alguns eclesiásticos, aqueles homens não haviam se importado com essa questão durante toda a existência terrena (LE GOFF, 1998).

Ao contrário dos mercadores, homens apegados à ‘bolsa’, Tomás de Celano afirma que Clara não se prendera a ela, o que indica que, a seu ver, sua hagiografada optara pela vida:

Logo no começo de sua conversão, desfez-se da herança paterna que recebera e, sem guardar nada para si, deu tudo aos pobres. Depois, deixando o mundo lá fora, com a alma enriquecida interiormente, correu livre, sem bolsa, atrás de Cristo²³⁰ (LSC 13, 2-3, grifos nossos).

²³⁰ “Ac primum in suae conversionis initio, paternam haereditatem, quae ad eam pervenerat, distrahi fecit, sibique de pretio nihil reservans, totum pauperibus erogavit. Hinc saeculo foris relicto, mente intus ditata, post Christum sine sacco exonerata percurrit”.

Com base nessa opção foi que pode falar à Inês com firmeza e ensiná-la a respeito de como, por aquela escolha – a da pobreza, sem bolsa –, até mesmo a maior autoridade do período, poderia ser desobedecida.

Retomemos, assim, o desfecho da disputa que havia entre Inês e o papa a respeito dos bens do mosteiro. Pedroso (2004, p. 49) afirma que, provavelmente, animada pelas palavras de Clara, aquela religiosa resistiu à determinação pontifícia, pois “[...] o papa acabou cedendo em 1237, pela bula *Omnipotens Deus*, em que passava a direção do hospital de Praga para os Crucíferos da Estrela Vermelha”.

Contudo, ainda que esta questão tenha sido resolvida, as contendas entre Inês e o papa continuaram a respeito de outros pontos, sendo um deles, em relação a um rigoroso jejum que, segundo Pedroso (2004, p. 51) teria sido imposto por Gregório IX:

Aos 9 de fevereiro de 1237, Gregório IX publicou a carta *Licet velut Ignis*, impondo, a todos os mosteiros da Ordem de São Damião total abstinência de carne, a exemplo dos cistercienses. A confusão foi grande. Sabendo que em São Damião as normas eram diferentes, Inês pede a orientação de Clara (PEDROSO, 2004, p. 51).

Diante dessa carta, os estudiosos (ROTZETTER, 1994; PEDROSO, 2004) entendem que Inês teria se perturbado e, novamente, solicitado esclarecimentos à Clara a respeito do jejum ou das orientações da Ordem, o que teria resultado na escrita da *Terceira Carta* endereçada à Inês.

5.1.1.3 A Terceira e a Quarta Carta à Inês: elogio, contemplação e educação

Nesta *Carta*, Clara afirma que estava alegre e exultante pelos êxitos obtidos por Inês no caminho que começara a percorrer. Assim, ela transmite a ideia de que o conhecimento e o aprendizado – especialmente aquele que conduzia às coisas divinas, que é o foco de Clara, mas que não se desvinculava do elemento secular, pois, para seguir em direção ao mundo divino era preciso, antes, abandonar as coisas terrenas – caracterizava-se como um processo que

ocorria de degrau em degrau²³¹, lentamente e, que, quando havia empenho do homem, a possibilidade do êxito era real, já que este dependia da vontade. Essa ideia já havia sido registrada na *Primeira Carta*:

Por isso achei bom suplicar vossa excelência e santidade, na medida do possível, com humildes preces, *nas entranhas de Cristo* (cf. Fl 1,8), que vos deixeis fortalecer no seu santo serviço, crescendo de bem para melhor, *de virtude em virtude* (cf. Sl 83,8), para que aquele que servis com todo desejo do coração digne-se dar-vos os desejados prêmios²³² (1CtIn 31-32, grifos nossos).

Clara ensina, assim, que as virtudes não eram ‘alcançadas’ sem esforço ou empenho, nem, tampouco, rapidamente. Defende que era de ‘virtude em virtude’, e de ‘bem para melhor’ (1CtIn 1, 32), isto é, de um grau menos elevado, para um mais elevado, que o homem poderia pôr em prática a vida que o levaria a receber o ‘prêmio’, isto é, a alcançar a salvação.

Após ter encorajado Inês a prosseguir firme no propósito da pobreza – tema da *Segunda Carta* – na *Terceira*, Clara demonstra sua felicidade por saber que aquela religiosa estava indo na direção apontada por ela, ou seja, dedicando-se para viver segundo os princípios da vida que escolhera e, desse modo, avançando em direção ao ‘prêmio celeste’, que era o objetivo do empenho na vida humilde e pobre:

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 humilde²³³ (3CtIn 3-4).

²³¹ A ideia da subida do homem em direção a Deus, de degrau em degrau também está presente na obra *Itinerário da Mente para Deus* (1983), de Boaventura de Bagnoregio, na qual o autor apresenta os degraus por meio dos quais o homem, partindo do mundo sensível, poderia chegar à contemplação de Deus.

²³² “Quapropter vestram excellentiam et sanctitatem duxi, prout possum, humilibus precibus *in Christi visceribus* (cfr. Phip 1,8) supplicandam, quatenus in eius sancto servitio confortari velitis, crescendo de bem para melhor, *de virtude em virtude* (cfr. Sl 83,8), para que aquele que servis com todo desejo do coração digne-se dar-vos os desejados prêmios.”

²³³ “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 arbitror vestigiorum pauperis et humilis Jesu Christi tam in me quam in aliis ceteris sororibus imitationibus mirifice supplere defectum”.

Desse modo, enquanto na *Primeira Carta* insiste para que Inês se deixasse fortalecer no objetivo que buscava, e, na *Segunda*, solicita sua perseverança no caminho iniciado, na *Terceira*, alegra-se por entender que ela estava cheia de vigor, isto é, de virtudes²³⁴. Era por isso que obtinha êxitos, isto é, alcançava os resultados de seu empenho na prática da vida pobre.

Observamos que a alegria de Clara é acompanhada pelo elogio às conquistas de Inês, o que parece não soar como o vício da ‘adulação’, mas como caridade cristã, já que lhe apontava que, verdadeiramente, estava aprendendo a desenvolver as virtudes necessárias ao seu estado²³⁵. Clara indica, assim, que não bastava dizer à Inês que fosse perseverante em sua opção de vida – e que, para mantê-la, poderia até mesmo desobedecer ao papa ou a qualquer outra autoridade –, era preciso, também, apontar em quais aspectos ela estava alcançando êxito, já que lhe permitiria novas conquistas, ou seja, novos progressos espirituais e comportamentais:

Eu me alegro de verdade, e ninguém vai poder roubar-me esta alegria, porque já alcancei o que desejava abaixo do céu: vejo que você, sustentada por maravilhosa prerrogativa de sabedoria da própria boca de Deus, já suplantou impressionante e inesperadamente as astúcias do esperto inimigo: o orgulho que perde a natureza humana, a vaidade que torna estultos os corações dos homens. Vejo 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* (cf. Mt 13,44) aquele por quem tudo *foi feito* (cf. Jo 1,3) do nada²³⁶ (1Ctln 5-7).

Clara mostra que Inês já fora capaz de progredir ou de alcançar êxito na prática de algumas virtudes, como a humildade, a fortaleza na fé e a vivência da pobreza. Com elas, Inês teria vencido alguns vícios, como o orgulho e a

²³⁴Conforme Matanic (1999), na concepção franciscana, ‘virtude’ é sinônimo de ‘vigor’.

²³⁵ Segundo Cavalcanti (2012, p. 83), Tomás de Aquino defendia que a adulação estava relacionada ao elogio de uma pessoa em relação a algo que ela não merecia ser elogiada. A autora defende que, para o mestre Dominicano, o elogio verdadeiro era louvável e fruto da caridade cristã, pois evidenciava o empenho de alguém (um amigo) em apontar ao outro “[...] possibilidades melhores face às suas adversidades”.

²³⁶ “Vere gaudere possum nec me aliquis posset a tanto gaudio facere alienam, cum, quod sub caelo concupivi iam tenens, callidi hostis astutias et perditricem humanae naturae superbiam et vanitatem humana corda infatuantem te quadam mirabili ipsius Dei oris sapientiae praerogativa suffultam terribiliter ac inopinabiliter videam supplantare *absconsumque in agro mundi* et cordium humanorum *thesaurum* incomparabilem, quo illud *emitur* (cfr. Mat 13,44) a quo cuncta de nihilo *facta sunt* (cfr. Joa 1,3), humilitate, virtute fidei ac paupertatis brachiis amplexari”.

vaidade²³⁷. Para Clara, o orgulho era capaz de levar o homem à perdição, pois havia o entendimento de que fora por ele que o pecado entrara no mundo ao levar o homem a sentir-se 'como Deus' e, portanto, a afastar-se dele. A vaidade, por sua vez, que não se separava do vício do orgulho, tornava o homem estulto ou incapaz de compreender a sua verdadeira condição no mundo, que, como Clara dissera na *Primeira Carta*, era a condição de paupérrimos, miseráveis e indigentes (1Ctln 1,20). Desse modo, o homem orgulhoso e vaidoso, que era deste modo por se prender às riquezas, seria um homem destinado à perdição. Clara exulta por entender que Inês suplantara esses vícios ao combatê-los com a humildade, a fé e a pobreza.

Clara trabalha com a concepção dos opostos, isto é, a de que a cada vício correspondia uma virtude capaz de combatê-lo. É provável que tenha conhecido a *Saudação às virtudes*, de Francisco, texto no qual ele apresenta as virtudes específicas para combater os vícios também específicos:

A santa sabedoria confunde a Satanás e todas as suas astúcias. A pura e santa simplicidade confunde toda a sabedoria deste mundo (cf. 1Cor 2,6) e a prudência da carne. A santa pobreza confunde toda a cobiça e avareza e solitudes deste século. A santa humildade confunde a soberba e todos os homens deste mundo e tudo quanto há no mundo. A santa caridade confunde todas as tentações do demônio e da carne e todos os temores carnis (cf. 1Jo 4,18). A santa obediência confunde todos os desejos sensuais e carnis e mantém o corpo mortificado para obedecer ao espírito e obedecer a seu irmão, e torna o homem submisso a todos os homens deste mundo, e nem só aos homens, senão também a todas as bestas e feras para que dele possam dispor o que quiserem, até o ponto que lhes for *permitido do alto* pelo Senhor (cf. Jo 19,11) (SV 9-19, grifos nossos).

Podemos dizer, ainda, que esse modo de conceber a relação de oposição entre vícios e virtudes esteve presente no processo educacional dos homens durante toda a Idade Média, como verificamos nas reflexões de Roedel (1998, p. 2-3) ao tratar dos vícios e virtudes no pensamento de Isidoro de Sevilha. Para ela, conforme aquele autor, criticando comportamentos identificados como vícios, contrapôs-lhes certas virtudes, como foi o caso da 'soberba' e da 'humildade':

²³⁷No contexto citadino, embora alguns autores entendam que a avareza tivesse se tornado o vício predominante, para outros, no entanto, a vaidade continuava 'muito viva', dividindo o espaço com aquela (LITTLE, 1983).

Seja humilde e baseado na **humildade**. Seja o último e menor de todos. (...) Não te tenhas como superior a nada, pensa que todos são superiores a ti e que tu és o ínfimo (...) Ainda que sejas elevado, tenha humildade e encontrarás a glória, pois quanto mais humilde fores, tanto mais elevação de glória te seguirá. Guarda-te da **jactância** e do desejo de ostentação. Fuja do apetite da **vanglória**. Não te glorifique, nem te gabes, nem te levantes insolentemente. Não estendas as asas da **soberba**, nem alces vôos de grandeza. Baixa-te para que subas, humilha-te para que sejas elevado (...) (grifos no original)²³⁸.

Expostas essas questões, verificamos que, na *Terceira Carta*, ampliando as ideias dispostas nas *Cartas* anteriores, Clara apresenta-se como uma educadora preocupada com a formação de sua ‘discípula’, objetiva ensiná-la a cruzar as fronteiras do mundo secular que, na concepção daqueles que empreendiam a ‘fuga do mundo’, era falaz e perturbador (1CtIn 3,15), *locus* das ‘coisas que valem menos’ (LSC 3) e, por isso, ‘desprezíveis’ (1Cel 15,6).

Feito o elogio ao desenvolvimento de Inês – considerando-se que ‘elogio’, enquanto virtude, participava do processo educacional no período, já que tornava o outro consciente do caminho percorrido e, desse modo, encontrasse ‘forças’ ou coragem para continuar sua busca – Clara convida Inês a ‘ultrapassar’ a fase de amargura e desânimo vivida anteriormente no embate com o papado e alegrar-se, também ela, pela possibilidade de reconduzir a vida, e não perder a oportunidade de avançar em direção ao mundo da contemplação pura, degrau último no processo de aprendizado humano que anteciparia o próprio ‘ver a Deus’:

Por isso, *exulte sempre no Senhor* (cf. Fl 4,4) também você, querida. Não se deixe envolver pela amargura e o desânimo, senhora amada em Cristo, *gozo dos anjos e coroa* (Fp 4,1) das Irmãs. Ponha a mente no espelho da eternidade, coloque a alma no *esplendor da glória* (cf. Heb 1,3). Ponha o coração na *figura da substância* (cf. Heb 1,3) divina e transforme-se inteira, pela contemplação, na *imagem* (cf. 2Cor 3,18) da divindade. Desse modo também você vai experimentar o que sentem os amigos quando saboreiam a *doçura escondida* (cf. Sl 30,20), que o

²³⁸ Entendemos que o contexto é outro, diferente do tempo em Clara e Francisco estavam inseridos; mas o que queremos marcar é que, no pensamento medieval a relação de oposição entre os vícios e as virtudes, como elementos de perdição ou de salvação dos homens sempre esteve presente como elemento educativo.

próprio Deus reservou desde o início para os que o amam²³⁹ (3CtIn 10-14).

Essa temática, Clara já começara a tratar na *Segunda Carta*. Apresentemos o que dissera naquela, para em seguida, refletirmos sobre os elementos histórico-educacionais contidos em ambos os excertos:

Veja como por você ele se fez desprezível e o siga, sendo desprezível por ele neste mundo. Com o desejo de imitá-lo, mui nobre rainha, olhe, considere, contemple o seu esposo, o *mais belo entre os filhos dos homens* (Sl 44,3), feito por sua salvação o mais vil de todos, desprezado, ferido e tão flagelado em todo o corpo, morrendo no meio das angústias próprias da cruz²⁴⁰ (2CtIn 19-20).

A pedagogia clariana que se exprime nesses textos mostra-nos que, para Clara, o ser humano é dinâmico, o que pressupõe a sua não-fixação em um determinado 'estado de alma', visto que, se assim se procedesse, a possibilidade de adentrar no mistério de Cristo – de sua pobreza e de sua humildade – que, para ela era o elemento essencial, ficaria frustrada, isto é, não chegaria a termo. Desse modo, ela apresenta, novamente, um jogo dos contrários: à amargura e desânimo advindos de uma situação de contrariedade, deveria opor-se a exultação, a alegria da alma. Falando dessa necessidade de superação do estado de alma triste para um espírito alegre, Clara apresenta-se como exemplo quando, no início da *Carta*, logo após a saudação, fala de sua alegria e transbordamento de espírito por saber do progresso virtuoso de Inês.

Observamos Clara praticando aquilo que, mais tarde, Boaventura (*As seis asas do Serafim*, III, 1-9, 1983), com base no pensamento de Francisco, sistematizou como 'piedade ou compaixão fraterna pelos doentes do corpo ou da

²³⁹“*Gaudeas* igitur et tu in Domino semper (cfr. Phip 4,4), carissima, nec te involvat amaritudo et nebula, o in Christo dilectissima domina, angelorum *gaudium et corona* (cfr. Phip 4,1) sororum; pone mentem tuam in speculo aeternitatis, pone animam tuam in *splendore gloriae* (cfr. Heb 1,3), pone cor tuum in *figura* divinae *substantiae* (cfr. Heb 1,3) et transforma te ipsam totam per contemplationem in *imagine* (cfr. 2Cor 3,18) divinitatis ipsius, ut et ipsa sentias quod sentiunt amici gustando *absconditam dulcedinem* (cfr. Ps 30,20), quam ipse Deus ab initio suis amatoribus reservavit”.

²⁴⁰ “Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis in hoc mundo. Sponsum tuum *prae filiis hominum speciosum* (Ps 44,3), pro salute tua factum virorum vilissimum, despectum, percussum et toto corpore multipliciter flagellatum, inter ipsas crucis angustias morientem, regina praenobilis, intuere, considera, contemplare, desiderans imitari”.

alma'. Para esse franciscano, o mandamento do amor ao próximo deveria ser capaz de levar os homens à compaixão para com aqueles que padeciam de quaisquer males, pois, para ele, todo aquele que se encontrasse em debilidade, pela caridade do outro, tinha direito a um 'báculo', isto é, a um apoio; e, se todos deveriam sê-lo uns dos outros, o autor entende que mais ainda os superiores da Ordem, os ministros, os prelados precisavam assumir esse papel. Desse modo, Boaventura asseverava que numa comunidade, fosse ela o mosteiro ou a cidade, os homens necessitavam assumir a condição de auxiliares dos demais quando houvesse necessidade.

Verificamos que este era um princípio cristão e, também, um princípio geral assumido entre os franciscanos e as Irmãs Pobres e que, conforme as fontes, deveria ter consequências práticas em seu modo de viver em sociedade, visando, em última instância, ser modelo e exemplo para todos os que viessem a ter conhecimento da fama como eles viviam. Vejamos, assim, como aquele princípio geral deveria encontrar eco na prática cotidiana. Utilizamos, aqui, uma passagem da *Regra* na qual Clara trata dos cuidados para com as Irmãs doentes:

Quanto às Irmãs doentes, a abadessa seja firmemente obrigada a informar-se sollicitamente por si mesma ou por outras Irmãs, do que é exigido por sua enfermidade, tanto em conselhos como em alimentos e outras necessidades e a prover com caridade e misericórdia, de acordo com as possibilidades do lugar. Porque todas devem prover e servir suas Irmãs enfermas, como gostariam de ser servidas, se tivessem alguma doença. [...]E se uma mãe ama e nutre *sua filha* (cf. 1Ts 2,7) carnal, quanto mais diligentemente deve uma Irmã amar e nutrir sua irmã espiritual?²⁴¹ (RSC VIII, 12-14; 16).

Para Clara, Inês estivera doente da alma, seja pela tentativa do papa em fazê-la aceitar a administração dos bens do hospital e do mosteiro de Praga, seja pelas ordens relacionadas ao jejum enviadas a todos os mosteiros das Irmãs Pobres. Assim, ela – que durante todo o tempo colocara-se na posição de mãe e serva das religiosas de São Damião – tomou para si a tarefa de cuidar 'daquela

²⁴¹De infirmis sororibus, tam in consiliis quam in cibariis et aliis necessariis quae earum requirit infirmitas, teneatur firmiter abbatissa sollicitè per se et alias sorores inquireere iuxta possibilitatem loci caritative et misericorditer providere. Quia omnes tenentur providere et servire sororibus suis infirmis, sicut vellent sibi serviri si ab infirmitate aliqua tenerentur. [...] Et si mater diligit et nutrit *filiam suam* (cfr. 1The 2,7) carnalem, quanto diligentius debet soror diligere et nutrire sororem suam spiritualem?"

alma' que, se deixada a si, poderia incorrer no mal muito temido no período medieval, o do abandono do esforço em avançar em direção ao caminho espiritual – ou, desesperar-se da salvação –. Para Boaventura (*Três caminhos*, I, 6, 1983, p. 237), a acídia ou tédio e o aborrecimento espiritual enchia “[...] o coração de suspeitas maldosas, de pensamentos blasfemos, de detrações malignas”. A seu ver, a alma tomada por esse mal deveria ser retificada pela benevolência, concebida como “[...] uma certa brandura da alma, contrária à malevolência, o que inclina à benignidade, à tolerância e à alegria espiritual” (*Três caminhos*, I, 6, 1983, p. 238). Clara demonstra, pela *Carta*, que estava empenhada em auxiliar Inês exatamente em adquirir a alegria espiritual, considerada como mais elevada do que aquela propiciada pela vida secular. Novamente, o seu enfrentamento com o mundo terreno é evidenciado aqui.

Depois de convidá-la a abandonar a amargura e deixar o desânimo, pelo exercício da vontade – ou pela capacidade ‘de não se deixar envolver’ (3CtIn 11) por aqueles males –, Clara a exorta a olhar para além de si e utilizar a mente, focando-se no ‘espelho da eternidade’, onde poderia ver refletidos os elementos essenciais que motivavam sua busca, já que, a seu ver, aquele ‘espelho’ era o próprio Cristo. Deveria, também, pela alma, elemento interno e criatura divina capaz de tornar o homem semelhante a Deus, fixar-se no ‘esplendor da glória’, isto é, na alegria preparada por Deus – e que era considerada como sendo ele mesmo – para aqueles que o amam. Contemplado aquele ‘esplendor de glória’, Inês deveria pôr o coração na ‘figura da substância’ ou na imagem de Cristo, ele que ‘tornara Deus’ presente entre os homens. Vimos, alhures, que o coração era considerado como o ‘lugar’ do entendimento profundo, onde estavam fixos e guardados os conhecimentos de maior valor e gosto. Ali, portanto, Clara entende que Inês, pela contemplação, poderia, ela mesma, cada vez mais, identificar-se com Cristo, tornando-se sua imagem. Era pela contemplação, portanto, pela capacidade de ‘olhar’ e ‘compreender’ a divindade tornada humanidade que Inês poderia assemelhar-se sempre mais ao ‘espelho’ que contemplava e no qual se autocontemplava.

Pela capacidade que acreditava que o homem possuía de entrar no mundo da contemplação, Clara evidencia que, para ela, o ser humano traz em si ‘algo’ que o torna superior aos demais seres da natureza; o homem é entendido como

grandioso e capaz de transcender os elementos do mundo sensível e até ‘os céus’, pois fora dotado de ‘algo’ que o tornava semelhante ao próprio Deus, que, como dissemos acima, esse ‘elemento’ era sua própria sua alma. Devido à existência desta no ser humano, defendia que os homens podiam trazer em si mesmos o próprio Deus, como podemos observar em suas palavras:

Pois é claro que, pela graça de Deus, a mais digna das criaturas, a alma do homem fiel, é maior do que o céu. Pois os céus, com as outras criaturas, *não podem conter* (cf. 2Cr 2,6; 1Rs 8,27) o Criador: só a alma fiel é sua mansão e sede. E isso só pela caridade que os ímpios não têm, pois, como diz a Verdade: *Quem me ama será amado por meu Pai, e eu o amarei (Jo 14,21), e nós viremos a ele e nele faremos nossa morada (Jo 14,23)*²⁴² (3CtIn 21-23, grifos nossos).

Para ela, nem todos desenvolviam a capacidade contemplativa pela falta de caridade ou por ‘impiedade’, sendo que o ímpio, a seu ver, era aquele que deixava sua alma ser aniquilada pelo inimigo, isto é, pelas tentações das glórias mundanas, às quais, a todo momento, procura contrapor-se em seus *Escritos*: “Quem não tem horror das insídias do inimigo do homem que, pela tentação de glórias passageiras e falazes, tenta aniquilar o que é maior do que o céu?”²⁴³ (3CtIn 20).

Portanto, ela assinala que apenas o homem capaz de superar as glórias vãs conseguia livrar-se do inimigo – que, no conjunto da leitura das *Cartas*, pode ser entendido como o desejo das riquezas e glórias seculares – e desenvolver a capacidade de tornar-se contemplativo, o que significava entrar em si mesmo, ‘onde’ poderia encontrar-se com Deus. Para Boaventura (1983), o processo de entrar em si mesmo era indispensável para que o homem pudesse conhecer-se e progredir no caminho das virtudes:

Se, por conseguinte, quiseres chegar ao perfeito conhecimento de ti mesma, <<regressa a ti mesma, entra no teu coração, aprende a

²⁴² “Ecce iam liquet per Dei gratiam dignissimam creaturarum fidelis hominis animam maiorem esse quam caelum, cum caeli cum creaturis ceteris *capere nequeant* (cf. 2Par 2,6; 3Re 8,27)Creatorem, et sola fidelis anima ipsius mansio sit et sedes, et hoc solum per caritatem qua carent impii, Veritate dicente: *Qui diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum (Ioa 14,23), et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Ioa 14,23)*”.

²⁴³ “Quis non abhorreat humani hostis insidias, qui per fastum momentaneorum et fallacium gloriarum ad nihilum redigere cogit quod maius est caelo?”.

conhecer teu espírito. Pondera o que és, o que foste, o que devias ser, o que poderias ser: o que foste pela natureza, o que agora és pela culpa, o que devias ser pelo teu esforço, o que ainda poderás ser pela graça>> [...] é incapaz de formar uma ideia exata quem não se conhece a si próprio e quem não considera a sua dignidade. Ignora por completo que conceito deve fazer sobre o espírito angélico e o divino quem não reflete antes sobre o seu próprio espírito (*A perfeição da vida*, I, 5, 1983, p. 409-410).

Para Clara, era pelo ‘olhar da alma’, pela contemplação, que o homem chegava à compreensão da essência de sua busca, levando-se em conta que, do lugar de onde falava – isto é, sua condição religiosa – tal essência ‘confundia-se’ com a busca humana pela divindade. Porém, as imagens que ela utilizava para propiciar a compreensão daquela busca que considerava essencial, eram aquelas que lembravam o modo como Jesus vivera sua humanidade entre os homens; eram aquelas imagens que, conforme Clara, os homens deveriam contemplar para aprender as virtudes: o modo como Jesus nascera pobre, ou, como se fizera ‘desprezível’ (2Ctln 19) por amor aos homens – que envolvia sua compaixão, misericórdia –, os sofrimentos de sua paixão. A seu ver, era olhando, prestando atenção, considerando e contemplando aqueles acontecimentos da vida de Jesus entre os homens – isto é, aprofundando-se sempre mais naquela espiritualidade – que a possibilidade de encontrar razões para o empreendimento da fuga do mundo poderia estabelecer-se. Assim, na *Quarta Carta*, Clara retoma a questão do espelho e das imagens a serem contempladas nele, para que, desse modo, Inês tivesse claramente estabelecido para si tanto o seu propósito como o meio de alcançá-lo:

Olhe dentro desse espelho todos os dias, ó rainha, esposa de Jesus Cristo, e espelhe nele, sem cessar, o seu rosto, [...] Pois nesse espelho resplandecem a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade, como, nele inteiro, você vai poder contemplar com a graça de Deus.

Preste atenção no princípio do espelho: a pobreza daquele que, *envolto em panos, foi posto no presépio* (cf. Lc 2,12)! Admirável humildade, estupenda pobreza! O Rei dos anjos, o *Senhor do céu e da terra* (cf. Mt 11,25) repousa numa manjedoura. No meio do espelho, considere a humildade, ou pelo menos a bem-aventurada pobreza, as fadigas sem conta e as penas que suportou pela redenção do gênero humano. E, no fim desse mesmo espelho, contemple a caridade inefável com que

quis padecer no lenho da cruz e nela morrer a morte mais vergonhosa²⁴⁴ (4CtIn 15; 18-23).

Verificamos, assim, que a educação para a contemplação, em Clara, tinha como ponto de partida a necessidade de renúncia às riquezas temporais para que, desse modo, o homem pudesse, despido de quaisquer honras, bens, poderes, vencer a batalha contra as riquezas do mundo, as quais, para ela, levavam os seres humanos à queda, ao pecado, aos vícios:

Creio firmemente que sabeis que o *reino dos céus* não é prometido e dado pelo Senhor senão aos *pobres* (cfr. Mt 5,3), porque, quando se ama uma coisa temporal, perde-se o fruto da caridade. Sabeis que *não se pode servir a Deus e às riquezas*, porque *ou se ama a um e se odeia às outras*, ou serve-se a *Deus e desprezam-se as riquezas* (cfr. Mt 6,24). Sabeis que vestido não pode lutar com nu, pois vai mais depressa ao chão quem tem onde ser agarrado. Sabeis que não dá para ser glorioso no mundo e lá reinar com Cristo, e que é mais fácil o *camelo passar pelo buraco da agulha* que o rico subir ao reino do céu (cfr. Mat 19,24). Por isso vos livrastes das vestes, isto é, das riquezas temporais, para não sucumbir de modo algum ao lutador e poder entrar no reino dos céus pelo *caminho duro e pela porta estreita* (cfr. Mt 7,13-14)²⁴⁵

Tendo retomado sua pedagogia da contemplação, cujo processo inicial começara a ser desenvolvido desde a *Primeira Carta*, Clara também relembra à Inês seu compromisso em tornar-se ‘esposa de Cristo’, aquele por quem ela tudo abandonara no mundo nos idos de 1234.

²⁴⁴ “Hoc speculum quotidie intuere, o regina, sponsa Jesu Christi, et in eo faciem tuam iugiter speculari, [...] In hoc autem speculo refulget beata paupertas, sancta humilitas et ineffabilis caritas, sicut per totum speculum poteris cum Dei gratia contemplari. Attende, inquam, principium huius speculi paupertatem positi siquidem *in praesepio et in panniculis involuti* (cfr. 2,12). O miranda humilitas, o stupenda paupertas! Rex angelorum *Dominus caeli et terrae* (cfr. Mat 11,25) in praesepio reclinatur! In medio autem speculi considera humilitatem, saltem beatam paupertatem, labores innumeros ac poenalitatem quas sustinuit pro redemptione humani generis. In fine vero eiusdem speculi contemplare ineffabilem caritatem, qua pati voluit in crucis stipite et in eodem mori omni mortis genere turpiori”.

²⁴⁵ “Credo enim firmiter vos novisse quod *regnum caelorum* non nisi *pauperibus* (cfr. Mat 5,3) a Domino promittitur et donatur, quia dum res diligitur temporalis fructus amittitur caritatis; *Deo et mammonae deservire non posse*, quoniam *aut unus diligitur et alter odio habetur et aut uni serviet alterum contemnet* (cfr. Mat 6,24); et vestitum cum nudo certare non posse, quia citius ad terram deicitur qui habet unde teneatur. et gloriosum manere in saeculo et illic regnare cum Christo, et quoniam ante *foramen acus* poterit *transire camelus*, scandere *quam dives caelica regna* (cfr. Mat 19,24). Ideo abiecastis vestimenta, videlicet divitias temporales, nec luctanti succumbere penitus valeritis, ut per *arctam viam et angustam portam* (cfr. Mat 7,13-14) possitis regna caelestia introire”.

Podemos dizer que as *Cartas* de Clara apresentam um entendimento de que os homens são seres dotados da capacidade de escolha. Porém, para ela, nem sempre eles são conscientes ou têm clareza a respeito das consequências de suas escolhas, todavia, como demonstramos em nossas análises, esta era uma questão fundamental, pois dizia respeito à sua ‘sorte eterna’. Vejamos, como, a seu ver, os homens do século XIII, estavam fazendo suas escolhas e quais eram as consequências delas, conforme nossa leitura do entendimento de Clara.

Por um lado, havia aqueles que buscavam o mundo da riqueza e do devotamento aos vícios e descuido para com as virtudes; contudo, para Clara, bens e poderes eram fugazes, de nada valiam, pois rapidamente acabavam em nada: “[...] Nisso se enganam certos reis e rainhas deste mundo: sua soberba pode chegar ao céu e sua cabeça tocar as nuvens mas, no fim, serão reduzidos ao esterco (Jo 20, 6-7)”²⁴⁶ (3CtIn 27-28). Ela entende, assim, que ao desejar as riquezas e ao descuidar-se das virtudes ou não preocupar-se com o cultivo delas, o homem adentrava em um processo de inversão de valores que poderia levá-lo à perdição eterna. Clara, mostra, portanto, posicionamento contrário à ideia de que aquela sociedade expressava desenvolvimento, afinal, com as riquezas, outros males que contribuíam para afastar o homem de Deus, também cresciam como resultado delas: orgulho, ganância, ambição, vaidade²⁴⁷.

Havia, por outro lado, aqueles que, como ela e Inês, escolheram o abandono da vida pautada em bens e riquezas que a condição de nobre, nas quais elas tinham nascido, lhes possibilitara. Para Clara esse era o melhor caminho, ou essa era a melhor escolha, pois possibilitava ao ser humano elevar-

²⁴⁶ “In quo quidam mundani reges et reginae falluntur, quorum *superbiae usque ad caelum licet ascenderint et caput eorum nubes tetigerit, quasi sterquilinum in fine perducuntur* (Iob 20,6-7)”.

²⁴⁷ Consideramos que, ao pensar assim, isto é, ao conceber que os vícios citadinos afastavam o homem de Deus, Clara inseria-se num amplo processo de oposição que viam as cidades como espaços de perdição. Desde o século XII essa crítica às cidades era produzida mais intensamente, como podemos observar na fala do monge Richard Devize, de Winchester, referindo-se à cidade de Londres, em meados do século XII: “Esta cidade não me agrada. Há pessoas de todos os gêneros, vindas de todos os países possíveis; cada raça traz consigo os seus vícios e os seus costumes. Ninguém pode viver aqui sem se manchar com um qualquer delito. Os bairros estão repletos de obscenidades revoltantes [...]. Quanto mais velhaco é um homem, mais considerado é. [...] Por isso, se não quiserem conviver com malfeitores, não venham viver para Londres. Não digo nada contra as pessoas instruídas, contra os religiosos ou os judeus. Considero, todavia, que, vivendo no meio de patifes, serão também menos perfeitos do que em qualquer outro lugar ...” (apud ROSSIAUD, 1989, p. 99).

se a uma condição superior àquela que, em sua concepção, vinculava o homem tão somente à materialidade. Sendo assim, entende-se que era na direção da ‘elevação’ do homem, em relação às coisas materiais ou ao mundo secular, que a educação, no pensamento clariano, deveria se processar.

Embora, no contexto de Clara, muitos tivessem optado pela mesma forma de vida que ela²⁴⁸, havia outros homens que, apesar de compartilharem do entendimento de que a vida humana não se resumia à materialidade, e que havia um destino eterno à espera deles após sua temporalidade terrena, devido às condições de desenvolvimento daquela sociedade, faziam opções diversas daquelas dos homens e mulheres que se deixavam convencer pelos valores de abandono do mundo. E embora os homens e mulheres tidos como santos fossem admirados e tivessem seus comportamentos louvados – e até fossem tomados como exemplos a serem seguidos, como o fizeram os autores de hagiografias –, devemos considerar que, na sociedade medieval do século XIII, o modo de ser daqueles ‘santos’, devido à complexidade das práticas de vida do período, configurava-se apenas como um modelo a mais de educação, pois não correspondia às necessidades de todos os homens em sua generalidade; era um modelo em confronto com outros.

Com a reflexão sobre as *Cartas* de Clara à Inês, articuladas a algumas questões da *Regra*, encontramos com ‘uma Clara’ preocupada não apenas com sua ‘sorte’, mas, também, em participar dos destinos dos outros homens de seu tempo. Por isso a observamos produzindo escritas capazes de transmitirem sua compreensão sobre como aqueles homens deveriam ser educados, que caminhos deveriam trilhar a fim de se encontrarem com Deus. Ainda que vivesse em um mosteiro, a vida de clausura não funcionou, para ela, como impedimento para apresentar uma proposta de educação para o seu tempo. Ela não só assumiu uma das possibilidades que, para ela, apresentava-se como caminho para se chegar a Deus, como também, a considerou como o caminho mais seguro para aquele processo. Além disso, sempre insistiu com suas Irmãs que fossem modelo entre elas e para aqueles que estavam no mundo, o que também as vinculava aos destinos das outras pessoas: “Pois o próprio Senhor colocou-nos

²⁴⁸Segundo Pedroso (2004), por volta de 1253, quando Clara morreu, cerca de cento e cinquenta mosteiros estavam ligados a São Damião.

não só como modelo, exemplo e espelho para os outros, mas também para nossas irmãs, que ele vai chamar para a nossa vocação, para que também elas sejam espelho e exemplo para os que vivem no mundo”²⁴⁹ (TestC 19-20).

5.2 Silêncio, educação e política: olhares

Enquanto na *Bula de Canonização* lemos que Clara fora sempre silenciosa, calada e, por isso, o seu ‘autor’ pretenda evidenciar que ela optara desde sempre pela vida contemplativa – no sentido de viver fechada, na clausura ou ‘longe’ do mundo, pelo conteúdo das *Cartas* e da *Regra*, além dos depoimentos das testemunhas no *Processo*, observamos que ela era ativa, envolvia-se tanto com as questões pessoais das Irmãs próximas, com as quais convivia, como auxiliava e orientava aquelas que estavam distantes. Como mostramos por meio das *Cartas* à Inês, embora por elas perpassem elementos específicos de formação religiosa – nem poderia ser diferente devido à situação de ambas –, a atitude de Clara evidencia que ela se envolvia com questões de política do próprio papado que intencionava, por exemplo, levar os mosteiros que desejavam o ‘privilégio da pobreza’ a terem posses. Se, para a Cúria romana, levar as Ordens a terem posses poderia ser uma forma de minimizar as críticas às próprias possessões da Igreja e tê-las como apoio em relação aos ‘heréticos’ – atores mais ferrenhos daquelas críticas –, para Clara, aqueles que empreendiam a busca de Deus, a pobreza era o elemento fundamental. Portanto, ainda que ela não faça críticas abertas à riqueza da Igreja, inferimos que sua própria prática e ensinamentos evidenciam que ela contrariava os princípios de uma Igreja rica. Nesse sentido, sua concepção de pobreza defrontava-se com a do papado, o que explica a possibilidade de existência de diferentes posicionamentos dos homens diante das transformações que se processavam na sociedade, com o desenvolvimento da vida urbana e da economia baseada no dinheiro.

Ressaltamos que, ainda que ‘críticas abertas’ de Clara à Igreja fossem inexistentes, a Igreja sabia que elas existiam no interior de São Damião, afinal,

²⁴⁹ “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”.

Clara dissera ‘não’ pessoalmente ao papa quando de sua tentativa em fazê-la aceitar propriedades, como relatam o *Processo* e a *Legenda*. No primeiro, lemos:

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 Damião²⁵⁰ (PC 2,22, grifos nossos).

Ao refletirmos sobre essa questão, relacionada à totalidade do debate, pensamos que, quando a questão da clausura apresentou-se como necessidade para o papado (LECLERCQ, 1980), ela não ficou restrita ao discurso moral que pretendia controlar as mulheres por estas serem consideradas mais frágeis e, então, mais propensas ao pecado²⁵¹. A ‘proposição’ extrapolava para o terreno da política. Segundo Gonnet (1980), muitas mulheres, no interior dos ‘movimentos heréticos’, estavam assumindo a palavra e desenvolvendo a capacidade de contraposição à forma de vida que a Igreja estabelecia para as mulheres. A elas, o autor diz que a Igreja reservava a possibilidade de uso da palavra apenas nos recintos privados, especialmente no interior das famílias. Desse modo, sentindo-se pressionada também pelas atividades das mulheres envolvidas com os movimentos de espiritualidade, é nesse rumo que se tornava relevante pensar a clausura feminina e o silêncio das mulheres (GONNET, 1980; GRUNDMANN, 1980), incluindo-se as Irmãs Pobres de São Damião. Assim é que vimos Clara, especialmente após sua morte, emergir nas fontes como exemplo de seguimento em relação à sua ‘capacidade de silêncio’. Portanto, o silêncio de Clara – assim como o de suas Irmãs –, registrado nas fontes oficiais, traduz questão de fundo

²⁵⁰ “Ancho disse che spetialmente epsa tanto amò la povertà, che nè papa Gregor nè lo Vescovo Hostiense, poddero mai fare che epsa fusse contenta de recevoir 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 recevoir le possessione; lo quale Papa venne personalmente al monasterio de Sancto Damiano”.

²⁵¹ Não estamos afirmando que a questão sobre a ‘fraqueza moral’ das mulheres não existisse no debate do período. Estamos defendendo que, para além dela, outros elementos justificavam a tentativa de levar o empreendimento da clausura adiante.

político e não apenas moral e de constatação pura e simples da forma de vida religiosa de um grupo de mulheres, apontado como modelo para outros grupos femininos que se organizavam em comunidades de oração, penitência e cuidados com os pobres.

Vejamos como o ‘silêncio’ e o ‘recolhimento’ de Clara e suas Irmãs foram registrados nas fontes oficiais. Em relação à Clara, na *Bula de canonização*, lemos:

Ficava esta luz fechada no segredo do claustro, mas emitia raios brilhantes para fora. Recolhia-se no estreito convento, e se espalhava pelo amplo mundo. Guardava-se lá dentro e manava fora. Pois Clara se escondia, mas sua vida se manifestava; Clara se calava, mas sua fama clamava; trancava-se na cela e era conhecida pelas cidades afora.

Nem é de admirar, porque uma luz tão acesa, tão luminosa não podia esconder-se, deixando de brilhar e de dar uma clara luminosidade na casa (cf. Mt 5,14.15) do Senhor. Nem poderia fechar-se um vaso de tantos aromas, deixando de perfumar e de impregnar com suave odor a mansão do Senhor. Mais, como quebrou com dureza o alabastro de seu corpo no estreito recinto da solidão, o ambiente da Igreja ficou totalmente repleto com o odor (cf. Mt 26,7; Jo 12,3) de sua santidade²⁵² (BC 12-16).

Já na *Vida I* de Francisco, quando Tomás de Celano a escreveu por volta de 1228 – portanto, quando Clara ainda vivia; 25 anos antes de sua morte –, o silêncio das religiosas de São Damião fora destacado de maneira tão profunda que o autor chega a dizer que, às vezes, algumas delas, mesmo quando as situações exigiam que falassem, mal conseguiam articular palavras, dado o tempo que haviam ficado sem falar:

Em quinto lugar, elas adquiriram especial graça da abstinência e do silêncio a ponto de absolutamente não precisarem esforçar-se para coibir o apetite e frear a língua; a algumas delas estão tão desacostumadas das conversas que, quando a necessidade exige

²⁵² “Manebat quidem haec lux secretis inclusa claustralibus, et foras micantes radios emittebat; colligebatur in arcto coenobio, et in amplo saeculo spargebatur; servabatur intra, et extra manabat. Latebat namque Clara, sed eius vita patebat; silebat Clara, sed sua fama clamabat; celabatur in cella, et in urbibus noscebatur. Nec mirum; quia lucerna tam accensa, tam lucens, abscondi non poterat quin splenderet et clarum in domo (cf. Mat 5,14.15) Domini daret lumen; nec recondi poterat vas tot aromatum quin fragraret et suavi odore dominicam respergeret mansionem. Imo, cum in angusto solitudinis reclusorio alabastrum sui corporis haec dure contereret, tota omnino Ecclesiae aula sanctitatis eius odoribus replebatur (cf. Mat 26,7; Joa 12,3).

que elas falem, mal se recordam de formar as palavras como convém²⁵³ (ICel 20, 1).

Depois da morte de Clara, em sua *Legenda*, o autor reafirmou que em São Damião “Nunca houve maior observância do silêncio nem maior demonstração e prática de toda honestidade. Lá, não havia o espírito de conversas-à-toa nem palavras levianas mostrando afetos frívolos”²⁵⁴ (LSC 36-7-8). Do mesmo modo que a *Bula* fizera referência ao ‘encarceramento’ de Clara em São Damião, o autor da *Legenda* enfatizou a imagem de uma Clara ‘fechada’, ‘abrigada’, ‘encarcerada’. Assim, estabelecia-se uma imagem de Clara silenciosa. Pela análise da historiografia referente à questão, podemos dizer que a contraposição desse modelo, no período, eram as mulheres dos movimentos religiosos que, andarilhas como os homens, não se adequavam à política formativa da Igreja por divergirem do modo como ela interpretava e ‘vivia o Evangelho’ (GONNET, 1980; GRUNDMANN, 1980; LITTLE, 1983; BOLTON, 1986):

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* (cf. Ct 2,14; Jr 48,28) gerou uma fileira de virgens de Cristo, instituiu um santo mosteiro e deu início à Ordem das senhoras pobres²⁵⁵ (LSC 10, 6-8).

Ao contrário do que registra o autor e pela intensidade de seu envolvimento com as questões que diziam respeito tanto a seu mosteiro como em relação àquele de Praga²⁵⁶, assim como pelo empenho em ensinar às religiosas que elas deveriam viver de modo exemplar entre elas, para que servissem de modelo para

²⁵³Quinto vero sic abstinentiae ac taciturnitatis adeptae sunt gratiam singularem, ut ad cohibendum carnalem motum et frenandam linguam vim minime patiantur; cum et quaedam ipsarum ita sint a colloctionibus dissuetae, ut cum necessitas exigit eas loqui, vix verba formare, prout expedit, recordentur.

²⁵⁴“Nusquam maior censura silentii, nusquam amplior et color et tenor omnis honesti. Non ibi fluida loquela fluidum loquitur animum, nec verbi levitas levem prodit affectum. Ipsa namque magistra parca in verbis, abunde mentis vota sermonis brevitate coarctat.”

²⁵⁵“In huius locelli ergastulo, pro coelestis amore sponsi, virgo se Clara conclusit. In hac se a mundi tempestate celans, corpus, quoad viveret, carceravit. In huius caverna maceriae, columba deargentata nidificans (cfr. Cant 2,14; Jer 48,28), virginum Christi collegium genuit, monasterium sanctum instituit, pauperumque dominarum Ordinem inchoavit”.

²⁵⁶ Provavelmente, Clara também se relacionava com o mosteiro de Monticelli, em Florença onde sua irmã, Inês, fora enviada como abadessa em uma data não consensual entre os historiadores (entre 1220 a 1229). Inês voltou à Assis quando Clara estava próxima à morte (PEDROSO, 2004).

os que estavam no mundo (TestC 19-20), Clara evidencia que sua atividade contemplativa não era aquela de um silêncio absoluto ou de um ‘escondimento’ do mundo. A sua ‘fuga do mundo’ fora empreendida em relação aos bens materiais, não em relação às pessoas e às questões reais de suas vidas e aos instrumentos – como a fala – que poderiam aproximá-la de problemas concretos e ‘dizer’ algo sobre eles, como o fez no ‘caso de Inês’. Os próprios casos de milagres, relatados na *Legenda* e no *Processo*, realizados por ela em vida, apontam que muitas pessoas a procuravam no mosteiro e eram atendidas por ela. Sendo assim, sua influência como educadora extrapolava os muros do mosteiro e, desse modo, outras pessoas, além das Irmãs Pobres podiam aprender com ela como levar uma vida católica.

Quanto ao que poderíamos considerar como ‘projeto de silenciamento’ de Tomás de Celano – pois, como vimos, havia uma intensa busca da Igreja pela institucionalização da clausura no período (LECLERCQ, 1980; GRUNDMANN, 1980) –, Clara o contraria pelo próprio registro que faz na *Regra* quando trata da admoestação e da correção das Irmãs. Enquanto ele afirma que as Irmãs não precisavam esforçar-se para frear a língua, Clara evidencia que as possibilidades delas se darem às detrações, às murmurações e às disputas eram reais:

Admoesto e exorto no Senhor Jesus Cristo, que se *guardem* as Irmãs de toda soberba, vanglória, inveja, *avareza* (cf. Lc 12,15), *cuidado e solícitude deste mundo* (cf. Mt 13,22; Lc 21,34), da detração e da murmuração, da dissensão e da divisão. Antes, sejam sempre solícitas em conservar, umas com as outras, a unidade do amor mútuo, que é o *vínculo da perfeição*²⁵⁷ (Cl 3,14) (RSC X, 6-7).

A perspectiva de Tomás de Celano aponta que, em sua concepção, havia como que uma ‘predisposição natural’ das religiosas para o silêncio’, o que possibilitava o desenvolvimento de outras virtudes citadas na continuidade do texto. Todavia, pelo excerto da *Regra*, Clara demonstra ser mais realista e evidencia que os vícios, quando não combatidos, acompanham os homens e as

²⁵⁷ “Moneo vero et exortor in domino Jesu Christo, ut caveant sorores ab omni superbia, vana gloria, invidia, *avaritia* (cfr. Luc 12,15), *cura et sollicitudine huius saeculi* (cfr. Mat 13,22; Luc 21,34), de-tractione et murmuratione, dissensione et divisione. ⁷Sint vero sollicitae semper invicem servare mutuae dilectionis unitatem, quae est *vinculum perfectionis* (Col 3,14)”.

mulheres onde quer que estejam. Assim, para ela, do mesmo modo que, pela educação e pelo exercício da vontade – como mostramos acima – os homens poderiam ser virtuosos, quando não havia empenho em ‘crescer de bem para melhor’, como ensinara à Inês, os vícios poderiam, facilmente, manifestar-se em suas relações, o que afetaria a si e aos outros, provocando ‘divisões’ na comunidade (RSC 10,6).

Quanto ao silêncio na *Regra*, é certo que Clara estabeleceu um limite para a fala ao ensinar às religiosas que suas palavras deveriam ser oportunas, isto é, elas deveriam aprender a falar apenas o necessário, considerando-se as ocasiões e os lugares:

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 baixa²⁵⁸ (RSC V, 1-4)²⁵⁹.

É compreensível que ela se expressasse dessa forma, afinal, nas Escrituras Sagradas – instrumento essencial em seu processo educativo e no das outras religiosas –, o homem, e a mulher, portanto, que falava sem medida era considerado estulto, insensato, sem juízo (Pr 10). Considerando essas palavras, Clara entendia, então, que o mal estava no ‘falar muito’, o que poderia funcionar como ocasião de pecado. O falar nas horas devidas, ao contrário, era exercício de caridade, visto que, quando se tratava das doentes, a palavra funcionaria como alimento para suas almas.

²⁵⁸ “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”.

²⁵⁹ A Regra – ou Forma de vida – dada pelo Cardeal Hugolino, em 1219, prescrevia um silêncio mais rigoroso às Irmãs: “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” (*Forma de Vida do Cardeal Hugolino*, 2004).

Um último aspecto que mostra que a educação para o silêncio, proposta pela Igreja, diferia do silêncio do projeto educacional do mosteiro de São Damião, são os próprios testemunhos das religiosas e também de leigos no *Processo*. As Irmãs narram várias situações do cotidiano, como sonhos, ‘visões’, milagres, admoestações, que evidenciam que havia uma circularidade de informações, de conhecimentos no interior do mosteiro. Aquilo que uma ‘via’ ou ouvia, transmitia às outras. Vejamos:

Também disse que um menino da cidade de Espoleto, chamado Mateuzinho, de três ou quatro anos de idade, meteu uma pedrinha pequenina em uma das narinas, de forma que não dava para tirá-la de modo algum; e o menino parecia estar em perigo. Levado a Santa Clara, ela fez sobre ele o sinal da cruz e a pedra lhe caiu na mesma hora do nariz, e o menino ficou curado. Interrogada sobre quem estava presente, respondeu que foram várias Irmãs, que agora já morreram. Interrogada sobre quanto tempo fazia, respondeu que não se lembrava, pois não estava presente quando a santa madre lhe fez o sinal da cruz. Mas afirmava que o sabia por ter ouvido as outras Irmãs contarem, e que viu o menino curado no mesmo dia, ou no dia seguinte ao da cura²⁶⁰ (PC 2,18).

O próprio nascimento de Clara como anúncio miraculoso circulava entre as religiosas e, certamente, foram elas que forneceram material discursivo para o texto da *Bula* e da *Legenda*:

A testemunha também disse que ouviu da mãe de Santa Clara que, quando estava esperando essa filha, foi rezar diante da cruz para que o Senhor a ajudasse no perigo do parto e ouviu uma voz dizendo que ela daria à luz um grande lume, que iluminaria todo o mundo. Interrogada sobre quanto tempo fazia que tinha ouvido isso, respondeu que foi mais ou menos no tempo em que São Francisco passou desta vida²⁶¹ (PC 6,12).

²⁶⁰ “Ancho disse che uno mammolo de la cità de Spolete, chiamato Mathiolo, de età da tre overo de quattro anni, se mise una petrella piccholina in una de [e] nare del naso suo, in modo che per nesuno modo se ne poteva cavare, et lo mammolo pareva stesse in periculo. Menato ad sancta Chiara, facto da epsa sopra de lui lo segno de la sancta croce, subito li cascò quella petrella del naso, e'l mammolo fu liberato. Adomandata chi ce fu presente, respose, che ce furono più Sore, le quale hora sono morte. Adomandata quanto era stato innanti, respose che non se recordava, però che epsa non ce fu presente, quando la sancta Madre li fece lo segno de la croce. Ma affirmava de saperlo per udito da le altre Sore, et che epsa vidde quello mammolo sanato in quello dì o vero lo dì sequente che fu liberato”.

²⁶¹ “Disse ancho epsa testimonia, che epsa udi da la madre de sancta Chiara, che essendo epsa gravida de questa figliola, et stando denanti alla croce ad pregare che lo Signore la adiutasse nel periculo del parto, audì una voce la quale li disse che epsa parturiria uno grande lume, lo quale

As reflexões relevadas evidenciam alguns contrapontos entre o projeto educacional da Igreja e aquele proposto por Clara, ou seja, a forma como ela pensava o processo formativo dos homens no período. Entretanto, salientamos que a contraposição em relação a esses aspectos não significa que ela não tivesse qualquer preocupação em sintonia com a Igreja. Pelo que observamos, tal como a Igreja, Clara entendia que muitos homens estavam afastados de Deus ou escolhendo caminhos que não conduziam a ele. Todavia, enquanto para a Igreja, uma de suas maiores preocupações era dirigida àqueles que a desobedeciam e a contestavam, e, por isso, estariam fora do caminho da salvação – por viverem nas ‘falsas religiões’ –, para Clara, o que afastava os homens de Deus era o seu apego às riquezas, àquilo que, em seu ponto de vista, tornava-os orgulhosos, vaidosos e, portanto, incapazes de assumirem seu lugar de pecadores.

Outro ponto em relação ao qual verificamos aproximações entre o pensamento de Clara e a proposta educativa da Igreja é aquele referente à vida sacramental, isto é a participação na Eucaristia (missa) e a prática da Confissão²⁶², especialmente. Para ela, estas eram formas que possibilitar a comunhão dos homens com Deus e afastá-los do pecado, por isso, eram práticas consideradas indispensáveis aos cristãos. Tanto no *Processo* como na *Legenda Clara* é apresentada como intensamente envolvida com aquelas atividades:

Quão grande foi o devoto amor de Clara pelo Sacramento do Altar demonstram-no os fatos. [...]
Ao receber o Corpo do Senhor, lavava-se antes em lágrimas ardentes e, acercando-se a tremer, não o temia menos escondido no sacramento que regendo céu e terra²⁶³ (LSC 28, 1; 4).

Em sua *Regra*, Clara estabeleceu os tempos específicos para a recepção da Eucaristia e a Confissão:

grandemente illustrarà el mondo. Adomandata quanto tempo era che da epsa lo haveva udito, respuse che fo circha quello tempo nel quale sancto Francesco passò de questa vita”.

²⁶² O Concílio de Latrão de 1215 determinou a prática da confissão auricular. Estudiosos da questão entendem que, por meio dela, processava-se uma intensa prática de controle comportamental dos fiéis (BOLTON. 1986; CASAGRANDE 1990).

²⁶³ "Quantus beatae Clarae ad altaris Sacramentum fuerit devotionis affectus, effectus ostendit. [...] Corpus vero Domini susceptura, calidis primo lacrymis irrigatur, et accedens cum tremore non minus formidat in Sacramento latentem, quam coelum, terramque regentem”.

Com licença da abadessa, confessem-se pelo menos doze vezes por ano. E devem ter o cuidado de não falar de outras coisas senão das que dizem respeito à confissão e à salvação das almas. Comunguem sete vezes, a saber: no Natal do Senhor, na Quinta-feira santa, na Ressurreição do Senhor, no dia de Pentecostes, na Assunção de Nossa Senhora, na festa de São Francisco e na festa de todos os santos. Para dar a comunhão às Irmãs, sãs ou doentes, seja permitido ao capelão celebrar dentro (da clausura)²⁶⁴ (LSC 3,12-15).

A sua fé nos santos – incluindo-se Maria, a mãe de Jesus – como intercessores dos homens diante de Deus também é outro ponto que a insere no modo de pensar da Igreja, em contraposição aos heréticos, os quais eram “[...] hostis [...] às orações pelos mortos e ao culto dos santos” (LE GOFF, 1995, p. 203). Clara encerra seu *Testamento* com as seguintes palavras:

Por isso dobro os joelhos diante do Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (cf. Ef 3,14) para que, pela intercessão dos méritos de sua Mãe, a gloriosa Virgem Santa Maria, de nosso bem-aventurado pai Francisco e de todos os santos, o Senhor que deu o bom começo dê o crescimento (cf. 1Cor 3,6.7) e também a perseverança até o fim. Amém²⁶⁵ (TestC 77-78).

As reflexões apresentadas nesta seção mostram-nos uma Clara intensamente envolvida com os debates próprios de seu tempo. As leituras e análises de seus Escritos levaram-nos a concordar com Vauchez (1989) quando o autor afirma que, de dentro de seu claustro, no mosteiro, ela expressava uma importante atenção para com aqueles que viviam ‘no mundo’. Desse modo, diferentemente de como a apresentam a *Legenda*, a *Bula* e mesmo o *Processo*, em seus *Escritos*, encontramos uma religiosa ativa e preocupada com seu próprio desenvolvimento espiritual – que, para ela era o elemento mais essencial da vida humana –, assim como com a educação dos homens de seu tempo. Essa ‘preocupação’, no contexto, era concebida como prática de caridade para com o

²⁶⁴ “Et cavere debent ne alia verba tunc inserant, nisi quae ad confessionem et salutem pertinent animarum. Septem vicibus communicent, videlicet in Nativitate Domini, in quinta feria maioris hebdomadae, in Ressurrectione Domini, in Pentecoste, in Assumptione beatae Virginis, in festo sancti Francisci et in festo omnium sanctorum. Pro communicandis sanis sororibus vel infirmis capellano intus liceat celebrare”.

²⁶⁵ “*Huius rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi* (cfr. Eph 3,14), suffragantibus meritis gloriosae Virginis sanctae Mariae matris eius et beatissimi patris nostri Francisci et omnium sanctorum, ut ipse Dominus, qui dedit bonum principium, *det incrementum* (cfr. 1Cor 3,6.7), det etiam finalem perseverantiam. Amen.”.

próximo. Entendia-se, assim, que cada pessoa era responsável pela salvação dos demais. Por isso é que, especialmente os religiosos, além de ensinar homens e mulheres com a pregação, com a palavra de exortação, eram conclamados, também, a se comportarem de modo exemplar em relação a seus pares. Clara, do mesmo modo que Francisco, primou tanto pelo ensino pela palavra como pela educação por meio do exemplo de vida.

Queremos ressaltar, por fim, que o fator que teria possibilitado à Clara envolver-se com as questões dos homens de seu tempo – apesar de viver em um mosteiro, ‘retirada do mundo’ – foi o seu envolvimento com o conhecimento. Em nossa análise, para ela, o conhecimento era indispensável para levar o homem a aproximar-se de Deus. Por isso convida Inês a desenvolver a capacidade de contemplação. No entanto, além do conhecimento possibilitado pela contemplação, é importante considerar que ela não dispensava a pregação dos homens doutos no mosteiro. Embora na *Legenda* e no *Processo* Clara seja apresentada como quem não tinha formação literária, essas mesmas fontes salientam que ela gostava de ouvir as pregações doutas:

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.

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 geral²⁶⁶ (LSC 37, 5-10).

²⁶⁶ “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. 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

Conforme Triviño (1991), considerando-se as pregações que os frades menores faziam às populações citadinas, apesar de não haver registros sobre as especificidades das pregações feitas em São Damiano, pode-se deduzir que naquele mosteiro as religiosas tinham acesso a três categorias de pregação: moral, espiritual e a dos doutos. A pregação moral era aquela que os frades não clérigos – portanto, sem estudos – estavam autorizados a dirigir ao povo a fim de promover-lhes a conversão. Não podiam se envolver em temas doutrinários. A pregação dos doutos era a daqueles que haviam cursado a Universidade, os escolásticos, os mestres capacitados para as ‘leitura explicadas’: a leitura se interrompia continuamente para desprender do texto três classes de explicações: um comentário gramatical (*littera*), uma exposição do sentido (*sensus*) e a análise do sentido profundo (*sententia*)²⁶⁷.

A autora também explica que, no mosteiro de Clara, as pregações mais frequentes teriam sido aquelas de cunho espiritual. Entretanto, a cada ano, pela Páscoa, alguns dias antes da festa de Pentecostes²⁶⁸, os Irmãos Menores da Itália iam à Santa Maria dos Anjos, na Porciúncula, para a celebração do Capítulo. E a cada três anos, chegavam, também, os Menores de outras regiões, simples e doutores. Desse modo é que teriam chegado, em São Damiano, os ensinamentos de Paris, Oxford, Coimbra, entre outros (TRIVIÑO, 1991).

Consideramos, assim, que a atuação marcante de Clara em seu tempo passou pelas possibilidades de apropriação do conhecimento que circulava naquela sociedade. Foi por meio do saber que ela pode tanto elaborar sua proposta educacional como contrapor-se às proposições que, a seu ver, poderiam desvirtuar o caminho empreendido, o da prática da pobreza, o qual, em seu ponto de vista, era aquele que poderia conduzir os homens a Deus.

panem corporalem acquirerent, postquam panis, spiritualis eleemosynarios non haberent. Quod cum audiret Papa Gregorius statim prohibitum illud in generalis Ministri manibus relaxavit”.

²⁶⁷ Verger (2001) trata da *lectio* e na *disputatio* como métodos de ensino no interior da pedagogia universitária. A nosso ver, no mosteiro de São Damiano, nem a *dúbia* (o exame particular de pontos duvidosos) nem a *disputatio*, ou *quaestio disputata*, (ou questão em relação à qual os estudantes universitários debatiam, disputavam) eram consideradas. As religiosas não se envolviam em debates, tendiam a ouvir o ensinamento e a meditá-lo, pois a intenção, no mosteiro não era formar mestres, mas apenas edificar as ouvintes.

²⁶⁸ A festa de Pentecostes é a data em que os cristãos celebram a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos enquanto oravam juntos. É celebrada cinquenta dias após a Páscoa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito de nossa investigação foi o de refletir sobre dois pontos articulados: a importância que a Igreja atribuiu à santidade de Clara de Assis no interior de seu projeto de formação do católico no século XIII, e as aproximações e distanciamentos de Clara em relação à forma como a Igreja a apresentou como modelo de seguimento.

A leitura da historiografia do período nos levou à compreensão de que, no século XIII, a Igreja debatia-se pela afirmação de sua autoridade em duas frentes principais: com o poder temporal e nos enfrentamentos com os ‘movimentos de pobres’. Os integrantes destes movimentos desferiam acirradas críticas tanto à riqueza da Igreja – o que consideravam contrária ao Evangelho, que mostrava que Jesus fora pobre –, como ao comportamento mundano dos eclesiásticos, sempre mais envolvidos com o poder, a riqueza e outros vícios considerados pecaminosos, como a luxúria, a simonia ou compra e venda de cargos religiosos.

Sentindo-se ameaçada por esses grupos, os quais disseminavam suas concepções em muitas regiões da Europa e, assim, sempre mais ganhavam adeptos, desde homens simples aos pertencentes aos estratos sociais mais elevados, a Igreja elaborou estratégias para educá-los. Inicialmente, procurou (re)integrá-los no seio da Igreja com estratégias de convencimento ‘brandas’, como a pregação. Além disso, nesse processo de tentativa de reintegração, também definiu seus campos de ação, ou, o que podiam ou não ensinar, lançando sobre os bispos locais a responsabilidade por ‘vigiar’ as condutas daqueles homens. Os resultados não foram satisfatórios para a Igreja, pois aqueles homens sempre mais se convenciam de que a autoridade maior era o ensinamento do Evangelho, que mandava todo batizado ser pobre e anunciador da penitência. Assim, desobedeciam frequentemente às determinações da Igreja, desafiando-as em sua autoridade. Nesse processo, a Igreja reagiu e passou a tratá-los como ‘heréticos’, pois entendia-se que estavam desviados, por seu orgulho e vaidade, do ‘caminho da salvação’, aquele que somente ela podia indicar.

No início do século XIII, emergiram as Ordens Mendicantes, entre elas, os Franciscanos, com o intuito de viver em pobreza e em obediência à Igreja,

respeitando-a em sua autoridade e compartilhando de suas ‘verdades’, como aquela de que a salvação só era possível em seu interior. Esses grupos, sob as abas da Igreja, isto é, protegidos por ela, assumiram a função de pregadores, agindo, especialmente, nas cidades. Nesses espaços, sempre mais povoados, procuravam educar as populações com o exemplo de vida – vivendo em pobreza, simplicidade e obediência, especialmente às autoridades eclesiásticas – e com suas pregações edificantes. Além disso, também utilizavam diversas formas de escrita para transmitir ensinamentos a respeito de como os homens deveriam viver para se tornarem católicos e, desse modo, pudessem alcançar a salvação de suas almas. As hagiografias ou Vida dos santos – também conhecidas como Legendas – inseriu-se nesse conjunto de escritos. Por meio delas, com a orientação da Igreja, que definia quais comportamentos eram considerados próprios de uma santidade, os hagiógrafos estruturavam seus escritos com o intuito de ensinar às populações como deveriam viver. Nesse processo, vimos emergir a *Legenda de Santa Clara*, escrita pelo franciscano Tomás de Celano. Nela, o autor, fundamentando-se em documentos da Cúria romana, assim como no modelo de católico proposto por aquela instituição, apresentou ‘uma Clara’ tão somente humilde, obediente e voltada às práticas devocionais e sacramentais ensinadas pela Igreja. Para ele, assim como também para a Igreja, Clara alcançara a santidade por ter vivido sempre no ‘terreno da Igreja’ e de modo obediente às suas autoridades. Nesse sentido foi que consideramos que, devido às necessidades da Igreja do período, à sua busca em enfrentar os heréticos e cristianizar as populações, a santidade de Clara foi divulgada como meio de tornar a todos em católicos.

Entretanto, quando analisamos os próprios *Escritos* de Clara, assim como quando ‘ouvimos’ as testemunhas que depuseram em seu processo de canonização, verificamos que Clara, embora sempre tenha falado do interior da Igreja, evidenciado sua integração naquela instituição, em muitos aspectos seu modo de pensar se distanciou daquele modelo comportamental apresentado por Tomás de Celano. Em suas *Cartas*, por exemplo, verificamos que Clara não defendia sempre a obediência às autoridades eclesiásticas, mas, apenas, quando aquela obediência não atentasse contra a alma, isto é, quando o ato de obedecer

não representasse impedimento à possibilidade da salvação, visto que, esta era uma de suas maiores preocupações ou, sua preocupação principal.

Outro ponto de enfretamento observado entre Clara e a Igreja foi aquele que diz respeito ao silêncio. Por um lado, para a Igreja –, que visava enquadrar os grupos de ‘mulheres heréticas’ em sua proposta de clausura –, mostrar um grupo de ‘mulheres silenciosas’ como virtuosas e exemplares, era fundamental. Clara, por outro lado, embora defendesse a moderação no falar, evidenciou, com seus escritos e com seu comportamento que foi uma mulher intensamente envolvida com a palavra, seja a de exortação, seja com aquele que visava consolar, como fez com Inês de Praga. Seu silêncio era reservado para as horas consideradas apropriadas, como aquelas voltadas para a realização das orações.

No decorrer das análises, verificamos que o elemento que possibilitou à Clara assumir posicionamentos firmes em seu contexto foi a sua capacidade de valorizar o conhecimento por entender que era por meio de sua apropriação que os homens desenvolvem a possibilidade de discernir suas atitudes e seus atos.

Ao término deste trabalho, podemos dizer que as leituras e análises das fontes clarianas nos permitiram olhar para Clara para além de sua santidade. Com a reflexão sobre aqueles documentos, encontramos com uma ‘Clara humana’, partícipe ativa dos debates que a sociedade do século XIII exigia dos homens. Desse modo, embora a tenhamos analisado pelo crivo religioso-educacional, não nos esquecemos que o seu pensamento e os seus comportamentos estavam amparados na realidade material da sociedade que se desenvolvia no tempo em que ela viveu. Observamos que, para Clara, assim como para outros homens e outras mulheres, aquela sociedade estava corrompida, uma vez que, como expõe à Inês de Praga, os homens estavam afastando-se de Deus e voltando-se para as riquezas. Nesse sentido, assumiu a vida religiosa e levou outras (e outros) a assumirem-na por considerá-la como o caminho mais certo para a salvação. A nosso ver, ao agir desse modo, Clara mostrou uma atitude de contraposição ao desenvolvimento da sociedade (a alguns de seus valores, como demonstramos no decorrer do trabalho), posicionando-se, nesse caso, talvez assim possamos dizer, na contramão da história, daquele desenvolvimento social que se observava e que se apresentava como processo irreversível. Por isso é que, como dissemos, nem todos os homens do período puderam compactuar com

a proposta educacional de Clara, embora a admirassem como santa pelo modo como viveu e pelos milagres que acreditavam que aconteciam por sua intercessão.

Por fim, com o estudo das fontes clarianas, aprofundamos nossa compreensão de que não há discurso neutro; estes são sempre portadores das concepções que os homens desenvolvem, considerando-se o lugar que ocupam na sociedade. Nesse sentido, não há discurso que possa ser entendido como 'verdade' única; eles devem ser compreendidos como 'um modo de ver' e explicar as relações humanas. Sendo assim, Tomás de Celano e seu olhar sobre Clara e o olhar de Clara para a sociedade e os homens de seu tempo, evidenciam, apenas, um determinado modo de 'olhar' para a vida que se processava na sociedade à qual pertenceram, o século XIII. Foi considerando seu modo de ver que estruturaram suas propostas educativas, as quais, por não corresponderem ao interesse de todos os homens em seu conjunto – visto que também aqueles tinham seu próprio modo de ler as relações humanas e se posicionar diante delas –, não puderam encontrar respaldo na prática de todos. Todavia, não se pode dizer que o projeto educativo de Clara – assim como o da Igreja – não tenha alcançado expressividade nas relações dos homens do contexto analisado, como pudemos verificar no decorrer das discussões.

7 REFERÊNCIAS

FONTES

A) FONTES CLARIANAS – ESCRITOS DE CLARA DE ASSIS

Primeira Carta a Inês de Praga. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.1703-1705.

Quarta Carta a Inês de Praga. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1710-1712.

Regra de Santa Clara. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1713-1725.

Segunda Carta a Inês de Praga. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1705-1707.

Terceira Carta a Inês de Praga. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1707-1710.

Testamento. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.p. 1726-1731.

B) FONTES CLARIANAS GERAIS

Angelis Gaudium (1238). In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 240-243.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (1259). **Carta às clarissas**. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 386-387.

Clara claris praeclara (1255) - Bula de Canonização de Santa Clara. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1735-1741.

Carta Circular de Notificação da Morte. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 382-384.

Carta de Santa Inês de Assis à sua irmã Santa Clara. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 380-382.

Cum relicta Saeculi. (1235). In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 232.

Forma de Vida do Cardeal Hugolino. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 293-305.

Forma de Vida de Inocência IV. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 306-320.

Gloriosos Deus. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 259-261.

Legenda de Santa Clara. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1788-1825.

Legenda Versificada de Santa Clara. In: **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira et. al. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1742-1787.

Pia credulitate tenentes. (1238). In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 236- 237.

Processo de Canonização de Santa Clara. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1826-1878.

Sicut manifestum est (Privilegium Paupertatis) (1216). In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 215-216.

C) FONTES FRANCISCANAS – ESCRITOS DE FRANCISCO DE ASSIS

Admoestações. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 95-104.

Carta aos Fiéis (Segunda Recensão). In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 113-119.

Carta a toda a Ordem. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 121-126.

Regra Bulada. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 157-165.

Regra Não-Bulada. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 129-165-186.

Testamento. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 188-191.

D) FONTES FRANCISCANAS GERAIS

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. Legenda Maior. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M. (orgs.) **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 551-686.

_____. Legenda menor. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M.(orgs.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 687-721.

_____. A Perfeição da Vida. In: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Traduções de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Liv. Sulina; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 405-438.

_____. As seis asas do serafim. In: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Traduções de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Liv. Sulina; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 257-299.

_____. Brevilóquio. In: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Traduções de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Liv. Sulina; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p.1-161.

_____. Itinerário da mente para Deus. In: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Traduções de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes,

Liv. Sulina; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 163-203.

_____. Três Caminhos. In: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Traduções de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Liv. Sulina; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 233-256.

Legenda dos três companheiros. In: **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira et. al. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 789-838.

TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M.(orgs.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 197-299.

TOMÁS DE CELANO. Segunda Vida de São Francisco. In: PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C. e TEIXEIRA, Celso M.(orgs.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 300-441.

E) OUTRAS FONTES: IMPRESSAS E ELETRÔNICAS

Ad Abolendam. In: RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: *Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1198)*. **Revista de História**. São Paulo: USP, n. 166, jan/jun. 2012. p.129-161.

ALCUÍNO de York. Diálogo entre Pepino e Alcuíno. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). **Educação, teatro e matemática medievais**. São Paulo: Perspectiva/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DHUODA. **Manuel pour mon fils**. Paris: Sources Chrétiennes, 1975.

Fourth Lateran Council (1215). Disponível em: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/LATERAN4.HTM#2>. Acesso: 7/2/14.

HUGO DE SÃO VÍTOR. **Didascálicon** – Da arte de ler. Tradução Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

IRENEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

ROSVITA. Sabedoria. In: LAUAND, Luiz Jean. (org.) **Educação, teatro e matemática medievais**. São Paulo: Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 45-68.

SÃO BENTO. **A Regra de São Bento**. Tradução D. Basílio Penido. Petrópolis: Vozes, 1993.

São Cipriano. Sobre la conducta de las vírgenes: VIZMANOS, Francisco de B. **Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva**: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1949.

SÃO JERÔNIMO. **Cartas de San Jerônimo**. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

SÃO LEANDRO. Regla o libro sobre la formación de las vírgenes y desprecio del mundo. In: VIZMANOS, Francisco de B. **Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva**: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1949.

SANTO AGOSTINHO. Acerca de la santa virginidad. In: VIZMANOS, Francisco de B. **Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva**: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1949.

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2004.

SÊNECA. **Aprendendo a viver**. São Paulo: L&PM Pocket, 2008.

Vergentis in Senium. In: RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: *Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1198)*. **Revista de História**. São Paulo, n. 166, p.129-161, jan./jun/, 2012.

F) COLETÂNEAS DE FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS

BRUFANI, Stefano et. Alii (orgs.). **Fontes Franciscani**. Assisi: Edizione Porziuncola, 1997.

CLARA DE ASSIS. **Escritos de Santa Clara y documentos contemporâneos**. Introducciones, traducción y notas de OMAECHEVARRIA, Ignacio. e cols. Edición bilingüe. Madrid, 1970.

CHIARA D'ASSISI. **Scritti**. Introduzione, texto latino, traduzione, note e indici di Marie F. Becker et. alii., Vicenza: Edizioni LIEF, 1986.

MENESTÒ, Enrico. et alii (orgs.). **Fontes Francesceni**. Assisi: Edizione Porziuncola, 1995.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004.

PINTARELLI, Ary E; PEDROSO, José Carlos C.; TEIXEIRA, Celso M. (orgs.) **Fontes franciscanas e clarianas**. Trad. Celso Márcio Teixeira 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008

ZOPPETTI, Giorgio e BARTOLI, Marco. **S. Chiara d'Assisi**. Assisi: Editrice Francescani, 1994.

DICIONÁRIOS

LURKER, Manfred. Vaso. In: **Dicionário de figuras e símbolos bíblicos**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993. p.155-156.

CREMASCHI, Chiara Giovanna. Pobres Damas, irmãs pobres, clarissas. In: **Dicionário Franciscano**. Tradução Almir Ribeiro Guimarães e Edinei da Rosa Cândido. 2. ed. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1999. p. 578-585.

MATANIC, Atanasio. Virtude. In: **Dicionário Franciscano**. Tradução Almir Ribeiro Guimarães e Edinei da Rosa Cândido. 2. ed. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1999. p. 777-780.

ESTUDOS/ OBRAS CITADAS

A) OBRAS IMPRESSAS

BARABÁS, Leo. Le lettere di Santa Chiara Allá Beata Agnese di Praga. Riassunto dell'opera di J.K. Vyscocol. Traduzione Fausta Casolini. In: **Santa Chiara D'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario (1253-1953)**. Assisi: Comitato Centrale per il VII centenario morte S. Chiara, 1954.

BARTOLI, M. Chiara e la guerra. In: **Il nuovo leopardi**. Gennaio-maggio. Urbino: Istituto di Scienze Religiose dell'Università di Urbino, n. 39, 1993. p. 51-69.

_____. **Chiara**: una donna tra silenzio e memoria. Milano: Edizione San Paolo, 2003.

_____. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes/FFB, 1998.

_____. Estado atual da pesquisa sobre as fontes franciscanas. In: MOREIRA, A. da S. **São Francisco e as fontes franciscanas**. (org.). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 51-79.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. Tradução Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006.

BLOC, Marc. **Introdução à história**. Tradução Maria Manuel Miguel e Rui Grácio. 2ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.

BOCCALI, Giovanni. Introduzione. In: **Legenda Latina. Sanctae Clarae Virginis Assisiensis**. Introduzione, texto restaurato, note e indici a cura di P. Giovanni Boccali. Con traduzione italiana a fronte di P. Marino Bigaroni. Santa Maria degli Angeli: Porziuncola, 2001.

_____. **Santa Chiara d'Assisi sotto processo**: lettura storico-spirituale degli Atti di canonizzazione. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2003.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70. 1986.

BONI, Andréa. **As três ordens franciscanas**. Tradução Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRECHT, Bertolt. A vida de Galileu. In: **Teatro Completo**. Vol. VI. Tradução Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 51-170.

BRUFANI, Stefano. Note di storia, agiografia e iconografia clariana. In: Franciscana. **Bullettino della Società di studi francescani**. n. X. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2008. p. 65-92.

_____. In: Introdução. BRUFANI, Stefano et. alii. **Fontes Franciscani**. Assisi: Edizione Porziuncola, 1997.

BRUNELLI, Delir. **Ele se fez caminho e espelho**: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis. Petrópolis: Vozes, 1998.

CARDINI, Franco. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, Lênia Márcia (org.). **Mudanças e rumos**: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII). São Paulo: Ibís, 1997.

_____. O guerreiro e o cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval**. Tradução Maria J. V. de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 57-80.

CARNEY, Margaret. **A primeira franciscana**: Clara de Assis e sua forma de vida. Tradução José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (orgs.). **História das mulheres no Ocidente**. Lisboa: Afrontamento, 1990, p. 99-141. (A Idade Média – Vol. II).

CASTRO, Hebe. História social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 45-59.

CAVALCANTE, Tatyane Meurer. **A virtude da amizade na *suma de teologia de Tomás de Aquino (séc. XIII)***: uma possibilidade de prática educativa? Maringá: UEM, 2012 (Tese de Doutorado)

CERTEAU, Michel de. **L'écriture de l'histoire**. Paris: Gallimard, 197

CHÉRANCÉ, Leopold. **Santa Clara de Assis**. Tradução José Basílio Pereira. Bahia: Mensageiro da fé. 1953.

CONTI, Martino. **Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens**. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.
CREMASCHI, Chiara Giovanna. **Chiara di Assisi**. Assis: Porziuncola, 2009.

DE BONI, Luis Alberto. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. In: DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na idade média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 215-254.

DELCORNO, Carlo. Origini della predicazione franciscana. In: Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. **Atti del IV Convegno Internazionale. Assisi, 15-17 ottobre. 1976**. Assisi: 1977. p. 125-160.

DESBONNETS, Theophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: Vozes, 1987.

DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. Tradução de Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2009.

DUBY, Georges. Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII. In: **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 175-184.

_____. **A sociedade cavaleiresca**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **São Bernardo e a arte cisterciense**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **Heloísa, Isolda e outras damas no século XII**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ERASMI, Maurizio. Una rilettura del Testamento di Chiara d'Assisi. In: **Miscellanea Francescana**. Rivista di scienze teologiche e studi francescani. n. 108. Roma: Associazione culturale Miscellanea Francescana, 2008.

FLOOD, David. **Frei Francisco e o movimento franciscano**. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1986.

FORTINI, Arnaldo. Nuove Notizie intorno a S. Chiara di Assisi. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Annus et Tomus XLVI. Firenze: Brozzi-Quaracchi, 1953. p. 3-43.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Prefácio. In: MACEDO, José Rivair. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. São Paulo: Unesp; Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 13-19

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias** (séculos I a VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FRUGONI, Chiara. **Una solitudini abitata**: Chiara d'Assisi. Roma/Bari: Laterza, 2006.

_____. **A vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval** – séculos XII-XIV. Tradução Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobrera. Campinas: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

GODET, Jean-François. Introduzione. Prima parte. Aspetto storico e critico degli scritti di Chiara. In: Chiara d'Assisi. **Scritti**. Introduzione, testo latino, traduzione, note e indici di M. F. Becker et. alii., Vicenza: Edizioni LIEF, 1986. p. 11-34

GONNET, Giovanni. La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici. In: Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. **Atti del VII Convegno Internazionale**, Assisi, 11-13 ottobre 1970. Assisi: Società Internazionale di studi francescani, 1980.

GRAU, Englebert. Die Schriften der Heiligen Klara und die werke ihrer biographen. In: Movimento Religioso Femminile e francescanesimo nel secolo XIII. **Atti del VII Convegno Internazionale**, Assisi, 11-13 ottobre de 1979. Assisi 1980. p. 195-238.

GRUNDMANN, Herbert. **Movimenti religiosi nel medioevo**. Bolonha: Il Mulino, 1980.

GUIDA, Marco. **Uma leggenda in cerca d'autore**: la vita di santa Chiara d'Assisi. Studio delle fonti e sinossi intertestuali. Bruxelles: société di Bollandistes, 2010.

GUIZOT, François. GUIZOT, François. **História da civilização na Europa**. Lisboa: Collecção Antonio Maria Pereira, 1907. Vol. I.

_____. O estado da sociedade religiosa no século V. In: **Apontamento 77**. Tradução de Claudinei M. M. Mendes e Terezinha Oliveira. Maringá: UEM, 1992.

GUREVIC, Aron. O mercador. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval**. Tradução Maria J. V. de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HOBBSAWM, Eric J. **Sobre a História**: São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LE GOFF, (2010). **O Deus da idade média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. **Em busca da Idade Média.** Trad. Marcos de Castro. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **A bolsa e a vida:** a usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **As raízes medievais da Europa:** Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A espiritualidade da Idade Média ocidental – séculos VIII-XIII.** Tradução Tereza A. Cardoso. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. **São Francisco de Assis.** Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **O nascimento do purgatório.** Lisboa: Estampa, 1995.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A vida cotidiana da reclusa. In: BERLIOZ, Jacques (org.). **Monges e religiosos na Idade Média.** Lisboa: Terramar, 1994, p. 201-218.

LECLERCQ, Jean. Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII. In: Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. **Atti del VII Convegno Internazionale.** Assisi: 1980. p. 61-99.

_____. **Cultura umanistica e Desiderio di Dio:** studio sulla letteratura monástica del medioevo. Milano: Saggi, 2002.

LEDOUX, Marie C. **Iniziazione a Chiara d'Assisi.** Assisi: cittadella editrice, 1999.

LITTLE, Lester K. **Pobreza voluntaria y economia de beneficio en la Europa medieval.** Versión castellana de Mercedes Barat. Madri: Taurus Ediciones, 1986.

LOPEZ, Roberto. **Nascimento da Europa.** Lisboa: Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1965.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, cruzada e inquisição na França medieval.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MALECZEK, Werner. **Chiara d'Assisi.** La questione dell'autenticità Del Privilegium Paupertatis e del Testamento. Assisi: Istituto Francescano, 1996.

MANSELLI, Raoul. **São Francisco.** Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1997.

MATURA, Thaddeé. Introduzione. Seconda parte. Il contenuto degli scritti. In: Chiara d'Assisi. **Scritti.** Introduzione, texto latino, traduzione, note e indici di MARIE F. Becker et. alii., Vicenza: Edizioni LIEF, 1986. p. 35-77.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes, FFB, 2005.

MICCOLI, Giovanni. **Francisco de Assis**: realidade e memória de uma experiência cristã. Tradução Ary Pintarelli. Petrópolis: FFB/Vozes, 2004.

MONGELLI, L. M. (Org.). **Fontes Primárias da Idade Média**. Séculos V – XV. São Paulo: ABREM; Cotia, SP: Íbis, 1999. 2v.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: EPU, 1979.

OLIVEIRA, Terezinha. **Guizot e a Idade Média**: Civilização e Lutas Políticas. Assis: UNESP, 1997 (Tese de Doutorado).

_____. Transformações sociais e educação na antiguidade e medievalidade. In: **Seminário de Pesquisa do PPE**. 26 a 27 de maio de 2011: Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011. p. 1-3.

_____. **As Universidades na Idade Média (séc. XIII)**. São Paulo, Porto: Mandruvã, Univ. do Porto, 2005.

_____. O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e de novos saberes. In: OLIVEIRA, Terezinha. (org.). **Antiguidade e medievo: olhares histórico-filosóficos da Educação**. Maringá: Eduem, 2008, p. 227-249.

OMAECHEVARRIA, Ignácio. e cols. Introducciones, traduccion y notas. In: **Escritos de Santa Clara y documentos contemporâneos**. Edicion bilingüe. Madrid, 1970.

PAOLI, Emori. Introduzione. In: MENESTÒ, Enrico. et alii In: **Fontes Franciscani**. Assisi: Edizione Porziuncola, 1995.

_____. In: Introduzione. BRUFANI, Stefano et. alii. **Fontes Franciscani**. Assisi: Edizione Porziuncola, 1997.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. Introdução. In: **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004.

PEREIRA, Ana Paula Lopes. O relato hagiográfico como fonte histórica. In: **Revista do Mestrado de História**. vol. 9. N.10, 2007. p. 161-170.

PERNOUD, Régine. **A mulher no tempo das catedrais**. Lisboa: Gradiva, 1984.

_____. **A mulher no tempo das Cruzadas**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1993.

PIERAZZI, Rina Maria. **Clara a companheira de Francisco**. Tradução de Alda Machado, São Paulo: Paulinas, 1994.

PINTARELLI, Ary E., PEDROSO, José Carlos C e TEIXEIRA, Celso Márcio. Introdução. In: **Fontes franciscanas e clarianas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 13-82.

PIRENNE, Henri. **As cidades da Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

RICHÉ, Pierre. Introdução. In: DHUODA. **Manuel pour mon fils**. Paris: Sources Chrétiennes, 1975.

ROSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval**. Tradução Maria J. V. de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 99-124.

ROTZETTER, Anton. **Clara de Assis: a primeira mulher franciscana**. Tradução Carlos Almeida. Petrópolis: Vozes, 1994.

SABATIER, P. **Vida de São Francisco**. Trad. Frei Orlando A. Bernardi. Apresentação à edição brasileira de Frei Vitório Mazzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco & Instituto Franciscano de Antropologia, 2006.

SCHROER, Sílvia e STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do corpo na bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.

SETON, Walter. The letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Annus XVII. Tomus XVII. Firenze: Quaracchi, 1924. p. 509-519.

SILVA, Valéria Fernandes da Silva. **A construção da verdadeira religiosa no século XIII**. Brasília: UNB, 2008 (Tese de Doutorado).

SILVEIRA, Ildelfonso e REIS, Orlando dos. Introdução. In: **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1981.

SILVEIRA, Ildelfonso. **São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes**. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIXEIRA, C. M. Francisco de Assis: o homem e seu mundo. In: MOREIRA, A. da S. **São Francisco e as fontes franciscanas**. (org.). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 13-50.

THAI-HOP, Pablo. **Domingos de Gusmão e a opção pelos pobres**. São Paulo: Loyola, 1993.

TRIVIÑO, María Victoria. **Clara de Asís ante el espejo: historia y espiritualidad**. 2ed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991.

URIBE, Fernando. **Pelos caminhos de Francisco de Assis**. Tradução Edi Nicolao. Petrópolis: FFB, 1997.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII-XIII**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. Prefácio. In: BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes/FFB, 1998.

_____. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, Jacques (org.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 243-262.

_____. O santo. In: LE GOFF, Jacques (org.) **O homem medieval**. Tradução Maria J. V. de Figueiredo, Lisboa: Presença, 1989a. p. 211-230.

_____. **La santità nel medioevo**. Traduzione di Alfonso Prandi, Bologna: Società editrice il Mulino, 1989b.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Tradução Viviani Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2001.

VIZMANOS, Francisco de B. **Las virgenes cristianas de la Iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1949.

ZAVALLONI, Roberto. **A personalidade de santa Clara de Assis: estudo psicológico**. Tradução Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 1995.

ZOPPETTI, Giorgio G. e BARTOLI, Marco. Introduzioni. In: S. CHIARA D'ASSISI. **Scritti e Documenti**. Assisi: Editrici Francescane, 1994.

B) ARQUIVOS ELETRÔNICOS

ARNALD OF SARRANT. Chronicle of the twenty-four Generals of the Order of Friars Minor [1369-1374]. English Translation by Noel Muscat. Malta: Franciscan Friars, 2010. Disponível em http://i-tau.com/franstudies/texts/chronica_final.pdf. Acesso em 21/02/2012.

BARROS, José D'Assunção. História Social: seus significados e seus caminhos. **LPH Revista de História da UFOP**, n 15, 2005. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/46494234/Historia-Social-UFOP-2005>. Acesso em 17/05/2012

DALARUN, Jacques. Francisco e Clara, masculino/feminino em Assis no século XIII. In: **Cadernos de Espiritualidade Franciscana**. Caderno 39. Braga: Editorial Franciscana, 2010. pp. 27-41. Disponível em: http://www.editorialfranciscana.org/files/Caderno_39_4ec2a6868e8a7.pdf. Acesso em 16/08/2012.

GONNET, Giovanni. G. Audisio. Le barbe et l'inquisiteur. Procès du barbe vaudois Pierre Griot par l'inquisiteur Jean de Roma (Apt, 1532). In: **Revue de l'histoire des religions**, tome 198 n°2, 1981. p. 205-208. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1981_num_198_2_4908. Acesso em 11/09/2013.

LAINATI, Chiara Augusta. Prefazione. Processo di canonizzazioni di Santa Chiara: Disponível em: www.giovaniconfrancesco.it/Fonti/.../Processo.rtf. Acesso em 02/03/2012.

MERLO, Grado Giovanni. Coercition et orthodoxie: modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique. In: **Faire croire**. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 101-118. (Publications de l'École française de Rome, 51) Disponível em : http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1372. Acesso em 12/09/2013.

OLGIATI, Feliciano e LAINATI, Chiara Augusta. Scritti di Chiara D'Assisi. Lettere. Padova: Edizioni Messaggero. s/d. Disponível em: www.giovaniconfrancesco.it/Fonti/.../Lettere.rtf . Acesso em 02/03/2012.

OLIVEIRA, TEREZINHA. Universidade, liberdade e política na comuna medieval: um estudo de cartas oficiais. História [online], 2009, vol. 28, n.2, p 715-732. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/his/v28n2/25.pdf>. Acesso em 16/06/2012.

POUZET, Philippe. Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**. Tome 22. n. 94, 1936. p. 5-37. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1936_num_22_94_2757. Acesso em 10/11/2013.

ROEDEL, Leila. **Isidoro de Sevilha** – vícios e virtudes. Disponível em <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/1998/autor/Leila%20Rodrigues%20Rodel.doc>. Acesso em 07/01/2013.

SETON, Walter. Some new sources for the life Blessed Agnes of Bohemia. 1915. Versão parcialmente digitalizada em 2010. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=ihNW0fkKwSAC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em 02/02/2012.

The Life & Deeds of St. Agnes of Prague of the Order of St. Clare 1200-1282 A.D. by A Friar Minor. Disponível em: <http://www.franciscan-archive.org/misc/agnesve.html>. Acesso em 22/02/1012.

VAIANI, Cesar. Santa Clara de Asís en sus escritos. II El testamento. Disponível em <http://www.franciscanos.org/estudios/vaianic2.htm>. Acesso em 27/08/2012.

OBRAS CONSULTADAS

A) IMPRESSAS:

BERTINI, Ferruccio. Introduzione. In: BERTINI, Ferruccio. (a cura di). **Medioevo al femminile**. Roma: Editori Laterza, 1989. p. v-xxvi.

BOCCALI, Giovanni. Exemplo, testemunho, escândalo. In: **Dicionário Franciscano**. Tradução Almir Ribeiro Guimarães e Edinei da Rosa Cândido. 2. ed. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1999. p. 245-252.

CARDOSO, Introdução. História e paradigmas rivais. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. pp. 1-23.

CROCOLI, Aldir. **Francisco de Assis: revisitando sua história** (org.). Porto Alegre: ESTEF, 2010.

DA CAMPAGNOLA, Stanislau. Introduzione. In: **Fontes Francescani** MENESTÒ, Enrico. et alii. Assisi: Edizione Porziuncola, 1995.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: EDUSP, FAPESP, Perspectiva, 1995.

_____. O movimento dos espirituais Franciscanos. In: MOREIRA, A. da S. **São Francisco e as fontes franciscanas**. (org.). Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 95-115.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. Tradução Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Vol II. Bauru: Edusc, 2006. p. 449-463.

GARCIA, Antonio (org.). **Estudos de Filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier**: Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF; Curitiba: UFPR, 1997.

GENNARO, Clara. Chiara, Agnese e le prime consorelle. In: Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. **Atti del VII Convegno Internazionale**, Assisi, 11-13 ottobre 1970. Assisi: Società Internazionale di studi francescani, 1980.

HEITZ, Carol. Os construtores de Cluníaco (Cluny). In: BERLIOZ, Jacques (org.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 131-141.

IRIARTE, Lázaro IRIARTE, Lázaro. **Letra e espírito da Regra de Santa Clara**. Tradução Adelino Piloneto. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1978.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Tradução Francisco Cock Fontanelle, Piracicaba: Unimpe, 1996.

LAUAND, Luiz Jean (org.). **Educação, teatro e matemática medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

LAUWERS, Michel. Santas e anoréxicas: o misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques (org.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994, p. 219-223.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. Tradução Eliana Magnani. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Vol II. Bauru: Edusc, 2006. p. 225-241.

MACEDO, José Rivair. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. São Paulo: Unesp; Porto Alegre: UFRGS, 2009.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na universidade medieval. In **Anais: VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais e I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais: O conhecimento do homem e da natureza nos clássicos**. Maringá, 2009. p. 1-17.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval**. Tradução Maria J. V. de Figueiredo, Lisboa: Presença, 1989. p. 33-54.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Antiguidade Cristã**. São Paulo: EPU; EDUSP, 1978.

Regra de Urbano VI. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004. p. 337-355.

SILVA, Rogério Forastieri. **História da historiografia**. Bauru: Edusc, 2001.

ZERNER, Monique. Heresias. In: In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Vol II. Bauru: Edusc, 2006. p. 503-521.

B) ARQUIVOS ELETRÔNICOS

BARONI, Giulia. La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 87, N°1. 1975. p. 353-356. Disponível em:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1975_num_87_1_2330. Acesso em 29/08/2012.

_____. L'ordine dei predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 89, N°2. 1977. p. 609-618. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1977_num_89_2_2410. Acesso em 19/10/2012.

BÉRIOU, Nicole. La prédication aux derniers siècles du Moyen Age. In: *Communications*, 72, 2002. L'idéal éducatif. p. 113-127. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_2002_num_72_1_2100. Acesso em: 19/06/2013.

BOUGEROL, Jacques Guy. Il reclutamento sociale delle Clarisse di Assisi. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes T. 89, N°2. 1977. p. 629-632. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1977_num_89_2_2412. Acesso em 09/08/2012.

DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Loyola, 2000. Obra digitalizada. Disponível em <http://books.google.com.br/books>. Acesso em 17/12/2013.

DIAS, Paula Barata. **Uma nova leitura da vida e da ação de S. Frutuoso, à luz das fontes históricas e literárias**. Disponível em <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas59/08.pdf>. Acesso em 10/01/2014.

FORTINI, Gemma. **A nobre família de Santa Clara de Assis**. Tradução de Frei José Carlos C. Pedroso. 2006. Disponível em <http://www.centrofranciscano.org.br/images/publicacoes/artigos/A-NOBRE-FAMILIA.pdf>. Acesso em 03/05/2012.

MUSCAT, Noel. **Vita di San Francesco d'Assisi**. Shkodër: Arra e Madhe, 2003. Disponível em http://i-tau.com/wp/wp-content/uploads2/books/vita_s_fran.pdf. Acesso em 03/05/2013.

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das Universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. In: **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37, p.113-129, jan/jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07>. Acesso em 23/12/2013.

RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: *Ad abolendam* (1184) *Vergentis in Senium* (1199). In: **Revista de História**. São Paulo, nº 166, p. 129-161, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/48532/52451>. Acesso em 26/12/2013.