



AEDOS

Revista do corpo discente
do PPG-História da UFRGS

Agência e diligência discursivas na trajetória de Catarina de Siena (1347-1380)

Agency and discursive diligence in the trajectory of Catherine of Siena (1347-1380)

Caio César Rodrigues¹

Resumo: Este artigo tem a pretensão de analisar de que forma e em que medida a espiritualidade de Catarina de Siena convergia com o cenário religioso e intelectual pretendido para a religiosidade leiga do século XIV, proposto pela estrutura discursiva da hagiografia medieval ocidental. O recorte 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: Espiritualidade Feminina; Religiosidade Leiga; Hagiografia Medieval

Abstract: This article intends to analyze in what form and at what levels the spirituality of Catherine of Siena was inserted in the religious and intellectual scene intended for the lay religion of the fourteenth century, proposed by the discursive structure of western medieval hagiography. The temporal cut of the research covers the short life trajectory of Catarina, from 1347 to 1380, and has as documentary corpus his epistolary and his hagiografias.

Keywords: Female Spirituality; Lay Religiosity; Medieval Hagiography

Considerações iniciais

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 (CATARINA DE SENA, 2005, p. 429).

No trecho acima, Catarina de Siena relata aos seus discípulos frei Bartolomeu Dominici e frei Tomás d'Antonio Nacci, ou Caffarini, um encontro que teve com o emissário do papa Gregório XI em 1375.² O referido vigário era o bispo de Jaén, Alfonso de Valdaterra, que havia sido confessor de Brígida Birgersdotter da Suécia, a “condessa que morreu em

¹ Graduado e Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutorando em História na Universidade Federal Fluminense (UFF).

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.

Roma” em 1373. Brígida articulou, a partir de 1349, por meio de suas visões e profecias, o retorno do papa Urbano V à cidade de Roma.³

O envio do bispo Alfonso de Valdaterra a Catarina mostra um interesse do papado na jovem leiga. Não será aqui que analisarei os possíveis interesses do papa em Catarina, este artigo procurará analisar as possíveis circunstâncias que possibilitaram a ela reconhecimento e credibilidade em sua sociedade, como fonte do poder espiritual ainda em vida por seus contemporâneos.

Segundo Aviad M. Kleinberg (1992, p. 8), 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.

De acordo com Igor Salomão Teixeira (2012, p. 215), o “tempo da santidade” é o período no qual esta seria construída, especificamente o tempo percorrido para o reconhecimento oficial. Por mais que durante a vida dos pretensos santos seja percebido algum odor de santidade, “será na morte o início da excepcionalidade”. O pesquisador propõe um recorte temporal entre a morte e o processo de canonização, reconhecendo, no entanto, que a construção da santidade vai além desse marco (TEIXEIRA, 2012, p. 208). Segundo Teixeira (2011, p. 36-37), os requisitos para uma santificação são milagres de cura, a mobilização de um grupo e a *fama in vita* – este último requisito seria o objeto inicial para solicitar a canonização de um indivíduo.

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 (1992), 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.

Do ponto de vista social, Aviad M. Kleinberg (1992, p. 7) afirma que, os santos, para existirem, precisariam ser vistos. No entanto, “isso não significa que a reputação do santo

³ Em 1391, durante seu processo de canonização, Brígida da Suécia recebeu duras críticas por atuar em prol do retorno do papado à Roma. Para os opositores da sua canonização, o Cisma do Ocidente só ocorreu porque a Igreja escutou as vozes de mulheres “exaltadas” (SAHLIN, 2001). Segundo Barbara Newman, “gênero como sempre figurava com destaque: os oponentes de Birgitta ridicularizaram a ideia de Deus revelar sua sabedoria a uma *muliercula* e a atacaram por violar as normas de mansidão próprias de seu sexo” (NEWMAN, 2005, p. 38).

dependa apenas do que ela realmente fez em público; uma reputação dependia muito do que os santos supostamente faziam em particular”. Para Kleinberg, a sinceridade dos santos seria importante em teoria, 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.

Para dar conta do objetivo do artigo, 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, atenta-se ao fato de que a personagem de Catarina de Siena foi um produto textualizado que atendeu ao modelo medieval para a santidade feminina. Não serei radical ao ponto de desconsiderar este material, como fez Robert Fawtier, que almejava recuperar a “verdadeira” Catarina de Siena. Aqui, me oriento em trabalhos como os de Eugenio Dupré, André Vauchez, Maiju Lehmijoki-Gardner e Beverly Mayne Kienzle, que utilizaram suas hagiografias, mas situaram Catarina em um contexto social, cultural e político. Destacarei de que forma e em que medida sua agência garantiu a sua sobrevivência e a de seu grupo, além de observar a maneira que a diligência narrativa de seus hagiógrafos criou ou obliterou essa agência.

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. O texto de Caffarini, *Legenda Menor*, como popularmente é conhecida, foi produzido 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. 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. 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. (LEHMIJOKI-GARDNER, 2012, p. 670).⁵

⁴ 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. Utilizarei ao longo do artigo a versão traduzida do latim para o espanhol (CÁPUA, 1947).

⁵ A principal versão do *Miracoli* é a transcrição crítica de Maiju Lehmijoki-Gardner disponível em *Dominican Penitent Women* (LEHMIJOKI-GARDNER, 2005, p. 87-103).

O espaço político-cultural da vida religiosa de Catarina de Siena

Segundo as *Legendas*, 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 (TAURISANO, 1931). A historiografia e o material biográfico mais recente sobre Catarina consensualmente aceitam que ela 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 (THESEIDER, 1979).

Catarina foi a penúltima filha de Lapa di Puccio di Piagenti e Jacopo di Benincasa. Sua família era de comerciantes 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 (FERRI, 1997, p. 13). Principalmente após 1355, quando os irmãos de Catarina, Bartolo e Stefano, entraram para o governo da cidade assumindo funções públicas. Segundo André Vauchez (2017, p. 33), 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.

Por volta dos seus quinze anos, Catarina foi 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. Para Caroline Walker Bynum (1988, p. 221), outras mulheres se utilizaram 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 a autora, a fome voluntária (jejum) era desconcertante e humilhante para as famílias dessas mulheres que, em algumas situações, acabavam cedendo.

Os pais de Catarina, mesmo contrariados, permitiram que ela levasse uma vida monacal dentro de casa. 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 lugar que Catarina assumiu para si em sua sociedade. Segundo André Vauchez (2017, p. 38), 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. 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 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 (VAUCHEZ, 2017, p. 39).

Analisando o cotidiano das mulheres na Baixa Idade Média, Claudia Optiz (1990)

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. Segundo Optiz (1990, p. 362), acreditava-se que por trás dos muros do mosteiro/convento seria assegurada e reconhecida pela sociedade uma vida digna para mulheres solitárias.

Segundo André Vauchez (1995, p. 151), 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. 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. 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 sem vínculo institucional ou agrupando-se em pequenos grupos, conhecidas como beguinhas.

Segundo dados recolhidos por Allison Clark Thurber (2012) 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 (2012, p. 47-52), no ano de nascimento de Catarina, a cidade contava com 230 eremitas individuais, sendo 80% do total formado por mulheres sem filiação religiosa oficial. Siena foi a cidade da região da Toscana a registrar o maior número de mulheres eremitas entre 1302 a 1373.

De acordo com Allison Clark Thurber (2012, p. 54), 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. 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. A rota de peregrinação fez da cidade de Catarina um centro fervilhante para a vida religiosa e econômica.

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 (2012, p. 66-67) 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 revelaram uma recuperação das eremitas após o surto, mas que foram diminuindo gradativamente nas

décadas finais do século XIV.

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*”⁶. 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. A atitude da Igreja, um marco na sua posição para com a religiosidade feminina, foi o decreto papal *Periculoso* de 1298 emitido pelo papa Bonifácio VIII (RICHARDS, 1993, p. 73). Segundo Elizabeth M. Makowski e James A. Brundage (1994, p. 143-155), o decreto enclausurou as feiras em definitivo, definindo como única forma possível para a vida santificada das mulheres.

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 (2012, p. 67), 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. 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 espiritualidade de Catarina de Siena. Em suas cartas, enviadas tanto a leigos quanto a religiosos consagrados, 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.

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 vivenciar a reclusão somada às práticas ascéticas, mortificações extremas e mutilação

⁶ O Sínodo de Reims presidido por Eugêncio III reiterou a cláusula conciliar de 1139.

voluntária. O fiel desejava associar o seu corpo ao do Cristo sofredor. Este fenômeno, segundo André Vauchez (1995, p. 148-154), 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”. 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.

Diferente 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. Obstinação em conquistar uma vida religiosa mais autêntica e mais próxima do que acreditavam ser os princípios da igreja primitiva, se agrupavam em associações e instituições que administravam hospitais e leprosários. Dessa forma, alcançariam a expiação dos pecados pela *vita apostolica*: pobreza, evangelização e caridade (BOLTON, 1990, p. 24).

Inspirados pela *vita apostólica*, mulheres e os homens leigos de Siena praticavam a caridade auxiliando enfermos, órfãos e peregrinos no hospital Santa Maria della Scala. Segundo André Vauchez (2017, p. 26-28), 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 tinham “uma estrutura favorável à expressão pública de sua devoção a Cristo, a Virgem Maria e os santos”. Catarina foi uma *disciplinati*, uma vez que o movimento de mulheres ao qual pertenceu atuava no hospital.

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. 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 (2012, p. 672), os dominicanos teriam provavelmente alterado a data para ficar em conformidade com o que considerariam a idade ideal.

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 à explicação da origem, à fundação e ao modo de vida dessas mulheres por ele chamadas de “*hermanas de penitencia*”, “*vestitae*” ou “*mantellate*” (CÁPUA, 1947, p. 32). Segundo Luigi Giambene (1931), 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.

Catarina e as manteladas de Siena

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. 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. No entanto, André Vauchez (2017, p. 41) afirma que Munio de Zamora teria somente reconhecido o movimento e aprovado uma breve orientação de um modo de vida para as penitentes de Orvieto, não constando nenhum relato de origem ligando essas mulheres a Domingos de Gusmão. Ademais, o material de Munio de Zamora não era uma regra como a das ordens religiosas, uma vez que não exigiam os três votos: pobreza, castidade e obediência. Além disso, não poderia assumir caráter de uma ordem porque o IV Concílio de Latrão, de 1215, proibiu a criação e ramificações de novas ordens religiosas.

A historiografia tradicional da ordem dominicana considera Munio de Zamora o autor formal do modo de vida das irmãs penitentes e a tutela dos dominicanos como uma constante. Historiografia esta que assevera o papado e os reformadores dominicanos, tal qual Tomás Caffarini, como sendo responsáveis pela elaboração da regra (MEERSSEMAN; PACINI, 1977).

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. O movimento de mulheres penitentes que 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 (LEHMIJOKI-GARDNER, 2012, p. 662).

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 (2012, p. 679), “para facilitar a aprovação papal das normas como uma regra universalmente aplicável, a regra formal era dirigida principalmente aos homens”. As mulheres foram convidadas a imitar os costumes delineados nas instruções dirigidas para os homens, mesmo que compusessem a maioria esmagadora da nova ordem.

Tomás Caffarini alegou no seu *Tractatus* que, desde os tempos de São Domingos, a ordem dominicana buscou ter sobre sua tutela o movimento leigo. No entanto, segundo Maiju Lehmijoki-Gardner, os frades dominicanos dos séculos XIII e XIV não tinham planos de incorporação das mulheres leigas penitentes à ordem. Nem mesmo a atenção adquirida por Catarina “não garante às mulheres penitentes uma posição formal dentro da ordem”. 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 beguinas transalpinas do que do estado mais estabelecido da vida penitencial franciscana na Itália”. 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. De acordo com 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 (LEHMIJOKI-GARDNER, 2012, p. 663-664).

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 tinha apenas vínculos nominais com a

ordem dominicana. Segundo o *Miracoli*, o modo de vida dessas mulheres consistia na realização de trabalhos manuais, no compartilhamento das refeições, orações e no acompanhamento em visitas às cidades próximas. Segundo Lehmijoki-Gardner (2012, p. 661-672), é possível perceber, por meio 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.

A documentação produzida sobre e por Catarina não nos permite colher dados a respeito de como ela e seu grupo enxergavam o status da mulher penitente. Mas, para Maiju Lehmijoki-Gardner (2012, p. 673), 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”.

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 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. Talvez, Catarina com suas orientações e a organização do modo de vida do seu grupo, teria almejado garantir formas de sobrevivência em meio a uma cultura religiosa hostil a associações semirreligiosas de mulheres.

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”. Segundo Catarina de Siena (2005, p. 166-167), os cristãos deveriam amar a Deus sem medida, e “com medida ocorre organizar a vida para chegar à perfeição do amor”. A primeira regra para ela seria “fugir das visitas a outras pessoas, a não ser que a caridade exija. Amar muito, visitar pouco”. 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”. Como supracitado, os ideais de reclusão foram recorrentes no pensamento espiritual de Catarina, através da figura da cela. A cela na vida monacal era o quarto onde o 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 (2005, p. 169) 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.

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 às necessidades e limitações dos seus seguidores. Certa vez, Catarina escreveu a uma Inês, uma mulher casada de Florença, que pediu conselhos sobre como viver suas práticas religiosas estando doente. Catarina de Siena (2005, p. 568) 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.

Entre outros pontos, Maiju Lehmijoki-Gardner concluiu 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 foram elaboradas graças à insistência de um grupo de mulheres piedosas de Orvieto que queria garantir seu modo de vida. 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 beguinhas. 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 (2012, p. 666-670), 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”.

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 de 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 a condenação de 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 possuísem um convento dominicano. 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. Ambas as estipulações evidenciam o vínculo existente entre os dominicanos e as mulheres penitentes, sem lhes garantir, no entanto, qualquer posição institucional na ordem. E, de modo particular, a cláusula constitucional de Munio de Zamora nos indica a preocupação dos frades dominicanos em não estarem 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 (2012, p. 676) ressaltou que o 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”⁷.

“Santa situação” de Catarina de Siena

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 reconhecimento das pessoas que estavam mais próximas. Além dos sinais que infligia ao seu corpo, André Vauchez (2017, p. 46) destacou sua atuação no hospital Santa Maria della Scala e no leprosário San Lazzaro com relatos de curas de enfermos consideradas

⁷ Dados coletados no *Tractatus* de Tomas Caffarini, que reuniu relatos de penitentes reclamando de ataques sofridos por não possuírem uma aprovação papal.

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”. 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 se curasse 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 passa a proclamar a santidade de Catarina.

Maiju Lehmijoki-Gardner (2004, p. 673), 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 era divulgar a santidade de um dos membros do grupo. Para a autora, não se pode desconsiderar a agência dessas mulheres que abraçaram esta opção, vendo em Catarina elementos que justificaram a existência do grupo.

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. 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. A autora pressupõe que Catarina foi o “símbolo que deu a seu pequeno grupo maior senso de direção e legitimidade” (LEHMIJOKI-GARDNER, 2004, p. 673).

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 (2005, p. 195) 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”. Talvez, ao recorrer à imagem de Agnesa de Montepulciano – já reconhecida popularmente como mulher santa – buscasse legitimar o seu próprio modo de vida.

Nem todos aderiram de imediato à figura pública de Catarina. Certo frei franciscano denominado de Lazzarino da Pisa enquanto era professor de filosofia em Siena, levantou publicamente suspeitas sobre o modo de Catarina de Siena, principalmente por essa 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.

Por volta de 1374, anos antes de Catarina iniciar sua vida pública, essa 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. 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. Segundo André Vauchez (2017, p. 77-79), 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. 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 prolixie virginis beate Catherine de Senis*. Os cadernos de Tomás 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 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 sujeita 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 este interrogatório Catarina teve sua audiência com o papa autorizada.

No ano de 1377, em plena guerra dos Oitos Santos⁸, Baldassarre Buonaiuti, conhecido como Marchionne di Coppo Stefani, um cronista florentino contemporâneo de Catarina de Siena, escreveu sobre ela:

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 dizer ou mal dela (CARDUCCI; FIORINI, 1903, p. 306).

O relato acima trata da visita feita por Catarina a Florença, promovida pelo partido desta cidade, os guelfos negros⁹. O objetivo de Catarina de Siena era o de convencer a sociedade e os políticos de Florença a abandonarem a guerra e se reaproximarem do papado. Segundo Baldassarre Buonaiuti, boa parte dos florentinos vira em Catarina o profetismo de suas palavras. No entanto, a outra parcela não viu nela intenções santas, e sim, um instrumento do partido guelfo negro.

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 e pelas escolhas e omissões dos relatos hagiográficos.

Praedicator Feminam e escrita milagrosa: elementos discursivos de sua hagiografia

Para François Dosse (2009, p. 137-138), os textos hagiográficos e biográficos – como qualquer material textualizado – são produtos dos interesses de produção dos seus hagiógrafos e de suas épocas. As hagiografias tinham uma função pedagógica de evidenciar os valores e as qualidades morais que deveriam ser seguidos pela sociedade. Como visto anteriormente, Raimundo delle Vigne e Tomás Caffarini, objetivando legitimar e difundir a santidade de Catarina de Siena, valeram-se de omissões e escolhas em comum ou dessemelhantes. Desde a

⁸ 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.

⁹ Florença é um exemplo de como os termos guelfo e gibelino 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) dividiram-se 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 (PRIETO, 2018).

idade de sua associação nas manteladas, de discursivamente considerarem seu grupo de mulheres leigas coesamente tuteladas pelos frades dominicanos e até mesmo de omitirem situações que levariam a questionamentos – quando não escreveram sobre a convocação de Catarina perante o Capítulo Geral para que sua ortodoxia fosse testada.

Raimundo delle Vigne também buscou cuidadosamente controlar o idioma da pregação ao apresentar as implicações das ações e das palavras de Catarina em sua hagiografia. Por exemplo, segundo Beverly M. Kienzle (2012), 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*”¹⁰. 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 ou de outro frade dominicano, o ato de pregar era destacado na hagiografia de Catarina. Talvez Raimundo pretendesse restringir o idioma da pregação para atender uma provável necessidade que garantisse as qualidades identitárias do seu grupo frente a possíveis dissidentes que usurpavam seus direitos de pregadores¹¹.

Segundo Beverly M. Kienzle (2012, p. 136), 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”. Segundo a pesquisadora, para conseguir dar conta do problema, Raimundo delle Vigne amesquinhou intelectualmente Catarina por meio da inferiorização do seu gênero. Da mesma forma, exacerbou a inspiração divina através de práticas ascéticas e êxtases para reivindicar a autoridade das suas palavras (KIENZLE, 2006, p. 736)¹².

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. O cristianismo aristotélico com Tomas de Aquino concebeu o homem e a mulher como imagem e

¹⁰ “*Hæc sancta virgo non indiget prædicationibus nostris: ipsa enim seipsam sufficienter prædicat et declarat*” (RAIMUNDO apud KIENZLE, 2012, p. 127. Tradução nossa). 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.

¹¹ 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 (POCOCK, 2003).

¹² Os “impactos da audiência” destacados pela pesquisadora se referem às observações contidas nos manuais de pregação, conhecidos como *artes prædicandi*, que enfatizam o desempenho moral dos sermões que deveriam resultar na conversão com sinais visíveis de lágrimas, suspiros e outros (WENZEL, 2015).

semelhança de Deus, mas o homem “contém a imagem divina de maneira especial”. Segundo Klapisch-Zuber (2006, p. 143), pautado na doutrina fisiológica aristotélica, Tomas entendeu o feminino como o macho imperfeito e incompleto, incapaz de compreender o sagrado.

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 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 pregadores¹³.

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 (2008, p. 4-5), podemos considerar três hipóteses para a rejeição de mulheres na Ordem: “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”¹⁴.

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, “este noivado parece-me uma confirmação da graça divina e o anel era uma garantia para ela; não para os outros” (CÁPUA, 1947, p. 51).

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 ficado estática e tido uma visão de Jesus que lhe pediu 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

¹³ 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 (2006, p. 372), 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)”.

¹⁴ No entanto, a autora pondera que as resoluções do *Liber consuetudinum* não se aplicariam às 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.

exige que não mantenhamos relações frequentes com eles” (CÁPUA, 1947, p. 54). 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 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 (CÁPUA, 1947, p. 55).

Para Kienzle (2012, p. 139), essa passagem - somada à troca mística de coração com Jesus, à recepção dos estigmas e sua morte mística - autorizariam Catarina de Siena a falar, principalmente em público. Convenientemente, essas experiências retirariam a agência de Catarina, colocando-a como um vaso usado pela força divina, não por vontade ou conhecimento próprio.

Segundo o relato de Frei Bartolomeu Dominici contido no *Processo Castellano*, em sua primeira visita ao Papa Gregório XI em Avignon, Catarina teria dito que era capaz de aconselhá-lo, tendo sido interrompida pelo pontífice para falar o que Deus havia revelado a ela, não para dar conselhos¹⁵. Neste relato, vemos que os termos através dos quais o papa reconhece a autoridade de Catarina retiram-lhe qualquer agência. Como aponta Francis Thomas Luongo (2012, p. 23), 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 Cristo¹⁶.

Para Anneke B. Mulder-Bakker (2004), foi comum entre os pesquisadores conceber duas maneiras de conhecer o sagrado na Idade Média: pela via da escolástica ou pela da experimentação. Segundo a pesquisadora, ambos tinham suas próprias ferramentas para mapear a realidade e estruturar seu pensamento e seu modo de escrever. A via da escolástica, 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” (MULDER-BAKKER, 2004, p. 4). Essas características autorizavam seus

¹⁵ Processo organizado por Tomás d'Antonio Nacci, ou Caffarini, que reunia os escritos e testemunhos necessários para a canonização de Catarina de Siena.

¹⁶ O profetismo e o misticismo tão característicos na santidade feminina apareceram inicialmente na hagiografia de Maria de Oignies (1177-1213), escrita por Tiago de Vitry, que se tornou 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, 2009, p. 17-21).

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 (2009, p. 93-94), 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 se legitimar e garantir para si o capital de bens simbólicos do discurso religioso. 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.

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 (2009, p. 92-93). 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 torná-los qualificados. Segundo a pesquisadora, no final da Idade Média, estes especialistas colocaram condições rigorosas para as mulheres serem reconhecidas como “profetizas”.

De acordo com Mulder-Bakker (2004, p. 7), não devemos reduzir os leigos e principalmente as mulheres a criaturas que produziram um saber através de “uma explosão emocional”. Não podemos ver seus escritos como produtos não literários, mediados pelo “possuído”, pelo “extático” sendo “casos incidentais e excepcionais, extraordinários e enigmáticos, ‘diferentes’”, mas considerá-los produtos “companheiros de homens racionais, autores literários e eruditos”. 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 historiografia¹⁷.

Segundo Beverly M. Kienzle (2012, p. 150), 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* a

¹⁷ Cf. Carruthers; Kirk; Donaldson, 1982; Carruthers, 1992; Carruthers, 2009; Carruthers, 2010.

descreveu com algum grau de instrução 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.

A hagiografia de Catarina produzida pelo seu confessor Raimundo delle Vigne, conhecida como *Legenda Maior*, bem como o relato hagiográfico de Tomás Caffarini contido no *Processo Castellano*, conhecido como *Legenda Menor*, 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.

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 lhe enviado Tomas de Aquino e o evangelista João para lhe ensinar não só a ler, mas também a escrever. Segundo Jane Tylus (2012, p. 157-158), Tomás Caffarini baseou-se no texto de Raimundo e numa carta que Catarina escreveu a ele relatando sua experiência mística. No entanto, Raimundo não faz menção à tal carta ou a tal relato.

Segundo Robert Fawtier, este silêncio de Raimundo delle Vigne e a falta de fontes materiais que comprovassem sua escrita levou a questionar a autenticidade das cartas e do Diálogo de Catarina de Siena. Para Fawtier (1921), Tomás Caffarini havia forjado grande parte do material para a canonização da penitente sienesa. Na referida carta a Raimundo citada por Tomás Caffarini e anexado 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.

O ato de escrever cartas raramente era executado pelo remetente. Segundo Joan Ferrante (2006, p. 467-468), as cartas eram ditadas a secretários treinados para fazer uma “cópia justa”, *ars dictaminis*. 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.

Para Jane Tylus (2012, p. 160), 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. À vista disso, também seus escritos, assim como, sua presença em lugares públicos, precisou ser legitimada.

Catherine M. Mooney (2013) propõe vermos o relato hagiográfico do milagre da leitura e escrita de Catarina como um *tropo* comum na Toscana e na Úmbria. Mooney analisou cerca de quarenta e cinco hagiografias, sendo vinte e três de mulheres, produzidos no mesmo período em 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. Buscando legitimar e autorizar suas mensagens religiosas, as mulheres e seus admiradores masculinos, segundo Catherine M. Mooney (2013, p. 278-280), invocaram a autoridade de Deus: mulheres como Catarina “ganharam a voz, identificando-se humildemente como simples condutoras para a voz de Deus falar com a humanidade”.

Catherine M. Mooney (2013, p. 281) pressupõe que Tomás Caffarini - ciente dos moldes hagiográficos e do *tropo* da alfabetização - se deu “licença para esticar pequenas verdades para estabelecer maiores Verdades” para a canonização de Catarina. Para Mooney, seria razoável pressupor que Catarina tivesse algum nível de familiaridade com a leitura de textos vernáculos ou até mesmo latinos. Raimundo delle Vigne falou que ela havia decidido “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 (CÁPUA, 1947, p. 48). Neste relato de Raimundo, vemos seu esforço para aprender a ler textos latinos, mas Mooney (2013, p. 283) defende que Catarina possa ter apreendido a ler o vernáculo na infância, algo não extraordinário para jovens de famílias de comerciantes.

Segundo Jane Tylus (2012, p. 159), a escrita feminina na Toscana no século XIV se desenvolveu num ambiente no qual a economia mercantil possibilitou oportunidades e necessidades para as mulheres escreverem. Robert Black (2004, p. 36-44) 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 8.000 a 10.000 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.

Para Anneke B. Mulder-Bakker e Liz Herbert McAvoy (2009, p. 8), 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, ou mesmo de pensar equivocadamente que clérigos e leigos corresponderem automaticamente a um e a outro. Como muito bem nos esclareceu Paul Zumthor (1993), *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.

Considerações finais

A historiografia sobre Catarina de Siena buscou destacar sua atuação ativa no retorno do papado a Roma. Todavia, alguns dos seus contemporâneos culpam-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, 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. Para Luongo (2012), temendo as mesmas complicações para Catarina, seus hagiógrafos buscaram mantê-la diligentemente salvaguardada na medida do possível. Para isso, criaram uma áurea de santidade que obliterou sua vida pública, a sua agência e das mulheres leigas do seu grupo. Pôde-se perceber em sua troca epistolar a ação de Catarina de Siena ao orientar o seu movimento de leigas penitentes. Do mesmo modo, nos ficou evidente a iniciativa das mulheres penitentes que buscavam em Catarina qualquer tipo de direção para organizar seu modo de vida religioso.

Minha percepção epistemológica se embasou em um programa que buscou examinar a sociabilidade feminina, ou seja, 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” (FARGE, 2000, p. 7-30).

Referências Bibliográficas

- 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: Oxford University Press, 2004.
- BRUNDAGE, James A.; MAKOWSKI, Elizabeth M. Enclosure of nuns: the decretal Periculoso and its commentators. *Journal of Medieval History*, v. 20, 1994.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BYNUM, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- CÁPUA, Raimundo de. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.
- CÁPUA, Raimundo de. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.
- CARDUCCI, Giosuè; FIORINI, Vittorio; FEDELE, Pietro. *Rerum italicarum scriptores: raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento*. S. Lapi, 1903. Tomo XXX.
- CATARINA DE SIENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.
- CATARINA DE SIENA. *O Diálogo*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico*. São Paulo: Edusp, 2009.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- FARGE, Arlette. A História das Mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Gênero, Niterói*, v. 2, n. 1, p. 7-30, 2000.
- FAWTIER, Robert. *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique de sources. I: Sources hagiographiques*. Paris: Boccard, 1921.
- FERRANTE, Joan. Letter writing. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Londres: Routledge, 2006.
- FERRI, Edgarda. *Caterina da Siena*. Milano: San Paolo, 1997.
- FORTES, C. C. Os dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da Ordem dos Pregadores no século XIII. In: *Fazendo Gênero - Corpo, Violência e Poder*, 8., 2008, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2008.
- GIAMBENE, Luigi. Mantellate. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931.

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: 2012. v. 32.

_____. Sermons and preaching. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Londres: Routledge, 2006.

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

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.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula. In: FERZOCO, George;

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. *Dominican Penitent Women*. The Classics of Western Spirituality. Mahway: Paulist Press, 2005.

_____. The Miracoli of Catherine of Siena. In: _____. *Dominican Penitent Women*. The Classics of Western Spirituality. Mahway: Paulist Press, 2005.

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, 2012. v. 32.

_____. 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.

MEERSSEMAN, Gilles Gerard; PACINI, Gian Piero. *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*. Barcelona: Herder, 1977.

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*. Turnhout: Brepols Publishers, 2013.

MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Orgs.). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill's Companions to the Christian Tradition, 2012. v. 32.

MULDER-BAKKER, Anneke B. (Ed.). *Seeing and knowing: women and learning in medieval Europe 1200-1550*. Turnhout: Brepols Publishers, 2004.

_____. Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life. In: _____. *Women and Experience in Later Medieval Writing: reading the book of life*. Nova Iorque: Springer, 2009.

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.

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: Afrontamento, 1990.

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

SAHLIN, Claire Lynn. *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*. Suffolk: Boydell & Brewer, 2001.

STEFANI, Marchionne di Coppo. Cronaca Fiorentina. Cura di Niccolò Rodolico. In: PRIETO, Josué Villa. Crónicas urbanas e historiografía en la Toscana bajomedieval. *Territorio, Sociedad y Poder*, n. 13, p. 101-126, 2018.

TAURISANO, Innocenzo. Caterina da Siena. In: *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 32, n. 63, 2012, p. 207-223.

_____. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

THESEIDER, Eugenio Dupré. Caterina da Siena. In: *Dizionario Biografico degli italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979. v. 22.

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, 2012. v. 32.

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, 2012. v. 32.

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

_____. *A espiritualidade da Idade Media Ocidental: Sec. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

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