

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA “*CONOSCENZA DI SÉ*”
NO IDEÁRIO POLÍTICO DE BOM GOVERNO DE
CATARINA DE SIENA (1347-1380)**

Caio César Rodrigues

Seropédica
2019



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA “*CONOSCENZA DI SÉ*”
NO IDEÁRIO POLÍTICO DE BOM GOVERNO DE
CATARINA DE SIENA (1347-1380)**

Caio César Rodrigues

Sob a orientação da professora
Dr.^a Luciana Mendes Gandelman

Dissertação submetida, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, ao Programa de Pós- Graduação em História, Área de Concentração: Estado e Relações de Poder e Cultura, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

Seropédica, RJ
Junho de 2019

Rodrigues, Caio César, 1990-

A experiência mística da “*conoscenza di sé*” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380) / Caio César Rodrigues. - 2019.

138 f.

Orientadora: Luciana Mendes Gandelman.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História, 2019.

Bibliografia: f. 131-138.

1. misticismo feminino. 2. religiosidade leiga 3. consciência de si 4. bom governante e bom governo. I. de Gandelman, Luciana Mendes, 1973-, II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO**

CAIO CÉSAR RODRIGUES

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 03/07/2019

Banca Examinadora:



Doutor (a) LUCIANA MENDES GANDELMAN - UFRRJ
(Presidente)



Doutor (a) MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES - UFRRJ
(Interno)



CAROLINA COELHO FORTES - UFF
(Externo à Instituição)



Fonte: Portal G1's tweet

“O anti-intelectualismo tem sido uma corrente constante no seu caminho sinuoso através de nossa vida política e cultural, alimentada pela falsa noção de que a democracia significa que a minha ignorância é tão boa quanto o teu conhecimento”.

Isaac Asimov

Este trabalho é dedicado a todos os professores e as professoras que incansavelmente lutam por uma educação pública, gratuita e de qualidade.

Agradecimentos

Agradeço as políticas afirmativas na educação promovidas pelo governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva que democratizaram o acesso ao ensino superior. Sem elas, eu - filho de um pedreiro e de uma empregada doméstica – não teria conseguido me manter na universidade pública.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro que acreditou e permitiu a concretização desta dissertação. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Super pela concessão da bolsa essencial para a dedicação à pesquisa e a participação nos eventos acadêmicos tão importantes para o desenvolvimento das reflexões presentes neste trabalho.

Meu agradecimento aos professores e as professoras do Departamento de História da UFRRJ pela formação humana e comprometida com a educação e a pesquisa acadêmica para a construção de uma sociedade mais justa e de pessoas mais críticas. Especialmente, a Prof^a. Dr^a. Renata Rozental Sancovsky por ter percebido o meu potencial e me ensinado a arte da produção científica.

A minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Luciana Mendes Gandelman, por aceitar e acreditar no meu tema, por todo suporte dado durante as dificuldades vivenciadas no mestrado e por sua rigorosa contribuição para a escrita desta dissertação. Sou grato pelas palavras, ensinamentos, confiança e por acompanhar meu crescimento.

Ao Prof. Dr. Alexander Martins Vianna pelas ponderações e pelas contribuições teórica e bibliográfica.

Agradeço a Prof^a. Dr^a. Carolina Coelho Fortes e Prof^a. Dr^a. Margareth de Almeida Gonçalves por aceitarem participar da minha banca e pelas observações e considerações trazidas à minha qualificação. Se essa defesa acontece agora, podendo ser considerada uma pesquisa pertinente à ciência brasileira, é porque vocês também me guiaram nessa empreitada.

Aos meus amigos de graduação e de “balbúrdia” que seguiram comigo para o mestrado – Bruna Doimo, Laura Motta, Leonam Monteiro, Marcela Oliveira, Thais Braga, Thais Almeida e Tatiane Santos -, sem vocês e a rede de apoio que construímos minha jornada não teria sido tão leve, alegre e proveitosa. Marcela, muito obrigado por prontamente ler e corrigir todos os meus materiais.

Contudo, eu não teria cruzado com essas pessoas se não fosse o amor e incentivo que sempre tive em casa. Agradeço aos meus pais, Sonia e Jorge - mesmo não passando da educação primária - me mostraram desde tenra idade que a educação é o único bem que a vida não pode nos tirar.

Sou imensamente grato aos meus amigos que afetuosamente compreenderam a minha ausência nos encontros, festas e jantares. A vocês devoto a minha amizade e cumplicidade. Nomeá-los demandaria de espaço do qual não disponho aqui, mas cito como forma de representá-los: Cássio César, Rita de Cássia, Rosiene Trajano, Adriana Sampaio e Renata Barbosa.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001*

*This study was financed in part by the Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil –
(CAPES) – Finance Code 001*

RESUMO

Rodrigues, Caio César. **A experiência mística da “*conoscenza di sé*” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2019. Dissertação. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Esta dissertação tem a pretensão de analisar de que forma e em que níveis a espiritualidade de Catarina de Siena inseriu-se no cenário religioso e intelectual da religiosidade leiga do século XIV. Com esta investigação, objetivamos problematizar o “conhecimento de si” – reflexão moral dos atos e virtudes – proposto pela estrutura discursiva de sua experiência religiosa, como aspecto do ideário político para a boa governança. O corte temporal da pesquisa abrange a curta trajetória de vida de Catarina, de 1347 a 1380 e tem como corpus documental seu epistolário e sua obra *Diálogo da Divina Providência*.

Palavras-chave: misticismo feminino, religiosidade leiga, consciência de si, bom governante e bom governo.

ABSTRACT

Rodrigues, Caio César. **The mystical experience of "*conoscenza di sé*" in the political doctrine of good government of Catherine of Siena (1347-1380)**. 2019. Dissertation (Masters in History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This dissertation intends to analyze in what form and at what levels the spirituality of Catherine of Siena was inserted in the religious and intellectual scene of lay religion of the fourteenth century. With this investigation, we aim to analyse the "self-knowledge" - moral reflection of the ones acts and virtues -, proposed by the discursive structure of its her religious experience, as an aspect of the political doctrine for good governance. The time span this research covers the short life trajectory of Catarina from 1347 to 1380 and has as main sources her epistolary and treatise *Dialogue of the Divine Providence*.

Keywords: female mysticism, laity religiosity, self knowledge, good ruler and good government.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I - CATARINA DE SIENA E O ESPAÇO POLÍTICO-CULTURAL DE SUA VIDA RELIGIOSA	24
1.1 Trajetória pessoal e religiosa de Catarina de Siena	26
1.2 A Ordem Terceira de são Domingos: as penitentes <i>mantellate</i> de Siena	37
1.3 Península italiana e o papado: querela entre <i>regno hominum</i> e <i>regno spiritualis</i> na Baixa Idade Média.....	44
II - AUTORIDADE E LEGITIMIDADE DE CATARINA: OS LAÇOS SOCIOECONÔMICOS	52
2.1 “Santa situação” de Catarina de Siena: reconhecimento religioso	55
2.2 “ <i>La famiglia</i> ”: a rede de sociabilidade de Catarina	59
2.3 Atividades suspeitas, ligações perigosas e malvistas	64
III - ÊXTASE MÍSTICO: A ESPIRITUALIDADE CATERINIANA	69
3.1 Correntes místicas na espiritualidade medieval.....	72
3.2 O misticismo diante do florescimento da espiritualidade feminina.....	80
3.3 Espiritualidade <i>cateriniana</i> : “conhecimento de si e de Deus”	82
3.4 <i>Femina mistica</i> e <i>Praedicator Feminam</i> ? Autoridade do discurso místico de Catarina.....	91
3.5 A miraculosa lição de leitura e escrita de Catarina de Siena.....	100
IV: “CONOSCENZA DI SÉ” E O IDEÁRIO POLÍTICO	106
4.1 <i>Buon governo</i> , segundo Catarina de Siena	107
4.2 <i>Regimen animarum</i> na proposta <i>cateriniana</i>	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131
1. Fontes impressas	131
1.1 Fontes <i>cateriniana</i> em italiano	131
1.2 Fontes <i>cateriniana</i> traduzidas.....	131
1.3 Fontes hagiográficas	131
2. Bibliografia.....	131

INTRODUÇÃO

O século XIV foi interpretado, por boa parte da historiografia, sob a óptica de uma ruptura cultural e política. Johan Huizinga, por exemplo, denominou o “outono da Idade Média”; já Philippe Wolff completou a interrogação com “ou a primavera dos novos tempos?”.¹ Afastando-me do debate polarizado que depreende o século XIV como o fim de algo, ora início de alguma coisa, vejo-o como um período – como qualquer outro – pintado com cores intensamente manipuladas pelo espírito humano. Será almejando compreender este espírito humano, que a presente dissertação buscará evidenciar, no plano cultural, os conflitos e as relações sociais existentes por meio da análise da vivência e dos escritos de Catarina de Siena, um microcosmo desde mundo.

Catarina de Siena foi uma religiosa leiga, ou seja, uma *mulieres religiosae* sem vinculação a uma ordem religiosa. Ela pertenceu a um grupo de mulheres piedosas da cidade de Siena que viviam para a caridade, servindo os doentes de sua comunidade e que, constantemente, precisavam defender sua legitimidade de sua religiosidade.

A espiritualidade laica floresceu acentuadamente entre os séculos XIII e XIV, em grande medida graças à atuação das ordens mendicantes junto ao grosso da população. Neste período em especial, as mulheres foram um dos grupos de maior inserção na vida religiosa, dado observado a partir da crescente criação de instituições para recebê-las. No entanto, as restrições impostas por uma elite religiosa masculina, que sempre buscou obliterá-las, bem como as imposições econômicas para o ingresso nos mosteiros, levaram muitas mulheres a buscarem alternativas para vivenciarem sua vocação.²

Os leigos buscaram uma experiência mais ativa com o sagrado frente à passividade litúrgica, inculcando na cristandade uma nova concepção de santidade. Ser santo, anteriormente associado à origem social e ao próprio conteúdo de perfeição exclusivo dos clérigos e aos milagres concedidos após a morte, passou a exigir uma palpável assimilação aos sofrimentos e humilhação do Cristo.³ Inicialmente, formas emotivas e mais sensíveis foram incentivadas por boa parte dos clérigos mendicantes.

¹ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lousã: Ulisseia, 1985. WOLFF, Philippe. *Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?*. Martins Fontes, 1988.

² MCLAUGHLIN, Megan. Women and men. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*. New York: Cambridge University Press, vol.4, 2009, p.192.

³ VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sec. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, p.148.

Todavia, esse incentivo não estava imune às críticas e perseguições feitas por outros clérigos preocupados com os possíveis perigos destas experiências.

Essa espiritualidade mais sensível à “corporificação” dos sofrimentos de Cristo levou o misticismo cristão a se desenvolver e a se situar paulatinamente como uma experiência feminina. O misticismo feminino foi responsável por introduzir uma linguagem corporal própria ao discurso místico, uma vez que se deu por uma relação psicossomática, na qual a experiência vinculou-se, construiu-se e se manifestou através do corpo.⁴ Os corpos - enquanto “o locus do sagrado” – estabeleceram-se como uma linguagem por meio da qual a vivência do sagrado seria externada e sentida (estigmas, êxtases, incorporações, visões, trocas de fluídos corporais e uniões nupciais), suprimindo a limitação da palavra escrita, bem como a da palavra falada.⁵ Destaque para a alimentação e o ascetismo (mortificações), que se tornaram a base mais comum da relação com o sagrado no misticismo cristão ocidental, em especial para as mulheres.⁶

Outra característica básica e final do misticismo cristão, marcante na literatura dos escritos místicos das mais diferentes naturezas, seria sua extrema ligação com o princípio da semelhança. Ou seja, por meio da prática de contemplação, oração e mortificações, o fiel alcançaria a união com Deus. Esta união com Deus teria por finalidade abolir a natureza finita e pecadora, para se unir a Deus.⁷ Nesta experiência, a consciência individual e a responsabilidade pessoal frente ao pecado tiveram um valor crescente em comparação à noção de “lei natural”, que posicionava os homens e as mulheres como joguetes da ação do maligno, ao lhes negar suas intencionalidades em pecar. Com esse deslocamento, a humanidade tornou-se seu maior inimigo, pois suas escolhas e vontades passaram a pesar mais. A introspecção proposta pelo misticismo cristão da Baixa Idade Média progrediu, juntamente com a instituição do sacramento da confissão, no “melhor conhecimento da alma humana e maior eficácia na ação”.⁸

Meu objetivo será investigar de que forma e em que níveis a espiritualidade de Catarina de Siena inseriu-se neste cenário religioso e intelectual da religiosidade leiga.

⁴ “[...] *psychosomatic manipulation are almost exclusively female*”. BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 22, n. 1, New York: Zone, 1991, p.186.

⁵ “*the locus of the sacred*”. Ibidem, p.184. Tradução nossa.

⁶ “*Trances, levitations, catatonic seizures, miraculous elongation...and ecstatic nosebleeds are seldom if at all reported of male saints but are quite common in the vitae of thirteenth- and fourteenth-century women*”. Ibidem, p.186.

⁷ OZMENT, Stevens. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981, p.117.

⁸ DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p.134.

Inicialmente, os indícios coletados nos escritos de Catarina apontaram para uma prolixa construção sobre a natureza da sociedade e o papel que a consciência exerce sobre ela nesse contexto. Para Catarina de Siena, o exercício do autoconhecimento, o que ela desenvolve como “*conoscenza di sé*”, seria o elemento essencial para a busca da salvação.

Nos escritos de Catarina, a salvação não é somente individual, mas também um ato coletivo. Em sua concepção, seria um ato coletivo porque Deus seria um ser inatingível, e não haveria nada que se pudesse fazer nesta vida que diretamente o alcançasse. Por isso, a figura do “próximo” é essencial, porque será através da relação estabelecida com o próximo que se alcançará Deus. Somente pela caridade e pela justiça dada ao próximo, o caminho da salvação poderia ser trilhado. Aqui, o autoconhecimento, a “*conoscenza di sé*”, seria praticada, pois, tomada a consciência da importância do bem ao próximo, o fiel desprender-se-ia do egoísmo e da busca das necessidades pessoais, para pensar e desejar o bem comum. A luta pelo bem comum seria a estrada percorrida para a salvação própria e da sociedade. Então, chegamos ao primeiro ponto: não se trata somente de exercícios devocionais, mas da configuração de uma doutrina social, um conjunto de princípios sobre a dignidade humana e sobre o bom e pleno funcionamento da sociedade.

Ancorada em uma matriz confessional - o cristianismo -, Catarina de Siena, refletindo sobre as tensões sociais de seu tempo, escreveu aos leigos e aos clérigos, aos homens e às mulheres, mas, em especial, aos governantes, pedindo que trabalhassem em prol do bem comum da sociedade. Mesmo não discorrendo sobre a prática da governança, exortou-os sobre a necessidade de serem bons governantes, de serem espelho para os súditos que conduzem.⁹ Catarina escreveu, partindo da lógica moralizante, que o bom governo dependeria das virtudes do governante, de sua capacidade de exame de si e de se governar. Somente o governante que se conhece e que controla seus vícios possui força para conduzir os súditos a uma sociedade mais justa.

Para José do Nascimento, na sua tese de doutorado intitulada *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si, conoscenza di sé* foi um fenômeno marcante na

⁹ SENELLART, Michel. As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006, p.50.

literatura cristã na segunda metade do século XIV.¹⁰ A partir do século XII, surgiu a reivindicação do papel da consciência na prática e no combate ao pecado. Fenômeno esse que levou à interiorização do pecado, ou seja, tornou-se pessoal a reflexão moral acerca das ações e vontades humanas frente à busca de salvação, tema que ao longo do tempo foi caro aos pensadores cristãos. Sua abordagem aprofundou-se no surgimento da escrita de si como expressão das transformações religiosas do final do século XIV. Sua pesquisa foi significativa para mim, no entanto, tenho por objetivo afastar-me da análise teológica como ferramenta crucial. O autor parte do suporte teórico da Teopoética, para interpretar a espiritualidade por meio do conhecimento teórico-científico pela relação entre teologia e literatura.¹¹

Minha proposta, ao contrário, analisa os escritos de Catarina de Siena, vinculando-os ao social, aos meios de produção e de difusão, bem como aos elementos extralinguísticos do discurso.¹² Pois, só assim foi “possível verificar como o discurso ganha/produz sentido”.¹³ Ao mencionar “elementos extralinguísticos” refiro-me à verificação de para quem as cartas foram direcionadas, as formas, os meios e “quais eram as relações de força no momento da enunciação e por que esta relação foi estabelecida para alcançar o seu sentido”.¹⁴ No gênero epistolar, os elementos de “encenação do ato de linguagem”, ou seja, a *performance* entre os atores em cena - remetente e destinatário fisicamente distantes - atuam por um canal de comunicação persuasivo.¹⁵

Para isso, o *corpus* documental analisado foi o de suas cartas e, em segundo plano, seu livro devocional. Utilizei as edições *Cartas completas* e o *Diálogo da divina providência*, ambas traduzidas para o português pelo frade dominicano João Alves Basílio.¹⁶ Também julguei por bem manter em notas o texto em língua original,

¹⁰ NASCIMENTO, José do. *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011.

¹¹ Cf.: BINGEMER, Maria C. L. *Teopoética: uma maneira de fazer teologia?*. Interações: Belo Horizonte, v.11, n.19, p.3-7, jan/jun, 2016.

¹² POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo, SP: Edusp, 2003.

¹³ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, v. 6, 2002, p.3.

¹⁴ Idem.

¹⁵ ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000. CHAURAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos Sujeitos da Linguagem. In: *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Hugo Mari [et al]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2001, p.23-38.

¹⁶ CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984.

organizados por Antonio Volpato e Giuliana Cavallini, disponibilizados pela plataforma digital do *Centro Internazionale di Studi Cateriniani*.¹⁷

Suas cartas e seu livro devocional foram escritos em língua vernácula, algo não incomum para a época. Durante os decênios finais da Idade Média houve um crescente aumento na produção em língua vernácula em meio à cultura letrada. No período circunscrito, o domínio do latim era restrito a um seleto grupo entre leigos e clérigos. Mesmo entre os clérigos, a escrita e a leitura em latim era limitada.¹⁸ Os escritos de Catarina de Siena foram traduzidos para o latim no decênio final do século XIV por seu confessor Raimondo della Vigne e por Stefano Maconi, um de seus discípulos; e no início do século XV, por Cristoforo Di Gano Guidini.¹⁹

O *Diálogo* foi ditado entre 1377 e 1378, durante os êxtases de Catarina de Siena, cabendo aos seus secretários traduzir para a escrita toda a sua experiência mística.²⁰ A obra, como seu título pressupõe, foi redigida como um diálogo em primeira pessoa, entre Catarina e sua deidade Deus-pai, sendo-lhe revelados os meios através dos quais o cristão conseguiria a salvação pela elevação do espírito por práticas e exercícios de introspecção pessoal. As traduções e edições da referida obra mantiveram a divisão por capítulos, num total de 167 capítulos, somando 185 páginas na edição de Giuliana Cavallini. A versão de língua portuguesa, realizada pelo frei João Alves Basílio, manteve a divisão dos capítulos num total de 410 páginas.

O epistolário de Catarina de Siena corresponde a um total de 383 missivas. Dependendo da edição, podemos encontrar 390, isto porque uma mesma carta era ditada e copiada para duas ou mais pessoas. A primeira versão impressa do seu epistolário data de 1500 e foi realizada por Aldo Manuzio em Veneza, contendo 360 missivas em latim. No início do século XVIII, Girolamo Gigli publicou uma versão organizando as

¹⁷ CATERINA DA SIENA. *Lettere*. Curadoria de Antonio Volpato In: SBAFONI, Fausto (Org.). Santa Caterina da Siena: *opera omnia, testi e concordanze*. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori Centro Riviste, 2002. CD-ROM. CATERINA DA SIENA. *Il Dialogo della divina provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, a cura di Giuliana Cavallini. Edizioni Cateriniane, Siena, 1995. <http://www.centrostudicateriniani.it>

¹⁸ Cf.: CHAUNU, P. *O tempo das Reformas (1250-1550): a crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993, p.55-56.

¹⁹ Raimundo delle Vigne: manuscritos localizados na Oxford Bodleian Library e no Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori – Roma; Stefano Maconi: encontrados na Biblioteca Trivulziana – Milão, na Biblioteca Universitaria – Torino, na Universiteitsbibliotheek – Utrecht e na Bibliothèque Mazarine – Paris; Cristoforo Di Gano Guidini: com manuscritos conservados na Biblioteca Nazionale Marciana – Veneza, na Biblioteca Comunale degli Intronati – Siena e na Biblioteca Nacional de España – Madri. Fonte: < <http://www.centrostudicateriniani.it/it/biblioteca/2015-04-16-10-23-33/scritti-cateriniani>>

²⁰ Foram seus secretários: Barduccio Canigiani, Stefano Maconi, Neri di Landoccio Pagliaresi, Cristofano di Gano Guidini, Cecca, viúva de Clemente Gori, Alessa Saracini e Giovanna Pazzi. Sempre em dupla se reversavam para escrever o que lhes era ditado durante os êxtases de Catarina de Siena.

missivas de forma hierárquica com relação a seus destinatários (papas, reis, etc.). Já em 1860, Niccolo Tommaseo publicou uma versão em italiano, organizada de forma cronológica, dando-lhe uma numeração.²¹ Esta obra foi considerada a edição mais fidedigna. Seu modo organizacional e enumeração das missivas foi seguido por edições seguintes, como as do historiador italiano Eugenio Dupré Theseider, primeiro organizador do século XX.²² Em língua portuguesa, temos a tradução realizada também pelo frei João Alves Basílio.²³

A metodologia aqui desenvolvida buscou analisar as modificações na revisão, na edição e na tradução das epístolas de Catarina de Siena. Por esse motivo, julguei por bem manter em nota a versão em italiano e apontar, quando se fez necessário, as escolhas editoriais que comprometeriam a interpretação do texto traduzido em português.

Ainda, nesta perspectiva, faz-se necessário pontuar a você, leitor, sobre a natureza e forma das fontes, sua estrutura narrativa e o gênero de escrita para uma melhor compreensão das minhas escolhas e da minha interpretação dos conceitos e da “encenação do ato de linguagem” persuasivo estabelecido por Catarina de Siena.

As cartas de Catarina de Siena, estruturalmente, seguem o padrão definido pelos tratados de *ars dictaminis*, uma variante da retórica medieval. Um dos primeiros tratados de *ars dictaminis* foi *Breviarium de dictamine* produzido por Alberico di Montecassino entre 1077 e 1085, instruindo sobre a composição de cartas e outros documentos epistolares à luz das técnicas da retórica medieval.²⁴ Seguindo a tradição iniciada por Alberico di Montecassino, Adalberto de Samaria e Hugh de Bolonha desenvolveram manuais mais didáticos, voltados exclusivamente para a escrita de cartas, retirando sua teoria e técnica de Cícero, através da obra *De inventione* e do texto pseudo-Cícero, *Rhetorica ad Herennium*. Estes dois iniciaram, em Bolonha, na primeira metade do século XII, um gênero que se espalhou por toda a Europa.²⁵

²¹ NOFFKE, Suzanne. Caterina da Siena (Catherine of Siena) (1347-1380). In: *Italian Women Writers. A bio-bibliographical Sourcebook*. Edited by Rinaldina Russel. London, 1994, pp. 58-66. NASCIMENTO, José do. *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011, pp. 85-86.

²² CATERINA DA SIENA. *Epistolario di Santa Caterina da Siena* a cura di Eugenio Dupré Theseider, Roma 1940.

²³ CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

²⁴ CAMARGO, Martin. *Ars Dictaminis*. In: SLOANE, Thomas O. *Encyclopedia of rhetoric*. Oxford University Press on Demand, 2001, p.60.

²⁵ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.49-54.

Também conhecido como *ars dictandi* ou *summa dictandi*, os tratados de *ars dictaminis*, em sua maioria, dividiam a estrutura das cartas em cinco partes básicas: *salutatio*, *exordium* ou *benevolentiae captatio*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. Esta divisão baseou-se na *oratio* clássica de Cícero, conhecedor da retórica aristotélica. No entanto, o *ars dictaminis* medieval possui algumas diferenças quanto à *oratio* ciceriana. Por exemplo, o *refutatio* - que é onde o orador refuta o ponto de vista do adversário - não aparece como parte do discurso nos manuais medievais epistolares.²⁶ E, a *salutatio* foi desmembrada do *exordium* do modelo ciceriano, para ser um elemento destacado com normas e fórmulas próprias no *ars dictaminis* medieval.²⁷

A *salutatio* era uma fórmula introdutória em que as relações entre o remetente e o destinatário revelariam o nível de envolvimento desejado ou real entre eles. Catarina de Siena sempre inicia suas 380 cartas com uma fórmula padrão, assumindo para si um *ethos*, um caráter moral:

Em nome de Jesus Cristo crucificado e da amável Maria, caríssimo pai, eu Catarina, serva e escrava dos servos de Jesus Cristo, vos escrevo no seu precioso sangue, desejosa de vos ver como autêntico esposo e discípulo da verdade. Mas não vejo outra maneira de se saborear e viver na verdade, senão pelo conhecimento de si.²⁸

O trecho acima é a *salutatio* de uma das primeiras cartas que Catarina de Siena enviou a Raimundo delle Vigne, após este ser designado pelo Capítulo Geral dos dominicanos como seu confessor e diretor espiritual. Uma característica que se repetirá será que Catarina escreve sempre em nome de “Jesus Cristo” e de sua mãe “Maria”, seguida dos *ethos* de “filha”, ao ver nele um pai e o de sua serva, pois ela se considera “serva e escrava dos servos de Jesus Cristo”. Termina a *salutatio* informando ao seu remetente o objetivo da carta. O *ethos* é, antes de tudo, uma postura moral que o destinatário deseja para si, intencionando estabelecer com o remetente uma relação de afeto e de confiança. Assim, pretendia tocar o caráter psicológico - suas emoções e sentimentos - do destinatário para prepará-lo para suas palavras (*pathos*). O *ethos* e o *pathos* proposto por Catarina é seguido em todo o discurso.

²⁶ RAMOS, Manuel. Teoria clássica e medieval da composição epistolar: entre epistolografia e retórica. *CEM Cultura, Espaço & Memória*, n. 8, 2018, p.34.

²⁷ CAMARGO, Martín. op. Cit., 2001, p.60.

²⁸ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 344. “Al nome di Gesù Cristo crocifisso e di Maria dolce. Carissimo padre in Cristo dolce Gesù, io Caterina, serva e schiava de’ servi di Gesù Cristo, scrivo a voi nel prezioso sangue suo, con desiderio di vedervi sposo vero de la verità e seguitatore e amatore d’essa verità. Ma non veggo el modo che potiamo gustare e abitare con questa verità, se noi non cognosciamo noi medesimi”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.112.

No caso específico das cartas destinadas à Raimundo delle Vigne, observei como o *ethos* se adequava não só às posições sociais, mas também conforme as relações se estreitavam. Catarina de Siena acrescentou ao seu *ethos* de “filha” a figura de “mãe” para seu confessor, “pai caríssimo e filho em Jesus Cristo (a mim) dado pela amável Maria”.²⁹ André Vauchez, ao analisar a relação epistolar entre Catarina e Raimundo delle Vigne, observou que a forma dirigida a Raimundo delle Vigne, ao longo do tempo, foi assumindo tom de autoridade e rispidez por parte de Catarina. Segundo Vauchez, o confessor foi se transformado em discípulo.³⁰

Após a *salutatio*, segue-se o *exordium*. No *exordium* ou *benevolentiae captatio*, Catarina buscou captar a benevolência do remetente, valendo-se de fórmulas amáveis ou de exortações evangélicas e doutrinárias que preparariam o remetente para receber o propósito da carta. O propósito - o objetivo ou a intenção - da carta seria desenvolvido no *narratio*. Nesta sessão, a carta poderia discorrer sobre os três gêneros do discurso proposto por Aristóteles: deliberativo, orientando o destinatário a tomar uma decisão; judiciário, pedindo que o destinatário fosse favorável e até que concedesse voto à tese exposta pela remetente; e epidítico, em teor moralizante, o remetente teria por finalidade elogiar ou censurar o destinatário. Seguido da intenção e dos argumentos, viria o *petitio*, ou seja, o pedido feito pelo remetente ao destinatário. Por fim, Catarina de Siena conclui (*conclusio*) suas cartas tratando de assuntos de caráter mais pessoais, falando ou buscando saber de um ou outro discípulo. Finalizando suas cartas com a fórmula “nada mais acrescento. Permanecei no santo e doce amor de Deus. Jesus doce, Jesus amor”.³¹

Em um curto período de 10 anos, Catarina de Siena ditou cartas destinadas a papas, cardeais, arcebispos, bispos, sacerdotes, monges e monjas, religiosos e religiosas. Mas também a leigos: reis e rainhas, governantes, senadores, magistrados, embaixadores, comandantes militares, médicos, juízes, advogados, tabeliães, estudiosos,

²⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 744. “Al nome di Gesù Cristo crocifisso e di Maria dolce. A voi, dilettissimo e carissimo padre e figliuolo in Cristo Gesù, dato da quelle dolcemente madre Maria, io Caterina, serva e schiava de’ servi di Gesù Cristo, scrivo a voi no prezioso sangue suo”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.243.

³⁰ “Catalina, que se encontraba al principio en una situación de debilidad y subordinación frente al eminente teólogo y jurista que era Raimondo, habla de él en sus cartas como del «padre de su alma»; pero no tardó en emanciparse de su tutela y en darle la vuelta a favor suyo, por su fuerte personalidad y la intensidad de su vida mística, a la relación de dependencia que tenía con él en el terreno de lo espiritual. Fascinado por su dirigida, el dominico devino en discípulo principal suyo y, en muchos casos, veremos que la discípula da una lección de conciencia a su director reprochándole su inercia y cobardía”. VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena: vida y pasiones*. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p.80.

³¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 746. “Permanete nella santa e dolce dilezione di Dio. Gesù dolce. Gesù amore”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.244.

artistas, familiares, casais, viúvas, encarcerados, comerciantes, um judeu e para suas companheiras manteladas. Seus conteúdos iam desde a orientação para se alcançar a *vita apostólica* a conselhos sobre a vida matrimonial, bem como sugestões sobre como deveriam ser dirigidas as ordens religiosas, até a articulação política para apaziguamento de conflitos entre os reinos e repúblicas italianas com os estados pontifícios e conflitos entre famílias nobres e o retorno do papado a Roma. A autoridade com que escrevia, às vezes exigindo que suas demandas fossem supridas, foi lida por mim pela perspectiva relacional religiosidade carismática e a religiosidade institucional. A institucionalização seria o resultado de complexas tramas, normas, leis e valores de uma estrutura social, que se destinava à organização de padrões e condutas. Eu compreendo a religiosidade institucional, como a família, como exemplos de processos de tipificação presente em diferentes níveis e formas na sociedade humana, que configuram em si uma instituição que diretamente regularia as relações.³²

Já a religiosidade carismática, entendo como uma forma específica da experiência fora das acepções tradicionais, formais e institucionais da *Ecclesia*.³³ Em vista disso, o misticismo é entendido aqui como uma forma do cristianismo para-institucional, isto é, por ficar fora da vida terrena e comum, bem como da vida religiosa tradicional do fiel, da ritualística cotidiana, colocar-se-ia no âmbito do excepcional, do sobrenatural, tornar-se-ia o extraordinário.³⁴

Importante ressaltar que não entendo estas duas forças da religiosidade a partir de um axioma conflitante, acredito que sejam complementares. Por exemplo, Paulo de Tarso escreveu, em sua Primeira Epístola aos Coríntios, sobre os dons do Espírito Santo com o objetivo de redirecionar o pensamento que colocava a inspiração divina como única forma legitimadora da autoridade. Nesta epístola, Paulo de Tarso hierarquizou os dons espirituais abaixo da doutrina e da sucessão apostólica. Paulo de Tarso não desqualificou a inspiração divina, uma vez que sua própria autoridade nasceu de elementos carismáticos, mas soube mesclar com componentes tradicionais e racionais.³⁵

³² Cf.: BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Uk, 1991. BERGER, Peter L. Charisma and religious innovation: The social location of Israelite prophecy. *American Sociological Review*, 1963. LECHNER, Frank J. The institutional order: economy, kinship, religion, polity, law, and education in evolutionary and comparative perspective. *Contemporary Sociology*, v. 27, n. 2, p. 212, 1998. GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Univ of California Press, 1986.

³³ BACH, Maurizio. Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber. *Sociologia & antropologia*, v. 1, n. 1, p. 51-70, 2011.

³⁴ VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.12.

³⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra: una historia Del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015, p.23-26.

Durante toda a história da filosofia cristã, a Igreja não pode retirar de si o caráter visionário e profético, a capacidade de inspiração divina. Agindo de outra forma, negaria a presença e agência do Espírito Santo em si própria. Por exemplo, a *Didaché*, documento datado provavelmente dos decênios finais do século I d.C., que construiu os fundamentos doutrinários e litúrgicos da igreja arcaica, colocou os profetas e inspirados possuindo alta estima nas comunidades cristãs, mas abaixo dos poderes apostólicos. No entanto, a Igreja buscou tutelar e fiscalizar este potencial espiritual ao alcance de qualquer crente.

Conforme a Igreja se institucionalizava e formava um corpo de especialistas para si, esta passou a ver o misticismo como uma prática marginal do saber e da experiência do sagrado. Não podendo negar a ação do Espírito Santo, os eclesiásticos desdobraram-se em criar uma “ciência” para compreender e instrumentalizar as experiências infusas. Assim, deu-se origem à literatura cristã sobre o *ars discernendi*, *diakriseis pneumatou*, *probatio spirituum*, ou simplesmente, *discretio spirituum* (discernimento do espírito). Esse tipo de literatura, como *De Principiis* de Orígenes de Alexandria e *Kimax tou Paradeisou* de João Clímaco (230 – 600 d. C.), e posteriormente, com o *Tractatus de falsis prophetis* de Pierre D’Ailly, escrito no ano da morte de Catarina de Siena (1380), buscou reclamar para a Igreja institucional o monopólio hermenêutico sobre a interpretação e reflexão dos dons infusos sobrenaturais. A obra de Orígenes de Alexandria foi uma das primeiras e mais enfáticas a destacar a necessidade de se identificar as fontes de inspiração das visões, sonhos e revelações, pois as forças demoníacas poderiam estar por detrás de muitas dessas formas infusas da experiência religiosa.³⁶

Segundo Bernard McGinn, por mais que o misticismo não tenha sido um *habitus* exclusivo das mulheres, o grande número de envolvidas do gênero feminino levou os contemporâneos do fenômeno a encararem este entusiasmo sob uma perspectiva de gênero, cuja culpabilização era atenuada com a tradição eclesiástica de compreender a natureza feminina como incapaz de interpretar as revelações divinas.³⁷

Para Maria Simone Marinho Nogueira, o misticismo transgrediria os limites da relação entre o humano e o divino, por propor uma espiritualidade “pessoalística” que

³⁶ *Ibidem*, p.84.

³⁷ MCGINN, Bernard. To the scandal of men, women are prophesying: female seers of the high Middle Ages. In: KLEINHENZ, Christopher; LEMOINE, Fannie (Ed.). *Fearful hope: approaching the new millennium*. Univ of Wisconsin Press, 1999, p.59. KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.141.

ameaçaria a primazia dos sacramentos como meio para se alcançar o sagrado. Além disso, seria uma transgressão de gênero, porque a divindade supostamente falaria pelas mulheres, que ao longo da história foram desqualificadas intelectualmente e religiosamente pela tradição e pela Patrística como incapazes de interpretar o sagrado.³⁸

Por meio de uma nova interpretação histórica, na qual as mulheres são colocadas como sujeitos históricos, Lieve Troch advertiu que a palavra “mística” remete a uma experiência tipicamente feminina, “isto torna evidente a importância das mulheres para a reavaliação e definição da vida religiosa nesse período”. Segundo Troch, as mulheres místicas obtiveram espaço e notoriedade no plano cultural e político em suas sociedades, devido aos conflitos internos e movimentos alternativos que devastaram o poder masculino da Igreja. Lieve Troch observou que o adjetivo “mística” dado às mulheres seria uma maneira de os homens da Igreja desqualificarem o que elas teriam a dizer, posicionando sua fala abaixo de um saber que elas seriam incapazes de interpretar devido a sua natureza.³⁹

Curiosamente, entretanto, o que elas proclamam não é geralmente definido como teologia, mas como mística. As mulheres desejam afirmar, com seu estilo próprio de falar, uma maneira distinta da religião proveniente da teologia clássica e querem dar a sua opinião em discussões teológicas. No entanto, os homens – para garantir a sua própria definição teológica – classificam estereotipadamente a teologia das mulheres como “mística”.⁴⁰

Mesmo em meio a tanta desconfiança, talvez muitas mulheres místicas tenham usufruído, intencionalmente ou não, desse cenário ambíguo do misticismo cristão ocidental. Para Lieve Troch, o misticismo não pode deixar de ser analisado como um conceito estratégico que garantiria a “voz teológica feminina uma dimensão divina”, onde sua voz não seria “o resultado de uma emoção descontrolada, mas que vem do próprio Deus”.⁴¹

Devo acrescentar que, no meu entendimento, o misticismo, mesmo considerado inferior às formas tradicionais de acesso experiencial e sistemático do saber religioso, foi uma chave de acesso para que indivíduos não especializados e licenciados fossem permitidos ou tolerados pelo princípio irrevogável da inspiração divina.

³⁸ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina – escrita e transgressão. *Revista Graphos*, vol. 17, n° 2, 2015, p.7.

³⁹ TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. Paraíba: *Revista Graphos*, v.15, n.1, 2013, p.3.

⁴⁰ “A “mística”, tal como é praticada por mulheres, é caracterizada por uma linguagem alegórica, uma linguagem de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade”. *Ibidem*, p.3.

⁴¹ TROCH, Lieve. *op. Cit.*, 2013, p.3.

Minha percepção epistemológica embasou-se em um programa que buscou examinar a sociabilidade feminina, ou seja, um programa atento a “nomear, identificar, quantificar a presença das mulheres nos lugares, nas instâncias, nos papéis que lhes são próprios”. Ora, esta abordagem não “trata somente de reconstituir os discursos e saberes específicos às mulheres, nem mesmo de lhes atribuir poderes não reconhecidos”, mas de compreender como uma cultura feminina “constrói-se no interior de um sistema de relações desiguais, como ela mascara as falhas, reativa os conflitos, baliza tempos e espaços, como enfim pensa suas particularidades e suas relações com a sociedade global”.⁴²

Por fim, ao investigar as aplicações de “consciência de si”, “bom governo” e “bom governante” nos escritos de Catarina de Siena, tive a preocupação de não lhe atribuir intenções e significados incompatíveis com seu contexto de produção. O melhor procedimento utilizado foi estudar e vivenciar os escritos de Catarina de Siena dentro de uma comunidade de falantes, na qual se compartilhavam projetos e programas políticos interpretativos sobre como conceitos poderiam ser ditos. À vista disso, foi imprescindível inserir em minha análise outros autores contemporâneos ou textos anteriores que ainda circularam e influenciaram em seu contexto linguístico.

Analisar a espiritualidade por meio de uma documentação devocional e confessional demanda uma compreensão da linguagem, dos conceitos e de terminologias próprias e particulares. Demandas estas que me obrigaram a buscar subsídios em conhecimentos para além do saber histórico. Minha grande preocupação foi de não tornar esta pesquisa um trabalho de teologia ou de filosofia, devido às necessidades de compreender esta linguagem que inicialmente causa estranheza.

Ao longo desses quatro capítulos, mergulhei, a partir dos indícios coletados, nos escritos de Catarina de Siena com o objetivo de compreender a concepção do espírito humano que emergiu da linguagem mística por ela adotada. Ora, quando me refiro ao espírito humano estou longe de me pautar numa análise teológica, pois enxergo

⁴² FARGE, Arlette. A História das Mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. In: *Gênero*. Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG, v.2-n. 1. Niterói: EdUFF, 2000, p. 7-30.

antropologicamente os discursos que buscam descrever a relação do ser humano consigo mesmo, com seu meio e, principalmente, com o outro.

No primeiro capítulo, será abordada a trajetória de Catarina de Siena contextualizada com as implicações políticas e sociais de seu tempo. Já no segundo capítulo, analisarei a rede de sociabilidade que a cercava e que, muito provavelmente, teria contribuído para propagação de sua influência nos assuntos políticos e sociais da península itálica. No terceiro, tratei diretamente o “pensamento” de Catarina de Siena, que denominei “espiritualidade *cateriniana*”. Espiritualidade essa baseada em práticas ascéticas de mortificação do corpo e de práticas místicas de introspecção para o “melhor conhecer a Deus em si mesma”. Formas que se difundiram por toda Europa, seguindo cada corrente espiritual suas especificidades, que buscariam recuperar a “*vita apostolica*”. Por fim, no quarto capítulo, analisei como Catarina de Siena articulou a necessidade de autoconhecimento das ações, em especial, na conduta moral dos governantes como forma de garantir uma sociedade hierarquicamente mais justa e pacífica.

I - CATARINA DE SIENA E O ESPAÇO POLÍTICO-CULTURAL DE SUA VIDA RELIGIOSA

Comunico-vos que o papa mandou até aqui um seu representante, o diretor espiritual daquela condessa que morreu em Roma. É aquele que renunciou ao episcopado por amor da virtude. Ele veio falar comigo em nome do santo padre, pedindo que eu fizesse oração por ele e pela santa Igreja. Como sinal, trouxe-me uma indulgência! *Gaudete et exultate* (alegrai-vos e exultai), porque o santo padre está começando a olhar para honra de Deus e da santa Igreja.¹

No trecho acima, Catarina de Siena relatou aos seus discípulos, frei Bartolomeu Dominici e frei Tomás d'Antonio Nacci, ou Caffarini, sobre um encontro que teve com o emissário do papa Gregório XI em 1375.² O referido vigário trata-se do bispo de Jaén, Alfonso de Valdaterra, que tinha sido confessor de Brígida Birgersdotter da Suécia, a “condessa que morreu em Roma” em 1373. Brígida articulou, a partir de 1349, por meio de suas visões e profecias, o retorno do papa Urbano V a cidade de Roma.³

O envio do bispo Alfonso de Valdaterra a Catarina mostra um interesse do papado na jovem leiga. Antes de respondermos sobre os possíveis interesses do papa em Catarina, este capítulo procurará analisar a sua trajetória e o ambiente político-cultural em que essa viveu. Meu recorte temporal será entre 1347, ano em que Catarina de Siena nasceu, e 1370-75, antes de iniciar sua articulação política-epistolar em prol da

¹ CATARINA DE SIENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005, p.429. “*E per tanto io vi dico: el papa mandò di qua el suo vicario, e ciò fue el padre spirituale di quella contessa che morì a Roma, ed è colui che renunziò el vescovado per l'amore de la virtù: venne a me da parte del padre santo, ch'io dovesse fare speciale orazione per lui e per la santa Chiesa, e per segno mi recò la santa indulgenza. (Gaudete et exultate), ché 'l padre santo à cominciato ad eccitare l'occhio verso l'onore di Dio e de la santa Chiesa*”. CATERINA DE SIENA. *Lettere*. Curadoria de Antonio Volpato In: SBAFONI, Fausto (Org.). *Santa Caterina da Siena: opera omnia, testi e concordanze*. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori Centro Riviste, 2002. CD-ROM, p.143.

² Tomás Caffarini, como mais é conhecido, foi responsável por reunir toda a documentação, o *Processo Castellano*, para a canonização de Catarina de Siena em 1461. Também é creditada a ele a elaboração do *Tractatus de Ordine FF de Paenitentia S. Dominici*, que organizou e adicionou oficialmente o grupo leigo que Catarina fez parte aos Dominicanos, como a Ordem Terciária de São Domingos. TOMÁS CAFFARINI. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/Tomás-caffarini/>. Acesso em: 25 out. 2018. CAVALLINI, Giuliana, *Caterina da Siena: la vita, gli scritti, la spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2008, p.25.

³ Em 1391, durante seu processo de canonização, Brígida da Suécia recebeu duras críticas por atuar em prol do retorno do papado a Roma. Para os opositores da canonização de Brígida da Suécia, o Cisma do Ocidente só ocorreu porque a Igreja escutou as vozes de mulheres “exaltadas”. Segundo Barbara Newman, “*gender as always figured prominently: Birgitta's oppo nents ridiculed the idea of God revealing his wisdom to a muliercula and attacked her for violating the norms of meekness proper to her sex*”. NEWMAN, Barbara. What did it mean to say "I saw"? The clash between theory and practice in medieval visionary culture. *Speculum*, v. 80, n. 1, 2005, p.38. Mais informações sobre Brígida da Suécia: SAHLIN, Claire Lynn. *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*. Boydell & Brewer, 2001. Sobre Alfonso de Valdaterra: JÖNSSON, Arne. Alfonso of Jaen, His Life and Works with Critical Editions of the Epistola Solitariai, the Informaciones and the Epistola Serui Christi. *Studia Graeca et Latina Lundensia*, v. 1, 1989.

autoridade papal e o seu retorno para Roma, que provavelmente ocorreu após a visita do bispo de Jaén. Para a reconstrução de alguns eventos, necessitarei retornar algumas décadas antes do recorte pretendido, para que o mesmo se faça melhor compreendido.

Para dar conta do objetivo do capítulo, irei recorrer ao material hagiográfico, pois ainda hoje é o único que fornece base para a historiografia analisar a trajetória pessoal e religiosa de Catarina de Siena. No entanto, estou atento que a personagem hagiográfica de Catarina de Siena foi um produto textualizado que atendeu ao modelo medieval para a santidade feminina. Não serei radical ao ponto de desconsiderar o relato hagiográfico, como fez Robert Fawtier, que almejava recuperar a “verdadeira” Catarina de Siena. Aqui, me oriento em trabalhos como de Eugenio Dupré, André Vauchez, Maiju Lehmijoki-Gardner e Beverly Mayne Kienzle, que buscaram situar Catarina em um contexto social, cultural e político sem desconsiderar suas hagiografias.

Existem três hagiografias que se destacam. A principal é sua *Legenda Maior* organizada e escrita por seu confessor e diretor espiritual Raimundo delle Vigne entre 1384 e 1395.⁴ Outra fonte importante para a construção da trajetória de Catarina é o *Libellus Supplemento*, escrito por Tomás Caffarini, entre 1412 a 1418. A hagiografia de Caffarini, *Legenda Menor* como popularmente é conhecida, foi produzida para compor o material enviado ao pedido de canonização de Catarina de Siena. Por fim, destaca-se *The Miracoli of Catherine of Siena*, escrito por um florentino anônimo em 1374 quando Catarina ainda estava viva, fora do círculo dos dominicanos.⁵ O *Miracoli* foi desconhecido ou completamente ignorado por Tomás e Raimundo, não constando na lista de documentos sobre a santa descrita no seu processo de canonização.⁶ A *Legenda Maior* e a *Legenda Menor* possuem a mesma estrutura organizacional dos fatos e milagres, diferenciando conforme os interesses de produção dos seus hagiógrafos.⁷

⁴ Utilizarei ao longo da dissertação a versão traduzida do latim para o espanhol: CÁPUA, Raimundo de. *Vida de santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. Após a morte de Catarina de Siena, Raimundo foi mestre geral dos dominicanos obedientes ao papado romano de Urbano VI, entre 1380 a 1399. Em contrapartida os dominicanos obedientes ao papado de Avignon do antipapa Clemente VII, elegeram como mestre geral no mesmo período, Elias Raymond. WALSH, Katherina. Raimondo Della Vigna, In: BERTOLINI, P. *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 37. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/raimondo-della-vigna_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/raimondo-della-vigna_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 01 set. 2018.

⁵ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. "The Miracoli of Catherine of Siena", ed., trans. In: LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. *Dominican Penitent Women*. (The Classics of Western Spirituality). Mahway: Paulist Press, 2005, p. 87-103.

⁶ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.671.

⁷ DOSSE, François. *O Desafio Biográfico*. Ed.Edusp, 2009, pp. 137-138.

1.1 Trajetória pessoal e religiosa de Catarina de Siena

Segundo a tradição, Catarina de Siena teria nascido em 1347. No entanto, não existe nenhuma documentação, nem mesmo em sua hagiografia ou em seu processo de canonização, que comprove exatamente esta data.⁸ A historiografia e o material biográfico mais recente sobre Catarina, consensualmente, aceitam que tenha nascido na segunda metade do século XIV. O *Miracoli* de 1374, por exemplo, afirma que ela possuía 21 anos na data de sua publicação, ou seja, que teria nascido em 1353.⁹

Um ano após a data tradicionalmente aceita do seu nascimento, em 1348, a Europa foi devastada pela peste negra. Segundo a crônica de Agnolo di Tura, um coletor de impostos da cidade de Siena, dois terços da população foram dizimados de forma que as mortes chegaram a ser incontáveis, “morreram centenas de dia e de noite, e todos foram jogados nas valas e cobertos de terra ... membros de uma família levaram seus mortos para as valas da melhor maneira possível sem um padre, sem ofícios divines” Não houve tempo de fazerem valas adequadas e “estavam tão pouco cobertos de terra que os cães os arrastaram para fora e devoraram muitos corpos por toda a cidade”.¹⁰

Catarina foi a penúltima filha de Lapa di Puccio di Piagenti e Jacopo di Benincasa. Sua família era de comerciante e donos de uma oficina de tinturaria no andar térreo da casa. Jacopo di Benincasa e seu filho mais velho, Bartolo, prosperaram juntamente com o crescimento da cidade de Siena.¹¹ Principalmente após 1355, quando os irmãos de Catarina, Bartolo e Stefano, entraram para o governo da cidade, assumindo funções públicas. Segundo André Vauchez, a família de Catarina não era pobre e sua posição social era bastante respeitável graças ao negócio de Jacopo di Benincasa, bem como à atuação política de seus irmãos. Para Vauchez, a situação da família só mudaria

⁸ TAURISANO, Innocenzo. Caterina da Siena. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Enciclopedia-Italiana%29/. Acesso em: 25 out. 2018.

⁹ THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: *Dizionario Biografico degle italiani*, vol.22. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/. Acesso em: 25 out. 2018.

¹⁰ “[...] died hundreds by day and night, and all were thrown into the ditches and covered with earth ... members of a family brought their dead to the ditches in the best possible way without a priest, without divine offices [...] were so scarcely covered with earth that the dogs dragged them out and devoured many bodies throughout the city”. AGNOLO DI SIENA. *Plague in Siena*. p.1. Disponível em: http://www.methacton.org/cms/lib/PA01000176/Centricity/Domain/121/plague_in_sienna_reading.pdf. Acesso em: 09 dez. 2018.

¹¹ FERRI, Edgarda. *Caterina da Siena*. Milano: San Paolo, 1997, p.13.

após a morte de Jacopo em 1368 e às crises econômicas e políticas que abateram Siena.¹²

Ainda na infância, Catarina de Siena teve sua primeira experiência do numinoso. Ao voltar da casa de uma de suas irmãs já casadas, em companhia de dois irmãos, ela avistou a figura de Jesus revestida com os paramentos e as insígnias pontificais sobre a igreja de São Domingos, na região de Fontebranda, em Siena. Após sua visão, consagrou sua virgindade à Virgem Maria e passou a privar-se de alimentos como a carne, entregando-se ao isolamento e às mortificações do corpo.¹³

Segundo Sigrid Undset, na primeira hagiografia feita por Raimundo delle Vigne, pode-se observar a excepcionalidade de relatar a sua infância, a partir das memórias de sua mãe Lapa. Quando se trata da literatura medieval, segundo Undset, essa atitude não era comum, pois, “os escritores da Idade Média raramente se dão ao trabalho de descrever ou de procurar compreender a criança”.¹⁴ A hagiografia de Catarina, segundo Sigrid Undset, a descreve como uma criança com hábitos, gestos e palavras enaltecidos. “Catarina criança” age e pensa como uma pessoa adulta e convicta do seu querer e de suas vontades, como se a santidade fosse intrínseca para ela na mais tenra idade.¹⁵

Será, entretanto, no que hoje denominamos adolescência, a maior concentração de informações sobre a vida “profana” dos santos e das santas. Segundo André Vauchez, a Idade Média considera essa temporalidade o começo da vida adulta, sendo assim, digna de nota.¹⁶ Por volta dos seus quinze anos, Catarina foi enviada por sua mãe à casa de sua irmã Boaventura com o intuito de aprender as artes de ser uma mulher para adquirir um esposo. Este período, ao qual a hagiografia classifica como um instante de vaidade, culminou com o falecimento de sua irmã Boaventura, após um parto difícil. Catarina teria encarado este acontecimento como punição por se deixar levar pelas vaidades mundanas. Ao voltar para casa, aconselhada pelo seu primeiro confessor Tomás della Fonte, ela cortou seus cabelos para se livrar dos desejos de matrimônio de sua família, intensificou seu jejum e suas mortificações corporais.¹⁷

¹² VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena: vida y pasiones*. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p.33.

¹³ UNDSET, Sigrid. *Catarina de Siena*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956, p.14.

¹⁴ Ibidem, p.11.

¹⁵ Ibidem, p.12.

¹⁶ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.35.

¹⁷ Tomás della Fonte, ou Tomás di della Fonte, foi um frade dominicano que tradicionalmente é considerado parente de Catarina de Siena. Este parentesco aparece no *Libellus de suplemento* de Tomás Caffarini, segundo hagiógrafo de Catarina. Entretanto, este parentesco foi apontado na principal hagiografia de Catarina escrita por Raimundo delle Vigne. Já o anônimo florentino, autor do *Miracoli*, escreveu que Tomás della Fonte e Catarina se viram pela primeira vez após a morte da sua irmã Boaventura. No entanto, foi comum, em ambas as hagiografias, considerarem Tomás della Fonte como

Segundo Claudia Optiz, na Baixa Idade Média, as mulheres das camadas mais baixas da sociedade urbana e do campo “encontravam maiores liberdades, decisões autônomas e um recuo na tutela exercida pelos pais”.¹⁸ Muitas mulheres resistiam à política matrimonial da família optando estrategicamente pela castidade ou pela proteção de um mosteiro, como fizeram Inês da Boêmia (1269 – 1296) e Isabel, irmã de São Luís (1224 – 1270).¹⁹ No entanto, Optiz alerta que esta estratégia das mulheres não excluiu das suas realidades a repressão exercida pelo núcleo familiar. Para Caroline Walker Bynum, outras mulheres utilizaram-se das mortificações corporais severas e do jejum como “meios eficazes de criticar, manipular, educar ou converter membros da família”, como fez Catarina de Siena. Segundo Bynum, a fome voluntária (jejum) era desconcertante e humilhante para as famílias dessas mulheres que em algumas situações acabavam cedendo.²⁰

Os pais de Catarina, mesmo contrariados, permitiram que ela levasse uma vida monacal dentro de casa.²¹ Seus dias se resumiam à reclusão, nas idas às missas e nos árduos afazeres domésticos impostos por sua mãe como punição. Dentro do gênero hagiográfico, a figura paterna criaria obstáculos e empecilhos para que seus filhos não ingressassem na vida santificada. Segundo André Vauchez, comparando com as hagiografias de outros santos como Francisco e Clara de Assis, na qual o pai exerceria essa personagem, nas hagiografias de Catarina de Siena temos uma quebra da tradição colocando sua mãe Lapa como “modo negativo” da santidade.²²

O período do seu voto pessoal de castidade e de sua reclusão doméstica, sem nenhuma associação a um grupo de religiosas, conduziu-me a algumas reflexões sobre o

seu primeiro confessor e diretor espiritual. O historiador Robert Fawtier, em *Chronicle of S. Maria Novella*, escreveu que Tomás della Fonte não teria sido o primeiro confessor e diretor espiritual de Catarina. Para Fawtier o termo “*primus*” aparece nas hagiografias de Raimundo e Caffarini porque estes não estavam interessados nos acontecimentos antes de 1362. Tomás della Fonte tinha o costume de tomar nota das visões e experiências extáticas de Catarina e de outros sob sua direção espiritual. Este material foi conhecido como *Quaterni*, no entanto, se perdeu no tempo. Só sabemos da existência do *Quaterni* porque Raimundo e Caffarini citaram-no em seus trabalhos. FORNI, Alberto. Tomás della Fonte. *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1988, vol.36. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/Tomás-della-fonte_%28Dizionario-Biografico%29/. Acesso em: 13 dez. 2018.

¹⁸ OPTIZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (dir.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Ed. Afrontamento, 1990, p.362.

¹⁹ Ibidem, p.363.

²⁰ “[...] *effective means of criticizing, manipulating, educating, or converting family members*”. BYNUM, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: Ed. University of California Press, 1988, p.221. Tradução nossa.

²¹ A vida monacal seria para muitos, por excelência, a forma perfeita de vida, quase “angélica”. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sec. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, p.33.

²² VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.37.

lugar que Catarina assumiu para si em sua sociedade. Segundo André Vauchez, não haveria espaço dentro da família para uma jovem celibatária pelas normas da sociedade da Baixa Idade Média, a menos que estivesse se preparando para ingressar num mosteiro/convento.²³ A historiografia não encontrou indícios em suas hagiografias ou no material devocional e no epistolário de Catarina que apontasse o seu interesse em ingressar na vida cenobita. Ao contrário, ela se associou a um grupo leigo até o final da sua vida. Para André Vauchez, talvez o não ingresso num mosteiro/convento esteja mais ligado à negativa de sua família do que à falta de recursos para pagar o dote exigido, já que eram prósperos comerciantes de lã. De acordo com Vauchez, a família de Catarina não era tão devota, fora a controversa ligação parental com o frei dominicano Tomás della Fonte, sua numerosa família não possuía nenhum membro sacerdote ou religioso.²⁴ No entanto, Catarina de Siena assumiu a vida de uma mulher leiga em contato com o mundo, vivendo devotamente na reclusão da sua casa sem nenhum vínculo associativo a um grupo de religiosas até 1364-1365.

Analisando o cotidiano das mulheres na Baixa Idade Média, Claudia Optiz concluiu que era grande o número de mulheres que viviam para além da vida matrimonial e da vida cenobita. No entanto, por estarem à margem dessas formas de vida, encontravam-se em estado de pobreza e de extrema desconfiança. Somente por trás dos muros do mosteiro/convento era assegurada e reconhecida pela sociedade uma vida digna para mulheres sós.²⁵

Segundo André Vauchez, as ordens existentes criaram um número relevante de mosteiros para atender a demanda da devoção feminina, que se intensificou a partir do século XIII. Todavia, muitas mulheres não puderam ingressar devido ao alto dote exigido das postulantes.²⁶ Enquanto as aristocratas possuíam recursos para entrarem na vida monacal, a camada campesina e burguesa precisou desenvolver seus próprios meios para experimentar uma vida santificada.²⁷ Por falta de recurso ou por não se sentirem atraídas pelo monasticismo cenobítico, algumas mulheres adotaram formas de vida semirreligiosas, consagrando sua vida a Deus através do eremitismo,²⁸ sem vínculo institucional ou se agrupando em pequenos grupos, conhecidas como beguinhas.²⁹

²³ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.38.

²⁴ Ibidem, p.39.

²⁵ OPTIZ, Claudia. op. Cit., 1990, p.422.

²⁶ VAUCHEZ, Andre. op. Cit., 1995, p.151.

²⁷ Ibidem, p.39.

²⁸ “não podendo fazer-se monges em razão de sua origem modesta, abraçaram a vida eremítica, na qual podiam consagrar-se a um ascetismo desenfreado” Ibidem, p. 52. O modelo cenobítico consiste na

Segundo dados recolhidos por Allison Clark Thurber sobre a cidade de Siena, a partir dos registros de escolas, estatutos de proteção e legados, entre 1274 a 1375, observou-se crescente desenvolvimento de modelos de vida religiosa leiga no formato de eremitérios urbanos. Segundo Thurber, no ano de nascimento de Catarina, a cidade contava com 230 eremitas individuais, sendo 80% do total formado por mulheres sem filiação religiosa oficial.³⁰ Siena foi a cidade da região da Toscana a registrar o maior número de mulheres eremitas entre 1302 a 1373.³¹

De acordo com Allison Clark Thurber, não só o governo de Siena apoiava os eremitérios, mas igualmente os cidadãos sieneses financiaram essa forma de vida semirreligiosa, como a autora pode constatar através de registros testamentários.³² O apoio do governo e dos cidadãos foi possível graças ao apogeu dos recursos financeiros provenientes dos peregrinos, uma vez que Siena estava no centro da via Francigena, ou via Cassia, que ligava a França a Roma.³³ A rota de peregrinação fez da cidade de Catarina um centro fervilhante para a vida religiosa e econômica.³⁴

Devido à intensa peregrinação que impulsionava a economia e a religiosidade de Siena, os eremitas masculinos não se localizavam nas grutas dos muros da cidade, como as eremitas femininas. Eles se concentravam na *selva del lago*, um bosque na região de

retirada dos grandes povoamentos para viver comunitariamente nos claustros. Já o modelo eremítico é a total retirada do convívio com outros indivíduos, vivendo reclusões em florestas, cavernas e desertos. Cf. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1990, pg.96.

²⁹ Eram chamadas de beguinhas as mulheres leigas que se reuniam em congregações independentes e sem vínculo institucional com as ordens existentes no século XII na região de Flandres, norte da França e Alemanha. E, com o posterior sucesso dessa forma de vida semirreligiosa, se difundiu pela a Europa. As beguinhas são consideradas uma forma de vida semirreligiosa porque não exigia das suas postulantes nenhum voto perpetuo de pobreza ou castidade. As beguinhas podiam manter seus bens, bem como, eram livres para largar a comunidade quando bem quisessem para adquirir matrimônio. Ademais, levavam uma vida devota e ascética. Alguns documentos ligam a origem das beguinhas ao grupo de viúvas reunidas por Lamberto le Bège, em Liège por volta de 1170-78. As comunidades de beguinhas espalhadas pela Europa seguiram o formado instituído em Liège, mantendo-se próximas dos centros urbanos. As beguinhas aceitavam em suas comunidades mulheres de todos os níveis sociais, algumas - as de origem mais humilde -, exerciam atividades manuais na indústria têxtil para seu sustento. As mais ricas se mantinham por proventos próprios, mas ambas eram proibidas de mendigar. As beguinhas nunca foram oficialmente reconhecidas, seu modo de vida dependia de concessões episcopais e papais de tempo em tempos. A Igreja passou a ver com desconfiança a liberdade com que essas mulheres viviam em suas comunidades, passando a suprimi-las até a sua condenação por heresia pelo papa João XII, através do Concílio de Vienne, em 1312. BEGHINE. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/beghine/>. Acesso em: 25 out. de 2018.

³⁰ THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.47.

³¹ Ibidem, 2012, p.52.

³² Idem.

³³ Via Francigena, numa tradução livre significa “estrada que vem de França”, não era uma estrada propriamente dita, mas uma rede de caminhos que percorriam o território de França até os túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo, e a Santa Sé.

³⁴ THURBER, Allison Clark. op. Cit., 2012, p.54.

Lecceto em Siena famoso por concentrar um grande número de eremitas.³⁵ No ano de 1256, o papa Alexandre IV unificou, através da bula *Licet ecclesiae*, cinco congregações monásticas da região de Lecceto, formando os Eremitas de santo Agostinho. Sua sede foi estabelecida no mosteiro de *san Salvatore*. Outro famoso eremitério masculino da região da *selva del lago* foi o mosteiro de *san Leonardo*, localizado na cidade Monteriggioni, vizinha de Siena.³⁶ Ao longo de sua vida, Catarina manteve profícua correspondência com os eremitas desses mosteiros e da ordem dos Eremitas de santo Agostinho de outras cidades, mas o mais famoso foi o inglês agostiniano William Flete.³⁷ Segundo André Vauchez, o eremita William Flete exerceu grande influência sobre a vida religiosa de Catarina, antes e após ela se vincular a um grupo de *mulieres religiosae*. Para Vauchez, além de Catarina, Willian Flete exerceu influência em todas as classes da sociedade sienesa.³⁸ Willian Flete, famoso por sua santidade em vida e pela qualidade de sua direção espiritual, foi um teólogo formado em Oxford que buscou a reclusão e o ascetismo mais rigoroso nos arredores do eremitério de *san Salvatore*.

Todavia, a cidade de Siena acompanhou, como outras cidades italianas, a diminuição de atratividade até a extinção da prática de clausura urbana para mulheres. Os dados analisados por Allison Clark Thurber demonstraram uma popularidade gradual a partir do final do século XIII até meados do século XIV, com maior pico em 1340. Mesmo com a elevada mortandade causada pela peste negra, os números

³⁵ Cf. MASSAI, Sarita; CHERUBINI, Giovanni. *La selva del lago: il bosco di Siena nel Medioevo*. Protagon, 1998.

³⁶ REPETTI, Emanuele. Lecceto (ermo e convento). In: *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, 1841, p.665.

³⁷ Catarina escreveu para: superior geral dos eremitas de santo Agostinho Buonaventura di Cararia, conhecido como Boaventura de Pádua, eleito cardeal pelo papa Urbano VI em 1378. Para Andrea da Lucca, Balda e Lando de Spoleto, que viviam com um grupo agostiniano em cavernas perto de Spoleto. Os três de Spoleto foram convocados pelo papa Urbano VI para formar seu conselho de místicos em Roma. Catarina também endereçou uma carta a dois agostinianos de Pisa, Bartolomeo e Jacomo, que juntos se encarregavam de enterrar os mortos. Bem como, escreveu ao eremita agostiniano de Florença, Nicolò di Romagna. Catarina enviou ma carta para o seu conterrâneo Girolamo de Siena, o qual aparece no *Libellus Supplemento* de Tomás Caffarini. Girolamo de Siena tinha um poema associado à “milagrosa escrita de Catarina de Siena”, e o entregou a Caffarini. Este poema encontra-se exposto no convento das irmãs terciárias dominicanas de Veneza. A principal contribuição de Girolamo para o estudo da espiritualidade feminina na Idade Média foi seu epistolário destinado às comunidades de mulheres leigas associadas a terceiras ordens religiosas. PIGNATTI, Franco. Girolamo da Siena. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.56, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-siena_%28Dizionario-Biografico%29/. Acesso em: 06 jan. 2019. Catarina também escreveu duas cartas ao agostiniano Antonio da Nizza. Fora do meio agostiniano manteve relação com o beneditino Vallombrosani, Giovanni dalle Celle. MOSCHELLA, Maurizio. Giovanni dalle Celle. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.55, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_%28Dizionario-Biografico%29/. Acesso em: 06 jan. 2019.

³⁸ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.24.

revelaram uma recuperação das eremitas após o surto, mas que foram diminuindo gradativamente nas décadas finais do século XIV.³⁹

A hipótese defendida por Allison Clark Thurber para explicar este declínio parte de medidas tomadas pela Igreja, visando, principalmente, as reclusas urbanas sem vínculo institucional. Desde o século XII, as formas de vida semirreligiosas de reclusão para mulheres sem filiação a uma ordem religiosa foram paradoxais, sendo oficialmente condenadas, mas permitidas através de concessões papais e episcopais. O II Concílio de Latrão, em 1139, considerou toda forma de vida religiosa para mulheres fora do convento como sendo um “*hábito pernicioso e detestável*”.⁴⁰ No entanto, religiosos como Jacques de Vitry, bem como os papas Honório III, em 1212, e Gregório IX, em 1233, incentivaram e deram permissões para que mulheres vivessem comunitariamente ou isoladas numa vida religiosa sem lhes reconhecer como uma ordem.⁴¹ A atitude da Igreja que seria um marco na sua posição para com a religiosidade feminina foi o decreto papal *Periculoso* de 1298 emitido pelo papa Bonifácio VIII.⁴² Segundo Elizabeth M. Makowski e James A. Brundage, o decreto enclausurou as freiras em definitivo, definindo como única forma possível para a vida santificada das mulheres.⁴³

Com tais sanções, a Igreja desejava garantir para si o privilégio sobre o sagrado perante os leigos e, principalmente, obliterar a religiosidade feminina, enclausurando-a. Segundo Allison Clark Thurber, sermões de frades dominicanos consideraram a reclusão feminina desvinculada de uma ordem religiosa não mais “como uma forma vital e digna de devoção religiosa”, uma vez que eram mais difíceis de serem controladas.⁴⁴ Essas medidas somadas ao surgimento de outras formas de devoção leiga, como o movimento penitencial adotado por Catarina de Siena, contribuíram para o declínio dos eremitérios sieneses.

Os indícios observados em seu epistolário, no entanto, levaram-me a supor que o lugar ocupado pelas reclusas no imaginário social de Siena possa ter inspirado a

³⁹ THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.66-67.

⁴⁰ “*custom pernicious and detestable*”. O Sínodo de Reims presidido por Eugêncio III reiterou a cláusula conciliar de 1139. Tenth Ecumenical Council: Lateran II 1139. In: *Fordham University*. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/lateran2.asp>. Acesso em: 13 jan 2019.

⁴¹ Jacques de Vitry escreveu a *vita* de Maria de Oignies, difundindo pela Europa a forma de vida religiosa das beguinas.

⁴² RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p.73.

⁴³ BRUNDAGE, James A.; MAKOWSKI, Elizabeth M. Enclosure of nuns: the decretal *Periculoso* and its commentators. In: *Journal of Medieval History*, vol.20, 1994, p143-155.

⁴⁴ “*as a form vital and worthy of devotion religious*”. THURBER, Allison Clark. op. Cit., 2012, p. 67.

espiritualidade de Catarina de Siena. Em suas cartas, enviadas tanto a leigos quanto a religiosos consagrados, Catarina aconselha-os a se retirarem não de forma física, mas a buscarem uma reclusão introspectiva. Usando termos como “cela do conhecimento”, “cela da alma” ou “cela do coração”, Catarina redirecionou os princípios da vida ascética de reclusão.

Em outubro de 1375, Catarina endereçou uma carta para o seu primeiro confessor, o frei dominicano Tomás della Fonte. Nesta carta, a religiosa mostrou-se preocupada com a vida espiritual de Tomás e os motivos que o mantinham afastado da cidade de Siena. Na missiva, descreve a ele que uma das formas de se identificar com a vontade divina seria voltar-se para a “*cella dell’anima*”. Para Catarina, tal “*cella è uno pozzo*”, na qual deveria descer até as profundezas e nela residir, para assim, “conhecermos a nós mesmos e a Deus”.⁴⁵

A reclusão, enquanto prática devocional, foi defendida desde os primeiros cristãos como exercício para a “perfeição” dos clérigos. A partir do século XIII, os leigos buscaram, como supracitado, vivenciar a reclusão somada às práticas ascéticas, mortificações extremas e mutilação voluntária.⁴⁶ O fiel desejava associar o seu corpo ao do Cristo sofredor.⁴⁷ Este fenômeno, segundo André Vauchez, concebeu uma nova forma de santidade que não se limitava a dar exemplos de virtudes morais. Os mais devotos buscam imitar o Cristo em todos os aspectos de sua paixão, “não hesitando em cumprir atos insensatos aos olhos da sociedade, mesmo de uma sociedade que se dizia cristã, como a da Idade Média”.⁴⁸ No mesmo século, vemos o surgimento das ordens mendicantes, que passaram a defender uma Igreja voltada para a pobreza de Cristo, postulando uma vida mais ativa através da oração, da pregação e da caridade.

Diferentemente dos monges eremitas, os mendicantes, mesmo possuindo comunidades austeras, acreditavam que a perfeição deveria ser alcançada no mundo servindo aos mais pobres. A clausura seria incompatível com a espiritualidade ativa que postulavam. Muitos leigos viram a espiritualidade ativa dos mendicantes como alternativa à religiosidade passiva e instrumental, limitada às práticas litúrgicas que a Igreja destinava a eles. Obstinos em conquistar uma vida religiosa mais autêntica e

⁴⁵ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p 148. “[...] *conosci noi stessi e Dio*”. CATERINA DE SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.47.

⁴⁶ Os flagelantes, compostos por clérigos e leigos, surgiram nos séculos XIII e XIV. Acreditavam que através da mutilação do corpo seus pecados e as mazelas sociais fossem expiados. VANDERMEERSCH, Patrick; GARCÍA, José Francisco Domínguez. *Carne de la Pasión: flagelantes y disciplinantes contexto histórico-psicológico*. Trotta, 2004.

⁴⁷ VAUCHEZ, Andre. op. Cit, 1995, p.154.

⁴⁸ Ibidem, p.148.

mais próxima do que acreditavam ser os princípios da igreja primitiva, agrupavam-se em associações e instituições que administravam hospitais e leprosários. Dessa forma, alcançariam a expiação dos pecados pela *vita apostolica*: pobreza, evangelização e caridade.⁴⁹

Em Siena, temos exemplos de leigos inspirados pela espiritualidade mendicante de serviço aos pobres e doentes. Andrea Gallerani, por exemplo, fundou a associação e o hospital *Frati della Misericordia*, onde homens e mulheres, leigos e religiosos trabalharam caritativamente de 1240 até a sua extinção em 1308.⁵⁰ Temos, ainda, Pietro Pettinaio, um artesão que atuou em diferentes grupos de leigos penitentes, em especial *Domus Misericordiae*, uma fraternidade de assistência social e uma instituição de esmolas. Pietro Pettinaio foi citado na *Divina Comédia* de Dante por sua fama de santidade.⁵¹

Um leigo bastante controverso em Siena, que foi influenciado pela pregação e testemunho da experiência mendicante, foi Giovanni Colombini. Em 1355, Giovanni Colombini, um comerciante rico, deixou para sua esposa e filha uma parte dos seus bens e o restante doou aos pobres. Giovanni Colombini passou a viver da mendicância e da pregação, criando um círculo de seguidores. Em 1363, Colombini foi expulso de Siena pelo senado, acusado de levar os jovens sieneses à “loucura” e por manter relações suspeitas com as monjas beneditinas de S. Bonda. Giovanni Colombini passou a pregar em Arezzo e em outras regiões da Toscana, mas seu movimento de caráter austero foi acusado de estarem ligados aos heréticos *fraticelli*.⁵² Após se livrar da suspeita de heresia, o movimento de Giovanni Colombini foi reconhecido pelo papa Urbano V em

⁴⁹ BOLTON, Brenda. op. Cit., 1990, vol. 1, p.24.

⁵⁰ A historiografia diverge em atribuir a Andrea Gallerani a fundação dos *Frati della Misericordia*, mas concordam que sua fama de santidade foi essencial para o sucesso do movimento. Foi beatificado em 1799 pelo papa Pio VI. ZARRILLI, Carla. Andrea Gallerani. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.51, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-gallerani_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-gallerani_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15 jan 2019.

⁵¹ PELLEGRINI, Michele. Pietro Pettinaio. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.83, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/beato-pietro-pettinaio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/beato-pietro-pettinaio_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15 jan 2019.

⁵² Também conhecidos como franciscanos espirituais, eram dissidentes franciscanos que defendiam a pobreza absoluta da Igreja e contestavam a autoridade papal. Foram declarados hereges por Bonifácio VIII, em 1296. Cf.: TOCCO, Felice. I Fraticelli. *Archivio Storico Italiano*, v. 35, n. 238, 1905.p. 331-368.

1367, como Congregação de Jesuati.⁵³ A prima de Giovanni, Catarina Colombini, seguindo suas pregações, junta-se a ele formando o ramo feminino do seu movimento.⁵⁴

A família Colombini possuía relações parentais com Catarina de Siena. Bartolo, o irmão mais velho de Catarina, foi casado com Lisa Colombini, que era sobrinha de Giovanni Colombini. Lisa Colombini foi bastante próxima de Catarina e, após ficar viúva em 1374, passou a ser uma de suas seguidoras.⁵⁵ Catarina de Siena também enviou uma carta a Matteo Colombini, primo de Lisa.⁵⁶ Este Matteo seria o parente relatado na biografia de Catarina Colombini que estaria em desacordo com os arrendamentos que seu pai havia deixado para ela, os quais a mesma doava para os pobres.⁵⁷ O ramo feminino liderado por Catarina Colombini estava alojado próximo à residência da família de Catarina de Siena.

Para André Vauchéz, seria certo que, em sua juventude, Catarina de Siena manteve relações com Giovanni Colombini, antes de se associar ao movimento religioso de mulheres que fez parte por toda a vida, por intermédio de sua sobrinha Lisa. Para Vauchéz, a influência e a relação de Catarina de Siena com Giovanni Colombini ou com Catarina Colombini foram escondidas por “prudência” pelos seus hagiógrafos e até mesmo pela própria Catarina.⁵⁸

Segundo Sonia Porzi, Giovanni Colombini poderia ter sido para Catarina um modelo de devoção pontifícia e um exemplo vivo de franciscanismo.⁵⁹ Primeiro, pela relação parental através da cunhada de Catarina, Lisa Colombini. Segundo, por meio das monjas de santa Marta, as quais se correspondiam com Catarina de Siena e

⁵³ GIOVANNI COLOMBINI In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-giovanni-beato/>. Acesso em: 15 jan 2019.

⁵⁴ PIAZZONI, Ambrogio. Caterina Colombini, beata. In: *Dizionario Biografico degli italiani*, vol.27. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-caterina-beata_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-caterina-beata_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 15 jan 2019.

⁵⁵ Lisa Colombini fez parte do cortejo que seguia Catarina de Siena em suas missões pela Toscana, Roma e Avignon. Bem como, foi uma das poucas testemunhas oculares a testemunhar os êxtases de Catarina citado por Tomás Caffarini e Raimundo delle Vigne. FERRI, Edgarda. op. Cit., 1997, p.50 e 113.

⁵⁶ CATERINA DE SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.64.

⁵⁷ GIOVANNI COLOMBINI In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-giovanni-beato/>. Acesso em: 15 jan 2019.

⁵⁸ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.30.

⁵⁹ Segundo Sonia Porzi, precisamos distinguir os modelos abertamente reivindicados por Catarina dos modelos “oficiais” autorizados apresentados por seus hagiógrafos. Dentro desses dois polos, Porzi escreveu que existem em ambos “modelos de comportamento” e “modelos literários”. Os “modelos literários” se reduziram as fontes diretamente citadas nas obras, já o “modelo de comportamento” seria construído através da crítica literária posterior pelas ações e/ou rede de sociabilidade que os aproxima. PORZI, Sonia. Giovanni Colombini : un modèle de Catherine de Siennes occulté par ses hagiographes?. *Cahiers d'études italiennes*, n° 15, 2012, p. 42. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cei/1013>. Acesso em: 15 jan 2019.

Giovanni Colombini.⁶⁰ Além disso, pelos seguidores de Giovanni, que, após sua morte, passaram a fazer parte dos discípulos de Catarina de Siena, entre eles Cristofano di Gano Guidini, autor da hagiografia de Giovanni Colombini, para quem Catarina endereçou uma carta.⁶¹ Como também Tomás di Guelfaccio e Santi di Teramo, que se tornaram secretários de Catarina, ajudando-a a escrever suas cartas e seu livro devocional.⁶² E por fim, Giovanni Colombini foi nomeado prior das *Disciplinati* de 1359 até sua expulsão de Siena em 1363.⁶³

Os *Disciplinati* eram compostos de mulheres e de homens leigos que praticavam a caridade auxiliando enfermos, órfãos e peregrinos do hospital Santa Maria della Scala.⁶⁴ Segundo André Vauchez, os *Disciplinati di Santa Maria della Scala* formaram a maior e a mais importante confraria de vida religiosa para os leigos de Siena. Seus membros eram artesãos e profissionais liberais que “eles encontraram neles uma estrutura favorável à expressão pública de sua devoção a Cristo, a Virgem Maria e os santos”.⁶⁵ Catarina foi uma *disciplinati*, uma vez que o movimento de mulheres ao qual pertenceu atuava no hospital.⁶⁶

Catarina de Siena viveu numa cidade que estava no centro da religiosidade de seu tempo. Siena recebia peregrinos do norte da Europa que viajam para rezar junto aos apóstolos Pedro e Paulo, sendo um polo onde efervesciam diferentes espiritualidades de leigos inquietos e devotos. Este ambiente influenciou diretamente a vida religiosa da jovem Catarina que, inspirada por exemplos de homens e mulheres penitentes contemporâneos a ela, desejou sair em busca da sua perfeição espiritual. No entanto, segundo Vauchez, para uma jovem solteira sair ao mundo sem causar nenhum tipo de escândalo, era necessário que ela pertencesse a um estatuto social elevado. Aconselhada

⁶⁰ Giovanni Colombini manteve durante toda a vida uma relação muito próxima com as monjas de santa Marta, tanto que, foi sepultado no mosteiro. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.31.

⁶¹ Catarina de Siena confiava em Cristofano di Gano Guidini, pois em uma carta escrita para Raimundo delle Vigne escreveu que Cristofano lhe passaria informações confidenciais verbalmente.

⁶² Comparando o epistolário de Catarina e Giovanni, vemos que compartilham estruturas textuais e figuras de linguagens. Talvez, pela influência desde secretariado. PORZI, Sonia. op. Cit., 2012, p. 54.

⁶³ RIDOLFI, Maria Assunta Ceppari; TURRINI, Patrizia. Alle origini della confraternita della Madonna sotto le Volte dell’Ospedale di Santa Maria della Scala. In: MAFFEI, Paola; VARANINI, Gian Maria (Ed.). *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. II. Gli universi particolari: Città e territori dal medioevo all’età moderna*. Firenze: Firenze University Press, 2014, p.228.

⁶⁴ KRUSE, Bernhard Arnold. La peccatrice di Siena. La città del Trecento nel romanzo storico di B. Riebe. In: MAFFEI, Paola; VARANINI, Gian Maria (Ed.). *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. II. Gli universi particolari: Città e territori dal medioevo all’età moderna*. Firenze: Firenze University Press, 2014, p.346.

⁶⁵ “[...] encontraban en ellas un marco favorable a la expresión pública de su devoción hacia Cristo, la Virgen María y los santos”. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.27-28.

⁶⁶ *Ibidem*, p.26.

por seus confessores, Tomás della Fonte e Bartolomeu Dominici, Catarina ingressou no grupo de mulheres penitentes, chamadas de *mantellate*.⁶⁷

1.2 A Ordem Terceira de São Domingos: as penitentes *mantellate* de Siena

Catarina tentou algumas vezes entrar no grupo penitente leigo de mulheres viúvas que prestavam assistência ao hospital *Santa Maria della Scala*, ao leprosário de *san Lazzaro* e aos pobres da cidade. Por ser muito jovem e solteira, as viúvas relutaram em admiti-la. Após vários jejuns severos, a ponto de deixá-la acamada, as viúvas cederam e Catarina pode se associar por volta de 1364 e 1365.⁶⁸ A data de sua associação também é matéria controversa entre suas hagiografias. O *Miracoli* aponta a sua admissão em 1370, diferentemente dos textos produzidos pelos dominicanos Raimundo delle Vigne e Tomás Caffarini. Segundo Maiju Lehmijoki-Gardner, os dominicanos teriam provavelmente alterado a data para ficar em conformidade com o que considerariam a idade ideal.⁶⁹

A principal narrativa sobre a origem das mulheres penitentes de Siena - que Catarina escolheu para sua vida religiosa - é de seu hagiógrafo Raimundo delle Vigne. Este dedicou algumas páginas para explicar a origem, a fundação e o modo de vida dessas mulheres por ele chamadas de “*hermanas de penitencia*”, “*vestitae*” ou “*mantellate*”, os termos usados por ele.⁷⁰ Segundo Luigi Giambene, o termo “mantelada” (*mantellate*), juntamente com os termos “*bizzocche*” ou “*pinzocchere*”, foi usado na região da Toscana nos séculos XIII e XIV para qualquer grupo leigo de religiosos e religiosas que vestissem o manto negro.⁷¹

De acordo com Raimundo delle Vigne, as “irmãs da penitência” tiveram sua origem no grupo de homens leigos, chamados de “*hermanos de la Milicia de Jesus Cristo*”, que auxiliaram e patrocinaram a campanha de Domingos de Gusmão, fundador da ordem dominicana, contra os hereges. Temendo qualquer tipo de obstáculo à congregação, Domingos teria obrigado as esposas desses homens a prometerem solenemente não se oporem aos propósitos de seus maridos, passando a congregar a milícia ao lado deles. Segundo Raimundo delle Vigne, às esposas foi exigido que se

⁶⁷ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.41.

⁶⁸ Segundo André Vauchez, esta data é imprecisa. Ibidem, p.41.

⁶⁹ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.672

⁷⁰ CÁPUA, Raimundo de. op. Cit, 1947, p.32.

⁷¹ GIAMBENE, Luigi. Mantellate. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/mantellate_%28Enciclopedia-Italiana%29/. Acesso em: 16 jan. 2019.

despisessem de “*los colores de sus vestidos*” e que passassem a recitar certa quantidade de padre-nossos e ave-marias, uma vez que, seus afazeres leigos lhes impediam de recitar todas as horas canônicas.⁷²

Com a morte e santificação de Domingos de Gusmão, os irmãos e irmãs da milícia começaram a se chamar de “*hermanos de penitencia de santo Domingos*”. Segundo Delle Vigne, passaram a se autodenominarem assim porque foram perdendo utilidade para a ordem, ao passo que o catarismo foi sendo extirpado da região da Languedoc, no sul da França.⁷³ Não mais possuindo um inimigo externo, os *hermanos de penitencia* adotaram esse nome para enfatizar sua nova missão, “*vencer aun mediante la penitencia el enemigo interior de las almas*”.⁷⁴

Ao longo do século XIII, esta congregação passou a ser formada pelas viúvas dos homens que haviam dado origem ao grupo de leigos que assistiam a campanha de Domingos de Gusmão. As irmãs da penitência passaram a ser reconhecidas como um movimento de mulheres religiosas que decidiram não se casar após se tornarem viúvas. O movimento foi crescendo de tal forma ao ponto de aceitarem viúvas que não possuíam nenhum vínculo anterior à milícia. Quando Catarina associou-se às irmãs da penitência, este grupo era em sua maioria formado por mulheres viúvas que, em geral, tinham uma vida semirreligiosa em seus lares.

Raimundo delle Vigne escreveu na hagiografia de Catarina que este movimento de mulheres leigas tinha seu modo de vida semirreligioso garantido graças a concessões dos pontífices Honório IV e João XXII, tendo os frades dominicanos como seus diretores espirituais.⁷⁵ Em 1286, o modo de vida das irmãs da penitência, segundo Raimundo delle Vigne, foi escrito pelo mestre geral dominicano, o frade espanhol Munio de Zamora.⁷⁶ No entanto, André Vauchez afirma que Munio de Zamora teria somente reconhecido o movimento e tão somente aprovado uma breve orientação sobre um modo de vida para as penitentes de Orvieto, não constando nenhum relato de origem ligando essas mulheres a Domingos de Gusmão.⁷⁷ Ademais, o material de Munio de Zamora não era uma regra como a das ordens religiosas, uma vez que não exigiam os

⁷² CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 1947, p.33.

⁷³ Foi um movimento religioso de ascetismo extremo anticlerical. Denunciavam e repudiavam a forma com que os cristãos, em particular, os clérigos viviam o cristianismo. Eram contrários aos sacramentos e defendiam o dualismo da encarnação de Cristo. CROLLIUS, A Roest. Catarismo. In.: PAIXÃO NETTO, João; MACHADO, Alda da Anunciação (org.). *Lexicon: dicionário teológico-enciclopédico*. 2003, p.98.

⁷⁴ CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., loc. Cit.

⁷⁵ Ibidem, p.33.

⁷⁶ Ibidem, p.34.

⁷⁷ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.41.

três votos: pobreza, castidade e obediência. Além disso, não poderia assumir o caráter de uma ordem, porque o IV Concílio de Latrão, de 1215, proibiu a criação e ramificações de novas ordens religiosas.

Esta sucessão de fatos foi aceita pela historiografia tradicional da ordem dominicana.⁷⁸ Neste sentido, Munio de Zamora é considerado o autor formal do modo de vida das irmãs penitentes e a tutela dos dominicanos como uma constante. Historiografia essa que considera o papado e os reformadores dominicanos, como Tomás Caffarini, como sendo responsáveis pela elaboração da regra.

Boa parte das pesquisas sobre Catarina de Siena coloca-a dentro de uma ordem dominicana leiga. A historiografia mais recente, entretanto, como os estudos de Maiju Lehmijoki-Gardner, mostrou que o movimento penitente adotado por Catarina era composto por mulheres religiosas independentes, com laços tênues com a ordem dominicana até o início do século XV.⁷⁹ O movimento de mulheres penitentes do qual Catarina fez parte só foi oficialmente aceito na Ordem Dominicana a partir de 1405, pela bula *Sedis Apostolicae*, dando origem à Ordem Terceira de São Domingos. A bula foi sancionada pelo pontífice Inocêncio VII após uma campanha liderada por Tomás Caffarini, principal propagandista do culto e da canonização de Catarina.

O processo de formalização de uma regra para as mulheres penitentes leigas não partiu de um plano universal dos dominicanos, como demonstrou Maiju Lehmijoki-Gardner, mas do caso particular do grupo leigo de Veneza, que possuía homens como membros, uma anomalia entre os penitentes; homens ricos e poderosos, como foi o caso de Antonio Soranzo que, ao lado do gênio propagandista de Tomás Caffarini, garantiu o reconhecimento da ordem. A nova ordem, que tinha suas origens num movimento de mulheres, deu a elas um lugar secundário quando sua regra foi escrita. Como destacou Lehmijoki-Gardner, “para facilitar a aprovação papal das normas como uma regra universalmente aplicável, a regra formal era dirigida principalmente aos homens”.⁸⁰ As mulheres foram convidadas a imitar os costumes delineados nas instruções dirigidas para os homens, mesmo elas compondo a maioria esmagadora da nova ordem. Tomás Caffarini ainda alegou no seu *Tractatus* que, desde os tempos de São Domingos, a

⁷⁸ MEERSSEMANN, Gilles Gerard; PACINI, Gian Piero. *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*. Barcelona: Herder, 1977. CREYTENS, Raymond. Les constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis (1250). *Archivum Fratrum Praedicatorum*, v. 17, p. 41, 1947.

⁷⁹ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.662.

⁸⁰ “[...] to facilitate papal approval of the norms as a universally applicable rule, the formal rule was directed primarily at men”. LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.679.

ordem dominicana buscou ter sobre sua tutela o movimento leigo, o que para Lehmijoki-Gardner não foi bem assim.

Segundo Maiju Lehmijoki-Gardner, os frades dominicanos dos séculos XIII e XIV não tinham planos de incorporar mulheres leigas penitentes à ordem. Nem mesmo a atenção adquirida por Catarina “não garante às mulheres penitentes uma posição formal dentro da ordem”.⁸¹ Para a pesquisadora, as penitentes dominicanas da península itálica operaram “dentro de uma situação fluida de ambiguidade institucional que estava mais próxima da posição eclesiástica bivalente das Beguines transalpinas do que do estado mais estabelecido da vida penitencial franciscana na Itália”.⁸² Ou seja, como as beguinas, não foram incorporadas e controladas oficialmente por uma ordem religiosa, vivendo por concessões episcopais e papais até a proibição oficial do seu modo de vida. Segundo Lehmijoki-Gardner, as penitentes, das quais Catarina fez parte, criaram vínculos com a ordem dominicana a partir dos laços que estabeleciam com os frades, não de modo direto entre elas e a ordem. Diferentemente dos dominicanos, os franciscanos já haviam incorporado oficialmente na ordem um ramo terciário leigo desde 1221, recebendo reconhecimento papal em 1289.⁸³

Catarina de Siena - a personagem dos textos hagiográficos de Raimundo delle Vigne e Tomás Caffarini - teria sido elaborada para servir de símbolo ao modo de vida de penitência dominicano. Para Maiju Lehmijoki-Gardner, Catarina foi descrita como uma penitente que desfrutou de estrita relação com a Ordem Dominicana. Mas, para a autora, segundo os indícios documentais produzidos fora do círculo dos frades dominicanos, no *Miracoli*, os frades dominicanos aparecem esporadicamente e não estabelecem nenhuma conexão profunda com o grupo de penitentes de Siena. A personagem Catarina de Siena descrita no *Miracoli* pertencia a um grupo de mulheres independentes que tinham apenas vínculos nominais com a ordem dominicana.⁸⁴ Segundo o *Miracoli*, o modo de vida dessas mulheres consistia em realizar trabalhos manuais, compartilhar as refeições, realizar orações, bem como se acompanharem em visitas às cidades próximas. Segundo Lehmijoki-Gardner, é possível perceber, por meio

⁸¹ “[...] does not guarantee penitent women a formal position within the order”. LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.663.

⁸² “[...] operated within a fluid situation of institutional ambiguity that was closer to the bivalent ecclesiastical position of the transalpine Beguines than to the more established state of the Franciscan penitential life in Italy”. Ibidem, p.663.

⁸³ AMORIM, Inês; DE JESUS, Elisabete; REGO, Célia. Mulher e religião na época moderna. A Ordem Terceira de S. Francisco, um modelo de sociabilidade religiosa. *Portuguese Studies Review*, v. 13, n. 1-2, p. 369-400, 2005.

⁸⁴ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.661.

do *Miracoli* e dos outros textos oficiais sobre Catarina de Siena, que o modo de vida das mulheres penitentes de Siena era estruturado em comparação a outras penitentes dominicanas.⁸⁵

A documentação produzida sobre e por Catarina não nos permite colher dados a respeito de como ela e seu grupo enxergavam o *status* de mulher penitente. Mas, para Maiju Lehmijoki-Gardner, podemos pressupor que Catarina e suas companheiras “viviam sob pressão para provar a legitimidade do seu modo de vida, como as gerações anteriores de mulheres penitentes”.⁸⁶

Segundo nossa contabilização, Catarina de Siena endereçou 157 cartas aos seus “discípulos”, homens e mulheres leigos de toda a região da Toscana, aconselhando-os e oferecendo-lhes direção espiritual. Desse total, 74 cartas foram direcionadas a 39 homens leigos; 60 cartas para 47 mulheres leigas; 20 cartas para casais e 3 cartas sem identificação. Nessas cartas, Catarina estabeleceu o modo de vida que seus “discípulos” deveriam buscar alcançar: conciliar a perfeição espiritual com suas práticas cotidianas.

Em uma de suas cartas a Aléssia Saracini, uma viúva nobre pertencente ao mesmo grupo de mulheres penitentes, Catarina de Siena falou sobre o caminho para a perfeição espiritual. Nesta carta, podemos observar a preocupação de Catarina em estabelecer um modo de vida para seus discípulos, “para chegar à perfeição, parece-me que ocorre caminhar com medida e sem medida”.⁸⁷ Segundo Catarina de Siena, os cristãos deveriam amar a Deus sem medida, e “com medida ocorre organizar a vida para chegar à perfeição do amor”.⁸⁸ Para ela, “a primeira regra é fugir das visitas a outras pessoas, a não ser que a caridade exija. Amar muito, visitar pouco”.⁸⁹ Catarina de Siena aconselhou Aléssia a ter duas celas para si, “uma de tijolo, para que não fiques vagueando por muitos lugares, a não ser por necessidade, obediência ou caridade. E a outra espiritual, que levarás sempre contigo”.⁹⁰ Como supracitado, os ideais de reclusão

⁸⁵ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p. 672.

⁸⁶ “[...] lived under pressure to prove the legitimacy of their way of life, as the previous generations of penitent women”. Ibidem, p.673.

⁸⁷ CATERINA DE SIENA. op. Cit., 2005, p.166. “E senza modo e con modo si vuole fare ogni nostra operazione: senza modo si conviene amare Dio, e non ponervi nell’amare né modo né misura né regola, ma smisuratamente amare”. CATERINA DE SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.53.

⁸⁸ Ibidem, p.167. “E a volere venire alla perfezione dell’amore, ti conviene ordinare la vita tua.”. CATERINA DE SIENA. Ibidem, 2002, CD-ROM, p.53.

⁸⁹ Ibidem, p.167. “El primo ordine sia fuggire la conversazione d’ogni creatura, per conversazione, se non secondo che richiede l’atto della carità; ma amarne assai, e conversarne pochi”. Ibidem, CD-ROM, p.53.

⁹⁰ Ibidem, p.168. “[...] una abitazione attuale della cella, che tu non vada discorrendo e’ molti luoghi se non per necessità o per obediência della priora o per carità. E un’altra abitazione fa’ spiritualmente, la quale porti continuamente teco”. Ibidem, 2002, CD-ROM, p.53.

foram recorrentes no pensamento espiritual de Catarina, através da figura da cela. A cela na vida monacal era o quarto onde o/a monge/monja passava a maior parte do seu tempo no mosteiro para viver sua vida contemplativa, só devendo sair dela para realizar suas atividades domésticas. No final da carta, Catarina de Siena forneceu a Aléssia uma organização diária de seu tempo:

Reserva a noite para a vigília de oração e para o sono de que o corpo precisa. De manhã, vai à igreja para a oração até o momento oportuno. Não fiques conversando. Não te afastes desse plano de vida, a não ser por necessidade, obediência ou caridade, como ficou dito acima. Após o almoço, recolhe-te um pouco. Depois, aplica-te ao trabalho manual, conforme as necessidades. Na hora das vésperas, se quiseres, vai à igreja e pede ao Espírito Santo que te oriente. Depois volta para casa e cuida da tua idosa mãe sem negligência. Providencia tudo quando ela precisar. Seja esse o teu peso a carregar! Quando eu regressar, direi mais coisas. Mas esforça-te por cumprir este meu desejo.⁹¹

Catarina de Siena escreveu a muitos dos seus seguidores, instruindo e tirando dúvidas sobre o modo de vida religioso que deveriam seguir. Muitos dos seus conselhos foram flexíveis, conforme as necessidades e limitações dos seus seguidores. Certa vez, Catarina escreveu a uma Inês, uma mulher casada de Florença, que lhe pediu conselhos sobre como viver suas práticas religiosas estando doente. Catarina de Siena lhe aconselhou a:

Quando não puderes jejuar, não jejues. E quando puderes, faz jejum no sábado. Quando passar este calor, se puderes, jejuar nas vigílias das festas de Maria. Não mais. E nunca bebas somente água. Procura aumentar teu desejo santo. Quanto a outras práticas, deixa-as de lado. E não te preocupes conosco, pois estamos bem.⁹²

Uma das conclusões de Maiju Lehmijoki-Gardner foi de que o processo para a normatização do modo de vida das mulheres penitentes dominicanas foi lento e contou com a participação ativa das próprias mulheres penitentes. Munio de Zamora iniciou suas ordenações informando ao leitor que suas orientações para uma vida santificada

⁹¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., p.169. “*Ordina el tempo tuo: la notte alla vigilia – dato che tu ài el debito del sonno al corpo tuo – , e la mattina alla chiesa con la dolce orazione; e non spenderlo in favellare infine all’ora debita. Di questo e d’ogni cosa non ti ritragga altro che o la necessità o l’obediencia o la carità, come detto è. Doppo l’ora del mangiare, ricoglieti un poco a te; e poi fa’ manualmente alcuna cosa, secondo che t’è di bisogno. All’ora del vespro e tu va’ e fa’ cavelle, e quanto lo Spirito santo ti fa fare, tanto sta’. E poi ritorna e governa l’antica tua madre senza negligenzia, e provedela di quello che è di bisogno; e sia tuo questo peso di qui alla mia tornata. Fa’ che tu facci sì che tu adempia el desiderio mio. Altro non dico*”. CATARINA DE SIENA. op. Cit., 2002, CD-ROM, p.54.

⁹² Ibidem., p.568. “*Poi ti prego e ti comando che tu non digiuni, eccetto e’ di comandati da la santa Chiesa quando tu puoi, e quando ti senti da non potere, non gli digiunare; e l’altro tempo non digiunare altro che ‘l sabbato, quando ti senti da potere. Quando questo caldo è passato e tu digiuna le Sante Marie se tu puoi, e più no; e non bere solamente acqua veruno di; e sforzati di crescere el santo desiderio tuo, e queste altre cose lassale ogimai stare*”. Ibidem, p.175.

foram elaboradas graças à insistência de um grupo de mulheres piedosas de Orvieto que queria garantir seu modo de vida.⁹³ Em 1321, as penitentes dominicanas de Siena também solicitaram ao Mestre Geral Hervaeus Natalis que escrevesse para elas ordenações para validar seu modo de vida após o Concílio de Viena em 1311-12, que passou a perseguir as beguinas. Nas ordenações de Hervaeus Natalis, as penitentes dominicanas tinham autonomia para escolher suas prioras, diferentemente das ordenações de Munio de Zamora, que exigia que suas prioras fossem nomeadas pelo prévio do convento dominicano local. Para Lehmijoki-Gardner, a mudança negligenciada ou alterada conscientemente por Hervaeus Natalis “apresenta um exemplo notável de como as mulheres podem recusar diretrizes que não se encaixam em seu propósito, buscando a aprovação de um novo estatuto que melhor atenda às suas necessidades”.⁹⁴

O grupo de penitentes de Siena do qual Catarina fez parte, como afirmou seu confessor e hagiógrafo Raimundo delle Vigne, vivia sobre as ordenações de Munio e não duvidamos que as ordenações de Hervaeus também tenham circulado entre elas. O que ressalto, a partir da correspondência de Catarina de Siena, é a participação ativa dessas mulheres em constituir para si um modo de vida que garantisse sua legitimidade perante as ameaças de perseguição abertas pelo Concílio de Viena, que permitiu às autoridades eclesiásticas locais condenar qualquer forma de vida religiosa que se aproximasse das heréticas beguinas.

Outro ponto que necessita ser destacado das ordenações de Hervaeus Natalis foi sua decisão de colocar essas mulheres penitentes sob correção e admoestação de um frade dominicano, bem como aquela proibindo a criação de comunidades penitentes em cidades que não possuíssem um convento dominicano.⁹⁵ Munio de Zamora, enquanto mestre geral dos dominicanos, conseguiu que as ordenações fossem aprovadas no capítulo geral da ordem, em 1287, e que fossem inseridas na constituição da ordem um regulamento exigindo sempre aos frades autorização do mestre geral para poderem dirigir mulheres religiosas.⁹⁶ Ambas as estipulações evidenciam o vínculo existente entre os dominicanos e as mulheres penitentes, no entanto, sem lhes garantir nenhuma posição institucional na ordem. E, de modo particular, a cláusula constitucional de

⁹³ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p.666.

⁹⁴ “[...] presents a striking example of how women can refuse guidelines that did not fit their purpose by seeking the approval of a new statute that best meets their needs”. LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2012, p. 670.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Ibidem, p. 666.

Munio de Zamora indica a preocupação dos frades dominicanos em não estar associados a qualquer movimento herético, exigindo sempre um aval institucional para as aproximações nominais.

A partir dos resultados da pesquisa de Lehmijoki-Gardner, vimos que as mulheres penitenciárias, das quais Catarina de Siena fazia parte, viveram por mais de um século sem uma regra formal e de forma quase sempre independente. Para Lehmijoki-Gardner, nem mesmo o confessor e hagiógrafo de Catarina no período em que foi mestre geral da Ordem Dominicana, frei Raimundo delle Vigne, viu a necessidade de criar um ramo penitente da ordem. Lehmijoki-Gardner ressaltou que, no período em que Raimundo delle Vigne foi mestre geral, as penitentes “enfrentaram pressão em várias partes da Europa enquanto os líderes da igreja lutavam para criar coesão durante o Grande Cisma”.⁹⁷

A partir dos relatos hagiográficos e do material epistolar produzido por Catarina de Siena, não identificamos nenhuma atuação direta em prol do reconhecimento institucional das mulheres penitentes dominicanas, enquanto esta estava viva. Entretanto, foi a sua morte e o seu modelo de santidade, propagado por Tomás Caffarini, que contribuíram para que um movimento de mulheres independentes fosse adicionado à ordem dominicana. No entanto, ainda que uma atuação institucional não tenha sido identificada até aqui, pode-se perceber em sua troca epistolar a agência de Catarina de Siena ao orientar o seu movimento de leigas penitentes. Do mesmo modo, ficou evidente a agência das mulheres penitentes que buscavam em Catarina qualquer tipo de direção para organizar seu modo de vida religioso. À vista disso, segundo Allison Clark Thurber, o modo de vida religioso proposto por Catarina de Siena, associado aos esforços de alguns frades e principalmente das mulheres penitentes em legitimar sua espiritualidade, foram considerados mais apropriados para as religiosas leigas em detrimento da prática eremita.⁹⁸

1.3 Península italiana e o papado: querela entre *regno hominum* e *regno spiritualis* na Baixa Idade Média

⁹⁷ Dados coletados no *Tractatus* de Tomas Caffarini, que reuniu relatos de penitentes reclamando de ataques sofridos por não possuírem uma aprovação papal: “*faced pressure in various parts of Europe as church leaders struggled to create cohesion during the Great Schism*”. Ibidem, p.676.

⁹⁸ THURBER, Allison Clark. op. Cit., 2012, p.72.

A Baixa Idade Média foi um período conturbado para a supremacia da autoridade papal, tanto no âmbito político quanto na esfera religiosa. Em termos teológicos, a Igreja passava pela crise da escolástica, ou seja, a integração da razão e da fé “em um sistema unificado, racional e logicamente construído” começou a enfrentar dificuldades.⁹⁹ Guilherme de Ockham, um dos defensores da separação entre filosofia e teologia, alegava que as verdades necessárias para a salvação pertenciam apenas ao campo religioso. À vista disso, as ideias de Ockham conduziram para a compreensão da separação radical dos poderes políticos da Igreja e do Estado.

Grupos leigos e religiosos surgiram e passaram a atacar a forma como a cúria da Igreja vivia. Desejosos de que sua Igreja recuperasse sua missão dos tempos do cristianismo primitivo, estes grupos convocaram todos a uma transformação de vida, em especial, pela pobreza como proposto pelos mendicantes: franciscanos, dominicanos, agostinianos, mercedários e carmelitas. Influenciados pela espiritualidade mendicante, muitos leigos também almejavam esta transformação de vida à margem dos grupos mendicantes ou criando para si formas particulares de vida religiosa.

Como mencionado anteriormente, através do decreto papal *Periculoso*, o papado buscou defender papéis para as mulheres. De acordo com Elizabeth M. Makowski e James A. Brundage, o papado buscou, por esse decreto, defender a sua autoridade dos movimentos religiosos, principalmente dos leigos. Um dos muitos grupos leigos da península italiana, que aos olhos da Igreja ameaçava sua autoridade, foi o dos *guglielmistas*. O movimento religioso *guglielmistas* propagou-se na cidade de Milão por volta de 1281, após a morte da figura controversa conhecida como Guglielma da Boêmia.¹⁰⁰ Eles defendiam a salvação através do feminino, sendo sua fundadora Guglielma a encarnação do espírito Santo e sua discípula, Maifreda da Pirovano, o seu “vigário na terra”, o “papa” da sua Igreja. Segundo Janine Larmon Peterson, Maifreda

⁹⁹ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.135.

¹⁰⁰ Segundo Luisa Muraro, as informações sobre a vida e trajetória de Guglielma encontram-se em autos inquisitoriais: uma estrangeira que viveu em Milão com seu filho e após sua morte em 1281 foi sepultada e venerada nos altares da abadia de Chiaravalle. Os historiadores se dividem em considerá-la uma beguina sem comunidade ou uma *bizzocche*, como eram chamadas às mulheres leigas penitentes na Itália. Segundo Muraro, Guglielma recebia em sua casa, doada pelos monges de Chiaravalle em suas terras, pessoas de diferentes estamentos sociais e religiosos, homens e mulheres. Os monges da abadia de Chiaravalle mesmo durante o processo inquisitorial não se opuseram as manifestações públicas de culto a Guglielma até a sentença de heresia em 1300. Em 1300 o corpo de Guglielma foi exumado julgado e queimado juntamente com Maifreda da Pirovano que assumiu o movimento após sua morte. MURARO, Luisa. Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi un herejía). *DUODA: estudios de la diferencia sexual*, n. 9, p. 81-98, 1995. A origem de Guglielma foi recentemente contestada: BENEDETTI, Marina. A fábula da princesa herege que veio de longe. *Catalão-GO: OPSIS*, v. 17, n. 02, p. 158-175.

era prima do capitão-geral de Milão, Matteo Visconti, membro do partido gibelino, defensor da autoridade imperial contra a supremacia papal.¹⁰¹

No ano em que Catarina de Siena nasceu, o papado tinha completado 38 anos de sua transferência para a cidade francesa de Avignon. O primeiro papa a governar fora da Itália foi Clemente V, francês de nascimento, que tornou Avignon sede do poder pontifício em 1309. Clemente V alegou que Roma, mergulhada em conflitos internos entre as famílias aristocratas, não era segura para o seu pontificado. No entanto, a causa da transferência foi decorrente das tensões entre o monarca francês Felipe IV e seu antecessor, o papa Bonifácio VIII.

O papado de Bonifácio VIII foi marcado por suas tentativas de garantir a supremacia da Igreja sobre os poderes temporais. Bonifácio VIII envolveu-se em diferentes questões políticas de seu tempo, com o objetivo de fazer valer sua autoridade. Entre 1285-1295, Bonifácio VIII tentou dissuadir Frederico III a assumir o trono da Sicília, em prol de Carlos II de Anjou, seu aliado. No entanto, Frederico não desistiu do trono, sendo excomungado, e a Sicília e o seu povo foram colocados sob interdito papal.¹⁰² Bonifácio VIII ordenou o fim do conflito entre Veneza e Gênova, mas ambas negaram sua mediação de paz.¹⁰³ Durante a Primeira Guerra de Independência da Escócia, Bonifácio VIII - através da bula *Scimus Fili* - ordenou a Edward I da Inglaterra abandonar suas pretensões e negociar com os escoceses. Edward I ignorou sua bula e, pela Carta aos Barões de 1301, rejeitou a reivindicação da soberania papal sobre a Escócia e afirmou uma soberania inglesa.¹⁰⁴

Bonifácio VIII decretou, por meio da bula *Unam Sanctam*, que toda criatura humana deveria estar sujeita ao pontífice romano para a salvação do mundo. *Unam*

¹⁰¹ Para Janine Larmon Peterson, Maifreda enquanto “vigário na terra” escolhido por Guglielma, excedeu os tradicionais limites de gênero ao personificar a autoridade sacerdotal para o grupo. Os *guglielmistas* além de defenderem uma mulher no comando da nova Igreja, queriam um novo colégio de cardeais com presença feminina, uma nova liturgia e um conjunto alternativo de escritos considerados por eles sagrados. PETERSON, Janine Larmon. Social Roles, Gender Inversion, and the Heretical Sect: The Case of the Guglielmites. *Viator*, v. 35, p. 203-220, 2004. Ver também: NEWMAN, Barbara. The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan, and Brunate. *Church history*, v. 74, n. 1, p. 1-38, 2005.

¹⁰² O conflito só chegou ao fim em 1302 após os acordos da Paz de Caltabellota, que determinou o reinado de Frederico III sob a Sicília e deu a Carlos II de Anjou as terras ao sul, como rei de Nápoles.

¹⁰³ BONI, Luís Alberto de. El pontificado de Bonifacio VIII. In: BAYONA AZNAR, Bernardo et al. (Ed.). *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, p.48.

¹⁰⁴ GOLDSTEIN, R. James. The Scottish Mission to Boniface VIII in 1301: A Reconsideration of the Context of the Instructiones and Processus. *The Scottish Historical Review*, v. 70, n. 189, p. 1-15, 1991.

Sanctam defendia a supremacia papal perante todos os poderes terrenos.¹⁰⁵ A referida bula foi uma resposta direta ao rei francês Felipe IV, que contestava a autoridade do pontífice nos assuntos administrativos de sua corte.¹⁰⁶ Em represália, o rei francês iniciou uma política de descrédito, acusando Bonifácio VIII de herético. Em 1303, o exército francês, liderado por Guillaume de Nogaret e Sciarra Colonna, fez Bonifácio VIII prisioneiro, submetendo-o à violência até conseguir sua abdicação do pontificado. Reprimidos pela população local, o exército francês fugiu e libertou Bonifácio VIII, que morreu um mês depois.

Após a morte de Bonifácio VIII, assumiu Benedito XI, que teve um breve pontificado. Com o fim do pontificado de Benedito XI, Felipe IV da França iniciou uma campanha para eleger um papa francês: Raymond Bertrand de Got, chamado de Clemente V. Ainda obstinado contra Bonifácio VIII, Felipe IV articulou um julgamento para acusá-lo de heresia. Ao considerar um escândalo para o poder pontifício, Clemente V entrou em negociação com o rei francês Felipe IV para fazê-lo desistir do julgamento póstumo de Bonifácio VIII. Em troca, Clemente V teve que abolir a bula *Unam Sanctam* e decretar os Templários como hereges, para que Felipe IV tomasse suas posses e financiasse sua guerra contra a Inglaterra e, por fim, teria que transferir a cúria papal para Avignon.¹⁰⁷ O papado ficou em Avignon por 78 anos, tendo sete papas, todos eles franceses e influenciados pelos interesses do monarca da França.

Com sua bula *Unam Sanctam*, Bonifácio VIII também afetou sua relação com o senado de Roma. Desde 1188, o papa Clemente III havia reconhecido a autonomia do senado romano, que haveria de legislar para a cidade, retirando da Santa Sé o poder temporal sobre Roma.¹⁰⁸ Durante o período da Comuna de Roma, as famílias aristocratas lutaram entre si para controlar o senado romano. Uma das famílias de maior influência era a dos Colonna, inimigos dos Caetani, do qual Bonifácio VIII era membro. O senado da Comuna de Roma viu a bula *Unam Sactam* como uma ameaça à sua autonomia e passou a apoiar as pretensões do rei francês Felipe IV de subjugar o poder

¹⁰⁵ CANNING, Joseph. *Ideas of power in the late middle ages, 1296–1417*. Cambridge University Press, 2011, p.16-17.

¹⁰⁶ Felipe IV havia taxado a Igreja francesa para financiar os conflitos expansionistas de seu reinado contra a Inglaterra e Flandres.

¹⁰⁷ Através do decreto *Meruit*, 1306. CANNING, Joseph. *Ideas of power in the late middle ages, 1296–1417*. Cambridge University Press, 2011, p.18.

¹⁰⁸ DELL'ERA, Maria. Il senato somano. In: SOMMELLA, Anna Mura. *Comune di Roma – Assessorato alla cultura*. Roma - Palazzo dei Conservatori, 1987, p.19.

do papa Bonifácio VIII.¹⁰⁹ A referida bula também intensificou as tensões entre o papado e o Sacro Império Romano, que disputavam o poder temporal da cristandade. A bula reafirmou o conflito entre as cidades-estados que apoiavam a causa imperial contra os defensores do poder papal.

O cenário político italiano em que Catarina cresceu e no qual atuou na vida adulta estava dividido entre os apoiadores do Sacro Império, conhecidos como gibelinos, e os apoiadores do papado, chamados de guelfos. Os termos guelfos e gibelinos surgiram inicialmente da luta entre os príncipes-eleitores da coroa do Sacro Império após a morte de Henrique V. Os guelfos eram os apoiadores da causa da casa bavaro-saxã dos Welfen e os gibelinos da casa dos Hohenstaufen, senhores do castelo de Waiblingen.¹¹⁰ Neste conflito, os gibelinos saíram vencedores com a eleição de Frederico I Hohenstaufen, conhecido como Frederico Barbarossa. Após sua eleição, Frederico Barbarossa iniciou uma expedição para reconquistar os territórios italianos que deveriam pertencer ao Sacro Império. No entanto, depois de décadas de poder imperial enfraquecido, as cidades-estados da Itália não queriam perder sua autonomia e lutaram contra o poder imperial. Frederico Barbarossa foi conquistando e consolidando seus domínios sobre a Itália até chegar a Roma, sendo coroado pelo papa Adriano IV, em 1155, sacro imperador romano. Depois de reconhecido seu título e territórios, Frederico Barbarossa retirou-se da Itália, o que levou o papa Adriano IV a estabelecer um acordo de paz com seu inimigo, Guilherme I da Sicília. O papa Adriano IV deu a Guilherme I da Sicília, em sinal de paz, os territórios que pertenciam ao imperador Frederico Barbarossa, levando ao rompimento da aliança entre o Sacro Império e o papado. A luta pelos territórios italianos entre o papado e o Sacro Império seguiu por séculos. No século XIV, o termo gibelino passou a significar os apoiadores do Sacro Império, enquanto o termo guelfo passou a ressignificar os aliados do poder papal.¹¹¹

Segundo William Marvin Bowsky, Siena foi tradicionalmente uma cidade gibelina pró Império, uma das cidades-estados mais fortes e influentes da Itália Central, ao lado de Florença e Pisa. Sua influência e riqueza foram conquistadas graças à sua localização central na rota de peregrinação a Roma, que trazia pessoas de toda a Europa

¹⁰⁹ BREZZI, Paolo. La realtà politica e sociale di Roma all'alba del secolo XIV. In: ROMANINI, Angiola Maria (org.). *Roma anno 1300*. L'Erma: Bretschneider, 1983. p. 719-725.

¹¹⁰ O termo “guelfo” é uma transformação italiana de “Welfen”. Bem como, os gibelinos derivados do castelo de Waiblingen.

¹¹¹ BARROS, José D.'Assunção. Império e papado na Idade Média: reflexões historiográficas sobre duas realidades em conflito. *TEXTURA-Revista de Educação e Letras*, v. 8, n. 14, 2006, p.54.

através da via Francigena.¹¹² Siena deixou de ser uma cidade episcopal para se tornar uma cidade-estado a partir de 1186, quando o sacro imperador romano Frederico Barbarossa concedeu o direito de cunhar dinheiro e de eleger livremente seus cônsules. Em 1330, Siena foi poderosa ao ponto de conquistar e anexar ao seu território Grosseto e Massa Marittima que pertenciam aos Estados Pontifícios.¹¹³

Segundo Bowsky, Siena passou a ser uma cidade guelfa somente durante o Governo dos Noves, entre 1287 e 1355. O Governo dos Noves recebe este nome devido a sua formação de nove pessoas eleitas entre o *popolo grasso*, a alta burguesia do partido guelfo. O Governo dos Noves, ao assumir o poder, excluiu das atividades políticas a nobreza e outros estamentos sociais que não estivessem envolvidos no comércio, por exemplo, médicos e advogados. Também foram privados de poderes políticos os pequenos burgueses e, principalmente, todos os membros do partido gibelino.¹¹⁴

A administração do Governo dos Noves foi responsável pelas principais construções da cidade e por trazer paz entre as facções familiares. André Vauchez destacou que, durante o Governo dos Nove, a cidade de Siena foi uma das principais banqueiras do papado, principalmente após a extinção dos templários.¹¹⁵

Em 1348, o Governo dos Nove aliou-se às cidades, também guelfas, de Florença e Perugia, contra os avanços dos Visconti de Milão, partidários gibelinos. Siena, juntamente com Florença e Perugia, aceitou receber o sacro imperador romano Carlos IV (1346-1378) para propor uma aliança que mantivesse suas administrações e que fizesse recuar os avanços de Milão, cidade gibelina aliada ao imperador. No entanto, durante a chegada de Carlos IV a Siena, os grupos sociais excluídos do poder, principalmente gibelinos, incitaram a população contra os Nove, alegando sua incapacidade administrativa para lidar com a fome e a miséria que se seguiu à peste. Carlos IV mudou de ideia em meio ao tumulto e acabou fortalecendo a revolta que derrubou o Governo dos Nove.¹¹⁶

Com a queda dos Nove, foi instituído o regime dos Doze, *Dodici*, em 1355. O governo dos Doze pouco alterou na forma de administrar a cidade. A principal mudança

¹¹² Via Francigena ou via Cassia, numa tradução livre significa “estrada que vem de França”, não era uma estrada propriamente dita, mas uma rede de caminhos que percorriam o território de França até os túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo, e a Santa Sé.

¹¹³ BOWSKY, William Marvin. *A Medieval Italian Commune, Siena Under the Nine, 1287-1355*. Berkeley: University of California Press, 1981, p.194.

¹¹⁴ BOWSKY, William Marvin. op. Cit., 1981, p.23.

¹¹⁵ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.15.

¹¹⁶ BOWSKY, William Marvin. op. Cit., 1981, p.302.

foi a formação dos membros que governariam a cidade, passando a ser composto por doze pessoas escolhidas entre as influentes guildas de Siena, notários, lojistas mais ricos e outros homens socialmente proeminentes.¹¹⁷ No entanto, mesmo englobando homens de outros setores sociais, boa parcela da sociedade estava privada de participar do poder da cidade, o que, somando ao revanchismo dos Noves, levou Siena a conflitos armados entre sua população até a queda dos Doze em 1368.¹¹⁸

Segundo Francis Thomas Luongo, o curto governo dos Doze foi importante para consolidação da posição social da família de Catarina de Siena. Luongo - ao investigar os membros da guilda *Capituldine della Arti* de 1350 - encontrou o nome do pai de Catarina e de seu irmão Bartolo em funções de destaque. Bartolo e Stefano, outros irmãos de Catarina, assumiram a *Signoria* da guilda e funções políticas no governo da cidade antes da queda dos Doze em 1368. Segundo Luongo, Bartolo ainda exerceu atividade mesmo após a queda dos Doze, servindo na *Signoria* até 1371, quando esses foram expulsos de Siena.¹¹⁹

A perseguição, execução e expulsão dos membros do governo dos Doze encontram-se contidas no *Miracoli*, que acentuou a participação pública de Catarina de Siena no desenrolar desses eventos. Enquanto a família gibelina dos Salimbeni promovia uma revolta na cidade, Catarina e sua mãe estavam escondidas na casa de Aléssia Saracini, quando foram avisadas de que Bartolo e Stevano estavam sendo perseguidos.¹²⁰ Catarina teria vestido seu hábito e ido escoltar seus irmãos até o hospital Santa Maria della Scala, para aguardar em segurança o fim do conflito e posteriormente fugir da cidade. Segundo consta no relato do anônimo florentino, os revoltosos de Siena não teriam atacado Bartolo e Stevano graças à presença de Catarina.¹²¹

O envolvimento de Catarina de Siena na fuga dos irmãos ocorreu anos antes do bispo de Jaén, Alfonso de Valdaterra, ser enviado pelo papa Gregório XI para se encontrar com Catarina em 1375. Em 1371, constata-se que Catarina já possuía fama de mulher santa entre seus contemporâneos de Siena. Não só em Siena, mas também em Florença, uma vez que o *Miracoli* foi escrito por um anônimo florentino em 1374. Sua fama corria a região da Toscana, em particular nas cidades-estados guelfas pró-papado.

¹¹⁷ LUONGO, Francis Thomas. *The Sainly Politics of Catherine of Siena*. New York: Cornell University Press, 2006, p.31.

¹¹⁸ WAINWRIGHT, Valerie. The Testing of a Popular Siense Regime: The "Riformatori" and the Insurrections of 1371. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, v. 2, p. 107-170, 1987, p.119.

¹¹⁹ LUONGO, Francis Thomas. op. Cit., loc. Cit.

¹²⁰ Ibidem, p.43-45.

¹²¹ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2005, p.96.

Reflexo disso foi o montante de cartas que escreveu para autoridades religiosas, políticos leigos, reis, rainhas e até mesmo para dois papas.

A fama de mulher santa, a autoridade e a liberdade que possuía para tratar de assuntos temporais, como o retorno do papado a Roma, os conflitos entre as soberanias italianas e a autoridade papal, a cruzada como meio unificador da cristandade, bem como a linguagem religiosa empregada em seu epistolário, serão debatidos nos próximos dois capítulos. Até aqui, busquei construir a trajetória de Catarina de Siena dentro do ambiente político, cultural e religioso que lhe permitiu ser uma mulher possível, dentre outras, na sociedade da Baixa Idade Média.

II - AUTORIDADE E LEGITIMIDADE DE CATARINA: OS LAÇOS SOCIOECONÔMICOS

No referido ano, aconteceu que em Florença havia uma mulher, cujo nome era Catarina ... (lacuna), e tendo sido considerada muito santa, pura e de vida boa e honesta, pôs-se a censurar a brigada contrária a Igreja. Aqueles, que estavam no Partido, viram-na de bom grado e, entre os outros estes foram Niccolò de Soderini, que lhe havia feito um quarto em sua casa [...] e outro foi Stoldo di Bindo Altoviti e outro Piero Canigiani, esses foram os que mais a elogiaram. [...] Ela foi levada, seja por sua própria vontade, ou pela influência maliciosa daqueles que eram grandes defensores do Partido, para dizer que a admoestação era boa, a fim de que o Partido pudesse acabar com a guerra. Por isso, ela foi considerada como uma profetisa pelos membros da Parte, mas pelos outros, considerada uma mulher hipócrita e iníqua. E muitas coisas foram ditas sobre ela, sobre as fraudes, e quem, para poder dizer-lhe bem ou mal dela.¹²²

O ano mencionado pelo cronista é 1377, em plena guerra dos Oito Santos.¹²³ O trecho foi escrito por Baldassarre Buonaiuti, conhecido como Marchionne di Coppo Stefani, um cronista florentino contemporâneo de Catarina de Siena. O relato trata da visita feita por Catarina a Florença, promovida pelo partido guelfo desta cidade, os guelfos negros.¹²⁴ O objetivo de Catarina de Siena era o de convencer a sociedade e os políticos de Florença a abandonarem a guerra e a se reaproximarem do papado. Segundo Baldassarre Buonaiuti, boa parte dos florentinos viram em Catarina o profetismo de

¹²² “*Nel detto anno addivenne che in Firenze avea una femmina, la quale avea nome Caterina... (lacuna), ed essendo stata tenuta di santissima, netta e buona vita ed onesta, cominciò a biasimare la brigata contro alla Chiesa. Questi, che mestavano alla Parte, molto la vedeano volentieri, ed infra gli altri erano li maestri uno Niccolò de Soderini, lo quale gli avea fatto a casa sua una câmera [...] l'altro era Stoldo di messer Bindo Altovitie l'altro Piero Canigiani; questi erano quelli che sommamente la lodavano.[...] Fu costei condotta, o per' sua voglia, o con malizia introdotta per stimolo di costoro molte volte alla Parte a dire ch'era buono l'ammonire, acciochè alla Parte si provedesse di levare la guerra; di che era costei quasi una profetessa tenuta da quelli della Parte e dagli altri ipocrita e mala femmina. E molte cose si dissero di lei, chi per truffe, e chi per parergli dire bene a dire male di lei*”. STEFANI, Marchionne di Coppo. Cronaca Fiorentina. Cura di Niccolò Rodolico. In: CARDUCCI, Giosuè; FIORINI, Vittorio; FEDELE, Pietro. *Rerum italicarum scriptores: raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinecento*. S. Lapi, 1903, tomo XXX, p.306. Tradução nossa.

¹²³ Em 1375, com o eminente retorno do papado a Roma, Florença temendo perder suas possessões territoriais - que antes pertenciam aos Estados Papais -, aliou-se a Milão para promover uma rebelião com outras cidades de jurisdição papal (Perugia, Bolonha, Orvieto e Viterbo) contra a Igreja.

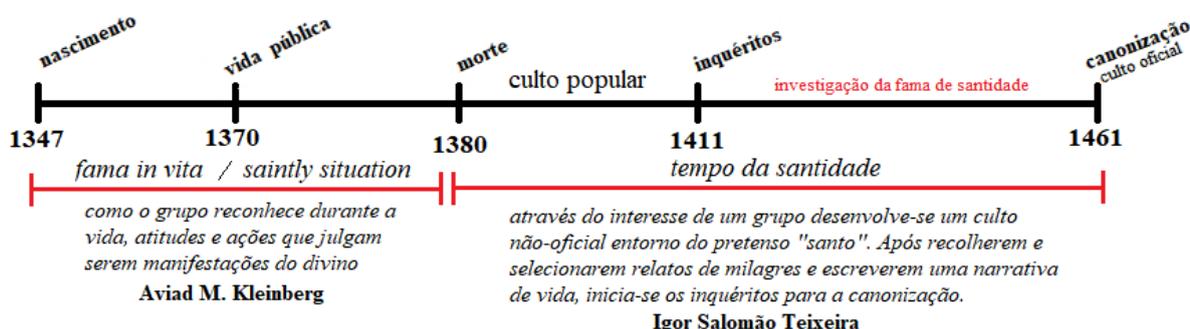
¹²⁴ Florença é um exemplo de como os termos guelfo e gibelinos sofreram transformações e resignificações ao longo da história. Em 1289, com a derrota dos gibelinos (apoiadores do imperador) na Batalha de Campaldino e em Vicopisano, os guelfos (apoiadores do papa) se dividiram em guelfos brancos e guelfos negros. Os guelfos brancos se opuseram contra qualquer influência externa na política da cidade, seja imperial ou papal. Já os guelfos negros, continuaram a apoiar o papado. Cf. ZORZI, Andrea. Dante tra i Bianchi e i Neri. *Reti Medievali Rivista*, v. 18, n. 1, p. 391-413, 2017. PRIETO, Josué Villa. Crônicas urbanas e historiografía en la Toscana bajomedieval. *Territorio, Sociedad y Poder*, n. 13, p. 101-126, 2018.

suas palavras, no entanto, a outra parcela não viu nela intenções santas, e sim um instrumento do partido guelfo.¹²⁵

Minha intenção não será analisar o tom profético de Catarina de Siena ou sua articulação política com os partidos políticos florentinos, este conteúdo foi densamente trabalhado por Francis Thomas Luongo em *The Sainthood Politics of Catherine of Siena*.¹²⁶ Pretendo direcionar a discussão para um momento anterior, para as possíveis circunstâncias que possibilitariam a ela o reconhecimento e a credibilidade em sua sociedade, como fonte do poder espiritual ainda em vida por seus contemporâneos.

Segundo Aviad M. Kleinberg, o termo “santo” foi usado vagamente na Idade Média para denominar aqueles que a sociedade reconhecia como tendo uma vida piedosa. Sendo, para o historiador, uma tarefa difícil analisar o momento ainda em vida que estes teriam sido rotulados de santos.¹²⁷ A linha abaixo ilustra o arcabouço teórico recorrido para dar conta desta difícil tarefa.

A "santa situação" e o "tempo da santidade" de Catarina de Siena



Segundo Igor Salomão Teixeira, o “tempo da santidade” é o período no qual a santidade seria construída, especificamente o tempo percorrido para o reconhecimento oficial.¹²⁸ Por mais que durante a vida dos pretendidos santos seja percebido algum odor

¹²⁵ *Dizionario Biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, vol.15, 1972. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/buonaiuti-baldassarre-detto-marchionne_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/buonaiuti-baldassarre-detto-marchionne_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 05 fev. 2019.

¹²⁶ LUONGO, Francis Thomas. op.Cit., 2006, p.157-202.

¹²⁷ “The most important “symptom” of sainthood, one that the historian can use, is the treatment of the Saint as a source of supernatural spiritual power”. KLEINBERG, Aviad M. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.8. Tradução nossa.

¹²⁸ Em 1234, juntamente com a criação da Inquisição, o papa Gregório IX iniciou o processo de trazer para o papado as prerrogativas para o reconhecimento e santificação de santos.

de santidade, “será na morte o início da excepcionalidade”.¹²⁹ O pesquisador propõe um recorte temporal entre a morte e o processo de canonização, no entanto, reconhece que a construção da santidade vai além desse marco.¹³⁰ Segundo Teixeira, os requisitos para uma santificação são milagres de cura, a mobilização de um grupo e a “*fama in vita*”, este último requisito é o objeto inicial para que seja solicitada a canonização de um indivíduo.¹³¹

A “*fama in vita*” estaria ligada à conduta e às ações de piedade que a comunidade reconheceria como sinais de santidade, geralmente atribuídas ainda em vida aos membros destacados. Esta seria a “*saintly situation*” definida por Aviad M. Kleinberg, essencial ao historiador que deseja realizar uma análise social da santidade. Para isso, seria necessário ir além dos aspectos literários biográficos que buscaram exacerbar a realidade e a personalidade dando conta de uma proposta de santidade para uma época. Segundo Kleinberg, ao analisar os elementos que promovem tal reconhecimento, ter-se-ia uma compreensão da mentalidade que constitui uma sociedade.¹³²

Do ponto de vista social, Aviad M. Kleinberg afirma que, os santos, para existirem, precisariam ser vistos. No entanto, “isso não significa que a reputação do santo dependa apenas do que ela realmente fez em público; uma reputação dependia muito do que os santos supostamente faziam em particular”.¹³³ Para Kleinberg, a sinceridade dos santos, em teoria seria importante, mas para a sociedade que o reconhece enquanto santo isso não seria de grande importância. O importante seriam as circunstâncias que fabricariam a “*saintly situation*”, ou seja, as categorias definidas pelo grupo que irá reconhecer: “em outras palavras, o carismático não precisa acreditar na autenticidade de seus poderes para ter sucesso em seu papel. Assim sendo, o extático

¹²⁹ TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. São Paulo: *Revista brasileira de história*, vol. 32, n. 63, 2012, p. 215.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 208.

¹³¹ TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em História)– Programa de Pós-Graduação em História–UFRGS, Porto Alegre. 2011, p.36-37.

¹³² “*that situation where a person is labeled a Saint and his or her behavior interpreted within the parameters of saintly performance – as the basic unit in the dynamics of sainthood. The biographical approach extends sainthood beyond its realistic contours to cover the entire personality and the full range of activity of those whose frequent participation in saints do, however, is unrelated to their saintly performance and should not be included in a social study of sainthood*”. KLEINBERG, Aviad M. op. Cit., 1992, p.7. (Tradução nossa).

¹³³ “*This does not mean that the saint’s reputation relies only on what or she actually did in public; a reputation relied heavily on what saints reputedly did in private*”. *Idem*. (Tradução nossa).

sincero e o impostor de sucesso desempenham exatamente o mesmo papel social e pertencem à mesma categoria social”.¹³⁴

2.1 “Santa situação” de Catarina de Siena: reconhecimento religioso

A vida austera de asceticismo - restrições alimentares e mortificação do corpo - vivenciada por Catarina em seu lar e, posteriormente, no círculo espiritual das manteladas rendeu-lhe o reconhecimento das pessoas que estavam mais próximas. Além dos sinais que infligia ao seu corpo, que tratarei com mais detalhes no capítulo seguinte, André Vauchez destacou sua atuação no hospital Santa Maria della Scala e no leprosário San Lazzaro com relatos de curas de enfermos consideradas milagrosas. Sua agência, vista com piedade, atribuiu-lhe “um poder carismático, cercando-o com uma reputação de santidade que conferiu à sua ação uma legitimidade de ordem sobrenatural”.¹³⁵ Através de ações de caridade, Catarina saiu da obscuridade do claustro em que vivia em sua residência e adquiriu notoriedade no plano local e regional, em primeiro lugar entre as suas companheiras manteladas, depois entre os outros leigos que serviam como *disciplinati* no hospital Santa Maria della Scala.

Segundo o relato de Raimundo delle Vigne, Catarina teria cuidado de uma viúva irmã mantelada de Siena, nomeada por Andrea, que sofria de uma enfermidade purulenta que provocava náusea devido ao mau cheiro proveniente de suas chagas. Raimundo delle Vigne escreveu que, influenciada pelo demônio, Andrea teria passado a nutrir uma repulsa por Catarina ao ponto de criar boatos entre outras manteladas sobre sua virgindade e de gerar suspeitas de que teria cometido fornicção. Catarina teria sido chamada pelas superiores do seu pequeno grupo para que explicasse as denúncias. Mesmo caluniada e cercada de suspeitas, Catarina teria continuado a cuidar de Andrea até que esta milagrosamente fosse curada e passasse a ver nos olhos de Catarina os olhos de Cristo. Segundo Raimundo delle Vigne, tomada de culpa e admiração Andrea teria se desmentido perante as superiores e passara a proclamar a santidade de Catarina.¹³⁶

¹³⁴ “In other words, the charismatic need not believe in the authenticity of his powers to succeed in his role. The sincere ecstatic and the successful imposter play exactly the same social role and belong in the same social category”. KLEINBERG, Aviad M. op. Cit., 1992, p.8. (Tradução nossa).

¹³⁵ “un poder carismático, envolviéndola de una reputación de santidad que confirió a su acción una legitimidad de orden sobrenatural”. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.46. Tradução nossa.

¹³⁶ CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 1947, p.39-42.

Maiju Lehmijoki-Gardner, ao examinar a participação das mulheres penitentes dominicanas na criação dos seus espaços na religiosidade de sua sociedade, destacou que uma maneira eficaz de promover seu modo de vida seria divulgar a santidade de um dos membros do grupo. Para Lehmijoki-Gardner, não se pode desconsiderar a agência dessas mulheres que abraçaram esta opção, vendo, em Catarina, elementos que justificaram a existência do grupo.¹³⁷

O autor anônimo florentino do *Miracoli* iniciou seu relato contando que ouviu falar dos feitos e da espiritualidade de Catarina a partir de três mulheres que a acompanharam em sua viagem a Florença.¹³⁸ Segundo Lehmijoki-Gardner, as mulheres penitentes que viviam em volta de Catarina “comercializavam” sua santidade antes mesmo que ela tivesse despertado algum interesse nos frades dominicanos. Lehmijoki-Gardner pressupõe que Catarina foi o “símbolo que deu a seu pequeno grupo maior senso de direção e legitimidade”.¹³⁹

A própria Catarina de Siena também teria feito o mesmo em suas cartas à monja dominicana Agnesa di Segni (1268-1317), ou Inês de Montepulciano, que só seria canonizada pelo papa Bento XIII em 1726. Catarina peregrinou ao túmulo de Agnesa no mosteiro de Montepulciano, a 40 km da cidade de Siena, para também encontrar suas sobrinhas monjas, Eugenia e Giovana, apelidada de Nanna, filhas do seu irmão mais velho Bartolo e Lisa Colombini. Catarina considerou Agnesa de Montepulciano um modelo: “o que vos peço e quero, é que sigais os ensinamentos e os exemplos seus. Sabeis que Inês sempre ensinou e deu exemplo de perfeita humildade. Esta foi a sua principal virtude”.¹⁴⁰ Catarina talvez, ao recorrer à imagem de Agnesa de Montepulciano, já reconhecida popularmente como mulher santa, buscava legitimar o seu próprio modo de vida.

Seus primeiros confessores e diretores espirituais, Tomás della Fonte e Bartolomeu Dominici, bem como Raimundo delle Vigne, a partir de 1374, foram importantes para o reconhecimento da santidade de Catarina. No entanto, o eremita

¹³⁷ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2004, p.673.

¹³⁸ “*She was guarded by three pinzochere of her habit. When these women told me about her, I wanted to see her and befriend her. She came a few times to my house. As began to understand her way of life, I yearned to learn as much as possible about her. In her praise and for the strengthening of my spirit, I am writing down a few things that I learned concerning her life*”. LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2005, p.90.

¹³⁹ “*symbol that gave their little group a heightened sense of direction and legitimacy*”. LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., loc. Cit., 2004. (Tradução nossa).

¹⁴⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 195. “[...]di questo vi prego e voglio, che la dottrina e modi suoi voi seguitiate. Sapete che sempre vi dié dottrina ed essempro di vera umilità: questa fu quella propria virtù principale che fu in lei”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.63.

inglês agostiniano William Flete foi ainda mais significativo para seu reconhecimento na sociedade de Siena. Segundo André Vauchez, William Flete havia sido confessor de Giovanni Colombini e era famoso entre os cidadãos de Siena por sua direção religiosa, sendo procurado pelas pessoas mais notáveis da sociedade.¹⁴¹ Flete teve sua rede de sociabilidade construída, e talvez Catarina possa ter usufruído desta relação, uma vez que mantinha uma relação de amizade e direção com ele. Segundo Benedict Hackett, Willian e Catarina teriam se conhecido em 1368, e mantiveram correspondência, sendo o *Proceso Castellano* uma confirmação do início da amizade entre o bacharel agostiniano e a leiga penitente. Catarina enviou seis cartas a Flete.¹⁴² William Flete e Catarina trabalharam juntos para converter dois nobres conhecidos por suas vidas libertinas e um rico cidadão, Nanni di Ser Vanni, acusado de vários delitos e assassinatos, convencendo-lhe a se entregar à justiça. Posteriormente, Nanni di Vanni Savini doou, em 1377, uma propriedade para que Catarina fundasse um mosteiro feminino.¹⁴³

Nem todos aderiram de imediato à figura pública de Catarina. Certo frei franciscano, chamado de Lazzarino da Pisa, enquanto era professor de filosofia em Siena, levantou publicamente suspeitas sobre o modo de Catarina de Siena. Principalmente por ela ultrapassar os limites ditados como o desejável para a espiritualidade feminina, o claustro. Os confessores de Catarina na época, Tomás della Fonte e frei Bartolomeu Dominici, propuseram um encontro para que Lazzarino pessoalmente a interrogasse e atestasse sua ortodoxia. Segundo os relatos hagiográficos, Lazzarino não encontrou nada que sustentasse suas suspeitas, passando a segui-la e tornando-se membro do seu círculo de apoiadores.¹⁴⁴

O eremita beneditino vallombrosiano de Florença, Giovanni dalle Celle, em uma carta enviada a um dos seus seguidores, desaprovou o interesse de Catarina em

¹⁴¹ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.52.

¹⁴² HACKETT, Benedict. *William Flete, OSA, and Catherine of Siena: Masters of Fourteenth Century Spirituality*. Augustinian Press, 1992. Segundo André Vauchez, entre 1367-1374 pode-se identificar 21 cartas de Catarina direcionadas a mulheres piedosas da alta sociedade sienês, em especial as para as monjas de Santa Marta, tratando de temas de fundo agostiniano como a natureza do pecado. Para Vauchez, Catarina teria conhecido o debate agostiniano do pecado através de Flete: “*convenciéndola de que el pecado no era una realidad sino una falta de amor y de que constituía, como ella escribirá, una nada («quella cosa che non c'è»), mientras que Dios podía definirse como la plenitud del ser*”. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.53.

¹⁴³ Ibidem, p.58.

¹⁴⁴ Ibidem, p.74.

promover uma cruzada.¹⁴⁵ O fato tornou-se público por meio do amigo e conselheiro de Catarina, William Flete. Giovanni dalle Celle escreveu a Flete negando qualquer desaprovação quanto à pessoa de Catarina, somente considerou inviável empenhar uma cruzada. Giovanni pediu então a Flete que transmitisse a Catarina seu interesse em fazer parte da *famiglia*, sendo prontamente aceito.¹⁴⁶ Em seguida, Catarina escreveu-lhe duas cartas.

William Flete (agostiniano), Lazzarino da Pisa (franciscano) e Giovanni dalle Celle (beneditino vallombrosiano), além de inserirem Catarina na cultura religiosa da região da Toscana, foram essenciais para a defesa e propagação da sua fama de mulher santa fora do eixo dos frades dominicanos.

A assistência que Catarina prestava junto aos enfermos teria igualmente contribuído para a construção da santidade pelos relatos de sua fama pública de mulher santa. Sua devoção às necessidades de sua comunidade foi estendida a uma missão de pacificadora entre os conflitos familiares de Siena. Segundo André Vauchez, era comum nas cidades italianas a presença de personagens religiosos, tanto clérigos quanto leigos, em particular entre terciários e entre as penitentes que usavam “sua influência sobre os espíritos para tentar restabelecer a concordância levando os adversários a concluírem acordos de paz”.¹⁴⁷

O sucesso alcançando em suas missões pacificadoras, somados à sua fama de caridosa e virtuosa, fez crescer entorno de Catarina um número considerável de seguidores chamados por ela de *famiglia*, sendo reconhecida por estes como *mama*. O primeiro grupo que a seguiu era formado, em sua maioria, por leigos que eventualmente teria conhecidos entre os *disciplinati* do hospital e do leprosário. Constatou-se que não haveria neste grupo nem sacerdotes seculares nem mesmo monjas ou religiosas. Para André Vauchez, isso demonstra a natureza espiritual pregada em suas cartas, “embora ele pregasse desapego ao mundo, ele não aconselhava abandoná-lo”.¹⁴⁸ Para Catarina, o fiel deveria se afastar de todas as coisas que, no mundo, levariam ao pecado, mas que somente pela ação no mundo, em particular, servindo a Deus através do próximo, “o

¹⁴⁵ MOSCHELLA, Maurizio. Giovanni dalle Celle. In: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 55. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-dalle-celle_(Dizionario-Biografico)). Acesso em: 01 fev. 2019.

¹⁴⁶ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.75.

¹⁴⁷ “*su influencia sobre los espíritus para intentar restablecer la concordia llevando a los adversarios a concluir acuerdos de paz, registrados luego ante notário*”. Ibidem, p.59. Tradução nossa.

¹⁴⁸ “*aunque predicaba el desapego al mundo, no aconsejaba abandonarlo*”. Ibidem, p.72. Tradução nossa.

fogo que purifica a alma encontra-se no amor pelo próximo, fundamentado em Deus”.¹⁴⁹

Diferentemente do seu contemporâneo Giovanni Colombini, marcado pelo franciscanismo, que tinha em seu círculo de seguidores – chamados de *brigata* - ricos convertidos à pobreza e pessoas de camadas sociais mais modestas, a *famiglia* de Catarina não era socialmente tão diversa. Segundo André Vauchez, fora das suas atividades de caridade, Catarina não buscou a companhia dos pobres ou daqueles que viviam à margem da sociedade de Siena. Sua *famiglia* era, em sua maioria, formada por famílias aristocráticas hostis ao regime “popular” que ocupou o poder entre 1368 a 1371.¹⁵⁰

2.2 “*La famiglia*”: a rede de sociabilidade de Catarina

La famiglia espiritual que crescia em torno de Catarina não rompeu com os vínculos familiares consanguíneos, e a maioria não compartilhava uma vida comum, como se costumava ver nos mosteiros e nos conventos. Seus membros viviam em residências próprias mesclando suas obrigações familiares ou profissionais com suas aspirações religiosas, nunca deixando de recorrer a Catarina para pedir-lhe conselhos, orientações ou manifestações de afeto. Segundo André Vauchez, a *famiglia* era grupo informal, “cuja unidade residia no laço de tipo carismático que unia seus membros à pessoa de Catarina e sua mensagem”¹⁵¹.

Com base nas correspondências deixadas, a *famiglia* de Catarina foi composta pelos membros das famílias aristocráticas excluídas dos cargos políticos para o governo de Siena. A exclusão das famílias aristocráticas proposta pelo o *Governo dei Nove* (1287-1355) foi mantida pelo *Governo dei Dodici* (1355-1368) e, principalmente, no *Governo dei Riformatori* (1371-1385)¹⁵². Estes governos foram resultantes da insatisfação popular, que havia visto a cidade dividida e em constantes guerras civis provocadas pelos conflitos das famílias aristocráticas em disputa pelo poder. Assim

¹⁴⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 335. “*Anco vi dico che ne la carità del prossimo, fatta per Dio, è quello fuoco che purifica l'anima*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.112.

¹⁵⁰ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.68-69.

¹⁵¹ “[...] *cuya unidad residía en el vínculo de tipo carismático que unía sus miembros a la persona de Catalina y a su mensaje*”. Ibidem, p.69. Tradução nossa.

¹⁵² O regime dos *Riformatori* (1371-1385) foi exercido pelas camadas mais baixas da sociedade. Quando assumiram o poder mataram ou expulsaram de Siena todos aqueles que participaram dos *Nove* e dos *Dodici*, entre os expulsos estavam os irmãos de Catarina, Bartolo e Stefano que exerceram cargos políticos no regime dos *Dodici*. Os reformadores excluíram os nobres e a burguesia dos cargos políticos da cidade.

sendo, formar um governo e excluí-las dele foi a solução para a manutenção da paz em Siena. Dentre as famílias aristocráticas excluídas do governo, Catarina manteve relações com os membros dos Tolomei, Salimbeni, Piccolomini, Saracini, Pagliaresi e Malavolti, boa parte deles os havia conhecido entre os leigos *disciplinati* do hospital Santa Maria della Scala.¹⁵³

Os Malavolti pertenciam à nobreza rural, possuindo terras em toda extensão sul e leste de Siena. Os Malavolti tiveram membros que serviram como bispos por quase um século, entre 1282 e 1371. Desde o final do século XIII até meados do século XIV, contaram oitos membros cônegos ligados à catedral de Siena. Essa família foi uma das principais financiadoras na construção da Basílica San Domenico, próxima à residência da família de Catarina.¹⁵⁴

Catarina se correspondia com a mantelada Agnesa, viúva de Orso Malavolti. Para Agnesa, escreveu 3 cartas, entre 1372 e 1374, orientando sua espiritualidade, bem como outras manteladas. Propôs terem como modelo a monja dominicana Agnesa di Segni, Inês de Montepulciano.¹⁵⁵ Na correspondência, Catarina comparou Agnesa di Segni a Maria Madalena: “como a apaixonada apóstola Madalena, que por ardente amor com nada se preocupava, aprendei com a santa virgem Inês (de Montepulciano) a verdadeira humildade, queridas filhas”.¹⁵⁶ Nas cartas de Catarina, Maria Madalena aparece como um modelo a ser imitado. Por meio de uma linguagem cortês, Madalena aparece em suas cartas como “enamorada”, “apaixonada apostola” e “bondosa e apaixonada”, que não se afastou do calvário de seu mestre, ficando ao lado da cruz enquanto os outros apóstolos esconderam-se.¹⁵⁷ Madalena foi descrita por Catarina de

¹⁵³ O hospital de Siena, Santa Maria della Scala, reunia não somente o grupo leigo de Catarina, as *mantellate*, mas outros grupos leigos. Estes grupos eram dirigidos como uma confraria de flagelantes, denominados pelo hospital de *disciplinati*. Como vimos no capítulo anterior, um dos diretores desta confraria de leigos do hospital foi Giovanni Colombini, leigo reconhecido por muitos como homem santo, que era tio de Lisa Colombini, a cunhada e discípula de Catarina. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.45.

¹⁵⁴ KENT, Aubrie. *The Pious and Political Networks of Catherine of Siena*. 2018. Thesis (Bachelor of Arts with honors in History) - University Honors Theses, Portland State University, Portland, p.33.

¹⁵⁵ Nas versões que utilizo, João Alves Basílio e Antonio Volpato, as cartas correspondem a numeração 38, 53 e 61.

¹⁵⁶ CATARINA DE SENA. *Cartas* op. Cit., 2005, p. 203. “[...] *come fece quella appostola inamorata Magdalena - ched tanto fu quello ardentissimo amore che non curò neuna cosa creata. O diletissime figliuole mie, imparate da questa vergine santa Agnesa , cioè dellae santa vera umilità*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.66.

¹⁵⁷ Utilizo “linguagem cortês” para me referir ao “amor cortês”. Estou ciente da crítica historiográfica, quanto ao uso e aplicabilidade do conceito de origem moderno desenvolvido por Gaston Paris em um artigo escrito em 1883, *Études sur les romans de la Table Ronde: Lancelot du Lac, II: Le conte de la charrette*. Todavia, entendemos a linguagem do “amor cortês” dentro de um grupo semântico, sintático, fonológico e contextuais que forma um gênero literário que descreve o “love at once illicit and morally elevating, passionate and disciplined, humiliating and exalting, human and

Siena como exemplo de bondade, humildade, desprezo de si e conversão dos costumes.¹⁵⁸

Catarina escreveu também para outros Malavolti, como o cartuxo do mosteiro de Belriguardo, Thadeo de Malavolti, e para o seu discípulo Francesco di Messer Vanni Malavolti. Dos Malavolti, somente Francesco depôs para canonização de Catarina no *Processo Castellano*. Em seu depoimento, revelou que se tornou seu discípulo em 1374, por meio da intervenção de Neri di Landoccio Pagliaresi.¹⁵⁹

Neri di Landoccio Pagliaresi, igualmente pertencente à nobreza de Siena, foi o discípulo de maior confiança de Catarina de Siena, segundo Gian Maria Varanini.¹⁶⁰ Entre 1370 e 1375, assumiu diferentes cargos políticos em Siena, bem como atuou na diplomacia em diferentes circunstâncias. Sua trajetória política foi muito importante para as atividades de Catarina de Siena. Para Varanini, certamente o acesso que Catarina teve ao cenário político foi muito favorecido pelas relações mantidas por Neri Pagliaresi. Este conheceu Catarina nos encontros dos *disciplinati* do hospital de Santa Maria della Scala. Foi um grande poeta vernáculo de seu tempo, sendo responsável pela edição da *L'Istoria di Sancta Eufrosina*, muito referenciada por Catarina e seus hagiógrafos. Além de servir de secretário, escrevendo boa parte das cartas ditadas por Catarina, foi enviado por ela como emissário em diferentes missões pacificadoras. Além disso, atuou como protonotário apostólico, isto é, encarregado de registrar os atos oficiais do governo papal. Os Pagliaresi, nobres de tradição gibelina, aparecem nos consistórios de Siena, desde meados do século XIII, como juízes, além de terem registro de um membro dominicano, bispo de Massa Marittima.¹⁶¹

transcendent". ROBERTSON, D. W. The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts. In: NEWMAN, Francis X., ed. *The Meaning of Courtly Love*. New York: State University New York Press, 1968, p.7. Cf.: MOORE, John C. "Courtly Love": A Problem of Terminology. *Journal of the History of Ideas*, v. 40, n. 4, p. 621-632, 1979. DONALDSON, E. Talbot. The Myth of Courtly Love. *Speaking of Chaucer*, p. 154-163, 1965. Essa referência é vista nas cartas de numeração 163, 164 e 165 das versões que utilizo, João Alves Basílio e Antonio Volpato.

¹⁵⁸ A "apaixonada apostola" difundida nas cartas de Catarina é uma das facetas assumida por Madalena na cristandade latina, que se diferencia da conhecida prostituta com sete demônios exorcizados por Jesus definida no século VI pelo papa Gregório, o grande. A Madalena de Catarina se aproxima da difundida no século X, uma mulher rica que se desfaz dos seus bens e vaidade para servir a sua deidade, fundamentou um dos mitos que explicou sua chegada à Europa. Maria Madalena aparece em 5 cartas de Catarina de Siena como modelo de santidade a ser seguido. As ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos, tiveram-na como modelo de conversão em suas pregações. DUBY, Georges. Maria Madalena. In: Heloísa, Isolda e outras damas no século XII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

¹⁵⁹ KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.35.

¹⁶⁰ VARANINI, Gian Maria. Neri di Landoccio Pagliaresi. In: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 80. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/neri-di-landoccio-pagliaresi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/neri-di-landoccio-pagliaresi_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 01 fev. 2019.

¹⁶¹ Idem.

Entre as secretárias e discípulas mais próximas de Catarina, encontra-se a nobre e também mantelada Aléssia Saracini. Há poucas informações sobre os Saracini em Siena, constando apenas informações de que possuíam lojas e comércio e de eventuais empréstimos que deram ao governo da cidade. Após a expulsão dos irmãos de Catarina e o colapso dos negócios da família com a morte de seu pai, ela e sua mãe foram acolhidas por Aléssia entre 1372-1373. Além de orientá-la religiosamente, Catarina escreveu para Aléssia com o objetivo de comentar as críticas que havia recebido durante sua estada no castelo dos Salimbeni.¹⁶² Catarina também tinha como discípula a monja Madalena Saracini, filha de Aléssia.¹⁶³

Segundo o testemunho de Francesco di Messer Vanni Malavolti no *Processo Castellano*, Gabriello di Davino Piccolomini tornou-se discípulo de Catarina logo no início de sua carreira pública. Os Piccolomini construíram sua riqueza e influência como banqueiros e comerciantes.¹⁶⁴ Catarina escreveu-lhe uma carta em 1377, enquanto estava em missão nos Salimbeni, exortando-o espiritualmente a se armar da caridade para vencer os inimigos deste mundo. Em um trecho dessa carta, Catarina diz a Gabriello que ela mesma estava rodeada de muitos inimigos e adversários que lhe infligiam perseguições, injúrias e críticas, uma clara referência aos desacordos que tinha com o governo de Siena, que via com suspeitas sua aproximação com a família Salimbeni.¹⁶⁵

Um Piccolomini famoso foi Ambrogio Piccolomini, que, ao lado de Bernardo Tolomei, fundou a *Ordo Sanctae Mariae Montis Oliveti* em 1313. Os Tolomei eram a segunda família mais rica e poderosa de Siena, atrás somente dos Salimbeni. Os primeiros registros mostram que descendiam de Tolomeo della Platea e Jacobo della Platea, que após conseguirem destaque na sociedade sienense, mudaram o nome da família, alegando parentesco com a dinastia ptolomaica do Egito. Tradicionalmente, era uma família guelfa que, em 1358, a convite do papa Inocêncio VI, teve um Tolomei de nome Raimondo à frente do senado romano.¹⁶⁶

A primeira carta de Catarina enviada a um Tolomei foi direcionada a Pietro di Missere Iacomo Attaghufi. Catarina solicitou sua ajuda financeira para libertar Luigi della Vigne, o irmão de seu confessor Raimundo delle Vigne, preso após uma batalha

¹⁶² KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.37.

¹⁶³ Carta 220 das edições aqui trabalhadas.

¹⁶⁴ Na história da Igreja Católica encontram-se dois papas provenientes da família Piccolomini: papa Pio II (1458-1464) e o papa Pio III (8 de outubro de 1503 a 18 de outubro de 1503).

¹⁶⁵ KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.36.

¹⁶⁶ Ibidem, p.39.

entre Viterbo e Florença. Sua aproximação com os Tolomei para fazer este pedido a Pietro deu-se pelos filhos de Monna Rabe degli Agazzari e Francesco dei Tolomei, Francesca e Ghibnoccia, ambas do círculo das manteladas de Catarina, e Matteo, um frade dominicano discípulo de Catarina que a acompanhou em muitas de suas missões, em especial aos Salimbeni. As cartas direcionadas a esta família foram escritas durante a estadia de Catarina nos territórios da família Salimbeni, inimigos dos Tolomei.¹⁶⁷

Os Salimbeni, tradicionalmente gibelinos, foram os mais ricos de Siena no século XIV. Possuíam inúmeras propriedades no campo, ao norte de Siena, na região Val d'Orcia, onde estava localizada sua maior fortaleza, Rocca d'Orcia. No Val d'Orcia, passava a principal estrada que leva os peregrinos a Roma, a Via Francigena, cujo controle proporcionou aos Salimbeni seu enriquecimento.¹⁶⁸

Das famílias aqui citadas, os Salimbeni eram os que demonstravam menor inclinação religiosa, não tendo nenhum membro no corpo eclesiástico e tendo emprestado muito pouco suporte monetário para a Igreja, muito provavelmente devido ao seu posicionamento político pró-imperador. Segundo Aubie Kent, os Salimbeni não transitavam no círculo construído e percorrido por Catarina, talvez por estes fatores. No entanto, foi interessante tê-los em seu suporte social.¹⁶⁹

A aproximação de Catarina com a família deu-se em 1377 após o pedido de Biancina, mãe de seu chefe, Agnolo di Giovanni dei Salimbeni, para que ela apaziguasse o conflito entre ele e seu primo, Cione di Sandro Salimbeni.¹⁷⁰ Por mais que os Salimbeni não circulassem no meio espiritual de Catarina, eles reconheciam nela os requisitos necessários para pacificar a situação familiar. Biancina provavelmente teria ouvido falar de Catarina por meio de sua filha, a viúva condessa Benedetta Salimbeni, a quem Catarina convenceu abraçar a vida religiosa ou monacal.

Digo-te, minha filha! Se desejas ser uma autêntica esposa do teu Criador, deixa a casa do teu pai e prepara-te para vir, quando o local estiver pronto. Já se iniciou o trabalho e com vigor. Falo do mosteiro de santa Maria dos Anjos, em Belcaro. Se assim fizeres, estarás na terra prometida.¹⁷¹

¹⁶⁷ KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.40.

¹⁶⁸ Ibidem, p.41.

¹⁶⁹ “*This disinclination towards religious activities is evident in Catherine’s own network of spiritual adherents. In a group where the Saracini, Malavolti, Tolomei, Pagliaresi, and Piccolomini are represented, the lack of Salimbeni is conspicuous, and a desire to gain their support may have been a motivating factor for her work with them*”. Ibidem, p.42. Tradução nossa.

¹⁷⁰ A esposa de Cione, Stricca, também havia solicitado a ajuda de Catarina no conflito. Como consta na carta 110.

¹⁷¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 377. “*A te dico, figliuola mia, che se tu vorrai essere sposa vera del tuo Creatore, che tu esca de la casa del padre tuo; e dispointi di venire, quando el luogo sarà*

O local mencionado por Catarina tratava-se de um castelo no Val d'Orcia, doado por Nanni di Vanni Savini para fundação de um mosteiro feminino. Em janeiro de 1377, Catarina obteve autorização papal para fundar um mosteiro, mas o local só foi liberado meses depois pelo governo de Siena, porque antes o castelo servia de base militar.¹⁷² A carta à condessa Benedetta Salimbeni foi enviada em abril do mesmo ano, sendo interessante, talvez, ter entre suas enclausuradas uma mulher oriunda da família que controlava a região. Catarina também enviou uma carta à irmã de Benedetta, Isa Salimbeni, convidando-a a seguir a vida religiosa. No entanto, a família Salimbeni não via com bons olhos a iniciativa de Catarina e os desejos da condessa Benedetta Salimbeni, tanto que escreveu ao seu irmão e responsável, Agnolino di Giovanni dei Salimbeni:

Sei que vossos familiares e outras pessoas falam muito mal da condessa, pelo fato de que ela deseja tornar-se serva e esposa de Jesus Cristo. Essas maldosas pessoas, para impedir os dois, vos apresentarão muitas dúvidas e temores. Descreverão como vergonha e baixeza o que é a maior honra que poderíeis receber. Uma honra não somente para hoje, mas boa fama diante de Deus e da sociedade, muito maior que a dos vossos antepassados.¹⁷³

Por meio dos relatos de piedade que a circundavam e de suas relações com família nobres, Catarina de Siena conseguiu conquistar participação ativa em espaços que sua posição social a limitaria. Contudo, para Aubrie Kent, a missão de Catarina junto aos Salimbeni provocou desconfianças dos reais interesses entre seus seguidores, exemplo os Tolomei, pelas cartas a Monna Rabe. Mas também provocou desconfianças no governo de Siena.

2.3 Atividades suspeitas, ligações perigosas e malvistas

A estada de Catarina no Val d'Orcia, mais especificamente sua missão junto aos Salimbeni, gerou desconfianças devido ao histórico envolvimento político desta família, que estava em desacordo com os interesses do regime vigente, *Riformatori* (1371-1385).

fatto che già è cominciato e fassi di forza – cioè el monasterio di Santa Maria degli Angeli a Belcaro – : se tu el farai, giognerai in terra di promissione". CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.121.

¹⁷² KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.43.

¹⁷³ CATERINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 386. "*So che v'è detto, e vi sarà, molto male della contessa da' fedeli e dagli altri, perché ella vuole essere serva e sposa di Cristo. Questi iniqui, per impedire lei e voi, vi porranno inanzi el timore ed e' suspectti; e porranno per vituperio e viltà quello che è il maggiore onore che avere potiate: però che non tanto che sia onore presente, ma l'onore e il ricordamento e memoria di voi sarà dinanzi a Dio e nel mondo infine all'ultimo fine, sopra tutti quanti e' vostri antecessori*". CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.126.

No capítulo anterior, destaquei o cenário político que levou à queda dos *Dodici* (1355-1368), que precedeu a instituição de uma ditadura formada pela coalizão das famílias aristocráticas excluídas dos cargos políticos desde 1287. O governo formado pelos aristocratas de Siena, chamado de *Governo dei Tredici* devido sua formação, durou pouco, indo de 1368 a 1369. Os Salimbeni, não tendo seus interesses contemplados por conflitos e rivalidades anteriores com outras famílias aristocráticas, deixaram a coalizão e passaram a apoiar militarmente a revolta armada do *popolo minuto*.¹⁷⁴

Com a queda do *Governo dei Tredici*, foi instituído um regime formado por membros dos Nove, *Dodici* e os *Riformatori*, chamado de *Governo dei Quindici*. Em 1371, Nove (alta burguesia) e *Dodici* (pequenos burgueses e profissionais liberais) foram expulsos do governo e da cidade, e o poder permaneceu nas mãos dos *Riformatori* - reformadores - pertencentes às camadas mais baixas da população urbana, excluídos tanto pelos Nove como pelos *Dodici* dos cargos políticos. Os reformadores também reafirmaram a exclusão das famílias aristocráticas, entre eles os Salimbeni.¹⁷⁵

O cenário que pode ter sido considerado pelos *Riformatori* foi este: Catarina - pertencente a uma família de pequenos burgueses, que exerceram cargos políticos no governo dos *Dodici* e que foram expulsos da cidade após a queda do regime pelos *Riformatori* em 1371- mantinha em seu círculo de seguidores membros das famílias aristocráticas excluídas do poder (Tolomei, Piccolomini, Saracini, Pagliaresi, e Malavolti), e buscava trazer para si a família aristocrática mais rica de Siena, os Salimbeni.¹⁷⁶ Ou seja, Catarina era reconhecida por seus concidadãos como uma mulher de vida santificada, que tinha em seu círculo famílias que representariam um perigo para o atual regime dos *Riformatori*.

Antes mesmo do encontro de Catarina com os Salimbeni, o *Conselho dei Riformatori* enviara-lhe uma mensagem enquanto visitava a abadia de santo Antino, em Montalcino no Val d'Orcia, domínio dos Salimbeni. Pela resposta de Catarina, tudo indica que eles a questionaram dos motivos para sua viagem à região.

Vejo que o demônio padece com a perda que, por bondade divina, lhe causou e causará nossa presença (na abadia de santo Antimo). Aliás,

¹⁷⁴ WAINWRIGHT, Valerie. The Testing of a Popular Siense Regime: The "Riformatori" and the Insurrections of 1371. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, v. 2, 1987, p.126.

¹⁷⁵ WAINWRIGHT, Valerie. op. Cit., 1987, p.127-129.

¹⁷⁶ No capítulo anterior mencionamos que após a queda dos *Dodici* em 1368, do qual os irmãos de Catarina fizeram parte, continuaram exercendo poder através da *Signoria* até 1371, quando definitivamente foram exilados de Siena pelos *Riformatori* juntamente com outros membros dos *Dodici*, dos Nove e da aristocracia.

somente vim aqui para salvar as almas e retirá-las das mãos do demônio. Para isto darei mil vidas, se as tiver! Para tal finalidade irei e trabalharei conforme indicar a vontade do Espírito Santo. Pedro vos dirá de viva voz qual foi o principal motivo pelo qual vim a santo Antimo.¹⁷⁷

Um recurso muito utilizado por Catarina em suas correspondências foi o de indicar ao portador das cartas, pessoa de sua confiança, a transmissão de assuntos que ela julgava não estarem contidos no texto escrito e que deveriam ser sigilosos. Neste caso, o que se seguiu foi uma segunda carta, na qual Catarina informava ao governo de Siena que não retornaria à cidade senão por vontade divina e que ficaria no Val d'Orcia para tratar de assuntos referentes ao mosteiro de Montepulciano e ao conflito familiar dos Spinello, que “como sabeis, a questão foi iniciada por vós há muito tempo, mas jamais se chegou a uma conclusão”.¹⁷⁸ Catarina terminou a carta mostrando-se indignada com as suspeitas sobre sua missão, “preocupa-me com o comportamento dos meus concidadãos que ficam pensando e falando mal de mim. Até parece que não têm outra coisa a fazer além de rachar lenha sobre minha cabeça e sobre dos meus companheiros”.¹⁷⁹

Monna Rabe Tolomei, de família inimiga dos Salimbeni, também não viu com bons olhos a aproximação de Catarina, ao ponto de exigir que seu filho - frei Matteo - deixasse a expedição ao Val d'Orcia e retornasse para Siena, alegando que sua irmã, Francisca, estava doente e o solicitara. Em resposta à Monna Rabe, Catarina escreveu:

[...] desejáveis que fr. Mateus viajasse pra Sena incondicionalmente. Se não, ele teria a vossa maldição! Dizíeis que se ele não encontrasse um frade companheiro de viagem, que procurasse um agricultor. Confesso que não podeis negar vossa loucura e tolice! Mas deixemos de lado tais expressões, que não são conformes com a lei divina. [...] Falaste como uma pessoa fora dos sentidos, com a cabeça cheia de comentários.¹⁸⁰

¹⁷⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 406. “*Veggio che 'l demonio si duole de la perdita che in questa venuta egli à fatta e farà per la grazia e bontà di Dio. Per altro non venni se non per mangiare e gustare anime, e tollerle de le mani de le demonia: la vita voglio lassare per questo, se n'avessi mille; e per questa cagione andarò e starò secondo che lo Spirito santo farà fare. Diravi Petro a bocca la principale cagione per la quale io venni e sto qua. Altro non dico*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.134.

¹⁷⁸ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 417. “*e per essere co' nipoti di missere Spinello per la pace de' figliuoli di Lorenzo, la quale sapete che, già è buono tempo, voi la cominciaste a trattare e non si trasse mai a fine*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.138.

¹⁷⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 418. “*Increscemi dell'affanno e de la fadiga che i miei cittadini ànno nel pensare e menare la lingua verso di me, ché non pare che eglino abbino a fare altro che tagliarmi le legna in capo, a me e a la compagnia che io ò con meço*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.139.

¹⁸⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 403. “*E a questo me n'aviddi, a la lettera che voi scriveste, che 'l cieco amore vi faceva escire fuore del modo ordenato secondo Dio. Mandaste dicendo che*

Tanto a mãe de Catarina quanto outros de seus discípulos e amigos escreveram preocupados com a dimensão tomada por sua viagem ao Val d'Orcia na cidade de Siena.¹⁸¹ No entanto, este não foi o único evento envolvendo Catarina que provocou desconfianças e suspeitas em sua sociedade.

Por volta de 1374, anos antes de Catarina iniciar sua vida pública, foi chamada pelo mestre geral frei Elie Toulouse a se apresentar perante o Capítulo Geral da Ordem Dominicana em Florença, com o objetivo de garantir sua ortodoxia.¹⁸² O único relato deste inquérito foi escrito pelo anônimo florentino no *Miracoli*, não constando em nenhum dos outros textos hagiográficos, *Legenda Maior* de Raimundo delle Vigne ou *Legenda Menor* de Tomás Caffarini.¹⁸³ Segundo André Vauchez, estes textos provavelmente omitiram intencionalmente esse evento porque poderia ter levado a pensar que a hierarquia eclesiástica da época, na figura dos dominicanos, mantinha dúvidas sobre a ortodoxia de Catarina. Por isso, talvez, fosse melhor não mencionar em documentos que serviriam ao seu processo de canonização.¹⁸⁴ Não se têm detalhes do inquérito de Catarina perante o Capítulo, mas o que se sabe é que o desfecho foi favorável, rendendo-lhe somente a imposição de um diretor espiritual escolhido pela Ordem, frei Raimundo delle Vigne.

No *Processo Castellano*, Tomás Caffarini comentou a *Legenda* de Catarina a partir das anotações do seu primeiro confessor, Tomás della Fonte, na sessão *Libellus de Supplemento Legende prolixè virginis beate Catherine de Senis*. Os cadernos de Tomás o della Fonte se perderam, sendo a compilação de Tomás Caffarini o único documento que traz sua visão da vida de Catarina. Em *Libellus de Supplemento*, encontramos um

Francesca stava molto male: per la quale cosa volevate che frate Mateio ne venisse, rimossa ogni cagione, e se non ne venisse, che rimanesse con la vostra maladizione; e non potendo fare altro, tollesse uno contadino a sua compagnia. Dicovi che la mattezza e stoltizia vostra voi non la potete negare: lassiamo stare che non fusse secondo Dio, ma, secondo quello poco del senno che ci porge la natura, se l'aveste avuto non l'avaresto fatto. Se avevate o avete desiderio, o è per bisogno per contentare la vostra figliuola, che frate Mateio ne venga, avete mandati una coppia di frati, che l'uno ne fusse venuto con lui e l'altro rimaso; ché voi sapete bene che né l'uno né l'altro può venire né rimanere solo, ma voi favellate come persona passionata che avete piene l'orecchie di mormorazioni". CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.132.

¹⁸¹ A partir das cartas-respostas a esses relatos sobre como sua imagem estava sendo difamada em Siena, escreveram para Catarina: suas amigas e discípulas Aléssia Saracini e Francisca Gori, cartas 117, 119 e 126; as irmãs manteladas, carta 118; o ourives Pedro Salvi, carta 122; seu discípulo e diretor do hospital Santa Maria della Scala, Mateus Cenni, carta 124; a monja Madalena Saracini, carta 220; e, o abade santo antimo, carta 250.

¹⁸² VAUCHEZ, André. *Catalina* op. Cit., 2017, p.77.

¹⁸³ "In may 1374 a vestita of the pinzochere of Saint Dominic, Catherine, a daughter of Jacobo of Siena, came to Florence at the same time that the General Chapter of the Friard Preachers was summoned there by the order's master. She was twenty-seven years old and had the reputation of being a holy servant God". LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. op. Cit., 2005, p.90. Tradução nossa.

¹⁸⁴ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.78-79.

evento que demonstra o ambiente de suspeição a que Catarina estava submetida. Em sua primeira viagem à corte papal em Avignon, antes do encontro de Catarina com o papa Gregório XI, ela foi sujeitada ao escrutínio de três teólogos para atestar sua ortodoxia e averiguar sua relação com Florença, que desde 1375 tinha intensificado o conflito com o papado. Somente após esse interrogatório, Catarina teve sua audiência com o papa autorizada.¹⁸⁵

Para Aubrie Kent, a rede de sociabilidade de Catarina foi composta de membros de famílias ricas e influentes de Siena, em sua maioria com conexões religiosas. Segundo Kent, a *famiglia* espiritual de Catarina, ao dispor de jovens nobres, permitiu-lhe participar da política de Toscana nos níveis mais altos, bem como forneceu-lhe proteção e auxílio financeiro em suas campanhas.¹⁸⁶ Em vista disso, André Vauchez afirmou que fora da caridade, Catarina não agregou em seu círculo pessoas que possuíssem importante posição social. Entretanto, estas mesmas ligações também lhe geraram suspeitas e envolvimento em conflitos que colocavam em risco seu projeto espiritual.¹⁸⁷

Com isso, busquei, neste capítulo, demonstrar que a “*saintly situation*” de Catarina de Siena, segundo a historiografia, foi construída e constantemente testada não só pelas suas ações, mas também pela necessidade de confirmação feita por pessoas de autoridade econômica e de prestígio moral.

¹⁸⁵ THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: *Dizionario Biografico degli italiani*, vol.22, 1979. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/>. Acesso em: 05 fev. 2019.

¹⁸⁶ KENT, Aubrie. op. Cit., 2018, p.49.

¹⁸⁷ “*Catalina no buscó jamás la compañía de los pobres, pese a que les testimoniaba la mayor de las devociones, ni la marginalidad social*”. VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.68. Tradução nossa.

III - ÊXTASE MÍSTICO: A ESPIRITUALIDADE CATERINIANA

[...] como eu descreverei em breves palavras, aconteceram fatos misteriosos, como jamais eu experimentara. Senti uma grandíssima dor no coração, de modo que o pano da túnica rasgou-se quando tentei segurar, encaminhando-me para a capela como uma pessoa em convulsões. Se alguém me retivesse, creio que me teria matado. [...] Após um espaço de tempo começou o terror dos demônios, que me deixava inteiramente perturbada. Enraivecidos contra mim, pobre verme, tratavam-me como se fosse eu a razão de lhes ser tirado das mãos o que por tanto tempo haviam possuído na santa Igreja. O terror e o sofrimento corporal eram tamanhos, que eu queria fugir do escritório e ir para a capela [...].

Pus-me de pé, mas não conseguia caminhar. Apoiei-me no meu filho Barduccio. Mas de repente fui atirada por terra e pareceu-me que a alma havia deixado o corpo. [...] Quando minha alma viu o sofrimento daquele que estava comigo, quis saber se podia fazer algo com o corpo, para dizer-lhe “Filho, não tenhas medo!” mas não vi língua ou qualquer outro membro. Parecia um corpo inanimado. [...] Comecei a clamar diante de Deus. [...] Por muitíssimo tempo permaneci nesse estado, de modo que a família (dos discípulos) começou a chorar, como se eu estivesse morta. O terror demoníaco desaparecera completamente.

Apresentou-se, então, diante da alma o humilde Cordeiro e disse: “Não duvides! Realizarei os teus desejos e os desejos dos outros meus servos. Sou o bondoso mestre, o artesão que faz e refaz os vasos como lhe agrada. Sei modelar e remodelar meus vasos. Por isso retorno o teu corpo e o reponho no jardim da Igreja, mas diferente do que era no passado”. Abrasou-me e disse-me palavras com muita ternura, mas não as direi. O corpo começou aos poucos a respirar e a mostrar que alma lhe retornara. Fiquei, então, muito admirada. Mas a dor permaneceu no coração e a sinto até agora. A partir desse momento, de mim foram tirados todo prazer, toda consolação e todo alimento.¹⁸⁹

¹⁸⁹ CATARINA DE SENA.op. Cit., 2005, p. 1270-1272. “[...] *come in breve vi scrivo, quelli misterii che udirate, che già mai uno simile caso non mi parbe portare. Però che tanto fu el dolore del cuore, che ‘l vestimento de la tonica si stracciò quanto io ne potei pigliare, rivoltandomi per la cappella come persona spasimata; e chi m’avesse tenuta propriamente m’averebbe tolta la vita [...] E stando un poco, si cominciò el terrore de le dimonia per sì fatto modo, che tutta mi facevano stordire, quasi arrabbiando verso di me, come se io, vermine, fusse stata cagione di toller lo’ di mano quello che lungo tempo àno posseduto ne la santa Chiesa. Tanto era il terrore, con la pena corporale, che io volevo fuggirmi de lo studio, e andarmene in capella,[...] Rizza’ mi su, e non potendo andare m’appoggiai al mio figliuolo Barduccio. Subbito io fui gittata giù; essendo gittata, parbe a me come se l’anima si fusse partita dal corpo [...] E vedendo l’anima mia la pena di colui che era con meco, volse sapere se io aveva a fare cavelle col corpo, per dire a lui: «Figliuolo, non temere»; e io non viddi che lingua o altro membro gli potessi muovere, se non come corpo separato da la vita.[...] e con sicurtà dimandavo l’aiutorio divino [...] Poi dimandavo che mi campasse da l’eterna dannazione, stando così per grandissimo spazio, tanto che la fameglia mi piangeva come morta. In questo tutto el terrore de le demonia era andato via. Poi venne la presenza de l’umile Agnello dinanzi all’anima mia, dicendo: ‘Non dubbitare, ché io compirò i desiderii tuoi e degli altri servi miei. Io voglio che tu vegga che io so’ maestro buono, che fo come el vasellaio, el quale disfa e rifà i vaselli, come è di suo piacere. Questi miei vaselli io li so disfare e rifare, e però io piglio el vasello del corpo tuo, e rifollo nel giardino de la santa Chiesa, con altro modo che per lo tempo passato’. E stregnendomi quella Verità con modi e parole molto atrattive, le quali trapasso, el corpo cominciò un poco a respirare, e mostrare che l’anima fusse tornata al vasello suo. Io era piena d’amirazione; e rimase tanto il dolore nel cuore, che anco me l’ò. Ogni diletto e ogni refrigerio e ogni cibo fu tolto da me”.* CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.533-534.

O trecho acima compõe um dos poucos relatos feito pela própria Catarina de Siena sobre os êxtases de sua experiência mística. Catarina, meses antes de sua morte, escreveu a seu confessor Raimundo delle Vigne uma experiência extraordinária extracorpórea com o sagrado. Seu corpo e sua alma foram tomados de uma forte dor, mas uma dor que lhe causava bem, que a fez ter uma união com Deus. Nesta experiência Deus havia lhe feito algumas revelações e transmitido a ela uma mensagem que precisava ser enviada ao papa Urbano VI. Catarina disse a Raimundo que somente após escrever a carta ao papa, sua alma e corpo puderam voltar ao estado de normalidade sensorial.

Catarina escreveu muito pouco sobre suas experiências extraordinárias. Estas, na verdade, foram relatadas em suas hagiografias, sendo o único material a atestar seus êxtases. Num desses fenômenos, Catarina foi desposada por Jesus. Na cerimônia, como descrita por Raimundo delle Vigne, estavam presentes são Domingos, os apóstolos João e Paulo, o profeta rei David e a Virgem Maria, que curiosamente celebrou o casamento. Após a união, Catarina recebeu das mãos de Jesus um anel, feito do seu prepúcio, visível somente para ela e invisível aos demais, como escreveu Raimundo delle Vigne.¹⁹⁰ No entanto, Catarina, em nenhuma das suas 380 cartas, mencionou este acontecimento ou mesmo fez uma referência a este anel.

Além do seu casamento, Catarina teria morrido misticamente, sendo-lhe reveladas “verdades” não possíveis de serem descritas. Em outro momento teria trocado de coração com Jesus, passando ambos a sentir o que o outro sentia; e, por fim, teria recebido os estigmas.¹⁹¹ Para Raimundo delle Vigne, essas experiências extraordinárias foram necessárias:

Creio que Deus queria que fosse assim por causa da fraqueza de seu sexo, a novidade de sua missão e a perversidade dos tempos atuais, onde as dificuldades são maiores do que em qualquer outra e que isso

¹⁹⁰ “*estos esponsales me parecen a mí una confirmación de la divina gracia y el anillo fue una prenda de la misma para ella; no para los otros*”. CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 2002, p.54.

¹⁹¹ Sobre os estigmas de Catarina de Siena, Diega Guinta ao analisar sua iconografia destacou a disputa travada entre dominicanos e franciscanos que durou cerca de 250 anos. A proibição mais severa foi a pena de excomunhão emitida em 1472 pelo papa Sixtus IV (1471-84) para aquele que defendesse publicamente ou que confeccionasse imagens e ícones que representasse Catarina recebendo ou mostrando os estigmas. Somente em 1630 através do papa Urbano VIII (1623-44), foi revogada a pena de excomunhão, sendo reconhecido e permitido a devoção aos estigmas de Catarina. GUINTA, Diega. The iconography of Catherine of Siena's stigmata. In: In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.267.

era necessário para que ela permanecesse permanentemente. em seu santo acordo com o Senhor.¹⁹²

Estou ciente de que as hagiografias são construídas a partir de “estereótipos narrativos”, com o objetivo de tornar conhecido um personagem e difundir seu culto para além de servir de modelo de comportamento e de sociabilidade.¹⁹³ Sendo assim, me afastarei desses materiais neste capítulo.¹⁹⁴ Minha proposta se restringirá a analisar a experiência mística descrita pela própria Catarina de Siena, uma vez que, na sua época, o misticismo não era um campo da fé como temos hoje. Para ela e seus contemporâneos, sua experiência estava dentro e não à margem da religiosidade cotidiana. Mesmo com toda desconfiança que essas relações pessoais mantinham com o sagrado, Catarina não desqualificou a mediação da Igreja e de seus sacramentos no processo de união com Deus.

Quando falamos de misticismo, somos conduzidos a compreendê-lo como uma experiência que se contrapõe ao normativo e ao institucional. Esta impressão foi gradualmente construída por religiosos que se preocuparam com a proliferação desta espiritualidade no século XVII, chamado de o “século da mística” por Henrique Claudio de Lima Vaz.¹⁹⁵ No entanto, no fim da Idade Média, podem-se notar os primeiros esforços para a sistematização didática da mística cristã ocidental feita por religiosos e estudiosos da Igreja, que pretendiam orientar os clérigos sobre a natureza do misticismo e as maneiras de se reconhecer os desvios mais sutis da práxis ortodoxa. Estes manuais são fontes válidas para pesquisar a visão da Igreja e seus teólogos, mas me preocuparei

¹⁹² “Yo creo que Dios quiso que fuese así a causa de la debilidad propia de su sexo, la novedad de su misión y la perversidad de los tiempos presentes donde las dificultades son mayores que en cualquier otro y que esto fue necesario para que ella pudiese mantenerse permanentemente en su santo acuerdo con el Señor”. CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 2002, p.54. Tradução nossa.

¹⁹³ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo: Edusc, 2006, p.455.

¹⁹⁴ Outros trabalhos já se preocuparam em analisar os elementos narrativos da experiência mística de Catarina de Siena elaborados por suas hagiografias: A coletânea *Catherine of Siena The Creation of a Cult* reúne artigos dos principais pesquisadores sobre a criação do culto de Catarina a partir dos elementos narrativos difundidos pelos dominicanos Raimundo delle Vigne e Tomás Caffarini, autores de suas hagiografias. HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela. *Catherine of Siena: the creation of a cult*. Turnhout: Brepols, 2013. Dois artigos importantes de Silvia Nocentini dedicados à análise comparada das hagiografias: NOCENTINI, Silvia. Lo "scriptorium" di Tomás Caffarini a Venezia. *Hagiographica*, n. 12, p. 79-146, 2005; Nocentini, Silvia, “The *Legenda maior* of Catherine of Siena”, en Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle (eds.), *A Companion of Catherine of Siena*, Leiden: Brill, 2012, 339-358. Outro artigo que destaquei buscou analisar os sermões dos frades dominicanos por toda a Europa que trabalharam os elementos narrativos hagiográficos para propagar a santidade e o culto de Catarina: MUESSIG, Carolyn. Catherine of Siena in Late Medieval Sermons. *A Companion to Catherine of Siena*, v. 32, p. 203, 2011.

¹⁹⁵ VAZ, H. C.. de Lima. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. *Mística e Política*. São Paulo; Edições Loyola, 1994, p.10.

com a conceituação do misticismo dada pelo “testemunho dos próprios místicos”, pois foram eles os primeiros a teorizarem em sua própria experiência.¹⁹⁶

Em vista disso, neste capítulo, trabalharei com o epistolário, em particular, as missivas enviadas aos membros da *famiglia*. Catarina chamava de *famiglia* as pessoas que a seguiam ou buscavam nela alguma orientação espiritual. Também destacarei trechos do seu livro devocional, *O Diálogo*, para ampliar a compreensão de sua experiência mística.¹⁹⁷

3.1 Correntes místicas na espiritualidade medieval

A palavra “mística” vem do grego *mytikos*, que etimologicamente deriva da raiz verbal *myéo*, que significa “fechar”.¹⁹⁸ A palavra “mística” estava despida de particularidade aparecendo nos textos antigos e medievais – isso quando aparecia – “sempre como adjetivo, jamais como substantivo”.¹⁹⁹ Para Michel de Certeau, essas práticas adjetivas que a palavra “mística” adquiria conforme aparecia na linguagem cristã – “rosa mística”, “jardim místico”, etc – reuniram-se num campo próprio, levando ao surgimento da “mística” enquanto substantivo. Segundo Certeau, a “mística” seria “uma proliferação léxica em um campo religioso”, que constituiu um *modus loquendi* que “ele produz seus discursos, especifica seus procedimentos, articula itinerários ou experiências próprias e tenta isolar seu objeto”.²⁰⁰

De maneira geral, definiu-se como “mística”, “experiência mística” ou “misticismo” a busca incessante de se unir com o Absoluto. Nessa união, o fiel experimentaria o sagrado de forma direta e íntima, podendo-lhe ser revelado “verdades” espirituais. Segundo Steven Ozment, a história da espiritualidade cristã ocidental na Idade Média possui muitos homens e mulheres místicos silenciados e obliterados. Para Ozment, a Igreja reconheceu poucos cristãos que alegaram ter tido uma experiência mais íntima com o divino, visto que o misticismo seria uma experiência não controlada, vigiada ou tutelada pelos ritos da Igreja, e assim tornava-se uma ameaça à sua

¹⁹⁶ VAZ, H. C. de Lima. op. Cit., 1994, p. 11.

¹⁹⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984.

¹⁹⁸ CARUANA, E.; BORRIELO, L.; DEL GENIO, M. R.; SUFF, N. (orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus Ed., 2003, p.704.

¹⁹⁹ VAZ, H. C. de Lima. op. Cit., 1994, p.12.

²⁰⁰ “[...] una proliferación léxica en un campo religioso [...] produce sus discursos, especifica sus procedimientos, articula itinerarios o ‘experiencias’ propias y trata de aislar su objeto. CERTEAU, Michel de. *La fábula mística siglos XVI-VII*. Paris: Gallimard, 1982, p.94. Tradução nossa.

hierarquia detentora dos meios para se alcançar o sagrado.²⁰¹ Considerada “santidade da desordem”, a mística de fato contrapõe-se, muitas vezes às instituições, grande parte disso pela a linguagem adotada que a colocou em uma posição de suspeição:²⁰²

A mística é uma palavra que provoca certo medo e que suscita também alguma suspeita, na medida em que é entendida como algo de excepcional, de particular, de reservado, que, de modo misterioso, se comunica com aquele “sobrenatural” visto de alguma forma distante e diferente do “natural”.²⁰³

Grandes místicos, como mestre Eckhart de Hochheim, Johannes Tauler e Marguerite Porete foram acusados pela ortodoxia da Igreja de difundirem uma mística perigosa e herética. Isso nos mostra o quão plural era a espiritualidade na Idade Média, até mesmo no interior da elite religiosa. Contudo, seria um equívoco considerar o misticismo como um fenômeno que, essencialmente, buscasse romper com as tradições e os dogmas.

Não necessariamente o místico almejava romper com a religião reinante. Como toda experiência humana, seria “uma experiência interpretada, realizada em um contexto histórico-cultural particular, de modo que eles vivenciam o mesmo Deus. Mas não têm a mesma experiência”.²⁰⁴ Todo ser humano nasce dentro de uma tradição que condicionará sua relação com a natureza, com as outras pessoas e com Deus. Os homens e as mulheres que na Idade Média, buscavam novas formas de se relacionar com o sagrado, vivenciavam suas experiências a partir dos símbolos e da linguagem disponíveis dentro da tradição histórica de sua sociedade. Esses símbolos e linguagem não eram criados, mas apreendidos.²⁰⁵

Também compartilha dessa ideia Evelyn Underhill quando afirma que os místicos não foram anarquistas que queriam dinamitar os limites da própria religião, mas, antes, os grandes místicos foram adeptos fieis de suas tradições religiosas, no sentido de que eram convictos dos valores das mesmas, embora, muitas vezes, na forma de vivenciá-las podiam se distanciar da maioria dos seguidores de sua tradição religiosa.²⁰⁶

²⁰¹ “[...] fearing the social consequences of large numbers of people who believed they had known God by direct experience, recognized very few genuine mystics”. OZMENT, Steven. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. Yale University Press, 1980, p.115.

²⁰² CANTARELA, Antonio Geraldo. *Dossiê: Místicas religiosas e seculares*. Horizonte: Belo Horizonte, v.10, n.27, p. 673-677, jul/set. 2012 – ISSN 2175-5841.

²⁰³ VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.11.

²⁰⁴ SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *Novas fronteiras epistemológicas: o interesse acadêmico pela Mística*. Horizonte: Belo Horizonte, v.10, n.27, jul/set. 2012, p.681.

²⁰⁵ AMALADOSS, Apud. *Ibidem*, p.682.

²⁰⁶ *Ibidem*, p.682.

Como afirmou Carlos Frederico Barboza de Souza, não existe mística pura, mas sim a mística dentro de um sistema religioso. Destarte, Mestre Eckhart, Marguerite Porete ou Catarina de Siena não buscaram estabelecer uma nova religião, mas, a partir de suas experiências, procuravam reformar suas instituições. De fato, o misticismo estruturou-se de forma diferente da espiritualidade comumente experimentada e compartilhada e, em alguns casos, poderia ter ameaçado o monopólio da Igreja, mas atestar que o objetivo essencial da mística era corromper a tradição seria um equívoco muito tentador, ainda que simplista.

Ao longo da Idade Média, desenvolveram-se diferentes correntes espirituais místicas. Para Steven Ozment, essas correntes místicas eram a dionisíaca, a do franciscanismo (acredito que a melhor definição neste caso seja “mística cristocêntrica”) e a do eckhartianismo. Segundo Ozment, essas correntes não surgem como ruptura de uma corrente anterior, mas que cada uma delas converge entre si mantendo suas particularidades não anulantes.²⁰⁷

O misticismo dionisíaco deriva seu nome do pseudônimo grego Dionísio, o Areopagita, que teria existido entre os séculos V e VI. A tradição cristã acreditava que este Dionísio teria sido o primeiro bispo de Atenas convertido pelo apóstolo Paulo, mas estudos contemporâneos concluíram que este autor seria o pseudônimo coletivo de pensadores cristãos gregos, por isso “areopagita”. Areopagita deriva de “areópago”, que era uma assembleia deliberativa que auxiliava a administração das cidades-estados gregas.²⁰⁸

No entanto, o que me interessa neste momento é a influência que seus textos exerceram sobre a filosofia cristã medieval. O Dionísio - o Areopagita - foi creditado às obras *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*, esta última obra foi a primeira a utilizar o termo “mystica” no cristianismo e influenciou o conhecimento místico posterior. Suas obras inauguraram a discussão do que hoje se define como teologia afirmativa e teologia negativa. Na forma “afirmativa”, o conhecimento acerca de Deus dar-se-ia pelas *Escrituras* bíblicas, “onde é revelado que Deus é um, uma trindade, uma causa universal, sábio e justo, um ser benevolente, e assim por diante”.²⁰⁹ Todavia, segundo o pseudo Dionísio, a revelação dada pelas Escrituras seria uma ironia do esconder Deus, ou seja, “a principal coisa a

²⁰⁷ OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.117.

²⁰⁸ Ibidem, 1980, p.118.

²⁰⁹ “[...] where it is revealed that God is one, a trinity, a universal, wise and just cause, a benevolent being, and so on”. Idem. Tradução nossa.

respeito de Deus transmitida pela Bíblia parecia ser sua natureza insondável e majestade inacessível”.²¹⁰

Com isso, a forma afirmativa abriria caminho para a forma negativa. Para o pseudo Dionísio, a inteligência humana não seria capaz de alcançar Deus, os nomes dados a Deus limitariam a sua real natureza, inacessível à racionalidade (*De divinis nominibus*). Dessa forma, o caminho místico do pseudo Dionísio propõe "ir além de toda mente e razão, negando todos os nomes e descrição de Deus, tornando-se 'totalmente mudo', de modo que, de tal ignorância e desconhecimento, ele pode saber o que é indizível e sem nome".²¹¹ Neste exercício espiritual, o homem deveria se desprender de toda razão e conhecimento adquirido em seu plano terreno, para que, por meio da transcendência, ou seja, não por sua vontade, mas pela vontade da deidade, adquirisse um conhecimento que ultrapassaria seu entendimento, o conhecimento mais divino de Deus.²¹²

Segundo Steven Ozment, o misticismo de Dionísio serviu aos opositores da escolástica e a seu sentimento anti-intelectual das faculdades divinas, bem como inspirou escolásticos reformistas como Jean Gerson (1363-1429) e Nicolau de Cusa (1401-1464).²¹³ Jean Gerson, por exemplo, em seu tratado sobre o misticismo *De Mystica Theologia Practica*, defendeu, como principal característica da união mística a visão intuitiva do conhecimento de Deus: os místicos são ignorantes, aos quais é revelado saberes que não sabem. *De Mystica Theologia Practica* foi escrito por volta de 1400, dois anos após a canonização de Brígida Birgersdotter da Suécia, contemporânea de Catarina de Siena e sua antecessora na luta pelo retorno do papado a Roma. Durante o Concílio de Constança (1414), Jean Gerson foi um dos opositores à canonização da mística sueca. Segundo Johan Huizinga, “Gerson não dava importância às visões e revelações em voga no seu tempo, nem mesmo às de Brígida da Suécia e de Catarina de Siena”.²¹⁴ *De Mystica Theologia Practica* foi uma obra direcionada para as *mulieres*

²¹⁰ "[...] the main thing about God conveyed by the Bible seemed to be his unfathomable nature and inaccessible majesty". OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.118. Tradução nossa.

²¹¹ Idem.

²¹² "Dionysius begged a man to 'go beyond all reason and mind', denying all names and description of God, becoming 'utterly mute', so that from such ignorance and unfamiliarity he may know what is unspeakable and unnamed". OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.119. Tradução nossa.

²¹³ Ibidem, p.120.

²¹⁴ “O mundo”, dizia Gerson, “aproxima-se do fim, e, tal como um velho tonto, está sujeito a todas as espécies de fantasias, sonhos e ilusões, que podem conduzir muita gente a transviar-se do caminho da verdade. O misticismo prostitui-se. Muita gente se lhe dedica sem conveniente direção e entrega-se a jejuns demasiadamente rígidos, vigílias excessivas, choros mais que abundantes, perturbadores do

religiosae, bem como tinha por finalidade orientar os clérigos sobre a natureza da mística e as maneiras de reconhecer seus desvios da práxis ortodoxa.²¹⁵

A corrente mística franciscana destacou-se pelo mistério dos estigmas vivenciado por seu fundador, Francisco de Assis. Foi, entretanto, com o franciscano Giovanni di Fidanza, canonizado são Boaventura, que a espiritualidade mística franciscana foi didaticamente difundida por meio da obra *Itinerarium mentis in Deum*. A obra de Boaventura, resgatou um símbolo universalmente difundido na mística cristã: a escada. Para Boaventura, o mundo era uma escada pela qual se chegava a Deus, sendo que em cada degrau a alma era transformada. Segundo Steven Ozment, no *Itinerarium* a união mística é centrada em Cristo, em especial, no ato de se crucificar com Cristo. O objetivo da mística franciscana é chegar a Deus-Pai através de Jesus Cristo.²¹⁶

Segundo André Vauchez, a historiografia pode traçar, entre os séculos XII e XIV, um panorama da efervescência da devoção laica sob “duas certezas fundamentais [...]: só se chega a Deus por seu Filho crucificado, e, para conquistar a salvação, é preciso assemelhar-se ao Cristo”.²¹⁷ Em busca de uma religiosidade ativa no mundo, mas não no mundo, frente à passividade litúrgica, os leigos viram, no sofrimento de Cristo, o espelho a ser seguido para admoestar as incertezas e os desejos de salvação. Numa sociedade que se considerava membro ativo do *corpus mysticum* de Cristo, deveriam se assemelhar a ele tanto pela santidade – em seu formato tradicional dos bons exemplos e da vida de virtudes - quanto pela dor, pelo flagelo do corpo e pela pobreza evangélica, como forma de se aproximarem ao corpo exaurido do Cristo sofredor.

A união mística franciscana não refletiu o ideal espiritual de isolamento cenobita e eremita, sua espiritualidade pautou-se em contemplar a natureza da divindade no mundo, em especial, na natureza como manifestação sacramental de Deus. O mundo era o cenário no qual se alcança a graça, através da ação, pela caridade e serviço ao próximo.

Tendo encontrado Deus no mundo, a mente é direcionada para olhar profundamente dentro de si mesmo e vê-lo através de sua imagem impressa em seus poderes naturais de memória, intelecto e vontade (*Speculatio Dei per suam Imaginem naturalibus potentiis insignitam*). Como o mundo externo, o próprio homem é um sacramento do poder

cérebro. Inutilmente se lhes prega moderação e que se ponham em guarda contra as tentações do Demônio”. GERSON, Jean apud HUIZINGA, Johan. op. Cit., 1996, p.144-145.

²¹⁵ ALMEIDA, Letícia Gonçalves. JEAN GERSON E A VIDA CONTEMPLATIVA PARA AS MULHERES LAICAS (SÉCULO XV). *Saeculum-Revista de História*, n. 34, p. 11-26, 2016.

²¹⁶ OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.121.

²¹⁷ “Por mais diferentes que possam parecer essas atitudes, é, entretanto, o mesmo sentimento que as inspira”. VAUCHEZ, Andre. op. Cit., 1995, p.179.

e da glória de Deus. Já na duplicação da primeira etapa da viagem que ele tinha voltado para o interior, como sua experiência do mundo exterior despertou a memória das regras e leis eternas das coisas. Na presente fase, a mente aprecia a sua capacidade divina para ocupar o tempo, lembrando-se do passado distante e chegando de volta para a eternidade.²¹⁸

“A memória das regras e leis eternas das coisas” trata de conhecer a Deus como o princípio e o fim, aquele de quem todas as coisas vieram e para quem todas as coisas devem voltar. Neste estágio, o misticismo de Giovanni di Fidenza assemelha-se ao misticismo dionísíaco, pois para chegar a Deus, a mente e todas as operações intelectuais precisam morrer misticamente, como fez Francisco no momento da sua estigmatização: “o místico morre com Cristo e com ele retorna para o Pai”.²¹⁹

Outra corrente mística cristocêntrica não mencionada por Steven Ozment, mas que julgo importante para remontar o cenário espiritual do misticismo medieval, é a do cisterciense Bernard de Clairvaux (1090-1153). Segundo Josias da Costa Junior, diferentemente da dor defendida pelo franciscanismo, a união mística *bernardiana* se daria através de uma relação amorosa e matrimonial inatingível entre a alma (esposa) e o Cristo (esposo).²²⁰ Bernard de Clairvaux, contrariamente a outros místicos, não escreveu um tratado espiritual da mística, mas, por meio dos seus inúmeros sermões, pregou sobre um misticismo de amor, tendo como fonte o livro bíblico *Cântico dos Cânticos* combinado com a linguagem poética do amor cortês.²²¹

Para Cleber Dias, a mística *bernardiana*, como as acima comentadas por mim, acreditava que o conhecimento de Deus não seria acessível pela racionalidade e pelas faculdades mentais do ser humano, mas através da “radicalidade no viver em Cristo”.²²² Para Bernard de Clairvaux, o homem conhece os atributos de Deus por meio das

²¹⁸ “Having found God in the world, the mind is directed to look deep within itself and to see it through its imprinted image in its natural powers of memory, intellect and will (*Speculatio Dei per suam Imagine naturalibus potentiis insignitam*). Like the outside world, man himself is a sacrament of the power and glory of God. Already in the duplication of the first stage of the journey he had returned to the interior, as his experience of the outer world awakened the memory of the eternal rules and laws of things. At this stage the mind appreciates its divine ability to occupy time, remembering the distant past and coming back to eternity”. OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.125. Tradução nossa.

²¹⁹ “the mystic dies with Christ and with him returns to the Father”. Ibidem, p.127.

²²⁰ COSTA Jr. Josias da. Bernardo de Claraval. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (orgs.). *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. Pia Sociedade de São Paulo-Editora Paulus, 2016.

²²¹ Cf.: ROSA, José Maria Silva. A transfiguração espiritual do amor cortês em Bernardo de Claraval. *Amar de Novo. Ciclo de Conferências da 'Associação de Professores de Filosofia': O Amor na Idade Média*, p. 63-87, 2005. Disponível em: <https://ubibliorum.ubi.pt/handle/10400.6/4416>. Acesso em: 28 de fev. de 2019.

²²² DIAS, Cléber. Pedro Abelardo e São Bernardo de Claraval: duas formas conflitantes (?) de conhecer o mesmo Deus. *Philosophica-ANSELMO SOLA RATIONE. 900 ANOS DEPOIS*, v. 34, 2009, p.205-206.

sagradas escrituras, reveladas ao homem pelo próprio Deus. No entanto, o “verdadeiro” conhecimento de Deus só seria acessível através da iluminação do Espírito Santo por meio de um processo de interiorização, de um “voltar-se a si mesmo procurando configurar-se com Cristo”.²²³ Em resumo:

Para este tipo de conhecimento divino ao qual o homem pode acessar pressupõe-se similaridade, conformidade e identificação espiritual entre o homem e Deus, pois o conhecimento de si é também um grau para o conhecimento de Deus porque o Criador pôs na criatura a sua própria imagem e semelhança. Conhecendo-se naquilo que é-lhe mais profundamente interior o homem pode chegar ao conhecimento de Deus e nesse processo de conhecimento o inteiramente Outro torna-se visível. Pelo conhecimento de ti mesmo, diz-nos Bernardo, Deus te-se dará a conhecer.²²⁴

No entanto, salienta Cleber Dias, o “conhecimento de Deus” proposto por Bernard de Clairvaux considerava que se estava longe de compreender e entender o significado da totalidade do que seria Deus. Pois Deus, segundo Bernard, não é um sistema matemático ou uma proposição lógica cabível à especulação intelectual humana, mas na medida da entrega e do amor do fiel à vontade divina: “chegar ao conhecimento verdadeiro (mas não total) de Deus neste mundo desde que aquele que busca conhecê-lo procure ser conformado e transformado, conformando-se e transformando-se (conformamur, transformamur) interiormente a Deus”.²²⁵

Por fim, a última corrente mística medieval destacada por Steven Ozment tem como precursor o dominicano Johannes Eckhart, conhecido como mestre Eckhart (1260-1328).²²⁶ Johannes Eckhart escreveu seus sermões em meio a uma sociedade que contestava a vida monástica como a única forma perfeita de intimidade com Deus. Segundo Mircea Eliade, ele “proclama e justifica teologicamente a possibilidade de reintegrar a identidade ontológica com Deus, mesmo permanecendo no mundo”.²²⁷ Para Eckhart, a verdadeira união com Deus não era pela experiência religiosa emocional, mas pela união intelectual obtida pela contemplação. No entanto, mestre Eckhart exaltou igualmente aquele que deixava a contemplação para socorrer os necessitados e “frisava sempre que se podia encontrar Deus tanto na rua como na igreja”.²²⁸

²²³ DIAS, Cléber. op. Cit., 2009, p.215.

²²⁴ Ibidem, p.216.

²²⁵ Ibidem, p.219.

²²⁶ OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.127.

²²⁷ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*, volume III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.190.

²²⁸ Ibidem, p.192.

Para Eckhart de Hochheim, não havia nada que pudesse definir ou qualificar a natureza de Deus. Para se unir a Deus, o homem precisaria se desprender de si mesmo para acessar o Deus que existe em todo ser humano em sua profundidade, a alma. De modo diferente de outras formas místicas que propunham a assimilação com Deus, para Eckhart o homem era em si Deus antes da criação do mundo e sua missão não seria ser sua criatura.²²⁹ Para Steven Ozment, a teoria de Eckhart é complexa e difícil, sendo eu levado a concordar. No entanto, é necessário frisar que, para Eckhart, Deus e o homem eram distintos um do outro, ambos mantendo sua própria vontade e substância, a união mística seria uma comunhão, um acordo de amor.²³⁰

As experiências supracitadas mesclam entre si, em menor ou maior grau, as formas categorizadas por estudiosos do tema: mística especulativa, mística mistérica e mística profética. Para Henrique Claudio de Lima Vaz, a mística especulativa seria uma “experiência metafísica em termos de intensidade *experencial*”, através do “*translógico* seguindo o roteiro do *lógos*”.²³¹ Em outras palavras, através da reflexão e contemplação, teria por objetivo depreender o *ser* dos homens e sua relação com o sagrado. Sem a necessidade de uma verificação científica ou comprobatória, mas, por meio de uma experiência pessoal (*experencial*), refletir questões subjetivas e imateriais. No entanto, filosoficamente não se constitui pelo domínio do *alógico* ou do irracional, mas por uma reflexão da realidade para além do pensamento conceptual (noção de *trans-lógico*).

Já à mística mistérica, atribui-se uma experiência do divino ou de Deus pela dependência histórico-temporal dos ritos e dos cultos, no caso dos cristãos, por meio dos ritos litúrgicos e sacramentais. Para Lima Vaz, a mística mistérica por mais que seja realizada com a intermediação dos ritos, não deixa de ser vivida no interior da consciência. As formas especulativa e mistérica são tidas como “orientações distintas, conquanto não opostas, que dão origem a dois estilos de experiência de Deus, a experiência *reflexiva* e a experiência *litúrgica*”.²³² Ambas as formas, especulativa e mistérica, nasceram na tradição grega e foram incorporadas à tradição cristã.

²²⁹ “Eckhart saw mystical union as something that is simply to become God, perfectly conformed to a mind and a will; It was a question of God again, of returning to an undifferentiated deity [...] for him, man was destined to be in God, not to live as a creature of the world”. OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.130-131.

²³⁰ “Thus the soul becomes divine, but not of God the soul, the soul loses its characteristics [Namen] and virtue, but not its will and being. [in their union with God] the soul is in God as God is in himself”. OZMENT, Steven. op. Cit., 1980, p.131.

²³¹ VAZ, H. C. de Lima. op. Cit., 1994, p.22-23.

²³² Ibidem, p.37.

A mística profética no Ocidente, na opinião de Lima Vaz, seria exclusivamente característica do cristianismo, e “está presente nas versões especulativa e mistérica”.²³³ Seria uma experiência ligada ao princípio de revelação divina que comunicaria ao fiel as “verdades” da fé por inspiração. No misticismo cristão, essas formas se entrelaçariam da seguinte maneira: através do envio ou inspiração do dom do Espírito (*mística profética*) contemplativamente acessaria as profundezas de Deus (*mística especulativa*), de modo a agir na igreja por meio dos dogmas e dos carismas (*mística mistérica*).²³⁴

3.2 O misticismo diante do florescimento da espiritualidade

Dentro da tradição espiritual do misticismo cristão Ocidental, as mulheres místicas vivenciaram mais vigorosamente um misticismo corporal. A mística feminina inseriu uma linguagem corporal ao discurso místico, seus corpos deram conta de expressar o que a palavra escrita, bem como a palavra falada, não conseguiram na sua totalidade. Para Michel de Certeau, o limite da linguagem mística seria o corpo, por meio da vivência do sagrado externado e sentido (êxtases, visões, estigmas). A partir dele, seriam estabelecidas as práticas com o “Infinito”, o “Outro”.²³⁵ O ascetismo (mortificações do corpo pelo jejum, pelo cilício, pelo flagelo, entre outros), tornou-se a base da relação com o sagrado no misticismo cristão ocidental, em especial para as mulheres.

Segundo Caroline Walker Bynum, as mulheres correspondiam a 18% dos canonizados ou de culto popular entre os anos 1000 e 1700, sendo que 30% dos relatos de vida dessas mulheres santas enalteciam a extrema austeridade ascética e outros 50% narravam suas vidas como sendo mulheres doentes. Estas narrativas biográficas levaram a historiografia a pressupor que o elemento reconhecível para a santidade feminina estava pautado nos jejuns e em outras formas ascéticas de mortificação do corpo. Para Bynum, o misticismo feminino concedeu à eucaristia um papel fundamental na sua experiência, de maneira a constituir, em alguns casos, como o único alimento diário. Para muitas mulheres místicas, a eucaristia foi considerada o caminho mais direto para se encontrar com Deus.²³⁶

²³³ VAZ, H. C. de Lima. op. Cit., 1994, p.45.

²³⁴ Ibidem, p.46.

²³⁵ CERTEAU, Michel de. *La fábula mística siglos XVI-VII*. Paris: Gallimard, 1982, p.60.

²³⁶ BYNUM, Caroline Walker. *Fast, feast, and flesh: The religious significance of food to medieval women. Representations*, n. 11, 1985, p.9-10.

Além do ascetismo, o *êxtase* foi outro elemento fundamental nas narrativas biográficas que caracterizaram o misticismo feminino medieval. Segundo Ario Borges Nunes Junior, *êxtase*, do grego *ékstasis*, significa “sair de si, superar os próprios confins corporais”, para se unir com o ser divino. Para Nunes Junior, a principal consequência dessa união extática seria “a capacidade intelectual”, em particular, para as mulheres que eram entendidas como seres vazios e sem inteligência para compreender as “verdades de fé”, sendo usadas como vasos pela divindade. Outra consequência seria os efeitos vivenciados no próprio corpo como, por exemplo, os estigmas que revelaria uma profunda assimilação de Deus.²³⁷

Como já destacado, os relatos sobre os êxtases de Catarina de Siena são narrados em suas hagiografias, para atender a um padrão literário de santidade feminina no espaço religioso. Além da carta que abre este capítulo, existe somente mais uma carta em que Catarina narra os eventos extáticos com Deus. No final do ano de 1377, ela escreveu a Tomás delle Fonte, seu primeiro confessor, discípulo e parente, durante a celebração da festa da mártir Luzia. Durante a consagração das hóstias na missa teria sido acometida de uma visão de uma consagração simultânea que ocorria no céu. Em sua visão, Cristo era o cordeiro que se encontrava no centro de uma mesa e estava cercado de anjos, santos e mártires:

Dizia a mim, mísera miserável: “Eu sou a mesa, eu sou o alimento”. O Espírito Santo é que servia os eleitos. [...] Mas diante de Deus eu suplicava, por meio de Luzia, que me revestisse da verdade. Então senti uma grandíssima renovação em minha alma. Porém, minha língua é incapaz de descrever.²³⁸

Os fenômenos extraordinários, milagres e principalmente os êxtases são as formas que caracterizam os místicos. No entanto, segundo Maria Clara Lucchetti Bingemer, o mais significativo da experiência espiritual de união com Deus, configura-se para além dos fenômenos extraordinários e da passividade contemplativa.²³⁹ Para Bingemer, o misticismo medieval do século XIV conciliou a contemplação monástica

²³⁷ JUNIOR, Ario Borges Nunes. *Extase E Clausura-Sujeito Místico*. São Paulo: Annablume, 2005, p.35-36.

²³⁸ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 924-925. “[...] *diceva a me, mísera miserabile: «Io so’ mensa e so’ cibo»; e essa mano dello Spirito santo n’era porgitore e dolcemente serviva a’ veri gustatori. [...] però io dimandava nel conspetto di Dio, per mezzo di lei, che ci rivestisse del vestimento de la verità: sentoh tanta rinnovazione ne l’anima mia che la lingua non sarebbe sofficiente a dirlo*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.316.

²³⁹ BINGEMER, Maria C. Lucchetti. O “novo” e o “antigo” na mística e na política. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. *Mística e Política*. São Paulo; Edições Loyola, 1994, p.291.

com o agir no mundo, pois se unir a Deus seria se colocar como enviado, assim como Deus-Filho foi um enviado para a salvação do mundo.²⁴⁰

3.3 Espiritualidade *cateriniana*: “conhecimento de si e de Deus”

Como mencionado, a mística feminina necessitaria do corpo para transcrever o que a linguagem às vezes não conseguiria, através de estigmas e outros sinais ascéticos, dando ao corpo as marcas da santidade. Para Jean-Claude Schmitt, a relação “corpo/alma” partia de uma dialética, na qual o corpo seria o “modo de ‘expressão’ exterior (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento”.²⁴¹

Catarina de Siena acreditava que o dom das lágrimas seria uma representação espontânea do corpo aos estados da alma, podendo ser positivo ou negativo.²⁴² As lágrimas estariam ligadas aos estados da alma transformados ao longo dos degraus de Cristo-ponte. São cinco as lágrimas por ela descritas.²⁴³ As primeiras lágrimas brotariam do coração mergulhado no rio do pecado, comum às almas em pecado mortal; as segundas lágrimas pertenceriam aos corações tomados pelo “temor servil”, nasceriam das almas que seguem a Deus não por amor, mas por medo das penas do inferno; as terceiras seriam características ao amor imperfeito, comum às almas que seriam movidas por interesses próprios em busca de consolação dos males; as quartas pertenceriam aos corações que “se une e se conforma à minha vontade; quer o que eu quero, ama profundamente o próximo”, comum as almas dos perfeitos e as quintas completariam as anteriores e são características as almas que viveriam santamente e estariam unidas à Deus.²⁴⁴

É imprescindível a compreensão da pessoa humana para Catarina de Siena, ser dotado de um corpo e uma alma, indivíduo diretamente relacionado com os grandes mistérios da criação e da redenção. Segundo Anna Maria Balducci, “a dignidade da pessoa humana também estabelece a primeira pedra angular de sua doutrina social”, pois esta dignidade se fundamentava no princípio cristão de que a pessoa humana foi

²⁴⁰ BINGEMER, Maria C. Lucchetti. op. Cit., p.291.

²⁴¹ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, vol.1, 2002, p.259.

²⁴² CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984, p.179.

²⁴³ *Ibidem*, p.184.

²⁴⁴ *Ibidem* p.185.

criada em semelhança com sua divindade.²⁴⁵ Para Catarina, o corpo seria um indicativo, bem como um instrumento, que permitiria a alma alcançar seu objetivo final: a união com Deus. O corpo para Catarina também seria o meio pelo qual se aniquilariam as vontades e as sensações que privariam as almas do divino, lançando-as no mundano através da mortificação e jejum praticados no corpo.

A abstinência alimentar (jejum) de Catarina, destacada no início de sua juventude pela sua hagiografia, foi vista por seus contemporâneos como prova de sua santidade. Sua relação com a alimentação constituiu-se no principal elemento de sua experiência espiritual privilegiada pela psicologia e pela historiografia da espiritualidade feminina.²⁴⁶ A psicologia tratou este fenômeno através dos sintomas da moderna anorexia mental, uma patologia neuropsiquiátrica de oposição severa a qualquer ingestão de alimentos. No entanto, para André Vauchez, a restrição alimentar de Catarina não se limitaria a um fenômeno fisiológico, uma vez que sua aversão à ingestão de alimentos não recaía sobre a hóstia e o vinho consagrados na eucaristia, que, em alguns períodos da sua vida, eram sua única fonte de alimento.²⁴⁷

André Vauchez defende que Catarina não se limitaria a uma figura “histórica” como defendido por estudos psicológicos, pois ela usou seus jejuns como trampolim para alcançar seus objetivos e estabelecer sua condição na sociedade.²⁴⁸ Nos capítulos anteriores, destaquei que, para entrar no grupo das irmãs penitentes, bem como para convencer seus pais a não casá-la, recorreu à privação alimentar.

Enquanto alguns de seus seguidores e contemporâneos viam seus jejuns como sinais de santidade, outros preocupavam-se e até mesmo desconfiavam da natureza inspiradora deles. Numa carta direcionada a um sacerdote florentino não identificado, Catarina escreveu:

²⁴⁵ “*la dignità della persona umana fissa anche il primo caposaldo della sua dottrina sociale*”. BALDUCCI, Anna Maria. op. Cit., 1947, p.28.

²⁴⁶ HARRIS, James C. Anorexia nervosa and anorexia mirabilis: Miss K. R-and St Catherine of Siena. *JAMA psychiatry*, v. 71, n. 11, p. 1212-1213, 2014. BELL, Rudolph M. *Holy anorexia*. University of Chicago Press, 2014, p.22-54. BYNUM, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women*. Univ of California Press, 1988, p.165-189. REDA, Mario; SACCO, Giuseppe; NEWMAN, Graeme. Anorexia and the holiness of Saint Catherine of Siena. *Journal of Criminal Justice and Popular Culture*, v. 8, n. 1, 2001, p.37-47. ESPI FORCEN, Fernando. Anorexia mirabilis: The practice of fasting by Saint Catherine of Siena in the late Middle Ages. *American Journal of Psychiatry*, v. 170, n. 4, 2013, p. 370-371. SCOTT, Karen. Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic’s Encounter with God. In: BYNUM, Caroline Walker. *Gendered Voices: medieval saints and their interpreters*. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 136-67. BIDAUD, Eric. *Anorexia mental, ascese, mística: uma abordagem psicanalítica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998, p.120-132.

²⁴⁷ VAUCHEZ, André. op. Cit., 2017, p.223.

²⁴⁸ *Ibidem*, p.227.

Sei que não vos move outro desejo, além da glória divina e da minha salvação, temeroso de que haja no meu jejum intromissão ou iluminação do demônio. Não me maravilho por tal medo, que sentis exatamente sobre o ato de comer. Garanto-vos que não sois o único a sentir esse medo. Também eu tenho preocupação sobre enganos do demônio. [...] Na carta, vós me perguntais se penso ou não na possibilidade de estar sendo enganada. [...] Respondo-vos que sempre temo ser enganada. Não apenas nos assuntos do corpo, mas em todas as minhas atividades.²⁴⁹

Ao sacerdote florentino, Catarina confessa que sempre rogou a Deus para conseguir se alimentar como as outras pessoas, como também buscou fazer o que pode: “mergulho em mim mesma para conhecer minha doença e conhecer a Deus”. Ela pediu ao sacerdote que não cessasse de orar por ela e que “se conheceis algum medicamento, escrevei-me”, mas que não a “julgueis com precipitação, sem antes vos informar diante de Deus”.²⁵⁰

Catarina, famosa por suas mortificações do corpo, em especial, pelo jejum, era cautelosa quanto à finalidade das penitências corporais. Ao escrever à sua discípula e irmã mantelada Daniella da Orvieto, exortou que nem todos eram obrigados a praticar penitências corporais, e que não se devia obrigar ou intimar outros a seguir os mesmos caminhos espirituais.²⁵¹ Para Catarina, “a perfeição não está na maceração e destruição do corpo, e sim na destruição da própria perversa vontade”, pois “nem todos os corpos são iguais”.²⁵²

²⁴⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.310. “*So' certa che non vi muove altro che 'l disiderio dell'onore di Dio e della mia salute, temendo voi l'assedio e lle illusioni delle dimonia. Di questo timore, padre, che voi avete, singularmente nell'atto del mangiare, io non mi meraviglio: ch'io vi prometto che non tanto che ne temiate voi- ma io stessa triemo per timore dello 'nganno delle dimonia; se no ch'io mi confido nella bontà di Dio e sconfidomi di me, sapendo che di me io non mi posso fidare*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.102.

²⁵⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.310. “[...] *io entro dentro da me a conoscere la mia infermità e Dio [...] E anco vi prego che voi non siate legiero a giudicare, se voi non sete bene dichiarato nel cospetto di Dio*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.102.

²⁵¹ As informações sobre Daniella da Orvieto são escassas, sua trajetória se restringe a sua ligação com Catarina de Siena. Daniella é descrita como uma mulher de piedade reconhecida e que morreu em 1380, mesmo ano que faleceu Catarina. A primeira referência dominicana sobre Daniella da Orvieto é um retábulo pintado entre 1394 e 1398 por Andrea di Bartolo, por encomenda de Tomás Caffarini para ao altar do mosteiro feminino de Corpus Christi em Veneza, fundado por ele em 1395. No retábulo encontram-se no primeiro plano Catarina de Siena ao centro, Giovanna da Firenze e Vanna da Orvieto, à esquerda e Daniela da Orvieto e Margherita da Città di Castello, à direita. Todas vestindo os mantos das manteladas. Este retábulo seria um dos esforços de Tomás Caffarini para a divulgação e aprovação oficial das manteladas como uma ordem terciária dominicana. A segunda referência sobre Daniella da Orvieto é seu nome no tomo II do *Agiologio Dominicano, Vidas Dos Santos, Beatos, Martyres e outras pessoas veneráveis da Ordem Dos Prégadores* organizado por Manoel de Lima, 1710. Daniella aparece como uma pessoa digna de veneração na Ordem Dominicana, no entanto, não chegou a ser beatificada e canonizada.

²⁵² CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.221. “[...] *però che la perfezione non sta in maciarare né in uccidere el corpo, ma in uccidere la propria perversa volontà [...] Buona è la penetenzia e 'l maciarare*

Na espiritualidade *cateriniana*, o corpo seria um instrumento por meio do qual o indivíduo alcançaria a perfeição de aproximação da deidade, sendo uno com Deus. Podemos assim pensar que a espiritualidade *cateriniana* pautou-se em duas práticas: o conhecimento de si e de Deus e o *imitatio Christi*, esta última necessitando exclusivamente do corpo para se aproximar pelas mortificações ao corpo exaurido de Cristo. Todavia, mortificações por si mesmas não levariam a perfeição.

Catarina escreveu que a penitência praticada com o intuito de satisfação pessoal, pelo prazer da dor ou pela vaidade, com demasiado afeto e sem discernimento das mortificações obstaculizariam a própria perfeição.

Por que o discernimento nos é tão necessário? Porque ele nasce do conhecimento que temos de nós mesmos e de Deus. Suas raízes estão na cela do autoconhecimento. O discernimento é filho da caridade e consiste na luz, no conhecimento que a alma tem de si e de Deus.²⁵³

Segundo Piero Pajardi, a partir de uma forte consciência de sua existência, o homem iniciaria sua caminhada na “Ponte”, na concepção de Catarina.²⁵⁴ Em uma carta dirigida ao dominicano de Siena, Nicolau de Montalcino, ela escreveu que a ponte seria Cristo crucificado. Através do sacrifício do Deus-homem na cruz, a ligação entre os homens e Deus-pai haveria sido refeita. Ligação que, segundo Catarina, foi interrompida pela desobediência de Adão.²⁵⁵ Para Catarina, somente por meio da reflexão e assimilação ao martírio de Cristo, o homem poderia alcançar a perfeição pelos degraus da ponte. Estes degraus percorrem o corpo de Jesus, acentuando a espiritualidade cristocêntrica do misticismo *cateriniano*. O fiel iniciaria sua jornada rumo à perfeição subindo os três degraus da “Ponte”: o primeiro degrau corresponderia aos pés de Jesus; o segundo, ao tronco, no caso, o coração; e o último degrau, à boca de

del corpo, ma non nel ponere per regola ad ognuno, però che tutti e' corpi non so' aguegliati". CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.72.

²⁵³ CATERINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.689. “*Perché c'è ella tanto di necessità? Perché ella esce del cognoscimento di noi e di Dio: in questa casa tiene le sue radici. Ella è drittamente un figliuolo parturito dalla carità. Che è propriamente discrezione? e che principalmente adopera? Discrezione è uno lume e un cognoscimento che l'anima à di sé e di Dio, come detto è*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.221.

²⁵⁴ “*Veniamo al ponte, e cerchiamo di capire la sensibilità più che la logica di una mistica. Una sensibilità fatta di segni, di richiami, di simboli. Il ponte è lungo e faticoso da percorrere, e il suo tragitto è in salita. In salita come i tre scaloni del ponte, corrispondenti il primo ai piedi di Gesù, il secondo al costato, e il terzo alla sua bocca*”. PAJARDI, Piero. *Caterina, La santa della Política*. Milano: Edizioni Martello, 1993, p.53.

²⁵⁵ “[...] revestiste o Verbo com a nossa carne, e ele ao mesmo tempo deu-te a glória e aplacou tua ira, padecendo na carne de Adão que pecara”. CATERINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.577. “[...] *vestendo el Verbo della carne nostra, sì che insieme t'ha renduto l'onore e à placata l'ira tua, sostenendo la pena nella propria carne, cioè de la massa d'Adamo che commisse la colpa*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.178.

Jesus.²⁵⁶ A cada degrau, o fiel alcançaria um estado de perfeição. Ao nobre e leigo Pedro Venture, ela escreveu:

Em tudo, procura esconder-te na chaga do peito do Crucificado. E uma vez aí dentro, fixa o pensamento no segredo do coração de Cristo. Então acenderás a chama do teu amor. Entenderás que Jesus fez no seu corpo uma caverna, onde te esconderás dos inimigos, onde repousarás, onde acalmarás tua mente no fogo do amor. Aí acharás alimento, pois Jesus deu sua carne como comida e seu sangue como bebida. Aquela carne assada na chama do amor e aquele sangue servido no altar da Eucaristia.²⁵⁷

Segundo Piero Pajardi, a “ponte” como percurso perfeito de autoconhecimento na visão mística de Catarina de Siena, levaria o fiel à prática da caridade e amor para com o próximo.²⁵⁸ A figura do próximo é essencial na espiritualidade *cateriniana*, uma vez que não via outro modo de ser útil a Deus, a não ser sendo útil ao próximo, “porque ele é o meio de mostrarmos e adquirirmos a virtude”, escreveu à sua sobrinha Catarina de Scetto.²⁵⁹

Catarina não foi precursora da espiritualidade ativa no mundo, esta forma de vivência havia sido proposta pelas ordens mendicantes desde o século XIII. Os mendicantes defendiam a presença de Deus no mundo, por conseguinte seu apostolado não se limitou à clausura cenobita ou ao isolamento eremita. Para as ordens e movimentos mendicantes, a salvação das almas consistia na transformação da conduta e no auxílio aos pobres e enfermos. Catarina, em 1377, escreveu ao comandante mercenário da *Compagnia di Venture*²⁶⁰, Tomás de Alviano, quando contratado pelo papado para lutar contra Florença, dizia que, além da vida de oração, existiam outras ações virtuosas praticadas pelas pessoas, em especial, os leigos, que os unia a Deus e

²⁵⁶ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.250-251.

²⁵⁷ Ibidem, p.161. “[...] Fuge, figliuolo, fuge questo vento sottile del proprio piacere; e vatene, tutto nascoso in te medesimo, nel costato di Cristo crocifisso, e ine pone lo intelletto tuo a riguardare il segreto del cuore. Ine s’acenda l’afetto, vedendo ch’egli à fatta caverna del corpo suo, acciò che tu abia luogo dove rifugire dalle mani de’ tuoi nemici (1Re 24, 4), e possiti riposare e pacificare la mente tua ne l’afetto della sua carità. Ine trovarai el cibo, però che tu vedi bene ch’egli t’à data la carne in cibo, e il sangue in beverage (Gv 6, 55): arrostita in su la croce al fuoco della carità, e ministrato in su la mensa de l’altare, tutto Dio e tutto Uomo”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.51.

²⁵⁸ PAJARDI, Piero. *Caterina, La santa della Política*. Milano: Edizioni Martello, 1993, p.57.

²⁵⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.170.

²⁶⁰ Em tradução livre, *Companhia da Fortuna*, eram mercenários militarizados que vendiam seus serviços para lutarem em nome do seu contratante. Não lutavam por ideologia, laços afetivos ou políticos, lutavam por quem poderia pagar o seu preço ou por quem pudesse pagar mais. Em algumas situações mudavam repentinamente de lado conforme a maior oferta. Geralmente os membros da *Compagnia* eram estrangeiros malnascidos, ou longe da linha sucessória, que viam nos conflitos territoriais da Itália uma oportunidade de enriquecimento. DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, trad. De Arturo Firpo, Barcelona: Petrel, 1980, p.349. RENDINA, Claudio. *I capitani di ventura: storia e segreti: le affascinanti biografie dei condottieri italiani nell’età delle Signorie e dei Principati: i protagonisti di una grande “epopea mercenaria” tra battaglie e congiure tradimenti e violenti passioni*. Roma: Newton Compton, 1985.

garantiria a salvação de suas almas. Segundo Catarina de Siena, “até aquelas atividades que parecem ser apenas do mundo, como a alta posição social, o cargo de governo, o ter uma esposa, filhos e qualquer outra coisa. Tudo isso orienta-se para Deus”.²⁶¹

O misticismo do século XIV, em sua maioria, absorveu os princípios de fé ativa mendicante, e algumas das principais mulheres místicas desse século estavam ligadas a ações de caridade e transformação do mundo. A espiritualidade de Catarina de Siena entrelaçava a contemplação e ação (práxis), na medida em que ela acreditava nas práticas contemplativas, bem como na sua missão no mundo em prol do auxílio dos enfermos, no apaziguamento dos conflitos entre famílias de sua cidade e em sua jornada em defesa da autoridade papal e o seu retorno para a cidade de Roma.²⁶² Segundo Maria Clara Lucchetti Bingemer, o místico cristão assimilado a Cristo também assumiria para si a condição de enviado ao mundo para o auxílio “do pobre, do oprimido, do triste, daquele que sofre toda sorte de carência, de injustiça e de discriminação”.²⁶³

O apostolado, que Catarina julgava ser o seu, rendeu-lhe desconfianças, sendo acusada por muitos monges, clérigos e leigos de ser “uma exaltada que tinha perdido todas as suas qualidades femininas para lidar com assuntos que não lhe diziam respeito”.²⁶⁴ A vida itinerante e transeunte no mundo de Catarina contrariava os costumes vigentes concernentes às *mulieres religiosas*, sua insistência nesta forma de apostolado pode ter lhe rendido a fama de *girovaghi*.²⁶⁵ Catarina escreve a três de seus discípulos, explicando que as ausências e viagens faziam parte dos planos salvíficos de Deus.²⁶⁶ Em uma carta escrita a sua mãe Lapa e a sua discípula e irmã mantelada Francisca Gori, ela pede para que elas e seus discípulos assumissem a postura da Virgem Maria, que após a ascensão de seu filho não atrapalhou os apóstolos retendo-os

²⁶¹ CATARINA DE SIENA. op. Cit., 2005, p.847. “*Queste sono le sante e buone operazioni de la creatura che à in sé ragione, però che ogni operazione che elli facesse – poniamo che avessero colore d’essere del mondo, sì come è di tenere el grande stato e signoria, e fusse con la donna o co’ figliuoli suoi, che pare una cosa mondana, o in qualunque altra cosa che fosse – tutte sono dirizzate in Dio*”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.283.

²⁶² “[...] a santidade passa a ser uma possibilidade cotidiana e real para todos aqueles e aquelas que neste mundo encontram o lugar de sua contemplação e de sua práxis, sendo eles e elas mesmos ‘lugar’ e ‘espaço’ onde a práxis de Deus se faz palpável para toda criação. Se o santo é aquele que é separado e ‘colocado à parte’ por e para Deus; se o místico é aquele que experimenta a iniciação e a intimidade com o mistério de Deus, tudo isso é possível de ser encontrado neste mundo e não em outro”. BINGEMER, Maria C. Lucchetti. O “novo” e o “antigo” na mística e na política. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. *Mística e Política*. São Paulo; Edições Loyola, 1994, p.293.

²⁶³ BINGEMER, Maria C. Lucchetti. op. Cit., 1994, p.291.

²⁶⁴ UNSET, Sigrid. *Catarina de Siena*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956, p53.

²⁶⁵ Numa tradução livre, “girovago”, era um termo pejorativo dado aos monges que não se fixavam em mosteiro e ficavam vagando pelas estradas e as cidades vivendo de esmolas.

²⁶⁶ Para sua mãe Lapa e Francisca Gori; para suas companheiras do hospital Santa Maria della Scala e Giovanna Capi e a Sano de Maco, discípulo a quem confiou à direção de sua *famiglia* em suas ausências.

junto de si. Bem como, ainda mais, a exemplo de Maria, que deveria permanecer “sozinha, como hóspede e andarilha”:

Ficai sabendo, minha querida mãe, que eu, vossa filha, não fui posta no mundo para outra razão. Para isso o Criador me escolheu. Bem sei que gostais que eu obedeça (a Deus). Peço-vos, se vos parecer que me ausento mais do que vos agrada, não posso agir de outro modo. Penso que, se conhecêsseis a situação, vós mesmas me ordenaríeis que demorasse. Estou vendo se consigo dar solução a um grande escândalo.²⁶⁷

Segundo Catarina, para escapar do caminho do inferno, o homem deveria transformar sua vida, amar o próximo, buscar seguir os preceitos evangélicos e os passos de Cristo. Em suma, tornar-se o próprio Cristo: “assemelhar-se-ão a Cristo na alegria e no prazer: os olhos dos santos serão como os do Ressuscitado, as mãos como suas mãos, todo o corpo igual ao seu. Unidos a mim, estarão unidos a ele, que é uma só coisa comigo”.²⁶⁸ A união com o Outro Absoluto ocorre, na espiritualidade *cateriniana*, quando o indivíduo eleva o pensamento para conhecer a si e conhecendo a si, passa a conhecer a Deus. Para José do Nascimento, historiador e linguista, *conoscenza di sé* foi um fenômeno marcante na literatura cristã na segunda metade do século XIV, através do qual consistiu sua práxis devocional.²⁶⁹ Catarina de Siena e outros grandes místicos da Idade Média manifestaram “a experiência da profunda união eu-Deus, na qual o eu não é mais o pequeno eu psicológico centro de vontade particular e Deus não é mais o ser supremo, alto e Outro”.²⁷⁰ Para Catarina, o fiel deveria buscar ser uno com Deus através do “conhecimento de si” para “conhecer Deus”.

Na carta direcionada ao seu discípulo agostiniano Félix de Massa, podemos vislumbrar resumidamente a essência mais significativa de sua mística de contemplação. Para Catarina, o conhecimento de si e o conhecimento de Deus estavam

²⁶⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.847. “[...] *ed ella rimane come sola ospita e peregrina. [...] Sappiate, carissima madre, che io, miserabile figliuola, non so’ posta in terra per altro; a questo m’è eletta el mio Creatore: so che sete contenta che io l’obedisca. Pregovi dunque che, se vi paresse che io stesse più che non piacesse a la vostra volontà, voi stiate contenta, però che io non posso fare altro. Credo che se voi sapeste el caso, voi stessa mi ci mandareste: io sto per ponere remedio a uno grande scandalo, se io potro*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.128-129.

²⁶⁸ CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.97.

²⁶⁹ “Em Catarina, o indivíduo orienta sua razão de existir e procura de um encontro com Cristo, partindo da meditação, do sofrimento e culminando no êxtase, isto é, compartilhando com Ele suas experiências e sofrimentos. Consiste na fusão amorosa da vontade com a anulação de si, na qual o sujeito acolhe a vida de Cristo de maneira condizente e sem perfeita comunhão, como se ocorresse uma troca de corações: o seu coração no coração de Cristo e o dele no seu”. NASCIMENTO, José do. *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011, pp.103.

²⁷⁰ VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 13.

interligados, bem como a ação ao autoconhecimento que levaria a amar a Deus e manifestava-se no amor ao próximo:

Se a alma apenas conhecesse a Deus e não a si mesma, coleria como fruto apodrecido uma grande confusão (intelectual), que alimenta a soberba. Aliás, uma coisa nutre a outra. É preciso, portanto, que o conhecimento iluminado da alma chegue a um grau completo, tanto do conhecimento de Deus como de si mesma. [...] No conhecimento de Deus (presente) em si, a alma atinge o abismo do amor por Deus e pelo próximo. Na luz da fé compreende que o amor que tem por Deus não pode ser útil ao Criador. Por isso, imediatamente a alma começa a ser útil ao próximo, por amor a Deus. Ama a criatura por compreender que Deus a ama sumamente. É condição do amor que alguém ame tudo o que a pessoa amada ama.²⁷¹

Quando digo que a experiência mística de Catarina de Siena pautou-se na reflexão transcendente do “conhecimento de si e do conhecimento de Deus”, estou longe de me referir à concepção moderna de indivíduo ou este nosso “eu”, ilha no meio do mundo. Ademais, o ser inserido no fenômeno de reflexão pessoal dos pecados provocada pela obrigatoriedade da confissão.

A partir do século XII, surgiu a reivindicação do papel da consciência na prática e no combate ao pecado.²⁷² Este fenômeno levou à interiorização do pecado, ou seja, tornou-se pessoal a reflexão moral das ações e vontades humanas frente à busca de

²⁷¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.174. “*Però che se cognoscesse solamente sé, o volesse cognoscere Dio senza sé, non sarebbe cognoscimento fondato nella verità, né trarrebbe anco el frutto che si debba trare del cognoscimento di sé, ma più tosto ne perdarebbe che non ne guadagnarebbe, però che trarrebbe solo – del cognoscimento di sé – tedio e confusione, unde diseccarebbe l’anima; e perseverandovi dentro senza altro remedio giognarebbe alla disperazione. E se volesse cognoscere Dio senza sé, ne trarrebbe frutto fetido di grande presunzione, la quale presunzione è nutricata dalla superbia; e l’una nutrica l’altra. Conviensi dunque che el lume vegga e cognosca in verità, e condisca el cognoscimento di sé col cognoscimento di Dio, e ‘l cognoscimento di Dio col cognoscimento di sé. Allora l’anima non viene né a presunzione né a disperazione; ma del cognoscimento trae el frutto della vita, quando è l’uno con l’altro insieme. Però che del cognoscimento di sé riceve el frutto della vera umiltà – unde germina odio e dispiacimento della colpa e della legge perversa che sempre è atta a impugnare contra allo spirito (Rm 7, 23): de l’odio parturisce el figliuolo della pazienza, la quale è el mirollo della carità – ; e del cognoscimento della grande bontà di Dio, che truova in sé, riceve el frutto dell’abisso dell’affocata carità di Dio e del prossimo suo. Però che col lume vede e cognosce che dell’amore che elli porta al suo Creatore non gli può fare utilità alcuna, e però subito quella utilità che non può fare a lui la fa al prossimo suo per amore di Dio – però che ama la creatura perché vede che el Creatore sommamente l’ama – ; e condizione è dell’amore d’amare tutte quelle cose che sono amate dalla persona amata”.* CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.56.

²⁷² Com o Concílio de Latrão de 1215 a Confissão passou a ser anualmente obrigatória, individual, detalhada e auricular. Segundo Jean Delumeau, esta imposição à vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres, “pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países Protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos”. Os conventos franciscanos e dominicanos intensificaram a busca pelo sacramento da Confissão. Os fieis que viviam próximos a tais conventos absorveram a prática dos irmãos e irmãs religiosos. DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p.13-14.

salvação, tema que ao longo do tempo foi caro a escolástica.²⁷³ Sendo assim, Catarina ressalta: “começareis por purificar-vos com a contrição interior, desapegando-vos da iniquidade e desejando a virtude. Sem essa predisposição, exigida na medida de vossas possibilidades como ramos unidos à Videira, que é meu Filho, nada recebereis”.²⁷⁴

A prática do autoconhecimento e o sacramento da confissão eram indissociáveis na espiritualidade *cateriniana*. Catarina compreendia que a confissão era um ato necessário, ainda que incômodo e doloroso, como um ato de recogitar a feiura humana.²⁷⁵ Em 1379, Catarina escreveu à rainha Joana de Nápoles, repreendendo-a por ter dado asilo e ter assumido a causa do antipapa Clemente VII. Exigiu que Joana de Nápoles se redimisse do erro o quanto antes e saísse do pecado para a garantia da salvação de sua alma, “através da confissão, da contrição e da satisfação”.²⁷⁶

O debate entre atrição e contrição tomou profundo espaço na teologia medieval. Tomás de Aquino, defensor da contrição, via a necessidade de um profundo arrependimento do indivíduo paralelamente ao sacramento da confissão. Para Tomás de Aquino e outros autores como para Catarina, a meu ver, a contrição era a forma perfeita do arrependimento, enquanto que a atrição sua forma imperfeita.²⁷⁷

Como foi destacado por Jean Delumeau, devemos considerar que a palavra “atrição”, bem como a palavra “contrição”, eram comuns entre os especialistas da fé, no entanto, não estariam presentes na vida cotidiana. Na maioria das vezes, a “atrição” aparece nos textos sob a forma de “temor” e, até mesmo a palavra “contrição”, seria substituída por “amor à Deus”. Não posso afirmar categoricamente que Catarina teria conhecimento de tais conceitos e sua aplicabilidade em seus êxtases, devido à tradução. A tradução é problema comum aos textos medievais e, principalmente, nos textos

²⁷³ BASCHET, Jerome. *A civilização feudal: do ano mil a colonização da América*. 1ª. ed. -. São Paulo: Globo, 2006, p.343.

²⁷⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.69.

²⁷⁵ “[...] ao tomar consciência das próprias trevas, ele abre as janelas e vomita a podridão do pecado na santa confissão e então, pela graça volta (sua) alma”. CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.136.

²⁷⁶ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.1227. “*Promette che nel prezzo del sangue riceverà vita eterna, con la santa confessione, contrizione e satisfazione; anco promette che ogni bene sarà remunerato e ogni colpa punita*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.447.

²⁷⁷ Segundo Jean Delumeau, na Baixa Idade Média, para muitos homens doutos da fé a contrição seria a forma perfeita do arrependimento necessário para o perdão ao ser ministrado a Confissão, enquanto a atrição uma forma imperfeita, mas não inválida. No século XIV, o debate clarificou-se, principalmente, através de Durand de Saint-Pourçain que distinguiu o arrependimento por caridade e por temor aos castigos. Dois séculos antes, Tomás de Aquino, havia dito que não haveria remissão dos pecados sem contrição de amor. Duns Scot, todavia, foi um ávido defensor do “atricionismo”, no seu entendimento o importante em se tratando da Confissão, seria a absolvição do sacerdote, o arrependimento do penitente seria secundário. Cf.: DELUMEAU, Jean. op. Cit., 1991, p.43-44.

místicos. Não posso atestar ou refutar a hipótese de o termo “contrição” ter sido acrescido em seus textos nessas traduções.²⁷⁸

Por fim, pude observar que a mística *cateriniana* não contestou ou descartou o papel dos sacramentos em sua espiritualidade. Além da confissão e da eucaristia, supracitados, Catarina enfatizou o sacramento do batismo. Numa carta direcionada ao banqueiro judeu de Siena, Concílio, ela pede que este se converta e renasça pelo batismo:

Quem não é batizado não participa dos benefícios da santa Igreja, mas como um membro apodrecido e separado da comunidade dos fiéis cristãos, passa da morte temporal para a morte eterna, e com razão recebe o castigo e as trevas, porque não quis lavar-se na água do santo batismo e desprezou o sangue do Filho de Deus, que o derramou com tanto amor.²⁷⁹

Segundo Catarina, por meio da graça batismal, o homem estaria livre para seguir fazendo o bem ou o mal, “tão grande é a liberdade humana, de tal modo ficou fortalecida pelo Sangue de Cristo, que demônio ou criatura alguma pode obrigar alguém à menor culpa, contra o seu parecer”.²⁸⁰ Suas escolhas resultariam na sua salvação ou na sua condenação.

Para José do Nascimento, *conoscenza di sé* foi um fenômeno marcante na literatura cristã na segunda metade do século XIV. Um fenômeno introspectivo que estaria longe de ser uma experiência individualiza ou egoísta. Paralelamente à reflexão pessoal sobre as ações humanas, a espiritualidade cristã desse período intensificou o papel do outro no processo de salvação. Com isso, atividades de caridades, bem como a pregação para a conversão, foram incentivadas e vigiadas entre os cristãos mais devotos. Vimos que Catarina de Siena atuou para orientar e aconselhar seus discípulos, mas teria ela “pregado”?

3.4 *Femina mistica e Praedicator Feminam?* Autoridade do discurso místico de Catarina

²⁷⁸ “Al fin de la Edad Media las translaciones lingüísticas se suman a una red de comunicaciones geográficas que hacen que los textos escapen a la institución universitaria y a la interpretación magisterial”. RENZO, Gabriela María di. El lenguaje místico en santa Catalina de Siena. *Revista Teologia*, vol. XLIX, nº109, DEZ/2012, p.168. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4140172>>. Acessado em: 11/03/2016.

²⁷⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.52. “E dico che senza el batesimo non potete avere la grazia di Dio: chi è senza el batesimo non participa el frutto de la Chiesa santa, ma come membro putrido, tagliato da la congregazione de’ fedeli cristiani, passa de la morte corporale a la morte eternale. Ragionevolmente riceve pena e tenabre, perché non s’è voluto lavare nell’acqua del santo batesimo e à tenuto a vile el sangue del Figliuolo di Dio, il quale è sparto con tanto amoré”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.17.

²⁸⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.57.

Segundo Fabián Alejandro Campagne, a Baixa Idade Média experimentou uma democratização e secularização das formas de misticismo, tanto a praça do mercado quanto o monastério podiam servir de palco para as manifestações que também abriram espaço para as mais variadas pessoas em diferentes níveis sociais. Este panorama é composto pelo novo perfil dos santos reconhecidos nos dois últimos séculos da Idade Média, dentre eles figuras femininas visionárias e/ou místicas, leigas e iletradas.²⁸¹

Tratava-se de uma recuperação dos fundamentos da mística de Pseudo-Dionísio Areopagita, que defendia a união com o divino unicamente fomentada pelo “*eros*”, ou seja, “de amor purificado, e não como consequência do saber especulativo ou livresco”.²⁸² Para Fabián Alejandro Campagne, o misticismo feminino, principal expoente dessa espiritualidade “democratizada”, tornou-se subversivo porque seus arrebatamentos, visões e êxtases proporcionariam um conhecimento do divino mais íntimo de Deus, pois seu conhecimento vinha do próprio Deus e não de um conhecimento acadêmico. Assim, o misticismo feminino da Baixa Idade Média simbolicamente representava a oposição entre o saber afetivo e o saber intelectual.²⁸³

As místicas da Baixa Idade Média geralmente alegavam que seu saber e sua experiência provinham de anjos e santos. Brígida da Suécia e Catarina de Siena foram além, pois seu saber não era uma iluminação de figuras divinas secundárias, diferentes de outras mulheres místicas medievais, sua inspiração era o próprio Deus. No caso de Catarina de Siena, era Deus-pai. Para Campagne, o saber e a autoridade dessas mulheres místicas eram defendidos por suas hagiografias e por elas próprias, como um saber direto da divindade, e no entusiasmo inicial do seu surgimento foi aceito pela Igreja. No

²⁸¹ Um estudo estatístico e quantitativo organizado pela Pontifícia Universidade Lateranense entre 1961-1970, nos arquivos da *Bibliotheca Sanctorum* dos anos 1150 a 1400 revelaram que as mulheres correspondem: 9,8% dos santos entre 1050-1099; 12,8% para o século XII; 24% para o século XIII e 26,8% para o século XIV. No entanto, maior número de processos e canonizações de mulheres foram realizados na Idade Moderna, durante a Idade Média 85,7% dos canonizados eram homens, contra 14,3% de mulheres. CAMPAGNE, Fabián A. op. Cit., 2016, p.129-31.

²⁸² “[...] *del amor purificado, y no como consecuencia del saber especulativo o libresco*” CAMPAGNE, Fabián A. op. Cit., 2016, p.123. Tradução nossa.

²⁸³ Já para Bernard McGinn a subversão do misticismo do final do medievo era o seu caráter anti-sacramental e sua mistagogia extremista de aniquilamento do “eu”. Em sua perspectiva, algumas formas de misticismo, em especial o feminino, refutaram ou desacreditaram a eficácia salvífica dos sacramentos, bem como, ao defenderam o aniquilamento de si para se tornar um com Deus, em alguns casos, significou a total associação à natureza de Deus no *ser* do homem. A beguina Marguerite Porete (?-1310) e o dominicano Johannes Eckhart (1260-1328), são exemplos desse aniquilamento do eu (vontade) a ponto de assumir a natureza de Deus. MCGINN, Bernard. “Evil-sounding, rash, and suspect of heresy”: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. *The Catholic historical review*, v. 90, n. 2, 2004.

entanto, ao longo do tempo, esse entusiasmo foi substituído por uma forte desconfiança.²⁸⁴

Segundo o pensamento agostiniano, as únicas mensagens impossíveis de o demônio falsear eram as intelectuais e o conhecimento infuso e intuitivo. Agostinho de Hipona não contestou a ação carismática na Igreja, pois, para ele, o conhecimento sobre o sagrado não poderia descartar a força do espírito que revelaria por iluminação verdades divinas. Para Campagne, as místicas da Baixa Idade Média viram no conhecimento intuitivo “um cofre chave para a legitimação de suas experiências paranormais”.²⁸⁵

Tomás de Aquino, por outro lado, ao escrever sobre a *ars discernendi*²⁸⁶ em sua obra *Suma Teológica* não descartou a inspiração divina. No entanto, afirmou que nem todo conhecimento dos profetas era genuinamente iluminado, ele poderia ser, não necessariamente demoníaco, mas frutos de “uma paixão ou impressão passageira”.²⁸⁷ Assim, o pensamento tomista colocou uma dúvida sobre o saber iluminado, nem todos os verdadeiros profetas estavam inspirados, nem todos os autênticos visionários eram permanentes habitações do espírito divino, ou seja, nem tudo que saía de suas bocas era propriamente a palavra de Deus. Em vista disso, passou-se a questionar quem poderia determinar quais casos realmente eram inspirações divinas.

Segundo Fabián Alejandro Campagne, neste momento, a antiga tensão entre religião institucional e religiosidade carismática travava seu maior conflito. Os clérigos acadêmicos e professores universitários buscaram afirmar que não cabia aos místicos e visionários discernir e validar suas próprias experiências, mas sim cabia a um grupo de especialistas. Assim, tornou-se essencial a supervisão institucional do clero, sendo

²⁸⁴ “Un primer momento, durante el cual la nueva sensibilidad religiosa fue estimulada y defendida; un segunda fase, en la que los protocolos de control y vigilancia se tornaron cada vez más severos; y un tiempo final, en cuyo descrédito, el menoscabo y eventualmente la diabolización, fueron las actitudes que terminaron primando”. CAMPAGNE, Fabián A. op. Cit., 2016, p.125.

²⁸⁵ “[...] una clave de bóveda para la legitimación de sus experiencias paranormales”. CAMPAGNE, Fabián A. op. Cit., 2016, p.144. Tradução nossa.

²⁸⁶ Em sua obra, *Suma Teológica*, colocou o conhecimento do sagrado sobre quatro princípios para atestar racionalmente a veracidade ou o teor falso do saber: “1) el verdadero portento perduraba, mientras que el provocado por el demonio poseía escasa duración; 2) los milagros genuinos resultaban de utilidad práctica, mientras que los diabólicos eran meramente ostentatorios, fútiles, sin aplicación concreta alguna; 3) los prodigios divinos tenían carácter edificante y jamás resultaban dañinos para la fe y la moral; 4) cuando operaban milagros, los buenos espíritus tan sólo invocaban el nombre de Dios, mientras que los impuros recurrían a procedimientos perversos e indecentes”. Ibidem, p.144.

²⁸⁷ “[...] una pasión o impresión pasajera”. Ibidem, p.145. Tradução nossa.

fundamental a figura de um diretor ou confessor, principalmente para as mulheres, que manifestassem uma inspiração divina.²⁸⁸

No entanto, as mulheres místicas teriam proposto o discernimento do espírito como forma de proteger suas experiências sobrenaturais, bem como de frear o controle eclesiástico. Brígida da Suécia e Catarina de Siena, por exemplo, sustentaram que os fundamentos para a *ars discernendi* haviam sido transmitidos a elas por Deus em pessoa. Segundo Campagne, Brígida da Suécia e Catarina de Siena, “utilizando o *discretio spirituum* para evitar os controles externos” para ensinar, pregar e instruir presbíteros, teólogos, eclesiásticos e leigos.²⁸⁹ Seus confessores também buscaram atestar em suas narrativas de vida às suas técnicas para diferenciar as inspirações santas das diabólicas, quando podiam, manipulavam estas narrativas para amenizar os excessos que levantariam suspeitas.

Segundo Beverly M. Kienzle, Raimundo delle Vigne buscou cuidadosamente controlar o idioma da pregação ao apresentar as implicações das ações e das palavras de Catarina em sua hagiografia.²⁹⁰ Por exemplo, delle Vigne só usou em uma situação o verbo *praedicare* ao se referir às ações de Catarina: ao se deparar com a multidão que ocupava Santa Maria sopra Minerva para ver o corpo de Catarina, um frade dominicano havia dito “*esta santa virgem não precisa dos meus sermões, pois ela mesma se prega o suficiente*”.²⁹¹ Todas as vezes que Raimundo descreveu alguma audiência que Catarina participou, ela sempre instruiu ou exortou, mas nunca lhe foi descrita pregando. Todavia, quando falava de si e seu apostolado, o ato de pregar é destacado. Talvez Raimundo pretendesse restringir o idioma da pregação para atender uma provável

²⁸⁸ Após o Concílio de Constança entre 1414 e 1418 a validação e fiscalização eclesiástica as formas carismáticas foi ratificado, vozes como a de Jean Gerson, totalmente opositor a influencia de místicos na Igreja, atacou e culpou Brígida da Suécia e Catarina de Siena de usarem de suas supostas inspirações para conduzir a Igreja ao cisma papal (1378-1417). ALMEIDA, Leticia Gonçalves. Jean Gerson e a vida contemplativa para as mulheres laicas (século XV). *Saeculum-Revista de História*, n. 34, p. 11-26, 2016.

²⁸⁹ “[...] *utilizaban la discretio spirituum para evitar los controles externos*”. CAMPAGNE, Fabián A. op. Cit., p.145. Tradução nossa.

²⁹⁰ KIENZLE, Beverly Mayne. Catherine of Siena, preaching, and hagiography in Renaissance Tuscany. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill’s companions to the Christian tradition; v. 32, 2012.

²⁹¹ “[...] *haec sancta virgo non indiget praedicationibus nostris: ipsa enim seipsam sufficienter praedicat et declarat*”. Raimundo apud Kienzle, Ibidem, p.127. A versão argentina que utilizamos relata o ocorrido, mas a frase supracitada contida na versão original em latim escrita por Raimundo de Cápua, foi subtraída pelo tradutor. CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 1947, p.197. Tradução nossa.

necessidade que garantisse as qualidades identitárias do seu grupo frente a possíveis dissidentes que usurpavam seus direitos de pregadores.²⁹²

Segundo Beverly M. Kienzle, Raimundo trabalhou com condições bastante delicadas para descrever o discurso de uma mulher: “como evitar o vocabulário da pregação, mas permitir o impacto da audiência”.²⁹³ Segundo a pesquisadora, para conseguir dar conta do problema, Raimundo delle Vigne amesquinhou intelectualmente Catarina por meio da inferiorização do seu gênero.²⁹⁴ Da mesma forma, exacerbou a inspiração divina, através de práticas ascéticas e êxtases para reivindicar a autoridade das suas palavras.²⁹⁵

Cristiane Klapisch-Zuber identificou que a construção do feminino/masculino entre a patrística e a escolástica resultou na articulação polarizada e binária, na qual o feminino assumiu a imagem negativa e inferiorizada na sua relação com o masculino.

Segundo Klapisch-Zuber, Agostinho de Hipona estabeleceu as bases teóricas da subordinação do feminino em sua elaboração do conceito de corpo e alma: o masculino foi ligado ao espírito e a razão, e o feminino aos sentidos, a “carne que a razão deveria controlar”.²⁹⁶ Já o cristianismo aristotélico com Tomás de Aquino concebeu o homem e a mulher como imagem e semelhança de Deus, mas o homem “contém a imagem divina de maneira especial”.²⁹⁷ Pautado na doutrina fisiológica aristotélica, Tomás entendeu o feminino como o macho imperfeito e incompleto, incapaz de compreender o sagrado.²⁹⁸ Com isso, as características identitárias dos frades dominicanos - o estudo e a pregação - pela tradição eram incompatíveis com a natureza “imperfeita” atribuída às mulheres. As reformas gregorianas fortaleceram as proibições de pregação pública e a

²⁹² Entendemos “idioma” como “linguagens restritas a uma atividade específica” pertencente a um grupo de especialistas, *intelligentsia*, que buscam reivindicar para si a autoridade e o controle sobre o discurso. POCKOCK, John Greville Agard. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.

²⁹³ “*how to avoid the vocabulary of preaching, but to allow the audience to*”. KIENZLE. Beverly Mayne. op. Cit., 2012, p.136. Tradução nossa. Os “impactos da audiência” destacados pela pesquisadora se referem às observações contidas nos manuais de pregação, conhecidos como *artes praedicandi*, que enfatizam o desempenho moral dos sermões que deveriam resultar na conversão com sinais de acompanhamento visíveis como lágrimas, suspiros e outros. Cf.: WENZEL, Siegfried. *Medieval'Artes Praedicandi': A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*. University of Toronto Press, 2015. Thomas de Chobham em sua *arte praedicanti, Sacram Scripturam predicando exponere*, permite que as abadessas e prioras instruísem moralmente suas comunidades, no entanto, estariam privadas de explicar as Escrituras através da pregação. KIENZLE. Beverly Mayne. Sermons and preaching. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Routledge, 2006, p.737.

²⁹⁴ KIENZLE. Beverly Mayne. op. Cit., 2012, p.137.

²⁹⁵ KIENZLE. Beverly Mayne. op. Cit., 2006, p. 736.

²⁹⁶ KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.141.

²⁹⁷ Ibidem, p.143.

²⁹⁸ Algumas mulheres, como Hildegarda de Bingen, “emprestaram sua voz ao escritor”, vendo o feminino fraco e com qualidades negativas. KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Ibidem, p.137.

interpretação das escrituras pelos leigos, em especial, pelas mulheres. Para Beverly Mayne Kienzle, o IV Concílio de Latrão restringiu ainda mais o direito e a autoridade da pregação, até mesmo entre os religiosos ao exigir uma formação adequada dos pregadores. Foi justamente na sequência das resoluções desde Concílio que Domingos de Gusmão reafirmou o direito de formar sua ordem, os frades pregadores.²⁹⁹

Isso talvez tenha levado os dominicanos a verem as mulheres como um problema, principalmente no período de institucionalização e criação identitária da ordem. Segundo Carolina Coelho Fortes, foi determinado às mulheres leigas, no *Liber consuetudinum* de 1216, que “aquelas que não pertencem à ordem, que não tomaram votos, devem manter-se afastadas dos sacrossantos locais de comunhão dos irmãos”.³⁰⁰ As proibições serão mais enfáticas no Capítulo Generalíssimo de 1228, que adiciona às Constituições com risco de excomunhão aos frades que aceitarem mulheres na Ordem. A historiadora levanta três hipóteses para a rejeição de mulheres na Ordem: “o fardo de mantê-las materialmente, os recursos humanos empregados no cuidado permanente de suas almas, o fato de que às mulheres era vetado os dois principais elementos de identidade da Ordem – o estudo e a pregação”.³⁰¹

Também para Jacques Leclerq, a preocupação das ordens pendia mais para os gastos materiais e humanos do que para o perigo moral e espiritual que as mulheres representariam para monges e frades.³⁰² Por mais que houvesse o desejo das mulheres religiosas de prover seu próprio sustento ou mendigar conforme os princípios da Ordem

²⁹⁹ Após a oficialização dos *Ordo praedicatorum* pelo papa Honório III, os dominicanos reivindicaram para si a exclusividade do direito de pregar. Segundo Marie-Anne Polo de Beaulieu, a querela entre o clero secular e os frades pregadores sobre o direito de pregação só “foi encerrada com a bula *Super cathedram*, de Bonifácio VIII (18 de fevereiro de 1300), renovada no Concílio de Viena (1311-1312)”. BEAULIEU, Marie-Anne Polo de. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.372.

³⁰⁰ FORTES, C. C. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. *Anais Fazendo Gênero 8–Corpo, violência e poder*, 2008, p.4.

³⁰¹ No entanto, segundo Carolina Coelho Fortes, as resoluções do *Liber consuetudinum* não se aplicariam as monjas dominicanas, o segundo ramo da ordem, que eram oriundas das mulheres catáras reconvertidas por Domingos de Gusmão em suas missões na região de Languedoc em 1206 (Ibidem, p.5). Em outro lugar, Fortes analisou as tensões e as dúvidas surgidas nas comunidades dominicanas organizadas direta ou indiretamente por Domingos após a suspensão de novas comunidades femininas em 1224 pelo Capítulo Geral da Ordem. Evidencia para nós que a restrição não cabia só às leigas, mas a formação de novas monjas. Sendo uma repulsa ao gênero por não atender e lhe ser permitido vivenciar o projeto identitário institucional em construção. FORTES, Carolina Coelho; DA SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. *Horizonte*, v. 15, n. 48, p. 1220-1252, 2017.

³⁰² LECLERQ, J. Il Monachesimo Femminile. In: *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980, p.89. Segundo Peter Brown, a literatura eclesiástica via as mulheres como eminentes perigos à castidade e pureza do monge. BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.204.

Dominicana, elas estavam impedidas pela clausura imposta como ideal de vida religiosa feminina.³⁰³ Para Valéria Fernandes da Silva, a clausura não será predicativo único das monjas, mas, de qualquer forma geral a vida religiosa para as mulheres, até mesmo para as devotas leigas. Sendo modelo recorrente nas hagiografias e sermões para as mulheres, a clausura as resguardaria de sua natureza “fraca, luxuriosa”. Segundo Fernandes da Silva, discursos dessa natureza deram bases para a ginofobia no pensamento ocidental de inferiorização biológica e intelectual das mulheres.³⁰⁴

No relato do casamento místico de Catarina de Siena com Jesus feito por Raimundo delle Vigne, estavam são Domingos, os apóstolos João e Paulo, o profeta-rei David e a Virgem Maria, que curiosamente celebrou o casamento. Catarina foi desposada com um anel que seria visível somente para ela. Para Raimundo delle Vigne, “estes noivados parecem-me uma confirmação da graça divina e o anel era uma garantia para ela; não para os outros”.³⁰⁵

É possível que seu casamento com Jesus fornecesse proteção espiritual e autoridade ao apostolado de Catarina. Alguns dias após seu casamento místico, escreveu Raimundo delle Vigne, Catarina teria tido um estado estático durante o qual teve uma visão de Jesus que teria lhe pedido para servi-lo no mundo. Ela, então, teria questionado como executaria sua vontade na medida em que: “meu sexo apresenta um obstáculo: as mulheres não têm autoridade sobre os homens e o decoro exige que não mantenhamos relações frequentes com eles”.³⁰⁶ Em resposta a seu questionamento, sua deidade lhe teria dito:

Sim; eu lhe enviarei mulheres, ignorantes e fracas por natureza, mas prudentes e poderosas com a ajuda da minha graça para confundir sua arrogância. Se você reconhecer o estado de loucura em que se encontra, se você se humilhar, se tirar vantagem das instruções que lhe enviarei através desses mensageiros fracos, mas fortalecido por meus dons, terei misericórdia deles. Mas se você rebaixar esses avisos saudáveis, eu lhe enviarei tantas humilhações que eles se tornarão as piadas de todos. Esta é a justa punição que eu administro aos orgulhosos: quanto mais eles se levantam, maior é a queda. Quanto a

³⁰³ Desde as Reformas Gregorianas, século XI, a clausura monacal perpetua toma cena nas discussões sobre a regulamentação da vida religiosa das monjas, sendo recorrentes nos II Concílio de Latrão, 1139, e retomadas no VI Concílio de Latrão, 1215. Mas, somente a partir de 1298 através do decreto papal *Periculoso*, assinado por Bonifácio VIII, a clausura perpetua é obrigatória para os mosteiros e conventos femininos.

³⁰⁴ SILVA, Valéria Fernandes da. *A construção da verdadeira religiosa no século XIII: o caso de Clara de Assis*. 2008. 335f. Tese de doutorado em História – Universidade de Brasília, PPGHIS, p.122.

³⁰⁵ “[...] *estos esponsales me parecen a mí una confirmación de la divina gracia y el anillo fue una prenda de la misma para ella; no para los otros*”. CAPUA, Raimundo de. op. Cit., 1947, p.51. Tradução nossa.

³⁰⁶ “[...] *mi sexo presenta un obstáculo: las mujeres no tenemos autoridad sobre los hombres y el decoro exige que no mantengamos relaciones frecuentes con ellos*”. Ibidem, p.54. Tradução nossa.

você, não demore em me obedecer; Eu quero que você apareça em público. Eu te acompanharei em todas as ocasiões; Eu vou continuar visitando você e vou te contar o que você tem que fazer.³⁰⁷

As cenas supracitadas somadas à troca mística de coração com Jesus, a recepção dos estigmas e sua morte mística foram alterada cronologicamente por Raimundo delle Vigne para figurarem antes da vida pública e política de Catarina. Para Kienzle, essas passagens autorizariam Catarina de Siena a falar, principalmente, em público.³⁰⁸ Convenientemente, essas experiências retirariam a agência de Catarina, colocando-a como um vaso usado pela força divina e não por vontade ou conhecimento próprio.

Segundo o relato de Frei Bartolomeu Dominici, contido no *Proceso Castellano*, em sua primeira visita ao papa Gregório XI em Avignon, Catarina teria dito que era capaz de aconselha-lo, tendo sido interrompida pelo pontífice para falar o que Deus havia revelado a ela, não para dar conselhos.³⁰⁹ Neste relato, vemos que os termos através dos quais o papa reconhece a autoridade de Catarina, retira-lhe qualquer agência. Como aponta Francis Thomas Luongo, Gregório XI reconheceu a autoridade dela por meio dos termos que a tradição definiu a santidade feminina do final do medievo, bem como, do feminino na cultura medieval: profetisa e mística, respaldada na virgindade e no ascetismo extremo em intimidade com Cristo.³¹⁰

Para Anneke B. Mulder-Bakker, foi comum entre os pesquisadores conceber duas maneiras de se conhecer o sagrado na Idade Média, pela via da escolástica ou da experimentação. Segundo a pesquisadora, ambas tinham suas próprias ferramentas para mapear a realidade e estruturar seu pensamento e sua escrita. A via da escolástica,

³⁰⁷ “[...] *Sí; yo les enviaré mujeres, ignorantes y débiles por naturaleza pero prudentes y poderosas con el auxilio de mi gracia para confundir su arrogancia. Si reconocen el estado de locura en que se encuentran, si se humillan, si se aprovechan de las instrucciones que les enviaré por medio de esos mensajeros débiles, pero fortalecidos por mis dones, tendré misericordia de ellos. Pero si menosprecian estos saludables avisos, les enviaré tantas humillaciones que se convertirán en el ludibrio de todos. Este es el justo castigo que yo administro a los orgullosos: cuanto más se han elevado, más grande será la caída. En cuanto a ti, no tardes en obedecerme; quiero que aparezcas en público. Yo te acompañaré en todas las ocasiones; continuaré visitándote y te diré lo que tienes que hacer*”. Ibidem, p.55. Tradução nossa.

³⁰⁸ KIENZLE. Beverly Mayne. op. Cit., 2012, p.139.

³⁰⁹ Processo organizado por Tomás d'Antonio Nacci, ou Caffarini, que reunia os escritos e testemunhos necessários para a canonização de Catarina de Siena.

³¹⁰ O profetismo e o misticismo tão característicos na santidade feminina apareceram inicialmente na hagiografia de Maria de Oignies (1177-1213) escrito por Tiago de Vitry, tornou-se modelo para relatos futuros. O modelo proposto colocou as mulheres propensas a êxtases ou arrebatamentos, sendo estes os únicos meios pelos quais teriam acesso e poderiam falar do sagrado. A perda dos sentidos em êxtases será elemento chave para a literatura mística. ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton University Press, 2009, p.17-21. LUONGO, Francis Thomas. The historical reception of Catherine of Siena. In: FERZOLO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.23.

investindo na lógica e no discurso racional, “produziu textos que exibem essas características: tratados latinos e livros, com citações dos Padres e uma interação sofisticada de perguntas e respostas”.³¹¹ Essas características autorizavam seus discursos em si mesmos, já aqueles, privados da formação escolástica, leigos e mulheres, precisaram de outras formas de autorização.

A profecia, enquanto carisma administrado pela vontade divina, seria concedida a todo cristão, independente de gênero ou formação intelectual. Segundo Anneke B. Mulder-Bakker, o *status* profético permitiu às mulheres terem uma voz, sendo chamadas a explicar e interpretar o sagrado. Todavia, segundo a historiadora, não devemos encarar essas mulheres como megafones divinos, mas devemos vê-las como “cristãos de pensamento independentes”, que utilizaram a profecia como “um meio reconhecido para emitir opiniões sobre questões religiosas, mesmo teológicas”, num ambiente cultural no qual um grupo especializado buscou legitimar-se e garantir para si o capital de bens simbólicos do discurso religioso.³¹² Ao passo que a profecia garantiu a voz para essas mulheres, acabou por auxiliar na definição do lugar dos teólogos: caberia a este grupo especializado orientá-las, bem como proibi-las de falar se não aprovassem do conteúdo das suas profecias.³¹³

A autoridade do discurso religioso feminino não dependia somente de sua inspiração divina, mas do seu reconhecimento por este grupo de especialistas, como apontou Mulder-Bakker. Especialistas estes que buscaram controlar a produção e a circulação do discurso religioso, limitando o número dos autorizados a falar, por meio de regras e exigências para os tornar qualificados.³¹⁴ Segundo Mulder-Bakker, no final da Idade Média, estes especialistas colocaram condições rigorosas para as mulheres serem reconhecidas como “profetizas”.³¹⁵

De acordo com, Mulder-Bakker, não devemos reduzir os leigos e, principalmente as mulheres, a criaturas que produziram um saber através de “uma

³¹¹ “[...] produced texts that exhibit these characteristics: Latin treatises and books, with quotations from the Fathers, and a sophisticated interaction of questions and answers”. MULDER-BAKKER, Anneke B. (Ed.). *Seeing and knowing: women and learning in medieval Europe 1200-1550*. Brepols Pub, 2004. p.4. Tradução nossa.

³¹² “Not merely divine megaphones but independent-thinking Christians, these women acquired, through prophecy, a recognized medium to issue opinions on religious—even theological—questions”. MULDER-BAKKER, Anneke B. *Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life*. In: MULDER-BAKKER, Anneke (Ed.). *Women and Experience in Later Medieval Writing: reading the book of life*. Springer, 2009, p.93. Tradução nossa. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

³¹³ *Ibidem*, p.94.

³¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. Edições Loyola, 1996.

³¹⁵ MULDER-BAKKER, Anneke B. op. Cit., loc. Cit.

explosão emocional”.³¹⁶ Não podemos ver seus escritos como produtos não literários, mediados pelo “possuído”, pelo “extático” sendo “casos incidentais e excepcionais, extraordinários e enigmáticos, ‘diferentes’ e, portanto, sendo companheiros de homens racionais, autores literários e eruditos”.³¹⁷ Trabalhos recentes, como os de Mary Carruthers, mostraram que os grandes pensadores medievais, que falavam do sagrado e que foram despojados de todos os elementos considerados irracionais e ilógicos, não excluíram de suas *summas* o papel elementar das iluminações dadas por Deus, quase sempre ignoradas pela historiografia.³¹⁸

O relato do frei Bartolomeu citado acima ilustra as complicações do discurso e a presença pública das mulheres na vida política. A historiografia sobre Catarina de Siena buscou destacar sua atuação ativa no retorno do papado a Roma, todavia, alguns dos seus contemporâneos culpavam-na, juntamente com Brígida da Suécia, por influenciarem no Cisma do Ocidente. Segundo Francis Thomas Luongo, Jean Gerson foi um dos principais a atacarem a voz visionária das mulheres, pois, para o religioso francês, ao dar ouvidos a essas mulheres, o papado teria se condenado. Jean Gerson foi ainda um dos grandes opositores à canonização de Brígida da Suécia, ocorrida em 1391, dezessete anos após a sua morte.³¹⁹ Para Luongo, temendo as mesmas complicações para Catarina, seus hagiógrafos buscaram mantê-la salvaguardada na medida do possível. Para isso, criaram uma áurea de santidade que não corresponde à personalidade cheia de autoridade que Catarina falava em suas cartas.

3.5 A miraculosa lição de leitura e escrita de Catarina de Siena

Uma característica interessante do misticismo feminino da Baixa Idade Média foi seu interesse em registrar suas experiências. As místicas também desejaram que suas experiências íntimas, subjetivas e apaixonadas fossem registradas, mas não tão

³¹⁶“Ever since Herbert Grundmann opened up the study of women’s spirituality female writers are often reduced to aliterary creatures who, in an emotional outburst, committed their inner feelings to paper”. MULDER-BAKKER, Anneke B. op. Cit., 2004, p.7. Tradução nossa.

³¹⁷“These women were driven into the corner of the ‘possessed’, of the rapt and visionary ecstatic. They were considered incidental and exceptional cases, extraordinary and enigmatic, ‘different’ and therefore no mates of reasonable men, literary authors and scholars alike”. Ibidem, p.7. Tradução nossa.

³¹⁸CARRUTHERS, Mary Jean; KIRK, Elizabeth D.; DONALDSON, Ethelbert Talbot. *Acts of interpretation: the text in its contexts, 700-1600: essays on medieval and Renaissance literature in honor of E. Talbot Donaldson*. Pilgrim books, 1982; CARRUTHERS, Mary J. *The book of memory: A study of memory in medieval culture*. Cambridge University Press, 1992; CARRUTHERS, Mary J. *Ars oblivionalis, ars inveniendi: The Cherub Figure and the Arts of Memory*. *Gesta*, v. 48, n. 2, p. 99-117, 2009; CARRUTHERS, Mary J. *Rhetoric Beyond Words: Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2010.

³¹⁹ELLIOTT, Dyan. op. Cit., 2009, p. 284.

objetivamente quanto os escritos teológicos que visavam propagar a fé, segundo aponta Ario Borges Nunes Junior.³²⁰

Catarina contrariou a cultura eclesiástica que relembra a recusa paulina que restringia a presença e a fala pública das mulheres. Para Jane Tylus, ela “era uma figura esmagadoramente pública, envolvida em atos de caridade em toda a cidade, que a levou do mundo marginalizado e em grande parte oculto do *mantellate* ao altamente visível do político e religioso de Siena”.³²¹ Segundo Tylus, a reputação de Catarina, em grande parte, deu-se graças a sua presença física e pública pregando, sermonizando, profetizando, orando, admoestando e ensinando, todos esses verbos podem ser encontrados em relatos hagiográficos e nos numerosos documentos coletados durante seu processo de canonização.³²²

Segundo Beverly M. Kienzle, no *Miracoli* pode-se perceber uma descrição de situações e ações que aproximam Catarina das *ars praedicandi*. Enquanto o texto latino de Raimundo delle Vigne insiste em construí-la através do gênero “débil”, o *Miracoli* descreveu-a com algum grau de alfabetização em suas atividades junto a outras mulheres penitentes: lendo a elas sobre os santos, ensinando como ler os livros sagrados, falando sobre Deus e o paraíso, e recebendo visitas de pessoas que procuravam seus conselhos e ensinamentos.³²³

A hagiografia de Catarina produzida pelo seu confessor Raimundo delle Vigne, conhecida como *Legenda Maior*, bem como o relato hagiográfico de Tomás Caffarini, conhecido como *Legenda Menor*, contido no *Processo Castellano*, foram cautelosos ao falarem da sua possível capacidade de leitura e escrita. O que ambos os relatos têm em comum e que se diferenciam do *Miracoli* é sua narrativa, que ilustra a forma como Catarina teria passado a ler e a escrever: através de uma experiência mística e não através de um ensino regular.

³²⁰ JUNIOR, Ario Borges Nunes. *Êxtase E Clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. Annablume, 2005, p.39.

³²¹ “Against all modern critical suppositions about women’s place in late medieval society, Catherine was an overwhelmingly public figure, engaged in charitable acts throughout her city that took her from the marginalized and largely hidden world of the *mantellate* into the highly visible one of Siena’s political and religious leaders”. TYLUS, Jane. *Mystical Literacy: Writing and Religious Women in Late Medieval Italy*. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill’s companions to the Christian tradition; v. 32, 2012, p.161. Tradução nossa.

³²² “Catherine acquired her reputation largely because of her physical and public presence in abbeys, convents, churches, hospitals, piazzas, and council rooms, where she is said, on various occasions, to have preached, sermonized, prophesied, prayed, admonished, and taught”. TYLUS, Jane. op. Cit., 2012, p.161. Tradução nossa.

³²³ KIENZLE, Beverly Mayne. op. Cit., 2012, p.150.

No texto de Raimundo delle Vigne, foi descrita uma experiência mística na qual Deus haveria ensinado Catarina a ler. Já no texto de Tomás Caffarini, também por meio de uma experiência mística, Deus teria enviado Tomás de Aquino e o evangelista João para lhe ensinar não só a ler, mas também a escrever.³²⁴ Segundo Jane Tylus, Tomás Caffarini baseou-se no texto de Raimundo e numa carta que Catarina escreveu a ele relatando sua experiência mística.³²⁵ No entanto, Raimundo não faz menção à tal carta ou o tal relato.

Segundo Robert Fawtier, este silêncio de Raimundo delle Vigne e a falta de fontes materiais que comprovassem sua escrita levaram a questionar a autenticidade das cartas e do Diálogo de Catarina de Siena.³²⁶ Para Fawtier, Tomás Caffarini havia forjado grande parte do material para a canonização da penitente sienesa. Na referida carta a Raimundo, citada por Tomás Caffarini e anexada ao corpo documental do processo, o trecho que relata a aquisição milagrosa da sua escrita e leitura aparece após a fórmula que Catarina encerrava suas cartas.³²⁷

O ato de escrever cartas raramente era executado pelo remetente. Segundo Joan Ferrante, as cartas eram ditadas a secretários treinados para fazer uma “cópia justa”, *ars dictaminis*.³²⁸ Por isso, acredito que a questão não deva ser se Catarina escreveu ou não as cartas, mas por qual motivo Tomás Caffarini teria enfatizado tanto a aquisição milagrosa da escrita de Catarina em comparação a outros textos hagiográficos.

³²⁴ “Esta carta e outra que vos mandei foram escritas de próprio punho em ilha da Rocca com muitos suspiros e abundância de lágrimas. Meu olho nem mais enxergava. Eu mesma fiquei cheia de admiração, meditando sobre a bondade e a misericórdia de Deus para comigo [...] Por uma forma admirável, à maneira do mestre que ensina a criança com o exemplo, Deus imprimiu (a capacidade de escrever) em meu espírito. Logo que partistes, adormecendo, comecei a aprender a escrever com glorioso evangelista João e com Tomás de Aquino. Perdoai-me se escrevi demais. É que a mão e a língua concordam com o coração”. CATARINA DE SIENA. op. Cit., 2005, p.900. “*Questa lettera, e un'altra che io ve ne mandai, ò scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca, con molti sospiri e abbondanza di lagrime, in tanto che l'occhio, vedendo, non vedeva; ma piena d'amirazione ero di me medesima, e de la bontà di Dio – considerando la sua misericordia verso le sue creature che ànno in loro ragione – , e de la sua providenzia, la quale abondava verso di me, che per refrigerio, essendo privata de la consolazione – la quale per mia ignoranzia io non cognobbi – m'aveva dato e proveduto col darmi l'attitudine dello scrivere, a ciò che, discendendo da l'altezza, avessi un poco con che sfogare el cuore perché non scoppiasse. Non volendomi trare ancora di questa tenebrosa vita, per amirabile modo me la formò nella mente mia, sì come fa el maestro al fanciullo, che gli dà l'esempio. Unde, subito che fuste partito da me, col glorioso evangelista e Tomaso d'Aquino così dormendo cominciai a imparare*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.308

³²⁵ TYLUS, Jane. op. Cit., 2012, p. 157-158.

³²⁶ Cf. FAWTIER, Robert. *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique de sources. I: Sources hagiographiques*. Paris: Boccard, 1921.

³²⁷ “nada mais vos digo. Permanecei no santo e doce amor de Deus” / “*Non ti dico nient'altro. Rimani nel santo e dolce amore di Dio*”.

³²⁸ FERRANTE, Joan. Letter writing. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Routledge, 2006, p.467-468. Cf.: GRÉVIN, Benoît; TURCAN-VERKERK, Anne-Marie. *Le dictamen dans tous ses états: Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis (XIe-XVe siècles)*. Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge: Brepols, 2015.

Para Jane Tylus, a escrita feminina desenvolveu-se, em primeiro lugar, pela escrita conventual, como um trabalho ordenado e um ato de obediência, sendo um processo mecânico e laborioso de copista. A escrita feminina foi, ainda, utilizada como veículo de comunicação entre as religiosas para consolidação do modelo espiritual de suas comunidades. Entretanto, nunca para moldar a vida política e religiosa dos homens. Segundo Tylus, a escrita de Catarina acentuou um mal-estar: estava longe do ambiente controlado da escrita conventual, por pertencer a um grupo de mulheres leigas sem vínculos oficiais com a ordem dominicana.³²⁹ À vista disso, também seus escritos, assim como sua presença em lugares públicos, precisou ser legitimada.

Catherine M. Mooney propõe vermos o relato hagiográfico do milagre da leitura e escrita de Catarina como um *tropo*³³⁰ comum na Toscana e na Úmbria. Mooney analisou cerca de quarenta e cinco hagiografias, sendo vinte e três de mulheres, produzidas no mesmo período que a hagiografia de Catarina. Sete dos vinte e três relatos sobre mulheres santas associavam sua capacidade de ler e escrever a partir de episódios milagrosos. Para a pesquisadora, a hagiografia das mulheres santas nestas regiões da Itália, entre o século XIII e o século XIV, enfatizou o tropo do milagre da alfabetização.³³¹ Buscando legitimar e autorizar suas mensagens religiosas, as mulheres e seus admiradores masculinos, segundo Catherine M. Mooney, invocaram a autoridade de Deus.³³² Mulheres como Catarina “ganham a voz, identificando-se humildemente como simples condutoras para a voz de Deus falar com a humanidade”.³³³

Catherine M. Mooney pressupõe que Tomás Caffarini - ciente dos moldes hagiográficos e do *tropo* da alfabetização - deu-se “licença para esticar pequenas verdades para estabelecer maiores Verdades” para a canonização de Catarina. No entanto, para a historiadora Caffarini, levou esta “licença” ao nível que nenhum outro hagiógrafo antes dele pretendeu para uma mulher: a associação milagrosa da escrita aos estigmas invisíveis de Catarina de Siena.³³⁴ Segundo Jane Tylus, ao abordar os estigmas de Catarina no *Processo Castellano*, Caffarini dedicou noventa páginas para

³²⁹ TYLUS, Jane. op. Cit., 2012, p.160.

³³⁰ *Tropo* é uma figura de linguagem comum na retórica. LAUSBERG, Heinrich. *Linguística Românica* (trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p.198.

³³¹ MOONEY, Catherine M. Wondrous Words: Catherine of Siena's Miraculous Reading and Writing According to the Early Sources. In: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela. (org.). *Catherine of Siena: the creation of a cult*. 2013, p.278.

³³² Ibidem, p.279.

³³³ “[...] they gained the voice, humbly identifying themselves as simple conductors for the voice of God to speak with humanity”. Ibidem, p.280. Tradução nossa.

³³⁴ “[...] license to stretch small truths to establish greater Truths”. Ibidem, p.281. Tradução nossa.

tecer um tratado sobre os sinais da crucificação de Cristo. Buscando defender os sinais invisíveis de Catarina, Caffarini explica que poderiam ser inscrições corporais visíveis, como também poderiam ser invisíveis corporalmente, mas visíveis por inscrições no papel.³³⁵

Para Mooney, seria razoável pressupor que Catarina tivesse algum nível de familiaridade com a leitura de textos vernáculos ou até mesmo latinos.³³⁶ Raimundo delle Vigne falou que ela havia se decidido a “aprender a ler, a fim de poder recitar as horas canônicas e seguir os ofícios divinos, ele estudou o alfabeto com um de seus companheiros”, mas, quase desistindo, teria passado a orar e Deus a teria atendido, permitindo-a saber ler.³³⁷ Neste relato de Raimundo, vemos seu esforço para aprender a ler textos latinos, mas Mooney defende que Catarina possa ter apreendido a ler o vernáculo na infância, algo não extraordinário para jovens de famílias de comerciantes.³³⁸

Segundo Jane Tylus, a escrita feminina na Toscana no século XIV desenvolveu-se num ambiente no qual a economia mercantil possibilitou oportunidades e necessidades para as mulheres escreverem.³³⁹ Robert Black destacou que o norte e o centro da Itália nos séculos XIV e XV passaram por um alto processo de alfabetização nos centros urbanos. As suas fontes revelaram que, em 1305, na cidade de Florença, cerca de 8000 a 10000 meninos e meninas estavam aprendendo a ler e a escrever. Cidades como Siena, por exemplo, permitiram a educação gratuita para as crianças de todos os contribuintes comunitários a partir do final do século XIV.³⁴⁰

Para Anneke B. Mulder-Bakker e Liz Herbert McAvoy, o processo de alfabetização em vernáculo permitiu aos *illitteratus* estabelecerem a redação de novos textos em que a sua experiência teria o devido lugar. Quando as autoras falam em *illitteratus*, enquanto diferente dos *litteratus*, estão longe de qualificar a sociedade medieval entre os que possuíam a escrita e a leitura.³⁴¹ Ou mesmo de pensar equivocadamente que clérigos e leigos corresponderem automaticamente a um e a

³³⁵ TYLUS, Jane. op. Cit., 2013, p.302-304.

³³⁶ MOONEY, Catherine M. op. Cit., 2013, p.283.

³³⁷ “aprender a leer con el fin de poder recitar las Horas Canónicas y seguir los oficios divinos, estudió el abecedario con una de sus compañeras”. CÁPUA, Raimundo de. op. Cit., 1947, p.48. Tradução nossa.

³³⁸ MOONEY, Catherine M. op. Cit., loc. Cit.

³³⁹ TYLUS, Jane. op. Cit., 2012, p. 159.

³⁴⁰ BLACK, Robert. Education and the Emergence of a Literate Society. In: NAJEMY, John M. (Ed.). *Italy in the Age of the Renaissance: 1300-1550*. Oxford University Press, 2004, p.36-44.

³⁴¹ MULDER-BAKKER, Anneke B.; MCAVOY, Liz Hebert. *Experientia* and the construction of experience in Medieval writing: na introduction. In: MULDER-BAKKER, Anneke (Ed.). *Women and Experience in Later Medieval Writing: reading the book of life*. Springer, 2009, p.08.

outro. Como muito bem nos esclareceu Paul Zumthor, *litteratus* e *illitteratus* são níveis culturais que coexistem no interior de um mesmo grupo, até no comportamento e na mentalidade do mesmo indivíduo. São formas por meio das quais os grupos e indivíduos irão ordenar e externar o conhecimento.³⁴² As mulheres, os leigos e os iletrados tinham formas de experimentar o mundo e desenvolver seu conhecimento a partir das suas experiências, que não eram as mesmas da experiência escolástica dos clérigos estruturada pela lógica aristotélica. Com o crescimento da alfabetização em língua vernácula, as mulheres místicas passaram a escrever suas experiências com o sagrado a partir de uma linguagem própria: a linguagem mística feminina como uma linguagem “corporalizada”.³⁴³

Neste capítulo, analisei a espiritualidade de Catarina de Siena, que destacou a reivindicação do papel da consciência na prática e no combate ao pecado. Desde o século XIII, diferentes correntes místicas promoviam a contemplação e a interiorização do pecado, ou seja, tornou-se pessoal a reflexão moral das ações e vontades humanas frente à busca de salvação, tema que ao logo do tempo foi caro à escolástica³⁴⁴. No misticismo *cateriniano*, esta práxis pautou-se no conhecimento de si e de Deus, fundamental para a compreensão de “bom governante” e “bom governo”, que será desenvolvida com maior atenção no capítulo seguinte.

³⁴² ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz. A “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

³⁴³ CERTEAU, Michel de. *La fábula mística siglos XVI-VII*. Paris: Gallimard, 1982, p.60.

³⁴⁴ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.343.

IV: “CONOSCENZA DI SÉ” E O IDEÁRIO POLÍTICO

[...] A quem governa outras pessoas convém antes governar a si mesmo. Como poderia um cego enxergar e guiar outra pessoa? Como poderia um morto sepultar outro morto? Ou um doente cuidar de um enfermo, um pobre ajudar outro pobre? Impossível! Caríssimos senhores! Uma pessoa cega e de pensamento entenebrecido pelo pecado mortal não conhece a si mesma, nem conhece a Deus. E dificilmente conseguirá corrigir o defeito do súdito.

[...] A gravidade da enfermidade do pecado mortal é muito grande. O governante doente nunca cuidará dela nos seus súditos, se antes não se tratar. Estando em pecado mortal, o governante fica pobre, pobre de virtudes. Deixa de imitar a Cristo crucificado. E estando desprovido da graça de Deus, não consegue socorrer o pobre súdito. Privado da iluminação divina, vive na escuridão, não enxerga onde está o vício. Se injustiças se cometeram, não se aplica a justiça. [...] essa enfermidade piora sempre, porque o governante não procura o médico, o Cristo crucificado, para contar na confissão os próprios pecados [...] Pessoas assim são inaptas para governar os outros, pois não governam a si mesmas.

[...] Penso que não pode ser bom governante quem não governa a si mesmo. [...] Procurai, procurai ver, nunca fechando os olhos por medo. Procurai acreditar e confiar nos servidores de Deus [...] Não vos ergais contra os servidores de Deus. Deus tolera tudo, menos as injúrias, as oposições e as calúnias contra os seus servidores. Ao ofendê-los, ofendeis a Cristo. E que péssima coisa seria isso para vós. Caríssimos irmãos governantes, procurai agir de tal maneira que ninguém – nem vós, nem outras pessoas – os persiga.³⁴⁴

O *exordium* acima pertence a uma das cartas que Catarina escreveu aos governantes de Siena, respondendo-lhes as suspeitas que tinham sobre sua visita aos Salimbeni, no Val d'Orcia, analisada no capítulo anterior. Antes de iniciar a *narrativo*, ela destacou aos magistrados do governo as qualidades necessárias para o exercício de um *buon governo*, dando a esses homens a *imago* do *buon governati* em sua

³⁴⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 403-405. “[...] *Conviensi dunque che l’uomo che à a signoreggiare altrui e governare, signoreggi e governi in prima sé. Come potrebbe el cieco vedere e guidare altrui? (Lc 6, 39) Come potrà el morto sotterrare el morto, lo infermo governare lo infermo, e il povero sovenire al povero? Non potrebbe. Veramente, signori carissimi, che chi è cieco e à offuscato l’occhio dell’intelletto suo per lo peccato mortale non cognosce né sé né Dio: male potrà dunque vedere o correggere el defetto del suddito suo. [...] vedesi in quella medesima infermità e non se ne cura, e non si cura del suddito suo perché egli el vegga infermo. E anco è tanta la gravezza de la infermità del peccato mortale che non vi pone remedio, se prima non cura sé medesimo. E issosatto che egli sta in peccato mortale è venuto in povertà – perduta la ricchezza de le vere e reali virtù non seguitando le vestigie di Cristo crucifisso – : e però non può sovenire al povero, privato, come dissi, de la ricchezza de la divina grazia. Per la tenebre dunque à perduto el lume, unde non vede el defetto colà dove egli è: e però fanno le ingiustizie, e non le giustizie. [...] e cresce sempre questa infermità se egli non ricorre al medico, Cristo crucifisso, vomitando el fracidume per la bocca, usando la santa confessione. [...] Non vogliate ponere i servi di Dio contra di voi, ché tutte l’altre cose pare che Dio sostenga più che la ingiuria gli scandali e le infamie che sono poste a’ suoi servi. Facendo a loro, fate a Cristo: troppo sarebbe dunque grande ruina a farlo. Non vogliate, carissimi fratelli e signori, sostenere che né voi né altri el faccia, ma tagliate la lingua del mormoratore – cioè riprendere e non dare fede a colui che mormora – : così facendo usarete l’atto de la virtù, e levarannosi via molti scandali”]. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.132-133.*

concepção.³⁴⁵ O objetivo desde capítulo é investigar se há e como ocorrem as transferências conceituais entre sua concepção místico-religiosa da experiência com o sagrado, analisada anteriormente, e as construções ideárias do imaginário político de governança.

A carta supracita pertence a um *corpus* epistolar destinado a dirigentes de governo, fossem de um reino ou mosteiro, a qual Catarina exortou sobre o ideário político da boa governança. Das 380 cartas que escreveu, Catarina de Siena destinou 6 delas a abadesas e 63 a abades e religiosos, apontando como deveriam governar seus mosteiros e dioceses. Catarina destinou, ainda, 34 cartas a leigos líderes de governos (magistrados, nobres e reis) e 9 cartas direcionadas a rainhas, exortando sobre as consequências da vivência piedosa destes para a justiça e bom governo de seus súditos. Das 23 cartas destinadas aos papas Gregório XI e Urbano VI, em 11 cartas, os chamam a serem bons governantes.

Mediante o exposto, destacarei para análise as cartas com maior clareza e extensão expositiva do ideário político de *buon governo* e *buon governati* elaborados por Catarina. Na análise, será incluído, ainda o tema da relevância territorial em disputas entre o papado e as cidades-estados italianas. Assim sendo, será imprescindível destacar as circunstâncias e as finalidades de produção destas cartas, pois, em menor ou maior grau, os conceitos partilhados evidenciarão padrões, e as particularidades ampliarão seu ideário político.

4.1 *Buon governo*, segundo Catarina de Siena

A carta que abre este capítulo foi escrita aos governantes de Siena – os *Riformatori* - entre 1377 e 1378. Esta é a primeira carta-defesa de Catarina contra as suspeitas de alinhamento partidário contrário ao regime político vigente.³⁴⁶ O que importa aqui é a exortação introdutória a essa tensão, na qual ela apontou para o Conselho dos *Riformatori* as faces de um bom e mau governo.

Por meio de uma linguagem construída com alegorias simples, “o cego que guia outro cego” e o “enfermo que cuida de outro enfermo”, Catarina buscou apontar que, para aplicar a justiça e governar a cidade, os governantes não poderiam viver

³⁴⁵ Como mencionado na “Introdução” desta dissertação, a tradição epistolar medieval estabeleceu suas normas baseada nos elementos que compõem a *progymnasmata* da retórica e oratória grega: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio*, *peroratio*.

³⁴⁶ No segundo capítulo destaquei detalhadamente este enfrentamento, entre Catarina e os homens do governo de Siena.

imoralmente. Para Catarina, a autoridade de um governante não era dada pela posição assumida, mas pela prática da virtude enquanto se estava no poder. Como um cego, ou seja, um governante que “não conhece a si mesma, nem conhece a Deus”, totalmente “entenebrecido pelo pecado”, poderia governar os vícios de outros cegos?

Inserida neste conflito com os governantes de Siena, Catarina enviou-lhes uma segunda carta. Nesta, exortou-os de que o medo e o egoísmo seriam prejudiciais “aos que governam como aos súditos, tanto aos religiosos como aos leigos”.³⁴⁷ Destaca que, os egoístas, por pensarem somente em si, prejudicariam o bem social e a governança da cidade.

Se for um leigo súdito, nunca obedece, nem realiza o que lhe é ordenado. Se for um governante, jamais aplica a justiça de acordo com a lei, mas segue unicamente seu apetite sensível, cometendo muitas injustiças para beneficiar-se ou para agradar a alguém. Ou então, o governante age com medo de desagradar e perder o cargo. Um governante assim tudo olha com temor e suspeita, em grande cegueira.³⁴⁸

Catarina considerou como essencial a um bom governante evitar “tomar decisões no plano da justiça sem antes refletir sobre os diversos aspectos da questão”.³⁴⁹ Uma vez que, sendo movido pelo “apetite sensível” - egoísmo e medo - “cegas o olhar do pensamento e impedes o conhecimento da verdade. Afasta a graça e prejudicais o governo da própria alma e da República”.³⁵⁰

No texto original, o termo “república” não é utilizado, mas sim “*la città prestata*” em analogia “*la città própria*”. A *città própria* faz referência à alma, por causa da qual todos, e não só o governante, como mencionado no capítulo terceiro, eram convidados a se autogovernarem, afastando-se dos vícios e do pecado. Para Catarina, só poderiam governar a cidade de modo justo aqueles governantes que abraçassem a caridade em detrimento do pecado e dos vícios. É provável que Catarina tenha usado

³⁴⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 413. “*E quanto egli è pericoloso l’amore proprio di sé, noi el veggiamo in signori e in sudditi, in religiosi e in secolari, e in ogni maniera di gente, però che non attendono ad altro che a loro medesimi*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.137.

³⁴⁸ Ibidem, 2005, p. 413. “*Unde se egli è suddito secolare, mai none obedisce né osserva quello che gli è imposto per lo suo signore; e se egli è signore, mai non fa giustizia ragionevolmente, ma con appetito sensitivo commette molte ingiustizie: chi per propria utilità e chi per piacere agli uomini – giudicando secondo la volontà altrui e non secondo la verità – , o veramente che egli teme di dispiacere, el quale dispiacere gli torrebbe la signoria: unde d’ogni cosa piglia timore e suspetto con molta cechità, però che l’ piglia colà dove non debba e nol piglia colà dove debba*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.137.

³⁴⁹ “[...] prendere decisioni nel settore della giustizia senza prima riflettere sui vari aspetti della questione”. Idem.

³⁵⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 414. “*O amore proprio e timore servile, tu aciechi l’occhio dell’intelletto e non gli lassi cognoscere la verità; tu tolli la vita de la grazia, la signoria de la città propria e quella de la città prestata*”. Idem.

città prestata - numa tradução livre, “cidade emprestada” – em referência ao texto bíblico de 1 Samuel, capítulo 8 como chave interpretativa. No relato bíblico, o povo de Israel pediu para que Samuel apelasse a Deus para lhes dar um governante. Samuel, mesmo relutante, fez o que lhe pediram, com a aprovação divina, sagrou Saul como primeiro rei dos israelitas.

Para Michel Senellart, o texto de Deuteronômio 17 - que também narra este surgimento da governança de Israel - foi utilizado por muitos autores na Alta Idade Média para explicar a natureza do poder régio. Segundo Senellart, o governo personificado no rei nasceu da exigência do povo e da autorização de Deus. Ou seja, o pensamento político judaico-cristão via o poder dos governantes como tendo sido adquirido, emprestado por Deus e pela comunidade de fé.³⁵¹

Segundo o pensamento político de Isidoro de Sevilha, por exemplo, ao idealizar a monarquia visigodo, o poder dos governantes seria dado por Deus, mas, também convocado pela comunidade de fiéis.³⁵² Segundo Isidoro de Sevilha, os governantes leigos, bem como os eclesiásticos, não possuem um poder inerente, mas um poder investido. Ambos governam, um o poder temporal e o outro o poder espiritual, não pra si, mas em função do bem dos súditos e dos fiéis.³⁵³

Em vista disso, pude notar que o pensamento político de Catarina de Siena utilizaria *città prestata* como provável alusão ao empréstimo do poder concedido por Deus e pelos súditos. Os governantes receberiam poder e autoridade para garantir o funcionamento das leis e da justiça, podendo estes serem devolvidos ou pedidos de volta por aqueles que os concederam. Segundo Catarina de Siena:

O governo das cidades e de outras coisas temporais são funções dadas por empréstimo. São cargos dados a nós e a outras pessoas da sociedade por um certo tempo, de acordo com as leis e costumes dos diversos povos. Cessam com a morte da pessoa ou com o período de tempo. De qualquer modo, são responsabilidades dadas e assumidas. Quem aceita tal autoridade há de exercê-la no temor de Deus, com reto amor, sem desordem, como coisa emprestada, não própria.³⁵⁴

³⁵¹ SENELLART, Michel. op. Cit., 2006, p.112.

³⁵² ISIDORO DE SEVILHA. História Gothorum. León: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1975; ISIDORO DE SEVILHA. Etymologiarum. Madrid: BAC, 1982; CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

³⁵³ MICHELETTE, Pâmela Torres. Isidoro de Sevilha e a Construção de um Conceito de Monarquia Teocrática no Reino Visigodo. *Revista Crítica Histórica*, v. 4, n. 7, 2013.

³⁵⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 416. “*Signoria prestata sono le signorie de le cittadi o altre signorie temporalì le quali sono prestate a voi e agli altri uomini del mondo, le quali sono prestate a tempo, secondo che piace a la divina bontà, o secondo i modi e i costumi de’ paesi: unde o per morte o per vita elle trapassano, sì che, per qualunque modo egli è, veramente elle sono prestate. Colui che signoreggia sé la possederà con timore santo, con amore ordinato e non disordinato, come cosa prestata*”

Por fim, antes de iniciar a *narratio*, aprofundando-se na cegueira provocada pelo egoísmo e pelo medo de perder o cargo, Catarina apontou Pilatos como exemplo de governante cego. Segundo ela, “o mundo está cheio de Pilatos que, cegos por causa do medo, perseguem os servidores de Deus, atirando-lhes más acusações, infâmias e perseguições, como pedradas”.³⁵⁵ Para Catarina, nenhum governante deve impedir o serviço de Deus através das ações dos seus servidores, “ninguém deve ser tão ignorante, que pretenda impor normas ao Espírito Santo e aos seus servidores”.³⁵⁶

Em 1379, Catarina escreveu novamente aos governantes de Siena. Esta carta pertence a um conjunto de missivas enviadas a diferentes governos e dioceses defendendo a eleição do papa Urbano VI. Cartas redigidas após sua campanha junto ao Papa Gregório XI, para o retorno do papado a Roma, o que aconteceu em 1378. No entanto, Gregório XI morreu meses depois de fixar novamente a corte papal no bispado de Roma. Com a restituição do papado a Roma, foi eleito um papa de origem italiana, após uma série de papas franceses, eleitos durante o papado em Avignon. Os cardeais franceses que ficaram em Avignon não compareceram ao Colégio de Cardeais em Roma para a eleição papal, e assim que receberam a notícia da eleição de Urbano VI, aceitaram e notificaram a todos os soberanos e ao imperador. Todavia, em Fondi, um grupo de cardeais italianos insatisfeitos reuniram-se e, com apoio da rainha de Nápoles, Giovanna I, formaram um novo conclave e elegeram o antipapa, Clemente VII, que se estabeleceu em Avignon. Estes acontecimentos levaram ao Cisma da Igreja do Ocidente, que durou até 1417.

Catarina, em carta defendendo Urbano VI e condenando Clemente VII, voltou a exortar os governantes de sua cidade natal sobre a essência dos governos e o papel dos governantes. Voltando a falar da justiça como elemento final dos governos, Catarina de Siena questionou-lhes a quem a justiça deveria ser praticada. Desejosa de vê-los como “pérola da justiça”, Catarina escreveu-lhes que “devemos ser justos com Deus, com a santa Igreja e com o próximo por mandamento divino”.³⁵⁷ No caso dos governantes,

e non come cosa sua; guarderà la prestanza de la signoria che gli è data con timore e reverenzia di colui che glil diè”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.138.

³⁵⁵ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 414. “[...] *a me pare che tutto el mondo sia pieno di questi Pilati, e’ quali per lo timore cieco non si curano di perseguitare i servi di Dio gittando– lo’ pietre di parole d’infamia e di persecuzioni*”. Ibidem, p.137.

³⁵⁶ Ibidem, p. 415. “*Non sia veruno tanto ignorante che si voglia ponere a regolare lo Spirito santo ne’ servi suoi*”. Idem.

³⁵⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1015. “[...] *con desiderio di vedere rilucere in voi la margarita della santa giustizia, acciò che giustamente rendiate a ciascuno il debito suo. A cui siamo noi debitori? A Dio e alla santa Chiesa e al prossimo nostro per lo comandamento di Dio, e a noi medesimi.*

eram justos quando reconheciam que seu poder vem de Deus, não agindo “por orgulho, ao procurar altas posições, prazeres, grandeza mundana”.³⁵⁸ Segundo Catarina, os governantes injustos agiam em interesse próprio ou para agradar alguém.³⁵⁹ O governante injusto “não procura o bem comum da sociedade, mas só o bem individual, cego de egoísmo”.³⁶⁰

A espiritualidade defendida por Catarina considerou que o próximo foi instituído para que, por meio dele, servíssemos a Deus, pois Deus é inatingível.³⁶¹ Para Catarina de Siena, o próximo do governante seriam seus súditos, bem como a Igreja. Ela considerou que o papel do governante justo é ir ao auxílio da Igreja, amando-a com amor filial.³⁶²

Mas esses governantes fazem bem o contrário. Recorrendo a uma falsa desculpa, dizem: “são tantos os defeitos dos pastores que não merecem respeito ou auxílio. Se eles se comportassem como devem, se cuidassem dos bens espirituais e não dos bens materiais, nós os respeitáramos”.³⁶³

Segundo Catarina, “seja bom ou mal o pastor, não podemos deixar de cumprir nosso dever”, pois a “reverência não é dada ao pastor, mas ao sangue de Cristo, à autoridade e à dignidade que Deus lhes concedeu”. Como a autoridade e o poder dos pastores não diminuem no defeito, escreveu que “igualmente não devem diminuir o respeito e a obediência [...] não cessa a obrigação de auxiliar o pastor”.³⁶⁴ Somente

Vediamo che debito è questo: è così fatto, che a Dio doviamo rendere, per amore, gloria e loda al nome suo”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.356-357.

³⁵⁸ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1016. “*per orgoglio, quando cerchi posizioni elevate, piaceri, grandezza mundana*”. Ibidem, p.357.

³⁵⁹ “*Al prossimo rendiamo odio e rancore, commettendo molte ingiustizie; unde, se egli è signore, non tiene al prossimo ragione né giustizia – se non per propria utilità, o per piacere alle creature o a sé medesimo, e non col lume di ragione – ; egli non si cura di tòllerli l’onore, la fama e la substanzia temporale, ed eziandio la vita*”. Idem.

³⁶⁰ CATARINA DE SENA. Ibidem, p. 1016. “*Non attende al bene universale e comune, ma solamente al suo proprio bene, come accecato dal proprio amore*”. Idem.

³⁶¹ “Nós, no entanto, nada podemos fazer que seja de utilidade para Deus. Temos, então, de ser uteis ao próximo, socorrendo-o conforme nossas possibilidades e amando-o em obediência ao preceito divino”. Ibidem, p. 1015. “*Adunque a lui doviamo rendere onore e amore; ma utilità a lui non potiamo fare, sì che la doviamo fare al prossimo nostro, sovenendolo secondo la possibilità nostra, rendendoli el debito della dilezione*”. Idem.

³⁶² “*Questi non rendono el quarto debito alla santa Chiesa e al vicario di Cristo. Che debito le doviamo rendere? Una debita reverenzia, uno amore filiale*”. Idem.

³⁶³ Ibidem, p. 1016. “*Ma questi cotali fanno tutto el contrario. Pigliando una falsa cagione, dicono: ‘E’ sonno tanti e’ defetti loro, che noi non n’aviamo altro che male; unde non è degno di riverenzia, né d’essere sovenuto. Fusse quello che egli debba essere e attendesse alle cose spirituali e non a le temporal!’ E così, come ingrati e scognoscenti, non rendono riverenzia né obbedienza né adiutorio, ma spesse volte sottragono coloro che ‘l volessero aiutare, con molta irreverenzia, come persone accecate dal proprio amoré*”. Idem.

³⁶⁴ Ibidem, p. 1017. “*Non vediamo che la cagione nostra è falsa, però che in ogni modo, o buono o gattivo che egli si fusse, noi non doviamo ritrare adietro di non rendere il debito nostro, però che la reverenzia non si fa a lui in quanto lui, ma al sangue di Cristo, e all’auttorità e dignità che Dio gli à dato*”.

auxiliando o papa e a Igreja “multiplicar-se-ão as graças espirituais e temporais”, e assim, “conservareis em paz nosso Estado”.³⁶⁵

Catarina lembra aos governantes de Siena que teria sido graças a Urbano VI, “o verdadeiro papa e sumo pontífice, apesar do que dizem em contrário”, que o interdito da cidade chegou ao fim.³⁶⁶ Da mesma forma, em sinal de amizade, o papa teria concedido a Siena o domínio sobre Talamone, que antes pertencia a Pisa.

[...] é justo que se respeite e se obedeça à sua santidade, que se dê auxílio a ele no que for possível. Isso, tanto por causa de sua vida, boa e justa, como porque ele é o ministro das graças espirituais, uteis à vida espiritual de nossas almas.

[...] não podeis dizer que o papa pede vosso auxílio para reconquistar bens temporais da Igreja perdidos, mas para defender a nossa fé, desmascarar a mentira, exaltar a verdade, libertar as almas das mãos do demônio e para que nossa fé não seja contaminada por pessoas iníquas.³⁶⁷

Caso não auxiliassem o papa e a Igreja, estariam caminhando, diante de Deus, para o castigo divino e “diante dos homens, podemos ser castigados porque se aproxima a vinda daquele senhor”.³⁶⁸ Os indícios indicam que este senhor mencionado por Catarina seria Carlos Durazzo, que se aliou ao papa Urbano VI após ser retirado da linha sucessória do trono de Nápoles pela rainha Giovanna I, aliada a França e apoiadora do antipapa Clemente VII, ao adotar como herdeiro o príncipe francês Luis D’Anjou. Ela alertou os governantes de Siena de que “é melhor estarmos unidos ao pai

per noi. Questa auctorità e dignità non diminuiscono per neuno suo difetto che in lui fusse, né non ci ministra la sua auctorità di meno potenza, né virtù né meno; e però non debba diminuire la reverenzia, né l’obbedienza – però che staremmo in stato di dannazione – , né per questo si debba lassare il sovenirlo; però che sovenire a lui, è sovenire a noi medesimi. E poichè per lo suo difetto non ci è tolta la nostra necessità la quale riceviamo da lui, doviamo essere grati e cognoscenti, facendo ciò che si può per utilità della santa Chiesa, e per amore delle chiavi che Dio gli à date”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.357.

³⁶⁵ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1018. “*E così multiplicaranno le grazie spirituali e temporali, e conservarete in pace e in quiete lo stato vostro, altrimenti no: anco, sarete privati del bene del cielo e della terra. E però vi dissi ch’io desideravo di vedere rilucere in voi la margarita della santa giustizia*”. Ibidem, p.358.

³⁶⁶ Ibidem, p. 1017. “*Dico di papa Urbano VI, el quale è veramente papa, sommo pontefice, a malgrado di chi dice el contrario*”. Ibidem, p.357.

³⁶⁷ Ibidem, 2005, p. 1017-1018. “[...] *Adunque giusta cosa è d’averlo in reverenzia, obbedire alla Santità sua, e sovenirla in ciò che si può: sì per l’auctorità ch’egli à; e sì per la giustizia e virtù sua; e sì perchè egli ci ministra le grazie spirituali in salute e in vita de l’anime nostre. [...] Chè non potete dire che egli vi chiega l’aiutorio per acquistare e’ beni temporali della santa Chiesa e’ quali sonno perduti, ma per la fede nostra, per confondere la bugia, ed essaltare la verità, per trare l’anime delle mani del dimonio, e perchè la fede nostra non sia contaminata per le mani degli iniqui*”. Ibidem, p.357-358.

³⁶⁸ Ibidem, p. 1017. “*Dalle creature ancora ne potiamo ricevere disciplina, perchè noi vediamo el tempo ad avvenimento de’ signori*”. Ibidem, p.358.

e a mãe, ou seja, ao papa e à santa Igreja, do que aos tiranos”, que trariam infortúnios a cidade que governavam.³⁶⁹

Alguns meses após enviar a carta acima, Catarina endereçou uma nova carta aos governantes de Siena. Nesta missiva, escreveu que deveriam buscar “o bem comum da vossa cidade e não o bem pessoal”. Catarina lhes admoestou que um governante que não governa a si promove injustiças, pois está cego pelo egoísmo. Tomado pela cegueira egoísta, o governante “percebe que homens e mulheres empobrecidos são roubados, mas não lhes dão nenhuma razão”. Essa mesma cegueira faz com que os governantes sejam “desrespeitosos para com a santa Igreja”.³⁷⁰

Mais uma vez pediu aos governantes de Siena que não perdessem tempo em auxiliar o Papa Urbano VI:

Não vos seja penoso fazê-lo, como não vos pareceu difícil ou prejudicial durante tanto tempo prestar serviços contrários a Deus e contra toda racionalidade, para ganhades sócios rebeldes à santa Igreja. E daquele auxílio apenas recebestes prejuízo para a alma, para o corpo e em bens materiais com muita vergonha, escrúpulo e desonra, restando depois o remorso na consciência.³⁷¹

Estes “serviços contrários a Deus” em apoio aos “sócios rebeldes à santa Igreja” seriam uma referência ao envio de soldados e auxílios materiais aos habitantes de Perúgia e Bolonha, que, em 1375, rebelaram-se contra o Papa. Ou talvez se referissem a um passado mais distante, quando Siena era declaradamente gibelina.³⁷²

Catarina pede aos governantes de sua cidade que sejam solícitos às necessidades do papa Urbano VI, somente assim eles manteriam a cidade e a eles próprios como

³⁶⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1017. “Meglio ci è dunque di stare uniti col padre e madre nostra, cioè papa Urbano VI e la santa Chiesa, che co’ tiranni”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.358.

³⁷⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1247-1248. “[...] volendo che la margarita della santa giustizia sempre riluca ne’ petti vostri, levandovi da ogni amore propio, attendendo al bene universale della vostra città, e non propriamente al ben particolare di voi medesimi. [...] Terrà occhio spesse volte l’uomo miserabile, posto a governare la città (e non governa anco sé medesimo), che le povarelle e povarelli sieno rubbati, non tenendo lo’ punto di ragione; ma terranno occhio ch’ella sia data a colui che non l’à [...] Chi n’è cagione? L’amore propio, donde escono le ingiustizie, e caggiono nella irreverenzia della santa Chiesa: di figliuoli fedeli, diventano infedeli. Questo aviamo veduto e vediamo manifestamente, che egli è così”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.455.

³⁷¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1249. “Neuno sacrificio potete donare al vostro Creatore che tanto gli sia piacevole, quanto questo, e non vi paia duro; ché non v’è paruto duro né malagevole, di tanto tempo quanto è passato, avere servito contra Dio e contra ogni ragione, a quelli che erano membri allora fetidi, ribelli alla santa Chiesa: del quale servizio non aveste né avete altro che danno dell’anima, del corpo, e della sustanzia temporale con molta vergogna, confusione di mente, e vituperio, rimanendone ‘l vermine della coscienza”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.456.

³⁷² No primeiro capítulo desta dissertação discuti com profundidade sobre as fases gibelinas e guelfas de Siena.

“membros unidos à cabeça como verdadeiros cristãos, santamente zelosos da justiça”.³⁷³ Como mencionado no capítulo anterior, a espiritualidade de Catarina de Siena está pautada numa visão corpórea. Todo aquele que não pertencesse ao corpo de Cristo - que seria a Igreja - seria um membro apodrecido, que necessitaria ser extirpado para não prejudicar a saúde de todo o corpo.³⁷⁴

Segundo Jérôme Baschet, “a maneira pela qual uma sociedade pensa a pessoa humana constitui muitas vezes um aspecto central de seu sistema de representação e um revelador precioso de suas estruturas fundamentais”.³⁷⁵ Em uma sociedade que pensava a pessoa humana a partir de uma dinâmica hierárquica entre corpo e alma, sua representação do social sofreria ação intensa. E este caráter espiritual de representação, segundo Baschet, deu ao clero uma posição dominante.³⁷⁶ Cristo seria a cabeça e o papa o seu representante, enquanto os leigos seriam necessários para o funcionamento deste *corpus mysticum*.³⁷⁷

Segundo Anna Maria Balducci, a teoria política contida nas cartas de Catarina de Siena não inaugurou nenhum pensamento inédito ou destoante. De acordo com Balducci, sua doutrina política da Igreja e da sociedade foi inspirada em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino.³⁷⁸ Sua originalidade, segundo Balducci, foi sua maneira de tratar as questões políticas de seu tempo, ancorando-se numa linguagem “com finíssimo intuito psicológico, de penetrar na profundidade deles, através de imagens familiares de suas vidas e da sua cultura”.³⁷⁹ Como afirma Balducci, o bom governante e uma

³⁷³ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1245. “[...] *con desiderio di vedervi servi fedeli alla santa Madre Ecclesia acciò che siate membri legati congiunti col capo vostro sì come veri e fedeli cristiani, con zelo santo di vera e santa giustizia.*” CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.455.

³⁷⁴ “Quem não é batizado não participa dos benefícios da santa Igreja, mas como um membro apodrecido e separado da comunidade dos fiéis cristãos, passa da morte temporal para a morte eterna, e com razão recebe o castigo e as trevas, porque não quis lavar-se na água do santo batismo e desprezou o sangue do Filho de Deus, que o derramou com tanto amor”. Ibidem, 2005, p.52. “*E dico che senza el batesimo non potete avere la grazia di Dio: chi è senza el batesimo non participa el frutto de la Chiesa santa, ma come membro putrido, tagliato da la congregazione de’ fedeli cristiani, passa de la morte corporale a la morte etternale. Ragionevolmente riceve pena e tenabre, perché non s’è voluto lavare nell’acqua del santo batesimo e à tenuto a vile el sangue del Figliuolo di Dio, il quale è sparto con tanto amorè.*”. Ibidem, 2002. CD-ROM, p.17.

³⁷⁵ BASCHET, Jerome. *A civilização feudal: do ano mil a colonização da America*. 1ª. ed. -. São Paulo: Globo, 2006, p.409.

³⁷⁶ A Igreja seria considerada “o corpo universal de todos os homens, que participam da iluminação da fé e só podem ter vida (da graça) obedecendo à minha esposa”. Ibidem, p.420.

³⁷⁷ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.1301.

³⁷⁸ BALDUCCI, Anna Maria. *S. Caterina da Siena. Massime di reggimento civile*. A cura di Anna Maria Balducci. Con prefazione di Vittorio Emanuele Orlando, Roma, Ed. Catheriniane, (tip. dell’Università), 1947, p.12.

³⁷⁹ “*Ella ha un’arte speciale per dare a questi Signori l’alimento adatto, e il suo linguaggio, pur ripetendo le stesse cose, varia per ognuno, cercando Ella, con finissimo intuito psicologico, di penetrare nel fondo dell’anima loro, attraverso alle immagini familiari della loro vita e della loro cultura.*”. Ibidem, p.12.

sociedade perfeita, segundo Catarina, seriam alcançados pela dignidade pessoal do homem, aperfeiçoada pela reflexão do conhecimento de si e de Deus.

Como já mencionado, em 1375, algumas cidades-estados italianas uniram-se a Florença para se rebelarem e se proclamarem livres do Patrimônio de São Pedro.³⁸⁰ Neste ano, Catarina escreveu aos governantes de Lucca pedindo para não aderirem à rebelião de Florença. No entanto, Lucca não atendeu ao seu pedido.

A carta enviada aos governantes de Lucca também fornece elementos acerca da concepção política e de governança defendida por Catarina de Siena. Novamente o egoísmo e o pensar em si mesmo são evocados para exemplificar as características comuns aos maus governantes. Catarina exortou os governantes de Lucca a se manterem fiéis, porque “todo membro, uma vez separado do corpo, perde sua vitalidade. Louco e tolo é o pequeno membro que se põe em guerra contra o grande Chefe”.³⁸¹ Segundo a mesma, o bom governante deveria estar a serviço da Igreja, pois somente ela detinha a tutela dos meios de salvação, ou seja, dos sacramentos.

No mesmo tom, dirigiu uma carta aos governantes de Perúgia, que também aderiram à rebelião de Florença. Catarina lembra-os de que os dons divinos (sacramentos) “são dados pelo papa e sem ele de nada podemos usufruir, pois o papa tem as chaves do sangue do humilde Cordeiro”.³⁸² Ela escreveu aos governantes de Perúgia pedindo que fossem unidos ao papa, pois “somos (militarmente) fracos como o vidro, por causa de nossos pecados e da grande desunião (entre as cidades)”, só assim estariam “preparadas para enfrentar a vinda de senhores”.³⁸³

Durante o século XIV, as cidades-estado italianas não tinham um exército permanente, seus conflitos eram enfrentados por exércitos mercenários contratados. Catarina defendia uma união das cidades-estado lideradas pelo papado, uma vez que

³⁸⁰ Outra forma de denominação dos Estados Pontifícios.

³⁸¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.545. “[...] *unde subito che ‘l membro è tagliato, sì è indebilito. Stolto dunque e matto è colui el quale è uno piccolo membro e vuole fare contra uno grande capo*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.164.

³⁸² CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.1121. “*E tutti sonno ministrati da lui; e senza lui non gli potiamo ricevere, però che tiene le chiavi del sangue de l’umile Agnello, sparto per noi con tanto fuoco d’amore: sì che egli dà a noi bene infinito, dove noi ci disponiamo, come detto è*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.403.

³⁸³ CATARINA DE SENA. Ibidem, p.1121. “*Dicovelo: che vedendo noi questi tempi apparechiati a tante fadighe, e disponere i vostri paesi ad avvenimento di signori, e noi siamo teneri come il vetro, per li molti defetti nostri e grandi divisioni*”. Ibidem, 2002. CD-ROM, p.403.

acreditava que, afastando-se “do papa e não o auxiliando, estaremos em perigo, pois separados dele seremos frágeis”.³⁸⁴

Catarina escreveu aos governantes de Florença durante a rebelião, exortando-os de que todos deveriam estar a serviço da Igreja, pois Cristo teria deixado nelas “um representante, como remédio para nossas almas [...] quem desobedece ao Cristo na terra (o papa), o qual faz as vezes de Cristo do céu, não participa dos benefícios”.³⁸⁵ E como “membro apodrecido, que se revolta contra a santa Igreja e contra o papa, Cristo na Terra, cai na condenação da morte”.³⁸⁶

Quando Florença rebelou-se contra o papado, Catarina estava viajando a Avignon para conseguir uma audiência com o papa Gregório XI e convencê-lo a retornar para Roma. Catarina - que circulava entre os membros do partido guelfo de Siena - seguiu para Florença durante seu caminho para Avignon e se reuniu com discípulos florentinos guelfos. Segundo Eugenio Dupré Theseider, ao se encontrar com magnatas guelfos de Florença, Catarina teria provavelmente assumido para si o papel de “mediadora” da cidade e levado um acordo de paz para a corte papal. Para Theseider, este foi um erro que culminou na sua principal derrota política.³⁸⁷

Catarina teria assumindo compromissos por conta própria sobre os quais não havia acordo real e que ela não poderia cumprir, colocou-se, assim, numa situação delicada. Segundo Eugenio Dupré Theseider, principalmente porque os embaixadores enviados por Florença não falaram com Catarina e nem solicitaram sua presença nas negociações.³⁸⁸ Fato esse que ela narrou ao embaixador florentino em Siena, Buonacorso de Lapo:

³⁸⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.1122. “Unde discostandovi, e non sovenendo el padre nostro, saremmo a pericolo, perché, essendo separati dalla nostra fortezza, troppo saremmo debili”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.403.

³⁸⁵ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.672. “Voi sapete bene che Cristo lassò il vicario suo, e questo lassò per remedio dell’anime nostre; in altro non possiamo avere la salute se non nel corpo mistico de la santa Chiesa – il cui capo è Cristo, e noi siamo le membra – ; e chi sarà disubediante a Cristo in terra, il quale è in vece di Cristo in cielo, non participarà el sangue del Figliuolo di Dio, però che Dio à posto che per le sue mani ci sia comunicato e dato questo sangue e tutte le sacramenta de la santa Chiesa, le quali ricevono vita da esso sangue”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.215.

³⁸⁶ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.673. “Adunque vedete, figliuoli miei dolcissimi, che colui che ribella, come membro putrido, a la santa Chiesa e padre nostro Cristo in terra, è caduto nel bando de la morte”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.215.

³⁸⁷ THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: Dizionario Biografico degli italiani, vol.22. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/>; Acesso em: 25 out. 2018.

³⁸⁸ THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: Dizionario Biografico degli italiani, vol.22. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979. Disponível em:

Ai de mim, ai de mim, caríssimo irmão. Sofro pela maneira com que (os florentinos) pediram a paz ao santo padre, servindo-se mais de palavras que de fatos. Digo isto porque, quando estive entre vós, e vossos governantes afirmaram verbalmente que estavam arrependidos da falta cometida e que pediram perdão ao santo padre [...] Quando os vossos embaixadores chegaram aqui (em Avinhão), não se comportaram na maneira que deveriam usar como servidores de Deus. Vós trilhastes vossos caminhos. E com eles eu jamais teria concordado, quando me destes as credenciais para combinar todas as coisas que me afirmastes. [...] Na verdade tudo foi feito ao contrário. [...] Não agistes assim e eu sofri grande amargura pela ofensa feita a Deus e pelo prejuízo para vós.³⁸⁹

Catarina terminou a carta ao embaixador Buonacorso de Lapo informando que o papa Gregório XI estava deixando Avignon para reestabelecer o papado em Roma. E que caso este desejasse seguir o plano inicial formado com ela, deveria fazê-lo em Roma. Não existe nenhuma documentação de Florença encontrada e analisada pela historiografia que revele o que teria levado os embaixadores de Florença a não reconhecerem as credenciais mencionadas por Catarina. Desde fato, somente temos as cartas de Catarina sobre o ocorrido. O historiador Eugenio Dupré Theseider, ao comentar a análise de Robert Fawtier, concordou que esta situação abalou a posição de Catarina na corte papal, pois, depois disso, ela não conseguiu nenhuma outra audiência com Papa Gregório XI.

No entanto, para algumas pessoas, Catarina não perdeu sua posição de mediadora. Ao se aliar a Florença contra o papado, Bolonha declarou-se independente do Patrimônio de São Pedro. Com a volta do papa a Roma, os governantes de Bolonha almejavam reconciliar-se com o pontífice e escreveram a Catarina solicitando a sua

<http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/>.

Acesso em: 25 out. 2018.

³⁸⁹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 767-768. “*Oimé oimé, carissimo fratello, io mi doglio de’ modi che si sonno tenuti in domandare la pace al santissimo padre, che s’è mostrato più la parola che l’affetto. Questo dico perché, quando io venni costà a voi e ai vostri signori – mostrando ne le parole che fussero amendati della colpa comessa, parendo che si volessero umiliare, chiedendo misericordia al santo padre –, dicendo io a loro: «Vedete, signori, se voi avete intenzione d’usare ogni umiltà in fatto e in detto, e ch’io v’offari come figliuoli morti dinanzi al padre vostro, io m’afadigarò in quanto questo vogliate fare: per altro modo non v’andarei»; ed eglino mi risposero erano contenti. Oimé oimé, carissimi fratelli, questa è la via, e la porta per la quale vi convenia intrare, e neuna altra ce n’è; e se si fusse seguitata questa via in effetto, come con la parola, voi avareste avuto la più gloriosa pace che avesse mai persona. E non dico questo senza cagione, però ch’io so la disposizione del santo padre com’era fatta: ma poi che noi cominciamo a uscire della via, seguitando e’ modi astuti del mondo, facendo altro in effetto che non s’era porto con la parola, à dato materia al santo padre non di pace, ma di più turbazione. Però che, venendo di qua e’ vostri imbasciadori, non tennero quello modo debito che l’era fatto tenere per li servi di Dio. Voi sete andati co’ li modi vostri, e mai con loro non potei conferire, sì come diceste a me che direste a loro quando chiesi la lettara della credenzia, cioè che noi conferissimo insieme d’ogni cosa, dicendo: «Noi non crediamo che questo si faccia mai per altra mano che per servi di Dio». Ed egli s’è fatto tutto ‘l contrario”.* CATERINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.250.

mediação para o acordo. Em 1377, Catarina respondeu a esta solicitação, exortando a importância da obediência e de viver pela virtude.

Aos governantes de Bolonha, alertou que o egoísmo era a fonte das injustiças. Para Catarina, os governantes com medo de perder seus cargos ignoram “os defeitos dos súditos” influentes e “aos pobrezinhos, que pouca influência têm não são temidos, o governante aplica a justiça com severidade”.³⁹⁰ De acordo com a sua visão,

Os governantes devem cuidar do **bem comum**, não do bem particular. E nomear auxiliares que dirijam a cidade com **virtude e racionalidade, não para favorecer partidos, gostos pessoais, interesses de terceiros**. Hão de ser pessoas maduras e retas, pessoas que temem a Deus, **amem o bem comum, não o próprio interesse**. Dessa maneira, os governantes conservam seu Estado e cidade na paz e na união. Porque a injustiça e o partidarismo, **o ato de entregar o governo a homens que não sabem governar a si mesmos e suas famílias, injustos, irascíveis, egoístas, conduzem à falência da vida espiritual na graça e do Estado temporal**.³⁹¹

O “bem comum”, como pode ficar evidenciado na análise acima, foi um tema recorrente nas cartas de Catarina de Siena, sempre aparecendo atrelado ao *imago* de “bom governante” e do “bom governo”. Segundo Letícia Dias Schirm, o termo “bem comum” foi a expressão empregada com maior frequência nos documentos oficiais e nos tratados filosóficos para demarcar a finalidade e o sentido moral dos governos. Para Schirm, a recuperação do pensamento aristotélico contribuiu para a difusão da ideia de “bem comum” na cultura política medieval entre os séculos XIII e XIV.³⁹²

³⁹⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.882. “*Oimé, misera l’anima mia!, quando elli debba ponere el fuoco della divina carità, e incendere el defetto con la santa punizione e correzione per santa giustizia fatta, e elli lusinga, e infingesi di non vederlo. Questo fa verso coloro che elli vede che possino impedire lo stato suo; ma ne’ povarelli, che sono da poco e di cui elli non teme, mostra zelo di grandissima giustizia: e senza alcuna pietà o misericordia pongono grandissimi pesi per piccola colpa*”.

³⁹¹ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.883. Grifos meus. “[...] e attendere al bene comune e non al bene particolare; e ponere gli ufficiali, e quelli che ànno a reggere la città, non a sette, né per animo, né per lusinghe, né rivendarie, ma solo con virtù e con modo di ragione; e scegliere uomini maturi e buoni, e non fanciulli; e che temino Dio, amatori del bene comune, e non del bene particolare suo. Or per questo modo si conserva lo stato loro e la città in pace e in unione”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.300.

³⁹² Para Aristóteles, o “bem comum”, enquanto categoria universal, não é acessível ao homem. Quando utiliza “bem” é em sua flexão plural – bens -. Na filosofia aristotélica “bens” devem ser entendidos circunstancialmente. Segundo Aristóteles, o “bem” de um, pode não ser o “bem” de outro, mas substancialmente todos os “bens” partilham de uma finalidade: a busca da vida feliz. No entanto, não uma vida feliz mergulhada em prazeres e riquezas, mas virtuosa e governada pela razão. As virtudes para Aristóteles encontram-se no meio-termo dos vícios, somente pela prudência e deliberação será definitivamente feliz. Por isso, para Aristóteles o bem da *pólis* deve ser colocado acima do bem do indivíduo, o bem da coletividade é mais importante. Em vista disso, somente na *pólis* – corpo social – a vida boa e virtuosa é possível. Tomás de Aquino estabeleceu uma relação dinâmica entre o bem humano - com princípio e finalidade na união com Deus -, com o bem individual e o bem da comunidade, as quais caberiam às autoridades políticas através da justiça garantir o bem individual e o bem coletivo. Tomás de Aquino somou a prudência e a deliberação de Aristóteles, a *caritas* cristã como essenciais a justiça promotora do bem comum. SCHIRM, Letícia Dias Schirm. Bem comum nos tratados políticos de

Bartolus da Sassoferrato (1314-1357) – jurista mais influente da Baixa Idade Média - foi um dos estudiosos do período influenciado pelo pensamento aristotélico, mas sem deixar de exercer crítica a este modelo. No entanto, a leitura de Aristóteles feita por Bartolus da Sassoferrato foi realizada por meio dos comentários do agostiniano Egidio Colonna. Por mais que Bartolus da Sassoferrato não tenha dedicado uma obra para tratar especificamente do “bem comum”, deixou em seus tratados jurídicos indícios do que seria o “bem comum”.³⁹³ Para Bartolus da Sassoferrato, em *Tractatus de regimine civitatis*, o “bem comum” é alcançado pela equidade e a virtude da justiça. Na mesma medida, considerou que o bom governante deveria pensar mais no que seria bom a todos do que no seu próprio bem.³⁹⁴

Já na obra *Tractatus de tyranno*, Bartolus da Sassoferrato escreveu que a falta de virtude e a irrestrita vivência das paixões extremadas do governante comprometeriam o bem-estar do corpo social. Isto porque, nesse caso, o governante, ao receber uma função pública, buscaria o poder através da violência e do sofrimento da multidão em detrimento do próprio benefício e dos seus. Segundo Letícia Dias Schirm, de todos os malefícios ao “bem comum” enumerados por Bartolus da Sassoferrato, “são consideradas nefastas pelo jurista, especialmente duas delas: privilegiar uma das facções de uma cidade e empobrecer seus súditos”.³⁹⁵ Ora, tanto Bartolus da Sassoferrato quanto Catarina de Siena viveram numa sociedade polarizada por facções familiares, divididas entre gibelinos e guelfos. Importante ressaltar que, para Bartolus da Sassoferrato, guelfos e gibelinos foram classificações partidárias que ultrapassaram a ideia de grupos apoiadores do papado e do império. Em sua obra *De Guelphis et Gebellinis*, o autor argumentou que, ao longo do tempo, estas denominações perderam o sentido de disputa entre o temporal e o espiritual para designar apenas o conflito entre as facções familiares que disputavam o domínio de uma cidade.³⁹⁶

Bartolus da Sassoferrato. In: II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA DA UFMG-II EPHIS, 2013, Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do II Encontro de Pesquisa em História da UFMG-II EPHIS*: ISBN: 978-85-62707-57-5 Volume III, p.346.

³⁹³ PIO, Berardo. Il pensiero politico di Bartolo. In: BARTOLO DA SASSOFERRATO NEL VII CENTENÁRIO DELLA NASCITA: DIRITTO, POLITICA, SOCIETÀ. Perugia, 2013. *Atti del L Convegno storico Internazionale*, p.178-198.

³⁹⁴ SCHIRM, Letícia Dias Schirm. op. Cit., p.348.

³⁹⁵ “Seriam elas: aniquilar os homens proeminentes e poderosos da cidade e depois os sábios; colocar um fim na educação e no estudo; proibir as associações privadas e as reuniões públicas; espalhar informantes por todos os lados; manter a cidade dividida e os indivíduos pobres; fomentar guerras; contratar guardacostas de outros lugares e favorecer uma das facções da cidade em detrimento das outras”. SCHIRM, Letícia Dias Schirm. op. Cit., p.352.

³⁹⁶ SCHIRM, Letícia Dias. *Omnem e Iurisdictio: comentários de Bartolus da Sassoferrato (1314-1357) sobre dominium*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação do

Letícia Dias Schirm destacou que, para Bartolus da Sassoferrato, “seria mais divino do que humano se os governantes não tivessem olhos para suas próprias vantagens e cuidassem exclusivamente do bem comum”.³⁹⁷ Segundo Schirm, encontrar um governo inteiramente devotado ao bem público seria muito difícil, “somente aquele que se preocupa em realizar ações que levem ao bem comum governa dentro da lei, ou seja, *in iure*”.³⁹⁸ Para Bartolus da Sassoferrato, o bom governante aproximaria justiça e lei como exercício do bom governo, tendo por finalidade o “bem comum”.

André Luis Pereira Miatello - em *Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média Italiana (séc. XIII-XIV)* - concluiu que o “bem comum” seria a justa gerência coletiva da *communis utilitas*: os bens necessários à vida comum.³⁹⁹ O “bem comum” dos autores analisados por Miatello seria entendido como consenso moral que se posiciona para valorar o bem e o mal. Paolino Minorita, franciscano bispo de Pozzuoli (1270-1344), por exemplo, propôs uma ética administrativa religiosa à gerência da *communis utilitas* com finalidade ao “bem comum”. Em sua obra *De regimine rectoris*, considerou mal governante não aquele que pensa em si próprio, mas aquele que almeja o seu próprio enriquecimento ou o enriquecimento da cidade de forma ilícita e em detrimento das leis e da justiça. Para Paolino Minorita, por mais que a riqueza fosse vantajosa para a cidade, ela deveria ser vista como escandalosa. O governante que busca a todo o custo o enriquecimento da cidade durante o processo se afastará de todo moralismo, podendo servir a uma categoria econômica e não ao “bem comum”, uma vez que, não bastam que fossem suficientes, mas era preciso que fossem lícitas. Para André Luiz Pereira Miatello, Paolino Minorita inseriu ao manual do bom governo a necessidade de um conselho fiscalizador e de leis que regessem a entrada e saída do dinheiro.⁴⁰⁰

Em agosto de 1378, após a eleição do papa Urbano VI, Catarina escreveu ao *Priorato delle Arti* e a *Gonfaloniere di Giustizia* de Florença. O *Priorato delle Arti* foi

Departamento de Historia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p.68-69.

³⁹⁷ SCHIRM, Letícia Dias Schirm. op. Cit., p.353.

³⁹⁸ Ibidem, p.352.

³⁹⁹ “[...] bens contingentes necessários à vida comum: são pastagens, florestas, prados, rios e canais, estradas, moinhos e todas as coisas que as cidades possuíam coletivamente e geriam coletivamente”. MIATELLO, André Luis Pereira. *Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV)*. *Anos 90*, v. 20, n. 38, 2013, p.211.

⁴⁰⁰ “Este conselho responsabiliza-se inclusive pela fiscalização dos preços, verificando a lei da oferta e da procura (“[...] *metter certha misura a certo presio e montar lo presio e desmontar cosi co la citade abonda o mancha*”) – (MUSSAFIA, 1868, p. 104), controlando a economia para evitar o enriquecimento ilícito tanto dos comerciantes quanto das próprias instituições da cidade”. Ibidem, 2013, p.200-201.

criado em 1282 e a *Gonfaloniere di Giustizia*, em 1293, ambas as magistraturas foram criadas com o objetivo de fiscalizar os funcionários públicos do governo da cidade e de aplicar a justiça e o fazer cumprir as leis.⁴⁰¹ Nesta carta, comemorou com os florentinos o fim do interdito papal, instalado pelo papa Gregório XI. Mesmo em tom afetuoso, Catarina não deixou de lembrá-los de serem fieis e gratos ao novo papa por restituí-los à sociedade cristã. Ela escreveu aos magistrados de Florença da necessidade de seguirem as leis civis e as “leis do Senhor”, fossem súditos ou religiosos. E, no caso daqueles em exercício de alguma governança, a preservarem tais leis:

[...] nele brilhará a pérola da justiça, pois agirá em conformidade com o direito diante de pequenos e grandes, pobres e ricos; não subverterá o conceito de justiça para agradar às pessoas. Por não cuidar dos próprios interesses, mas dos interesses de toda a cidade, o governante não olha para ofensas recebidas, guardando ressentimento, mas procura o bem comum. A justiça é uma bela virtude, que realiza a paz entre o homem e seu Criador, entre cidadão e cidadão. A justiça brota da fonte do amor, brota da perfeita união que se alicerça em Deus e no homem.⁴⁰²

Falando em conformidade com as funções desses magistrados responsáveis pela fiscalização do governo da cidade, Catarina escreveu pedindo-lhes para “não por no governo pessoas preferidas, mas homens virtuosos, sábios e discretos que, guiados pela razão, promovam a necessária ordem e paz interior, que confirmem a paz exterior”.⁴⁰³ Provalvemente, ela se referia às tensões entre facções ao mencionar “paz interior” e esta “paz exterior” em relação à retomada das negociações de paz com o papado.

⁴⁰¹ ZORZI, Andrea. Gli statuti di Firenze del 1322-1325: regimi politici e produzione normativa. In: Signori, regimi signorili e statuti nel tardo medioevo, 2003, Bologna. *Atti del VII convegno del Comitato italiano per gli studi e le edizioni delle fonti normative*, p. 123-141.

⁴⁰² CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1286. “*Se elli è suddito secolare, elli è sempre obediente alla legge divina, osservando i dolci comandamenti di Dio, e alla legge civile, non trapassando le costituzioni e comandamento del signore suo; se elli è religioso, è osservatore dell’Ordine infino alla morte; e se viene a stato di signoria, in lui riluce la margarita della santa giustizia, tenendo ragione e giustizia al picciolo come al grande, e al povero come a ricco. E non la guasta questa virtù della giustizia né per piacere alli uomini, né per rivenderia di pecunia, né per amore che elli abbi al suo bene particolare, però che non atende al suo bene proprio ma al bene universale di tutta la città, e però apre l’ochio dello intelletto non passionato per alcuna ingiuria che elli abbi ricevuta, ma al bene comune. Questa è quella dolce virtù che pacifica la creatura col suo Creatore, e l’uno cittadino coll’altro, perché ella esce della fontana della carità e vincolo d’amore e unione perfetta, la quale à fatta in Dio e nel prossimo suo*”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.469.

⁴⁰³ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1286. “*Voi avete desiderio di riformare la vostra città; ma io vi dico che questo desiderio non s’adempirà mai, se voi non vi ingegnate di gittare a terra l’odio e ‘l rancore del cuore e l’amore proprio di voi medesimi, cioè che voi non atendiate solamente a voi, ma al bene universale di tutta la città. Unde io vi priego per l’amore di Cristo crocifisso che per l’utilità vostra voi non miriate a mettere governatori nella città più uno che un altro, ma uomini virtuososi, savi e discreti, e’ quali col lume della ragione diano quello ordine che è di necessità, per la pace dentro e per confermazione di quella di fuori, la quale Idio ci à conceduta per la infinita sua misericordia, d’avere pacificati i figliuoli col padre, e rimesse noi pecorelle nell’ovile della santa Chiesa*”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.469.

Por fim, finaliza a carta escrevendo sobre as funções fundadoras dessas magistraturas: “procurai conservar os cidadãos na cidade, não os expulsei. A saída deles jamais fez bem a Florença”.⁴⁰⁴ Era responsabilidade do *Priorato delle Arti* e da *Gonfaloniere di Giustizia* registrarem as famílias nobres (*magnati*) de Florença, bem como seu posicionamento político. E conforme os *magnati* ou outros cidadãos ameaçassem o bom funcionamento do governo, ou seja, por força ou influência, comprometessem as decisões sobre a cidade, deveriam ser julgados e exilados.⁴⁰⁵

Como bem destacou André Luis Pereira Miatello, as discussões em torno do bom governante, bom governo e do bem comum na Baixa Idade Média, fossem no âmbito civil ou religioso, não deixaram de destacar o consenso moral para o exercício da governança, que desde a Antiguidade compunha a essência ética do político.

Nas cartas de Catarina de Siena, por exemplo, o “egoísmo” é a cegueira do bom governo. Segundo Catarina, o governante neste estado de cegueira “cuida dos interesses pessoais e não do bem comum. A pessoa governa para si e não para a conservação e progresso da cidade”.⁴⁰⁶ Antes de governar a cidade era preciso que se deixasse este estado de cegueira egoísta. Para isso, os governantes deveriam governar a cidade “pessoal”, ou seja, a cidade da própria alma. Em vista disso, o “bem comum”, enquanto o bem da comunidade, foi espelhado ao bem-estar das almas para Catarina de Siena.

4.2 Regimen animarum na proposta cateriniana

Como abordado anteriormente, a representação da pessoa humana, segundo a teologia medieval, se construiria a partir de um corpo e de uma alma.⁴⁰⁷ Ao longo dos séculos, desde Paulo de Tarso até Tomás de Aquino, passando pela tripartição de Agostinho de Hipona (corpo, alma e espírito), centenas de formulações deste fundamento básico foram fornecidas.⁴⁰⁸ Considero importante retomar brevemente a

⁴⁰⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1287. “[...] e ingegnatevi di tenere i cittadini vostri dentro e non di fuore, però che usciti non fece mai buona città”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.469.

⁴⁰⁵ ZORZI, Andrea. op. Cit., 2003, p. 131.

⁴⁰⁶ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1287. “[...] si prende cura degli interessi personali e non del bene comune. La persona ha regole per se stesso e non per la conservazione e il progresso della città”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 2002. CD-ROM, p.469.

⁴⁰⁷ “[...] o ser humano é formado pela conjunção da carne, perecível, e de uma alma, entidade espiritual, incorporal e imortal”. BASCHET, Jérôme. op. Cit., 2006, p.412.

⁴⁰⁸ Cf.: PIRES, Maria Laura Bettencourt. *O Conceito de Alma*. Gaudium Sciendi, Número 6, Junho 2014. Disponível em: <http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista_Gaudium_Sciendi_N6/12%20Editorial.pdf>. Acesso: 22/03/2018.

seguir algumas dessas linhas de pensamento que foram paradigmas interpretativos na Idade Média.

A relação entre corpo e alma apresentou uma equivalência hierárquica, ou seja, ambos necessitariam um do outro para ser, mas a alma, por sua natureza espiritual, foi colocada em destaque. De acordo com autores tais como Gregório, o Grande, e Boécio, na ordem das coisas, seria “o corpo uma vestimenta transitória e desnecessária, um instrumento a serviço da alma e exterior a ela, ou até mesmo uma prisão”.⁴⁰⁹ No entanto, Agostinho de Hipona interpretou o corpo e a alma como unidade da pessoa humana, recusando a ideia do corpo como sendo uma prisão da alma. A partir do século XII, com a escolástica, a concepção de Agostinho de Hipona floresceu a partir do ideal de *comensurabilidade* entre a relação do corpo e da alma. Ideal que apreendeu a alma não como “uma entidade autônoma associada ao corpo, mas a ‘forma substancial’ do corpo”, sem deixar de considerar que a alma seria uma substância racional que rege o corpo.⁴¹⁰ De forma mais radical, Tomás de Aquino afirmou que “a união com o corpo é, para a alma, natural e benéfica”, pois “a alma é imagem de Deus ainda mais semelhante quando está unida ao corpo do que quando está desligada dele”.⁴¹¹

Peter Brown salientou que, ao longo da história da filosofia cristã, a alma sempre assumiu a primazia e a excelência do divino, já o corpo trilhou um caminho com altos e baixos. O corpo na ampla cultura cristã (da filosofia até a pintura), assumiu diversas representações: desde sendo instrumento do pecado, perpassando às poluições e impurezas naturais (sêmen e menstruação), até a mortalha do asceticismo mais extremado. Entretanto, segundo Brown, para pensadores de tendência introspectiva, o corpo também seria instrumento pelo qual se chega à salvação. Exemplo dessa tendência introspectiva nos é oferecido pela própria Catarina de Siena:

Crie-o à minha imagem e semelhança, dei-lhe grande dignidade e beleza. Unindo a alma a um corpo, dei-lhe aquela lei como companheira. Era minha intenção que a alma não se orgulhasse diante da própria beleza. Para quem tem fé, portanto, o corpo é instrumento de humildade. O corpo é frágil, nada possui que seja razão de orgulho, pelo contrário, deve ser motivo de verdadeira e perfeita humildade. De si mesma, a sensualidade não conduz ninguém ao pecado, mas apenas induz ao reconhecimento do próprio nada; revela a fragilidade do que é terreno.⁴¹²

⁴⁰⁹ BASCHET, Jérôme. Op. cit., 2006, p.415.

⁴¹⁰ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). op. Cit., 2006, p.254.

⁴¹¹ Ibidem, p.417.

⁴¹² CATARINA DE SENA. O op. Cit., 1984, p.206. A lei que Catarina neste trecho se refere é a culpa de Adão e Eva, a desobediência à deidade, “existe em vossos membros uma lei perversa, que vos leva a

Abri este parêntese sobre a natureza humana porque é imprescindível para compreendermos a essência da governança na Idade Média, que, intrinsecamente, baseou-se no *regimen animarum*, ou seja, no governo das almas.

Para Michel Senellart, o termo *regimen animarum* desenvolveu-se no vocabulário da direção espiritual do cristianismo através de Gregório de Nazianza, por volta do século IV, na segunda parte do seu *Discurso teológico*. O mesmo termo foi amplamente difundido pelo papa Gregório, o Grande, por meio de sua *Regra pastoral* (590). Gregório de Nazianza aplicava o termo *regimen animarum* como uma espécie de “medicina das almas”, mas não com a mesma aplicabilidade da medicina tradicional dos corpos. Segundo Senellart, a medicina dos corpos atuaria diretamente no organismo, já a medicina das almas não alcançaria seu objeto, pois a alma seria uma substância divina. A medicina das almas atuaria precisamente sobre o livre-arbítrio, a vontade humana (*autexousion*), que seria o princípio libertário dos vícios e do pecado. O objetivo da medicina das almas seria levá-la a “recuperar a nobreza do céu”, manchada pelo pecado original.⁴¹³

Essa analogia estabeleceu um *modus operandi* interessante. Segundo Michel Senellart, Gregório de Nazianza defendeu que o médico da alma deveria, munido de métodos, prescrever o remédio ao enfermo. Esse tratamento não poderia agredir o objeto de cura, como faz o médico dos corpos, cortando e cauterizando quando necessário. O médico das almas deveria agir pela persuasão, em respeito ao dom do livre-arbítrio dado por Deus a todos os homens.⁴¹⁴ O papa Gregório, o Grande, em *Regula pastoralis* defendeu que o *regimen* eclesiástico “designa, portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral, pelo

revoltar-se contra mim, vosso criador” (Ibidem, p. 205). A sensualidade, segundo João Alves Basílio, em nota, não tem nenhuma associação à lubricidade, mas à sensibilidade humana – as emoções e percepções (Ibidem, p.30). “*E anco le diei questa legge per conservarla nella vera umilità. Unde tu vedi che, creando l'anima a la imagine e similitudine mia, posta in tanta dignità e bellezza, Io l'accompagnai con la più vile cosa che sia dandole la legge perversa, cioè legandola col corpo formato del più vile della terra, acciò che, vedendo la bellezza sua, non levasse il capo per superbia contra di me. Unde il fragile corpo, a chi à questo lume, è cagione di fare umiliare l'anima; e non à alcuna materia d'insuperbire, anco di vera e perfetta umilità. Sì che questa legge non costringe ad alcuna colpa di peccato per alcuna sua impugnazione, ma è cagione di farvi cognoscere voi medesimi e cognoscere la poca fermezza del mondo*”. CATERINA DA SIENA. op. Cit., 1995, p.89-90.

⁴¹³ SENELLART, Michel. op. Cit., 2006, p.27-28.

⁴¹⁴ “[A medicina do corpo] pratica pouco a análise das profundezas, a maior parte de sua atividade concerne às aparências, enquanto nós empenhamos todos os nossos cuidados e o nosso zelo no estudo do homem que está escondido no fundo do coração e combatemos um inimigo que trava contra nós luta e uma guerra interiores”. NAZIANZA, Gregório de. Discours. Ibidem, p.29.

conhecimento dos segredos do seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, procura conduzi-los à perfeição”.⁴¹⁵

Foi, entretanto, Tomás de Aquino quem ampliou consubstancialmente o ato de *regere*, de conduzir a si para conduzir alguma coisa. Sem deixar de considerar que só seria capaz de conduzir alguma, se conduzisse bem a si mesmo. Partindo de uma visão aristotélica, Tomás de Aquino entendeu os governos como resultado de uma necessidade natural humana e não divina. Segundo Tomás de Aquino, os homens não teriam a capacidade de conduzir a si próprios coletivamente, pois seriam motivados pelos interesses próprios e, por isso, necessitariam de uma força diretiva que os conduzisse ao bem comum.

Segundo Michel Senellart, para Tomás de Aquino, a busca do bem comum teria levado os homens a se organizarem em sociedade. Na concepção tomista, o “bem comum” estaria longe de ser abstração, mas seria uma condição da vida social. Uma condição que “move os homens, apesar da diversidade de seus desejos, rumo à salvação comum”.⁴¹⁶ Nesse sentido, para Tomás de Aquino, o rei deve se comportar como um pastor, mas seria pastor no sentido de garantir proventos necessários à vida humana. Segundo Senellart, Tomás de Aquino teria uma visão *utilitas* da vida social, ou seja, o papel daquele que estaria em exercício de uma governança, enquanto agente do bem comum, seria conservar e garantir a paz. Todavia, sua função pastoral estaria longe de uma finalidade religiosa, mas de garantir dons *necessaria vitae*: alimentação, proteção e paz. Enquanto a Igreja, detentora das chaves do céu e garantidora dos dons necessários à salvação. Para Senellart, este pensamento tomista marcaria o reconhecimento por parte dos eclesiásticos do papel efetivo dos governos temporais na sociedade cristã ocidental.⁴¹⁷

O agostiniano Egidio Colonna (1243-1316), conhecido como Gil de Roma, foi aluno de Tomás de Aquino e após se formar na Universidade de Paris, chegou a ser consagrado arcebispo de Bourges pelo papa Bonifácio VIII. Por volta de 1298, este escreveu a obra *De regimine principum* para o rei de França, Felipe VI, que entraria em conflito com o papa Bonifácio VIII. Sua obra *De regimine principum*, inspirada nas obras *Ética a Nicômaco* e *Política*, ambas de Aristóteles, pode ser dividida em três partes: a primeira parte foi dedicada à ética, um compêndio sobre o governo de si, sobre

⁴¹⁵ SENELLART, Michel. op. Cit., 2006, p.29.

⁴¹⁶ Ibidem, p.178.

⁴¹⁷ Ibidem, p.180.

como o governante deve contralhar seus desejos e emoções; a segunda, dedicada à economia, em especial, sobre como o governante deveria governar a sua família; e, a terceira, dedicada à política, objetivando a regência do reino. Para Michel Senellart, Egidio Colonna iniciou seu tratado com o governo de si porque acreditava que racionalmente o governando somente poderia governar se primeiro aprendesse a governar a si.⁴¹⁸ Nesta perspectiva, desenvolveu-se grande parte do pensamento político medieval por meio de uma teleologia moral: “o governo de si, de sua casa e do reino, a ação pública é reduzida, na maioria das vezes, às regras éticas do comportamento privado”.⁴¹⁹

Em uma carta à rainha Giovanna de Nápoles, escrita após esta declarar apoio político e militar ao antipapa Clemente VII, Catarina de Siena exigiu da monarca uma reflexão sobre os seus pecados. Pecados estes que teriam levado o seu povo a sofrer duras penas, e somente pelo reconhecimento de seus erros garantiriam não apenas a salvação, mas também o bem estar de seus súditos:

Ó bondosa mãe, quero vos ver alicerçada na verdade através do autoconhecimento. Não há outra maneira. Por isso, afirmo que desejava ver-vos conhecendo-vos. (...) Se não cuidais da vossa salvação, pensai nas populações que se acham em vossas mãos, os súditos que durante tanto tempo governaste diligentemente e na paz, e agora, agindo contra a verdade, os vedes divididos, em guerra, mortos como animais por causa do maldito cisma ⁴²⁰.

Para Anna Maria Balducci, a doutrina social de Catarina fundamenta-se em duas correntes complementares: o desenvolvimento da pessoa no corpo social e o desenvolvimento da sociedade como um resultado do desenvolvimento da pessoa. Segundo Balducci, no pensamento político de Catarina de Siena “todos os eventos que ocorrem dentro da sociedade devem servir à saúde das almas”.⁴²¹ Em vista disso, caberia também aos governantes garantir o bem-estar e o progresso moral e físico da comunidade. Assim sendo, seria atributo essencial dos governantes “a nobre tarefa de unir-se intimamente entre si na caridade, os cidadãos, em vista da salvação individual e

⁴¹⁸ “*ut seipsum gubernet*”. SENELLART, Michel. op. Cit., 2006, p.195.

⁴¹⁹ Ibidem, p.31.

⁴²⁰ CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p. 1227-1228. “*Oh dolce madre, vorrei vederti fondata su questa verità, che seguirai in vera cognizione di te, altrimenti non - e tuttavia ti ho detto che volevo vederti [...] oh, se voi non raguardate a la salute vostra, raguardate a’ popoli che vi sono commessi ne le mani e sudditi, li quali avete retti tanto tempo con tanta diligenza e in tanta pace; e ora, per fare contra questa verità, gli vedete desolati e posti in tanta guerra: e uccidonsi insieme come animali, per la maladetta divisione*”. CATERINA DA SIENA. Lettere. Curadoria de Antonio Volpato In: SBAFONI, Fausto (Org.). Santa Caterina da Siena: *opera omnia, testi e concordanze*. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori Centro Riviste, 2002. CD-ROM, p.447-448.

⁴²¹ “*Tutti gli eventi che in seno alla società si manifestano, debbono servire alla salute delle anime*”. BALDUCCI, Anna Maria. op. Cit., 1971, p.37.

temporal de cada indivíduo e de toda a sociedade”.⁴²² Mas, para isso, ele deveria em primeiro lugar possuir as virtudes que compõem “*l'uomo buono, il buon cittadino*”.⁴²³ Para Catarina de Siena, a principal virtude moral ao governante seria a justiça. Vimos que o governante virtuoso, “*margarita della santa giustizia*”, seria aquele que aplicaria a justiça independentemente dos interesses pessoais ou de outrem, bem com, sem medir a justiça pela influência, riqueza ou miséria dos seus súditos.

Segundo Catarina, as injustiças que acometeriam a sociedade nasceriam do pecado que privaria os homens de amarem o próximo, pois o divino seria atingível somente pelo próximo: “toda virtude se realiza no próximo (...). Toda pessoa que vive longe de mim prejudica o próximo (...). Tal prejuízo pode ser a desordem geral ou pessoal”.⁴²⁴ Com isso, o governante bom e justo veria no bem comum, na figura do próximo, a fórmula para a sua salvação e dos demais. Em vista disso, a concepção de governança de Catarina de Siena, em consonância a outros pensadores medievais, seria incapaz de cometer “um só pecado para salvar o mundo inteiro do inferno ou para adquirir um grande ato de virtude”.⁴²⁵

Conforme análise sobredita, posso apresentar algumas conclusões gerais sobre o pensamento político de Catarina de Siena acerca do pensamento político de Catarina sobre o *imago* do *buon governati* e do *buon governo*: 1) o bom governante seria aquele que conhecesse a si mesmo e a Deus, ou seja, a autorreflexão da existência na graça por meio da prática da caridade e das virtudes, em detrimento dos vícios e do pecado mortal; 2) o bom governo deveria ser justo. E a justiça ocorreria quando aplicada em benefício do bem comum e não do egoísmo e motivações próprias ou dos seus; 3) o bom governante veria seu poder como um empréstimo feito por Deus e seus súditos, não seria um tirano que governa para si pela força; 4) o bom governante colocaria seu governo a serviço da Igreja e reconheceria o papa como soberano entre as nações.

⁴²² “*Tutti gli eventi che in seno alla società si manifestano, debbono servire alla salute delle anime [...] le assegna il nobile compito di unire intimamente tra loro nella carità, i cittadini, in vista della salvezza spirituale e temporale di ogni individuo e di tutta la società*”. BALDUCCI, Anna Maria. op. Cit., 1971, p.37-38.

⁴²³ “[...] *perché il capo possa corrispondere alla missione a cui Dio l'ha chiamato, deve possedere in sé quel bene che vuol dare al popolo nell'esercizio del suo governo; deve prima possedere cioè le virtù individuali e sociali che formano l'uomo buono, il buon cittadino*”. Ibidem, p.39.

⁴²⁴ CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.35. “[...] *tutta la virtù si realizza nel prossimo (...). Ogni persona che vive lontano da me nuoce al vicino (...). Tale lesione può essere il disturbo generale o personale*”. CATARINA DA SIENA. op. Cit., 1995, p.6-7.

⁴²⁵ CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984, p.47. “*Che se uno solo peccato facesse per campare tutto il mondo dello 'nferno o per adoperare una grande virtù, non sarebbe carità ordenata con discrezione anco sarebbe indiscreta, perché licito non è di fare una grande virtù o utilità al prossimo con colpa di peccato*”. Ibidem, p.11.

O pensamento político de Catarina de Siena sobre o bom governante e o bom governo tem caráter exclusivamente moral e espiritual. Segundo Anna Maria Balducci, as cartas de Catarina aos governantes do seu tempo são completamente desprovidas de normas práticas sobre o exercício da boa governança, mas não deixam de ser um projeto político à luz da justiça e da caridade cristã.⁴²⁶

⁴²⁶BALDUCCI, Anna Maria. *Ibidem*, p.68.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os escritos de Catarina de Siena devem ser abordados em suas relações com o debate estabelecido em sua sociedade, considerando o florescimento da piedade laica entre os séculos XIII e XIV e o crescente número de mulheres em movimentos alternativos de espiritualidade e suas formas de sobrevivência. Sua escrita apresenta igualmente uma intensa articulação epistolar e política, versando sobre as repúblicas e os reinos que compunham a península itálica, e o problema de tornar as sociedades mais justas e pacíficas. Sua maior atuação foi na articulação do retorno da sede pontifícia situada em Avignon para a cidade de Roma.

A autoridade com que escrevia, às vezes exigindo que suas demandas fossem supridas, pautou-se no lugar a partir do qual a linguagem mística se estruturava: não um discurso que partia dela, ou da sua vontade, mas era o próprio Deus que falava por ela. A linguagem mística concedeu-lhe autoridade e proeminência ao mesmo tempo que lhe causou desconfiança entre os mais céticos. Mesmo sendo considerado um discurso inferiorizado perante o discurso teológico, Catarina se fez ouvir.

Vimos que o discurso místico gerava suspeita. Em primeiro lugar por recorrer a uma linguagem própria em relação à teologia tradicional. Homens doutos, como Jean Gerson, dedicaram-se à mística e a alertar a comunidade cristã dos possíveis perigos da desta via mística. Uma vez que o tempo das revelações havia passado o que mais teria Deus para revelar? Esta questão circundava todos os processos que investigavam propensos místicos, especialmente aqueles suspeitos de influências demoníacas.

Em segundo lugar, o misticismo cristão ocidental sustentou-se a partir de uma extremada relação “pessoalística” com sua deidade. Uma relação considerada tão íntima quanto perigosa aos olhos da ortodoxia da Igreja, pois ameaçava seu *status* de detentora dos meios de salvação. Catarina de Siena experimentou, além dos seus êxtases de diálogo com sua divindade, experimentou o dom considerado máximo para os cristãos: os estigmas de Cristo. Fato que a teria levado a sofrer fisicamente e a sentir as dores que Cristo haveria de ter sofrido em seu calvário. Mais do que isso, Catarina teria trocado de coração como o próprio Deus, segundo seus hagiógrafos, levando-a a sentir e a amar como Cristo. Como visto, essa mistagogia corpórea de Catarina – estigmas e mortificações - aproximava-a do misticismo de outras mulheres.

Destaquei ainda o fenômeno de voltar para si, presente nos escritos de Catarina de Siena, como forma de ser melhor em meio a situações que ameaçavam a cristandade. Através de exercícios introspectivos, o indivíduo subiria, segundo Catarina, degraus de aperfeiçoamento que o levaria a se tornar o próprio Cristo. Aperfeiçoamento garantido unicamente pelo conhecimento de si e de Deus.

O autoconhecimento como predicativo devocional foi um fenômeno surgido com a obrigatoriedade da Confissão anual, individual e auricular. O que exigiria uma autorreflexão e autoavaliação dos atos e do que seria pecado, uma prática que levou os homens da Igreja a debaterem as qualidades e virtudes da “contrição” e “atrição”. Como ressaltei, não podemos atestar a aplicabilidade deste debate e da possível escolha de Catarina pela “contrição”, pois tal querela não foi tão amplamente discutida fora do círculo dos clérigos, podendo ter sido acrescentado nos seus escritos por seus secretários.

O autoconhecimento para Catarina seria o caminho pelo qual a sociedade alcançaria paz e justiça. A sociedade, segundo Catarina de Siena, seria um organismo perfeito no qual Cristo era a cabeça, materializada na figura da Igreja, e os fiéis seriam seus membros. Catarina de Siena escreveu para príncipes, reis e rainhas, para governantes e, em especial, para o Papa traçando aquilo que considerou ser um bom governante e bom governo. Sempre tendo como ponto de partida o autoconhecimento, seu maior desejo e empenho foi pela reforma da Igreja para a transformação da sociedade. O que a colocou numa longa tradição que buscou instruir governantes a manterem uma conduta moral para o regimento social, uma forma de “espelho de príncipe”.

Em suma, os escritos de Catarina de Siena permitiram-me entender que a produção textual, a partir da articulação de sujeito, texto e contexto, desenvolve-se em diferentes instâncias, através da complexa relação entre as ações dos sujeitos e o processo histórico das sociedades. Para além de nos fornecer um retrato de sociedade, Catarina de Siena também participou dos conflitos que criaram a sua sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes impressas

1.1 Fontes *cateriniana* em italiano

CATERINA DE SIENA. Lettere. Curadoria de Antonio Volpato In: SBAFONI, Fausto (Org.). Santa Caterina da Siena: *opera omnia, testi e concordanze*. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori Centro Riviste, 2002. CD-ROM.

CATERINA DA SIENA. *Il Dialogo della divina provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, a cura di Giuliana CAVALLINI. Edizioni Cateriniane, Siena, 1995.

1.2 Fontes *cateriniana* traduzidas

CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984.

1.3 Fontes hagiográficas

CÁPUA, Raimundo de. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.

CÁPUA, Raimundo de. *Vida de santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. The Miracoli of Catherine of Siena, ed., trans. In: LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. *Dominican Penitent Women*. (The Classics of Western Spirituality). Mahway: Paulist Press, 2005.

2. Bibliografia

AMALADOSS, Apud. SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *Novas fronteiras epistemológicas: o interesse acadêmico pela Mística*. Horizonte: Belo Horizonte, v.10, n.27, jul/set. 2012.

BALDUCCI, Anna Maria. *Massime di reggimento civile di santa Caterina da Siena*. Edizioni Cateriniane: Roma, vol.3, 1971.

_____. *S. Caterina da Siena. Massime di reggimento civile*. A cura di Anna Maria Balducci. Con prefazione di Vittorio Emanuele Orlando, Roma, Ed. Cateriniane, (tip. dell'Università), 1947.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

BACH, Maurizio. Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber. *Sociologia & antropologia*, v. 1, n. 1, p. 51-70, 2011.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Uk, 1991.

_____. Charisma and religious innovation: The social location of Israelite prophecy. *American Sociological Review*, 1963.

BINGEMER, Maria C. Lucchetti. *Teopoética: uma maneira de fazer teologia?*. Interações: Belo Horizonte, v.11, n.19, p.3-7, jan/jun, 2016.

_____. O “novo” e o “antigo” na mística e na política. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. *Mística e Política*. São Paulo; Edições Loyola, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BYNUM, Caroline Walker. Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 22, n. 1, New York: Zone, 1991.

_____. *Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women*. Univ of California Press, 1988.

_____. Fast, feast, and flesh: The religious significance of food to medieval women. *Representations*, n. 11, 1985.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1990.

BOWSKY, William Marvin. *A Medieval Italian Commune, Siena Under the Nine, 1287-1355*. Berkeley: University of California Press, 1981.

BRUNDAGE, James A.; MAKOWSKI, Elizabeth M. Enclosure of nuns: the decretal Periculoso and its commentators. In: *Journal of Medieval History*, vol.20, 1994, p.143-155.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BLACK, Robert. Education and the Emergence of a Literate Society. In: NAJEMY, John M. (Ed.). *Italy in the Age of the Renaissance: 1300-1550*. Oxford University Press, 2004.

CAVALLINI, Giuliana, *Caterina da Siena: la vita, gli scritti, la spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2008.

CAMARGO, Martin. Ars Dictaminis. In: SLOANE, Thomas O. *Encyclopedia of rhetoric*. Oxford University Press on Demand, 2001.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra: una historia Del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

CANTARELA, Antonio Geraldo. *Dossiê: Místicas religiosas e seculares*. Horizonte: Belo Horizonte, v.10, n.27, p. 673-677, jul/set. 2012 – ISSN 2175-5841.

CARUANA, E.; BORRIELO, L.; DEL GENIO, M. R.; SUFF, N. (orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus Ed., 2003.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

CANNING, Joseph. *Ideas of power in the late middle ages, 1296–1417*. Cambridge University Press, 2011. CERTEAU, Michel de. *La fábula mística siglos XVI-VII*. Paris: Gallimard, 1982.

CHAURAUDEAU, Patrick. Uma teoria dos Sujeitos da Linguagem. In: *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Hugo Mari [et al]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2001.

CHAUNU, P. *O tempo das Reformas (1250-1550): a crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993.

DIAS, Cléber. Pedro Abelardo e São Bernardo de Claraval: duas formas conflitantes (?) de conhecer o mesmo Deus. *Philosophica-ANSELMO SOLA RATIONE. 900 ANOS DEPOIS*, v. 34, 2009.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

DOSSE, François. *O Desafio Biográfico*. Ed.Edusp, 2009.

DUBY, Georges. Maria Madalena. In: ____Heloísa, Isolda e outras damas no século XII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*, volume III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ESPI FORCEN, Fernando. Anorexia mirabilis: The practice of fasting by Saint Catherine of Siena in the late Middle Ages. *American Journal of Psychiatry*, v. 170, n. 4, 2013.

ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton University Press, 2009.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*, volume III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ESPI FORCEN, Fernando. Anorexia mirabilis: The practice of fasting by Saint Catherine of Siena in the late Middle Ages. *American Journal of Psychiatry*, v. 170, n. 4, 2013.

ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton University Press, 2009.

FAWTIER, Robert. *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique de sources. I: Sources hagiographiques*. Paris: Boccard, 1921.

FORTES, C. C. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. *Anais Fazendo Gênero 8–Corpo, violência e poder*, 2008.

_____; DA SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. *Horizonte*, v. 15, n. 48, p. 1220-1252, 2017.

FERRI, Edgarda. *Caterina da Siena*. Milano: San Paolo, 1997.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo: Edusc, 2006.

GUINTA, Diega. The iconography of Catherine of Siena's stigmata. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012.

GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Univ of California Press, 1986. HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

HARRIS, James C. Anorexia nervosa and anorexia mirabilis: Miss K. R-and St Catherine of Siena. *JAMA psychiatry*, v. 71, n. 11, p. 1212-1213, 2014.

HACKETT, Benedict. *William Flete, OSA, and Catherine of Siena: Masters of Fourteenth Century Spirituality*. Augustinian Press, 1992.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lousã: Ulisseia, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum*. León: Centro de Estudios "San Isidoro", 1975; ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Madrid: BAC, 1982; CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

JUNIOR, Ario Borges Nunes. *Êxtase E Clausura-Sujeito Místico*. São Paulo: Annablume, 2005.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo:

KENT, Aubrie. *The Pious and Political Networks of Catherine of Siena*. 2018. Thesis (Bachelor of Arts with honors in History) - University Honors Theses, Portland State University, Portland.

KLEINBERG, Aviad M. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

KIENZLE. Beverly Mayne. Catherine of Siena, preaching, and hagiography in Renaissance Tuscany. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012. Edusc, 2006.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their "Regula". *Speculum*, v. 79, n. 3, p. 660-687, 2004.

LECHNER, Frank J. The institutional order: economy, kinship, religion, polity, law, and education in evolutionary and comparative perspective. *Contemporary Sociology*, v. 27, n. 2, p. 212, 1998.

LECLERQ, J. Il Monachesimo Femminile. In: *Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII*. Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. *Dominican Penitent Women*. (The Classics of Western Spirituality). Mahway: Paulist Press, 2005.

LEMOINE, Fannie C. *Fearful hope: approaching the new millennium*. Univ of Wisconsin Press, 1999.

LUONGO, Francis Thomas. The historical reception of Catherine of Siena. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012.

_____. *The Sainly Politics of Catherine of Siena*. Cornell University Press, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. São Paulo: Pontes, 1997.

MCGINN, Bernard. To the scandal of men, women are prophesying: female seers of the high Middle Ages. In: KLEINHENZ, MCLAUGHLIN, Megan. Women and men. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. *The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*. New York: Cambridge University Press, vol.4, 2009.

MIATELLO, André Luis Pereira. Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV). *Anos 90*, v. 20, n. 38, 2013.

MICHELETTE, Pâmela Torres. Isidoro de Sevilha e a Construção de um Conceito de Monarquia Teocrática no Reino Visigodo. *Revista Crítica Histórica*, v. 4, n. 7, 2013.

MCGINN, Bernard. "Evil-sounding, rash, and suspect of heresy": Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. *The Catholic historical review*, v. 90, n. 2, 2004.

MOONEY, Catherine M. Wondrous Words: Catherine of Siena's Miraculous Reading and Writing According to the Early Sources. In: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela. (org.). *Catherine of Siena: the creation of a cult*. 2013.

MULDER-BAKKER, Anneke B. (Ed.). *Seeing and knowing: women and learning in medieval Europe 1200-1550*. Brepols Pub, 2004.

_____. Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life. In: MULDER-BAKKER, Anneke (Ed.). *Women and Experience in Later Medieval Writing: reading the book of life*. Springer, 2009.

PAJARDI, Piero. *Caterina, La santa della Política*. Milano: Edizioni Martello, 1993.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina – escrita e transgressão. *Revista Graphos*, vol. 17, n° 2, 2015.

_____. Sermons and preaching. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Routledge, 2006.

NASCIMENTO, José do. *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011.

NOFFKE, Suzanne. Caterina da Siena (Catherine of Siena) (1347-1380). In: *Italian Women Writers. A bio-bibliographical Sourcebook*. Edited by Rinaldina Russel. London, 1994.

OZMENT, Stevens. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo, SP: Edusp, 2003.

PIO, Berardo. Il pensiero politico di Bartolo. In: BARTOLO DA SASSOFERRATO NEL VII CENTENÁRIO DELLA NASCITA: DIRITTO, POLITICA, SOCIETÀ. Perugia, 2013. *Atti del L Convegno storico Internazionale*.

PIRES, Maria Laura Bettencourt. *O Conceito de Alma*. Gaudium Sciendi, Número 6, Junho 2014. Disponível em: <http://www2.ucp.pt/resources/Documents/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista_Gaudium_Sciendi_N6/12%20Editorial.pdf>. Acesso: 22/03/2018.

PRIETO, Josué Villa. Crônicas urbanas e historiografia en la Toscana bajomedieval. *Territorio, Sociedad y Poder*, n. 13, p. 101-126, 2018.

ROBERTSON, D. W. The Concept of Courtly Love as an Impediment to the Understanding of Medieval Texts. In: NEWMAN, Francis X., ed. *The Meaning of Courtly Love*. New York: State University New York Press, 1968.

RAMOS, Manuel. Teoria clássica e medieval da composição epistolar: entre epistolografia e retórica. *CEM Cultura, Espaço & Memória*, n. 8, 2018.

RENZO, Gabriela María di. El lenguaje místico en santa Catalina de Siena. *Revista Teologia*, vol. XLIX, nº109, DEZ/2012.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, v. 6, 2002.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *Novas fronteiras epistemológicas: o interesse acadêmico pela Mística*. Horizonte: Belo Horizonte, v.10, n.27, jul/set. 2012.

SCHIRM, Letícia Dias. Bem comum nos tratados políticos de Bartolus da Sassoferrato. In: II ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA DA UFMG-II EPHIS, 2013, Belo Horizonte. *Anais Eletrônicos do II Encontro de Pesquisa em História da UFMG-II EPHIS*: ISBN: 978-85-62707-57-5 Volume III.

_____. *Omnem e Iurisdictio: comentários de Bartolus da Sassoferrato (1314-1357) sobre dominium*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Historia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

SEHELLART, Michel. As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006.

SILVA, Valéria Fernandes da. *A construção da verdadeira religiosa no século XIII: o caso de Clara de Assis*. 2008. 335f. Tese de doutorado em História – Universidade de Brasília, PPGHIS.

SCOTT, Karen. Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God. In: BYNUM, Caroline Walker. *Gendered Voices: medieval saints and their interpreters*. University of Pennsylvania Press, 2016.

TAURISANO, Innocenzo. Caterina da Siena. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Enciclopedia-Italiana%29/. Acesso em: 25 out. 2018.

THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: *Dizionario Biografico degli italiani*, vol.22. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/>. Acesso em: 25 out. 2018.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista brasileira de história*. São Paulo. Vol. 32, n. 63 (2012), p. 207-223, 2012.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em História)–Programa de Pós-Graduação em História–UFRGS, Porto Alegre. 2011.

TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. Paraíba: *Revista Graphos*, v.15, n.1, 2013.

TYLUS, Jane. Mystical Literacy: Writing and Religious Women in Late Medieval Italy. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's companions to the Christian tradition; v. 32, 2012.

UNDSET, Sigrid. *Catarina de Siena*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956.

VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VAZ, H. C.. de Lima. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. *Mística e Política*. São Paulo; Edições Loyola, 1994.

VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena: vida y pasiones*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

_____. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sec. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

VARANINI, Gian Maria. Neri di Landoccio Pagliaresi. In: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 80. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014. Disponível em:

[http://www.treccani.it/enciclopedia/neri-di-landoccio-pagliaresi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/neri-di-landoccio-pagliaresi_(Dizionario-Biografico)/). Acesso em: 01 fev. 2019.

ZORZI, Andrea. Dante tra i Bianchi ei Neri. *Reti Medievali Rivista*, v. 18, n. 1, p. 391-413, 2017.

_____. Gli statuti di Firenze del 1322-1325: regimi politici e produzione normativa. In: Signori, regimi signorili e statuti nel tardo medioevo, 2003, Bologna. *Atti del VII convegno del Comitato italiano per gli studi e le edizioni delle fonti normative*.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: EDUC, 2000.

_____. *A letra e a voz. A "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WAINWRIGHT, Valerie. The Testing of a Popular Siense Regime: The "Riformatori" and the Insurrections of 1371. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, v. 2, p. 107-170, 1987.

WOLFF, Philippe. *Outono da Idade Media ou primavera dos tempos modernos?*. Martins Fontes, 1988.