

FORMAS DE RELIGIOSIDADE NA ITÁLIA (SÉCULOS XIII AO XV)

## A espiritualidade de Clara de Assis – sua forma de viver como seguidora de Francisco de Assis: Itália, século XIII

*The spirituality of Clare of Assisi – her way of living as a follower of Francis of Assisi: Italy, 13th century*

Maria Valdiza Rogério da Silva\*

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

**RESUMO:** Falar de Clara de Assis não é tão simples quanto parece, porque ela foi uma mulher entre tantas outras que, a seu modo, rompeu com o discurso hegemônico imposto pela sociedade e pela Igreja, defendendo suas decisões e seus pontos de vista. Clara de Assis era uma jovem da nobreza que viveu no século XIII e era normal que sua família já tivesse planejado um futuro casamento para ela, através do qual daria prosseguimento à sua linhagem. Entretanto, Clara frustrou os planos de seus familiares, recusando as propostas naquele sentido. O que a impulsionou a tal decisão? Através da análise das quatro cartas de Clara de Assis para Inês de Braga, podemos inferir que ela preferiu lutar para viver sua espiritualidade, seguindo os ensinamentos de Francisco de Assis, levando uma vida em pobreza e em virgindade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Clara de Assis. Espiritualidade. Pobreza. Virgindade. Península Itálica.

**ABSTRACT:** *Talking of Clare of Assisi is not as simple as it sounds, because she was a woman among so many others who, in her own way, broke with the hegemonic discourse imposed by society and the Church, defending her decisions and views. Clara de Assisi was a young woman of the nobility who lived in the thirteenth century, and it was normal that her family had already planned a future marriage for her, through which she would continue her lineage. However, Clara frustrated the plans of her family members, refusing the proposals in that sense. What drove her to such a decision? Through the analysis of the four letters from*

\*Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora de História da Rede Pública Municipal e Estadual do Estado do Rio de Janeiro.

E-mail: [valdizarogério@gmail.com](mailto:valdizarogério@gmail.com)

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-4426-7013>

DOI: 10.22456/1983-201X.118593

Anos 90, Porto Alegre, v. 30 – e2023101 – 2023

 Este é um artigo Open Access sob a licença CC BY

*Clara de Assisi to Agnes of Braga, we can infer that she preferred to fight to live her spirituality, following the teachings of Francis of Assisi, leading a life in poverty and virginity.*

**KEYWORDS:** *Clara of Assisi. Spirituality. Poverty. Virginity. Italic Peninsula.*

## Introdução

Clara de Favarone de Offreduccio, filha de Segnior Favarone de Offreduccio de Bernardino e de Hortolana, nasceu em 1193 na cidade de Assis. Tinha duas irmãs, Catarina, que posteriormente passará a ser chamada de Inês, e Beatriz. Sobre os pais de Clara, as fontes nos oferecem poucas informações. Tanto o pai quanto a mãe descendiam de famílias nobres. Hortolana era uma mulher religiosa e de práticas de piedade, que chegou a fazer peregrinações à Terra Santa (PEDROSO, 1994, p. 119). Sua viagem à Terra Santa ocorreu por volta de 1192, por ocasião do final da Terceira Cruzada, quando foi assinado o tratado de paz com Saladino. Isso permitiu que peregrinos cristãos tivessem acesso aos lugares santos de Jerusalém. Hortolana visitou também o santuário de São Miguel Arcanjo para rezar e visitar as basílicas dos apóstolos. Favarone, o pai, é pouco retratado nas fontes. As poucas informações provêm do testemunho da irmã Pacífica de Guelfúcio, presentes no *Processo de Canonização de Clara*:

Também disse que a sobredita dona Clara era nobre de nascimento, e filha de pai e mãe honestos, e que seu pai foi cavaleiro e se chamou messer Favarone mas ela não chegou a conhecê-lo. Mas a mãe ela conheceu, e se chamava dona Hortolana; a qual dona Hortolana esteve em viagem além-mar por motivo de oração e devoção (ProcC 1-4).

Como as fontes não trazem muitas informações a respeito do pai de Clara, podemos inferir que, como ele era um cavaleiro, sua ausência pode ser justificada na participação nas guerras. Sendo assim, Clara foi vinculada à ascendência feminina e materna devido à prática das virtudes e na forma de proceder de sua mãe. Essa associação está ligada ao discurso disciplinador de condutas e que buscamos analisar através da categoria gênero.

A casa em que a família morava estava na área urbana da cidade de Assis, situada na parte alta da cidade, perto da Igreja de São Rufino. Nessa igreja, Francisco despojou-se de todos os seus bens diante do bispo de Assis, em 1206, e também fez pregações. É possível que esses fatos tenham sido discutidos pela família de Clara, que estaria, na época, com cerca de 12 ou 13 anos de idade.

Pedro de Damião da cidade de Assis, 19<sup>a</sup> testemunha no *Processo de Canonização*, declarou que conheceu Clara e seu pai: “Conheceu a senhora Clara enquanto esteve no século e, conheceu seu pai messer Favarone, nobre, grande e poderoso na cidade, ele e os outros de sua casa [...] Eram sete os cavaleiros de sua casa, todos nobres e poderosos” (ProcC. 19-1).

Em 1200, por ocasião da guerra entre Assis e Perúgia, a família de Clara refugiou-se em Corezano, em um castelo da família fora da cidade. Depois, eles foram para Perúgia, onde estavam algumas famílias nobres de Assis. O retorno para a cidade natal só foi possível em 1205.

Nessa época, Clara tinha entre 12 e 13 anos de idade e já havia presenciado a luta pelo poder, conheceu pessoas que se opuseram à Igreja, viu pessoas morrendo e a miséria de outra. Essa

desigualdade social e a miserabilidade do povo fizeram parte da vida de Clara de Assis e, provavelmente, serviram para fermentar o seu desejo de levar uma vida voltada para Cristo e para o próximo, mas tudo isso só se tornou viável através do ingresso no movimento franciscano.

Como uma jovem da nobreza do século XIII, era previsível que sua família já tivesse planejado um futuro casamento para ela. Entretanto, Clara frustrou os planos de seus familiares, recusando as propostas nesse sentido. Segundo o relato de Rainério de Bernando de Assis, 18ª testemunha no *Processo de Canonização de Clara*:

Pois que, sendo ela bonita de rosto, tratava-se de dar-lhe marido. Por isso muitos de seus parentes pediam-lhe que consentisse em casar-se. Mas ela nunca quis saber. Ele mesmo, testemunha, tinha pedido muitas vezes que ela concordasse em casar-se, mas ela não queria nem ouvir. Antes, era ela quem lhe pregava sobre o desprezo do mundo (ProcC 18-2).

Mas o que levou uma jovem aristocrata a quebrar com os discursos impostos pela sociedade destinados à mulher: casar e ser uma “boa” e “dedicada” esposa e mãe? Seria esse os únicos papéis destinados a ela e às demais mulheres?

Para este artigo, usamos as quatro *Cartas de Clara de Assis para Inês de Praga*. As cartas originais se perderam, mas foram descobertas, em 1915, em cópias feitas em Praga no fim do século XIII ou início do século XIV, destinadas a serem anexadas ao processo de canonização de Inês e que, por motivo desconhecido, foram arquivadas na biblioteca de Milão. Seu descobridor foi Aquiles Ratti, futuro Papa Pio XI (PEDROSO, 1994, p. 119). Em 1924, foi feita a primeira publicação das epístolas por Seton, no *Archivum Franciscanum Historicum* (PEDROSO, 1994, p. 199). A edição latina mais recente é a de I. Boccali, nas “*Concordantiae*” (BOCCALI, 1978). Utilizamos a versão bilíngue latim-português das cartas contida na terceira e quarta edições das *Fontes clarianas*, publicadas pelo Centro Franciscano de Espiritualidade e organizadas por José Carlos Corrêa Pedroso (PEDROSO, 1994, p. 119-213).

Ao todo, foram preservados os conteúdos de quatro cartas de *Clara para Inês de Praga*. A datação delas não é muito precisa. A primeira seria do ano de 1234, época da consagração da princesa como damianita. É possível que, a partir desse fato, as duas irmãs em Cristo tenham passado a se corresponder regularmente. A segunda carta direcionada a Inês é datada no período de 1235-1237. Nela, Clara reafirma o ideal franciscano de viver em pobreza, aconselhando a ex-princesa a manter-se firme nesse propósito. A terceira, de cerca de 1238, parece ser resposta a uma carta de Inês de Praga, e a quarta, de 1253, é uma reafirmação da espiritualidade franciscana.

## A espiritualidade de Clara de Assis

O que é a espiritualidade? O conceito de espiritualidade pode referir-se ao vínculo entre o ser humano e o Divino. É algo que transcende o mundo material. Então, podemos dizer que a espiritualidade é o conjunto de práticas e de sentimentos que, acredita-se, põe as pessoas em contato com Deus. Partindo dessa premissa, Clara desejava viver integrada na fraternidade franciscana, seguindo e vivendo os ensinamentos de Francisco: pobreza, vida fraterna, cuidado com o próximo e em virgindade. Dentre esses pontos destacados na vida franciscana, a pobreza foi a mola propulsora para a aspiração do modo de viver de Clara. Seguir o Cristo pobre, era esse seu objetivo.

Essa espiritualidade de Clara revela-se em seu ideal de vida, que pode ser discernido no conteúdo de suas cartas para Inês de Praga, com a qual correspondeu-se no período de 1234 a 1253. Clara insiste que a princesa persiga o caminho da pobreza e virgindade, pois tal atitude assemelhar-se-ia à de Cristo e a faria transcender os papéis impostos ao feminino. Negando-se ao casamento, ela estaria “desprezando o fausto de um reino da terra, dando pouco valor à proposta de um casamento imperial [...]” (2CtIn 6), e abriria um espaço para amar todas as pessoas. Virgem, sem laços matrimoniais, estaria livre para abraçar a pobreza e imitar a Cristo em sua humildade e desprendimento: “[...] assim também você, seguindo seus passos, especialmente os da humildade e pobreza [...]” (3CtIn 25).

Em seu trabalho *A personalidade de Santa Clara Clara de Assis: estudo psicológico*, o autor Roberto Zavalloni ressalta que o tema das núpcias místicas, no medievo cristianizado, estava relacionado com Deus e Jesus Cristo em analogia com o relacionamento esponsal, ou seja, tendo Jesus Cristo como esposo, ter-se-ia um matrimônio superior ao terreno. Segundo a ótica clariana, havia dois paralelismos entre as núpcias humanas e as núpcias celestes. O primeiro, nas núpcias humanas, exigia-se que a esposa ficasse ao lado do marido na alegria como também na tristeza, no sofrimento e na dor. O mesmo era válido para as núpcias celestes, tendo como exemplo Cristo, o esposo que se fez desprezível, foi flagelado e açoitado até a morte. A esposa, a virgem consagrada, era chamada a seguir o exemplo d’Ele (ZAVALLONI, 1995, p. 207-209). Segundo Zavalloni, para Clara, a motivação da virgindade era cristológica, ou seja, estava baseada no amor por Cristo. A mulher permaneceria virgem, renunciando a tudo e entregando-se total e exclusivamente a Jesus Cristo.

Esse tema também aparece no trabalho do autor Marco Bartoli (1998). Segundo ele, Clara interpretou as núpcias místicas como oposição entre o candidato, no caso Jesus Cristo, e o pretendente recusado, o imperador alemão Frederico II. Então, a união mística representaria uma oposição ao casamento terreno. Essa concepção de Clara sobre as núpcias místicas se distanciou da espiritualidade de seus contemporâneos eclesiásticos. Para o Cardeal Hugolino como também para Tomás de Celano, por exemplo, a virgindade estava ligada à clausura, pois para eles a mulher deveria permanecer fechada para guardar sua virtude em prol do casamento celeste.

Esse pensamento abarcava a concepção de inferioridade do sexo feminino, porque via a mulher como um ser frágil e mais propenso ao pecado, por isso a clausura e a exaltação pela virgindade ser uma exigência (BARTOLI, 1998, p. 141). Desta forma, para os eclesiásticos, a virgindade seria o tempo do claustro, do noivado, do duelo amoroso, em vista das núpcias celestes que se realizariam depois da morte. Clara a vê como o tempo da vida em religião, da fecundidade humana e espiritual, do fruto das núpcias, e como Maria, sem renunciar à própria virgindade, viveu no seu corpo e na sua vida o mistério do nascimento de Cristo (BARTOLI, 1998, p. 144).

A autora Delir Brunelli ressalta que o assunto das núpcias místicas mantinha uma ligação com a imagem de Maria, mãe de Jesus, e que por isso a temática da maternidade espiritual fosse uma constante nos escritos de Clara. Brunelli aponta três aspectos dessa maternidade: conceber, trazer no próprio seio e dar à luz Jesus Cristo. Desta forma, ser mãe significava ouvir a palavra, deixá-la germinar no próprio ser e dela dar testemunho através das obras (BRUNELLI, 1998, p. 142). No caso de Clara, essa experiência também foi concreta quando ela gerou filhas dentro e fora do mosteiro de São Damião.

Para a autora Marita von Weissenberg o estudo da virgindade é feito sempre ligado à vida religiosa, mas quando ela é vista no contexto do casamento, em aparente paradoxo, ela ganha significados sociais e religiosos mais complexos. Segundo a autora, a virgindade no contexto do casamento tem recebido surpreendentemente pouca atenção e até o século XX sempre foi concentrada sobre a esposa. Ela tem por objetivo estudar como os papéis de marido e mulher são afetados pelos casamentos virginais medievais. Ela discute quais eram as estratégias usadas pelos homens para lidar com a virgindade no contexto marital e qual a função que eles recebiam nas descrições desses casamentos.

A autora salienta que os indivíduos desafiaram as funções sociais e teológicas do casamento quando aderiram ao ideal religioso da castidade como uma virtude em sua mais extrema manifestação, a manutenção da virgindade mesmo casado. Através da escolha de viver como virgens no casamento, as mulheres colocaram-se à parte de modelos convencionais como o de esposa, mãe ou freira. Para Weissenberg, a iniciativa por uma abstinência completa de sexo dentro do casamento geralmente vinha da esposa/noiva, e ela era imposta ao marido. Desta forma, a escolha do papel marital de um esposo parece geralmente não ter sido uma escolha voluntária (WEISSEBERG, 2005).

Dentro dessa tendência, outro trabalho é o da professora de História da Northwestern University, Dyan Elliotts (1995). Nela encontramos a temática da abstinência sexual nos casamentos e, ainda, um capítulo dedicado às esposas virgens. Dyan Elliotts ressalta que o casamento espiritual era uma frequente prática no medievo e que não era regulamentada. Embora a autora não proponha uma definição para casamento espiritual, cita, no mesmo parágrafo em que esse é referenciado, as ideais de casamento não consumado, de castidade conjugal e de casamento virginal. Qualquer dessas posturas poderia ser construída como uma reação espontânea e complexa contra as expectativas da sociedade, uma revolta contra o imperativo da reprodução e uma rebelião piedosa contra a visão dominante que o chamado para a vida em espiritualidade implicava na separação de mulheres e homens.

## **A vida religiosa feminina nos séculos XII e XIII**

A luta de Clara englobou toda uma trajetória voltada para o reconhecimento da participação feminina no modelo franciscano de vida religiosa. Porém, é preciso salientar que ela e as demais mulheres aderiram a essa forma de vida em um período de grande efervescência espiritual, em que muitos grupos religiosos, insatisfeitos com os poderes eclesiásticos, vinham em busca de uma nova forma de manifestar sua espiritualidade, sua relação com Deus.

Tal época, séculos XI-XIII, foi marcada pela busca do papado em liderar o movimento reformador que desde a época de Gregório VII lutava por uma transformação na organização da Igreja e da própria sociedade. Segundo os autores Andréia Frazão e Marcelo Lima, essa reforma foi denominada pela historiografia como Reforma Gregoriana. Para eles, essa expressão acabou sendo empregada de forma generalizante e relacionada a períodos e práticas diversas. Eles adotaram a expressão Reforma Papal (SILVA, A.; LIMA, 2002, p. 85-110) e a definiram como longo e complexo movimento de reformulação da Igreja, promovido pelos pontífices romanos e seus auxiliares, entre os séculos XI-XIII. Segundo eles:

Esta ação reformista do papado não foi fruto de um plano meticulosamente preestabelecido, mas sim, um movimento que se constituiu em etapas respondendo aos problemas internos e às demandas de vários outros grupos sociais. Ou melhor, num momento de profundas transformações em todos os campos – social, econômico, político e intelectual, etc. – a Igreja, sob a liderança papal, organizou-se como instituição jurídico-canônica e redimensionou, dinamicamente, sua relação com o mundo social (SILVA, A.; LIMA, 2002, p. 89-90).

Eles ressaltam, ainda, que, em cada etapa, um aspecto distinto recebeu maior atenção. Na primeira, destacou-se a luta contra a ingerência laica nas questões eclesiais. Na segunda temos como ponto chave a organização de toda a hierarquia clerical, tendo como liderança o bispo de Roma e a preocupação com a moralização do clero. Na terceira e última, enfatizou-se o cuidado pastoral dos fiéis leigos (SILVA, A.; LIMA, 2002, p. 85-110).

Nos séculos XI-XIII, a Península Itálica também vivenciou um revigoramento no que diz respeito à vida e à organização urbana. As cidades alcançaram o momento de máxima expansão, provocada não só pelo aumento demográfico interno, mas também pelo fenômeno de urbanização. Isso propiciou uma expansão dos centros urbanos, obrigando-os a munirem-se de novos e maiores muros de proteção. No interior dos muros, a fisionomia das cidades também mudou. Ampliou-se o número de conventos e das igrejas das diversas ordens. Nas praças deu-se um fenômeno em parte novo: a pregação popular (CARDINI, 1997, p. 83-108).

Delir Brunelli destaca algumas características desse período. A emergência de novas classes sociais seria a primeira, pois nesse momento artesãos e comerciantes se colocaram como uma nova classe, a burguesia. A segunda seria a grande mobilidade da sociedade, que, segundo a autora, foi determinada por fatores econômicos, políticos, culturais e religiosos: cavaleiros partiam para as cruzadas; camponeses que se deslocavam para as cidades e para as novas terras a serem colonizadas; estudantes em busca de escolas e de mestres etc. (BRUNELLI, 1998, p. 27-29). Essas transformações alcançaram o campo religioso e provocaram um redirecionamento das relações entre o homem e o sagrado (CARDINI, 1997, p. 83-108), o que implicou uma busca por uma relação mais direta do homem comum com a divindade, entrando em um terreno que era, até então, apanágio dos clérigos.

Nesse sentido, emergiu o ideal de *vita apostolica*, um estilo de vida religioso novo, baseado num retorno ao exemplo de Cristo e dos apóstolos. A autora Brenda Bolton destaca três princípios fundamentais desse ideal: a imitação da Igreja primitiva, seguindo os passos de Cristo e dos seus apóstolos; o amor por Deus e pelo próximo; a obediência à exortação de Cristo para ser perfeito, praticando uma vida comum de pobreza evangélica. Bolton ressalta, como consequência do ideal de *vita apostolica*, a pregação da palavra de Deus. Porém, a posição oficial relativa à pregação era de que ela deveria ser reservada àqueles que, dentro da Igreja, fossem qualificados para a tarefa.

Diversos grupos religiosos apareceram, movidos pela insatisfação frente aos poderes eclesiásticos e em busca de novos espaços para a vivência de sua espiritualidade. Grupos laicos, como os Valdenses, Humilhados e outros, proliferaram-se, proclamando o valor absoluto e literal dos evangelhos e praticando esse novo estilo de vida. Para a autora, seus adeptos desejavam incitar os outros à vida cristã e a ouvir os Evangelhos, considerando-se a si próprios em conformidade com os ideais da ortodoxia e não desejando que os olhassem como críticos da Igreja. Bolton reconhece o papel primordial desses grupos na difusão da *vita apostolica*. Porém, a relação deles com a Igreja era conflituosa, pois esta não reconhecia a legitimidade deles. Com Inocêncio III, alguns desses

grupos conseguiram assumir a vida apostólica, desde que a pregação fosse baseada na ortodoxia e que as comunidades se organizassem sob as orientações da Cúria Papal (BOLTON, 1986, p. 19-30).

O surgimento das Ordens Mendicantes, no século XIII, como os Franciscanos e os Dominicanos, representou uma opção mais atraente para a população, cujo ideal de vida daquelas ordens combinava pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo itinerante no mundo (BOLTON, 1986, p. 77-78). É relevante salientar que essas ordens estavam subordinadas ao controle da Igreja. Mas qual o diferencial da Ordem dos Frades Menores sob a tutela de Francisco de Assis?

Sob a liderança de Francisco, a vida religiosa deixou de ser concebida como uma contemplação do mistério de Deus passando a ser idealizada como uma imitação de Cristo, a busca de uma conformidade sempre mais estreita, seguindo o exemplo d'Ele. Entrar na nova Ordem implicava renunciar a todos os bens; o frade não deveria possuir nada, nem sequer em comum. Viver segundo o Evangelho era recusar toda a segurança e entregar-se à providência no que se referia à subsistência, ao alojamento e a todas as outras necessidades (VAUCHEZ, 1994, p. 254).

Até o momento, destacamos a relevância dos grupos religiosos que emergiram com o novo despertar religioso sem darmos destaque às mulheres. Será que em meio a essa efervescência houve lugar e espaço para elas?

O heterogêneo universo feminino pressionava as hierarquias eclesásticas propondo diversas formas de vida evangélica, comunitárias e individuais (MERLO, 2005, p. 88). Vários mosteiros foram criados por iniciativas de famílias aristocráticas ou eram ligados a ordens existentes. Contudo, existiam poucas vagas e essas geralmente eram destinadas às mulheres da nobreza, que tinham condições de pagar o dote exigido. Algumas das que podiam ter acesso ao claustro não se sentiam atraídas pela vida monástica e continuavam mantendo uma certa liberdade de movimento. Desta maneira, foi inevitável o aparecimento de várias comunidades femininas ligadas às instituições tradicionais.

Ao longo do século XII, a chamada questão feminina, representada por um número cada vez maior de mulheres que não encontraram nos mosteiros tradicionais uma resposta satisfatória para suas necessidades espirituais, provocou constantes problemas de organização na Igreja. As mulheres procuraram imitar a forma de vida proposta por numerosos pregadores em ascendência.

Na busca por viver como os apóstolos, algumas mulheres dedicaram-se à pregação, mas tanto a sociedade secular quanto a Igreja não viam com bons olhos a integração das mulheres religiosas na vida de pregação pública. Dizia-se que, em função de sua fragilidade, estariam demasiado expostas aos perigos do mundo. Com isso, a única opção aceitável para elas era a clausura. As mulheres frequentemente foram vistas pela Igreja como o elo mais fraco, os mosteiros femininos precisavam de uma supervisão masculina. O clero diocesano quis tomar para si esse trabalho de tutela espiritual das mulheres, mas, em muitos casos, elas preferiam a ligação com uma instituição monástica ou com as nascentes ordens mendicantes (BRUNELLI, 1998, p. 53).

Apesar de toda essa recusa, o movimento feminino crescia, desejando o reconhecimento oficial da Igreja. Talvez por achar a vida religiosa imprópria para as mulheres, as ordens relutavam em aceitar a vinculação de mulheres às suas estruturas. Porém, em função da difusão das comunidades femininas e do acolhimento delas por parte dos movimentos heréticos, a Igreja viu a necessidade de mudar seu olhar em relação a esses grupos, procurando dar-lhes o reconhecimento (BRUNELLI, 1998, p. 53).

Dessa forma, as ordens masculinas foram pressionadas a aceitar ou a reincorporar as mulheres na “*cura animarum*”, que consistia na curatela espiritual pelas mulheres. Outra providência tomada pela Igreja foi a uniformização das mulheres religiosas sob uma única Regra e Forma de Vida.

Além da virgindade, outro ponto abordado nas cartas é a questão da pobreza. Clara almejava para suas irmãs viver a vida em pobreza, um dos pontos centrais do movimento franciscano: “Que troca mais louvável: deixar as coisas temporais, pelas eternas, merecer os bens celestes em vez dos terrestres, e possuir a vida feliz para sempre!” (1 CtIn 30). Virgindade e pobreza relacionam-se nos escritos dela. Assim, ela frisa para Inês a importância de persistir no serviço de Cristo, justamente por suas opções pela virgindade e pobreza:

Portanto, irmã caríssima, ou melhor, senhora muito digna de veneração, porque sois esposa, mãe e irmã do meu Senhor Jesus Cristo, destacada pelo esplendor do estandarte da inviolável virgindade e da santíssima pobreza, ficai firme no santo serviço do pobre Crucificado, ao qual vos dedicastes com amor ardente (1CtIn 12-13).

A ideia central é perseverar no ideal franciscano, almejando as dádivas eternas e incorruptíveis, que podiam ser garantidas através da vida em pobreza e em virgindade. A importância dessa ideia é demonstrada um pouco antes no texto, quando Clara afirma: “mas, como *uma só coisa é necessária, é só isso que eu confirmo, exortando-a* por amor daquele a quem você se entregou [...] Lembre-se da sua decisão...” (2CtIn 10-11, grifos meus).

Aqui, a damianita associa a virgindade à pobreza. Inês é, portanto, caracterizada não só como uma virgem, mas como uma mulher que renunciou aos seus bens materiais. A propósito, como fizeram Francisco e Clara de Assis, a desapropriação de todos os bens significou uma via de acesso para a união com Cristo. O que impulsionou Clara de Assis a buscar uma união com Deus? O que a levou ao caminho da pobreza? Que relação a virgindade tinha com a pobreza?

Clara e Inês não apenas renunciaram aos seus bens, mas também às suas respectivas linhagens. Sem casar com um homem terreno ou ter filhos, elas não poderiam continuar perpetuando o nome da família. Vale destacar que a passagem de uma mulher de uma linhagem para outra não comportava apenas o seu transporte físico, mas também o de riquezas. O casamento exigia que houvesse bens. Por mais reduzidos que fossem, essa transferência de bens se dava através do dote.

Segundo o relato de sua irmã, Inês de Assis, 12ª testemunha no Processo de Canonização: “[...] Clara concordou com o que *Francisco* dizia, renunciou ao mundo e todas as coisas terrenas e foi servir a Deus o mais depressa que pôde. Pois vendeu a sua herança e *parte da herança de Inês* e deu-a aos pobres” (ProcC. 2-3, grifos meus).

Dessa forma, é possível inferir que Clara já tivesse recebido seu dote antes de fugir da casa paterna. A venda dele significou para Clara uma mudança de condição social e econômica. Foi um gesto de ruptura com sua família e com a possibilidade de um casamento nobre. A entrega do dinheiro, conseguido com a venda dos bens, aos pobres foi a concretização de sua opção por uma nova forma de viver: totalmente em pobreza.

Na Itália Central, verificou-se, naquele período, a definitiva passagem do sistema do “dom marital” para o dote. No primeiro sistema, o marido, no momento do casamento, dava à mulher uma parte importante de seu patrimônio. Já o dote consistia no uso de parte da herança paterna com a finalidade de obter um casamento vantajoso e uma aliança favorável à linhagem (BARTOLI, 1998, p. 62). O novo sistema fornecia a estrutura para o casamento em todas as camadas da sociedade.

Cada filha recebia uma certa quantia em dinheiro ou bens imóveis para ser usada no matrimônio, e que, posteriormente, seria administrado pelo marido. Assim, estava assegurada a sobrevivência da mulher depois da morte do esposo (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p. 196). O dote era mais do que um valor em dinheiro, era o símbolo que valorizava a noiva, sua família e o novo casal (YALOM, 2002, p. 109). Porém, a intenção por trás dessas trocas de bens era outra: a união das famílias envolvidas, como símbolo de amizade, e a especificação das suas respectivas posições sociais.

Segundo a autora Marita von Weissenberg, quando jovens da nobreza se casavam, a união normalmente demonstrava que as famílias tinham interesses políticos e/ou econômicos em comum, ou que uma aliança havia sido criada. A mistura do sangue das duas linhagens em um herdeiro era vista como um selo da união (WEISSENBERG, 2005). Desta forma, a maneira encontrada pela nobreza para evitar a dissolução do patrimônio foi fazer alianças familiares através de estratégias matrimoniais.

As mulheres figuravam como personagens centrais dentro dessas estratégias. Na maioria dos casos, são vistas como passivas e usadas para preservar os grupos de poder, formados por várias famílias com interesses comuns (LUZ PRIETO ÁLVAREZ, 2000, p. 501-513). Ao optarem por uma vida religiosa, Clara de Assis e Inês de Praga renunciaram a toda uma vida de ostentação, riquezas e poder entre suas famílias: qual seria o significado de ser pobre no século XIII?

Segundo Michel Mollat, na Idade Média “ser pobre” era uma condição, fruto da carência de algo. Assim, existiam, em um mesmo recorte temporal, diversas formas de pobreza. A carência poderia não ser somente material, mas também a falta de algo tido como essencial, como falta de fé, falta de aceitação social, falta da percepção de pertencimento, causando a sensação de isolamento etc. O autor ressalta, também, que havia a pobreza voluntária, dos monges, a involuntária dos mendigos e a chamada pobreza tradicional de órfãos e viúvas à mercê da caridade pública etc. Desta forma, o autor define o pobre:

[...] aquele que, de modo permanente ou temporário, encontra-se em situação de debilidade, dependência e humilhação, caracterizado pela privação dos meios [...], que garante consideração social [...]. Vivendo no dia a dia, não tem qualquer possibilidade de revelar-se sem a ajuda de outrem (MOLLAT, 1989, p. 2-5).

O movimento franciscano aproximou-se dos pobres, buscando reproduzir, em seu cotidiano, a situação de debilidade, de dependência e de humilhação que marcavam o dia a dia daquele grupo. O ideal de pobreza proposto por Clara de Assis estava relacionado como despojamento total de bens materiais e era o mesmo de Francisco: fazer-se pobre como o Cristo. E ao fazê-lo, ela propõe uma quebra com os discursos hegemônicos de gênero. Assim, opõe a pobreza à riqueza. Para a irmã clarissa, a pobreza significaria a renúncia daquilo que legitimamente poderia desfrutar, como as riquezas, a estabilidade e a segurança do casamento.

Deste modo, Clara aconselha Inês de Praga a perseguir o caminho da pobreza e da virgindade, pois tais atitudes assemelham-se com a de Cristo, e a fariam transcender os papéis impostos ao feminino. Nota-se que o casamento com o imperador seria uma oposição à vida em pobreza, e, sendo imperatriz, Inês de Praga jamais poderia viver em pobreza como almejava. Negando-se ao casamento terreno, abriria espaço para amar todas as pessoas. Abraçando a pobreza, imitava Cristo em sua humildade e desprendimento. Na primeira carta, ela expõe isso claramente:

Ó bem-aventurada *pobreza* que, àqueles que a amam e abraçam, concede as riquezas eternas. Ó santa *pobreza*, aos que a têm e desejam Deus prometeu o reino dos céus, e são concedidas sem dúvida alguma a glória eterna e a vida feliz!. Ó piedosa *pobreza*, que o Senhor Jesus Cristo dignou-se abraçar acima de tudo, ele que regia e rege o céu e a terra, ele que disse e tudo foi feito (1 CtIn 15-17, grifos meus).

Nota-se que a palavra pobreza vem acompanhada de atributos próprios do ser humano: bem-aventurada, santa e piedosa. A pobreza é, nos escritos clarianos, uma personificação da contraposição à luxúria do mundo. Isso nos remete à época em que Clara viveu no mosteiro beneditino de São Paulo das Abadessas. Sua estadia naquele local contraria a seus princípios de perseverar a vida franciscana em pobreza, penitência e humildade. Ela não se imaginava vivendo em um mosteiro rico, o que contrariava seu novo estilo de vida, ela não podia permanecer naquele meio. Essa recusa nos mostra uma Clara histórica que reagiu ao discurso imposto às mulheres que almejassem aderir à vida religiosa.

A terceira carta é iniciada com uma saudação de Clara a Inês de Praga:

Clara, humílima e indigna servidora de Cristo e serva das damas pobres, à reverendíssima senhora em Cristo, sua irmã Inês, a mais amável de todos os mortais, irmã do ilustre rei da Boêmia e, agora, irmã e esposa do sumo Rei dos céus (3 CtIn 1-2, grifo meu).

Nota-se que o adjetivo pobre é um atributo das mulheres religiosas de São Damião. Nesse momento, Clara já tinha sido nomeada, por Francisco, abadessa do mosteiro, entretanto, ela não se apresentava com tal título, mas sempre como uma serva de suas irmãs e ainda mais pobre.

A pobreza era um dos ideais almeçados por Clara, suas irmãs e Francisco desejavam fazer-se pobres como o Cristo. Mas não bastava apenas o desapego às coisas materiais, mas uma pobreza espiritualizada, em que a humildade e a submissão estão lado a lado. Ela retrata isso falando de si mesma: “Clara, indigna fãmula de Jesus Cristo e serva inútil das senhoras enclausuradas do mosteiro de São Damião, sua serva sempre submissa [...]” (1CtIn 2-4).

Entretanto, para a Igreja era interessante que os mosteiros femininos tivessem ou aceitassem propriedades. Ao optar pela vida religiosa, a virgem nobre levava para a instituição o seu dote e, conseqüentemente, preservaria o patrimônio da família. Devido a sua posição social, ela entraria na condição de monja. Desta forma, a Igreja captava o recurso dessas famílias através de suas filhas virgens, através do dote, a Igreja mantinha o domínio e controle sobre os bens dessas mulheres. De todas as formas, os processos de transmissão de bens determinavam o destino das mulheres nobres. No momento em que Clara vendeu seu dote para seguir os mesmos passos de Francisco, em pobreza, ela não se submeteu à relação de poder existente entre a Igreja e as famílias ricas.

Na segunda carta, Clara exorta Inês para que ela resistisse aos tropeços em nome da pobreza de Cristo: “Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho. Abrace o Cristo pobre como uma virgem pobre” (2CtIn 17-18). Ou seja, Clara salienta a possibilidade de “alguém” tentar interferir nos ideais almeçados por Inês: manter-se virgem e em absoluta pobreza. Mas quem seria essa pessoa? Segundo Pedroso, esse “alguém” seria o Papa Gregório IX (PEDROSO, 2004, p. 205), cuja proposta de vida religiosa acabava ferindo os ideais franciscanos, dentre eles o de viver em pobreza.

Mas como não acatar uma ordem do próprio Papa? Como resistir às pressões? A resposta de Clara, expressa na segunda carta, é que Inês resista até mesmo aos conselhos de seus superiores por amor à pobreza:

[...] não perca de vista seu ponto de partida, conserve o que você tem, faça o que está fazendo e não o deixe, mas, em rápida corrida, com passo ligeiro e pé seguro, de modo que seus passos nem recolham a poeira, confiante e alegre, avance com cuidado pelo caminho da bem-aventurança. Não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito, que seja tropeço no caminho, para não cumprir seus votos ao Altíssimo na perfeição em que o Espírito do Senhor a chamou (2 CtIn 12-14).

Ou seja, Clara rompeu com as diretivas de gênero intimamente relacionadas às estruturas familiares e econômicas de seu tempo. Diferente das monjas tradicionais, Clara queria permanecer virgem, casta e pobre. Ela acreditava que só essa combinação a permitiria fugir das imbricadas relações de poder das grandes famílias e da Igreja.

Esse ideal de viver em virgindade e pobreza manifestado por Clara e repassado a outras mulheres não foi uma tarefa fácil. Principalmente, em uma sociedade que esperava de suas mulheres o casamento e, com ele, a procriação, ou uma vida religiosa dentro dos padrões tradicionais, que perpetuavam os poderes das grandes famílias, ampliando a sua influência dentro da própria Igreja. Em relação a essa vida religiosa tradicional, podemos destacar que, com grande frequência, os mosteiros femininos eram fundados por famílias nobres, que lhes garantiam o sustento, nomeavam a abadessa e, para lá, enviavam as mulheres da nobreza, para serem educadas até o matrimônio ou para serem monjas (BRUNELLI, 1998, p. 45).

Segundo a autora Margaret Carney, as formas de vida religiosa, nos séculos XI-XIII, não eram monolíticas. Havia monjas que viviam com uma regra religiosa; existiam cônegas que levavam uma vida comum, mas mantinham a propriedade de seus patrimônios, e havia reclusas que viviam enclausura ou em um eremitério perto de uma capela ou de um mosteiro (CARNEY, 1997, p. 148). Como já frisado, a subsistência e a segurança econômica e eclesial dessas mulheres eram mantidas pelas famílias nobres ou pelo ramo masculino de suas ordens. Mas Clara não queria viver como as outras monjas.

Por outro lado, apesar de o casamento ter sido um fator de poder econômico e político na sociedade do século XIII, na qual as famílias buscavam conservar e aumentar suas posses, como também seu prestígio e poder, Clara de Assis soube se impor diante desse discurso hegemônico de gênero para as mulheres: casar para preservar e aumentar o patrimônio familiar.

Mesmo com todos os esforços de sua família e, posteriormente, da própria Igreja, inclusive chegando à violência física, para resgatá-la e dissuadi-la de levar uma vida em pobreza, Clara foi firme em sua decisão. Notamos que a opção dessa mulher chocava-se com o discurso estabelecido para as mulheres de sua época: o de levar uma vida dedicada ao marido e aos filhos ou recolher-se em um mosteiro cercado de luxo e privilégios. Ela não desejava um matrimônio que atendesse ao interesse de seus familiares ou recolher-se em um mosteiro onde pudesse manter sua antiga condição de vida; sua opção de vida era oposta: um casamento com Cristo, mas totalmente pobre, seguindo o estilo de vida franciscano.

A ruptura com a sua família e conseqüentemente com o *saeculum* foi marcada pela venda de seu dote e a doação do dinheiro aos pobres. Esse gesto simbolizou sua nova forma de vida: o viver

em pobreza e em virgindade. Porém, mesmo desejando seguir os passos do movimento franciscano, Clara ainda travou muitas outras lutas para poder viver conforme os ensinamentos de Francisco. Agora ela travaria uma nova luta contra os discursos eclesiásticos que desejavam impor para a sua comunidade, o mosteiro de São Damião, regras e formas de vida que não condiziam com sua forma de viver franciscana.

O IV Concílio de Latrão (1215) decretou que as novas ordens religiosas deveriam adotar uma das regras tradicionais: no Ocidente, as de São Bento ou de Santo Agostinho; no Oriente, a de São Basílio. Contudo, no caso das novas comunidades femininas em ascendência no Ocidente, a Igreja impôs o seguimento da regra de São Bento (PEDROSO, 2004, p. 292). Essa regra há séculos era partilhada por homens e mulheres, todavia era inadaptável às mulheres:

Até hoje, as mulheres e os homens professam igualmente a regra de São Bento, embora seja evidente que esta regra foi feita unicamente para os homens e que só pode ser observada por eles [...]; são às mulheres que se dirigem as prescrições sobre os capuzes, os calções e os escapulários? Que têm elas a ver com essas túnicas e esses calções de lã, se o movimento periódico de sangue torna-lhas o uso completamente impossível? Convém aos votos femininos que uma abadessa dê, alguma vez, hospitalidade a homens, ou que tome as suas refeições com os que tiver recebido? (PARISSE, 1994, p. 189).

Essa regra foi contrária aos objetivos de Clara pois não contemplava o seu ideal de pobreza. É óbvio que a damianita não reagiu bem às notícias da obrigatoriedade da aceitação da Regra de São Bento e de sua nomeação como abadessa do mosteiro de São Damião, porém Francisco a obrigou a aceitar o cargo. Clara não teve escolha. O fato de ser abadessa representaria também aceitar a Regra Beneditina e a mesma descaracterizaria o perfil franciscano de sua comunidade, já que o foco da regra não estava na pobreza. Para que isso não viesse a acontecer, ela pessoalmente pediu ao Papa Inocêncio III o *privilegium paupertatis* ou “Privilégio de Pobreza” (1216) para a sua comunidade. A originalidade da Clara ao fazer tal pedido consistia de que ninguém poderia impedi-la, nem as suas irmãs, de serem pobres: “Portanto, como haveis suplicado, corroboramos o vosso propósito da mais alta pobreza com o favor apostólico, concedendo-vos com a autoridade da presente que não possais ser por ninguém obrigada a receber propriedades” (INOCÊNCIO III, 1994, p. 216). Esse privilégio foi a única garantia dessas mulheres contra a imposição de outros papas em ceder-lhes propriedades e bens. Mas, por seu caráter provisório, ou seja, o privilégio podia ser acatado ou não por outro papa, novas surpresas ainda apareceriam para Clara e suas irmãs.

Com o crescimento das comunidades religiosas femininas, o cardeal Hugolino de Segni, por volta de 1218, solicitou ao Papa Honório III a autorização para dar assistência às mulheres que desejassem viver novas formas de vida, impedindo que bispos ou leigos colocassem obstáculos a seus propósitos. Segundo o cardeal, eram mulheres de famílias nobres e distintas que haviam deixado todos os seus bens e não aceitavam outras propriedades, a não ser casas para morar e capelas junto a essas residências (BRUNELLI, 1998, p. 56). A elas foi dado o nome de *Pauperes Dominae* (Senhoras Pobres). A resposta ao pedido foi afirmativa:

Por isso, querendo prestar nosso favor apostólico aos piedosos desejos das referidas mulheres de maneira que elas consigam o que pedem, mas os bispos diocesanos e os outros em cujas paróquias se estabelecem essas casas não tenham motivos justos para murmurar, por autoridade desta carta mandamos que recebas esses terrenos em nome da Igreja Romana e como direito

e propriedade da mesma e que disponhas que as igrejas que venham a ser construídas nesses terrenos fiquem submetidas à Sé Apostólica (HONÓRIO III, 1994, p. 144).

Assim, em 1219, foi elaborada a *Forma de Vida de Hugolino*. Ela não foi escrita especificamente para as damianitas, mas para todas as Senhoras Pobres. Essa dava ênfase à obediência e à necessidade de acatar a *Regra de São Bento*, tendo como eixos centrais a clausura, como instrumento de elevação espiritual, o silêncio, que deveria ser absoluto e inviolável, e, por fim, o jejum, que deveria ser seguido com rigor. Tais questões não faziam parte das preocupações de Francisco de Assis, o que gerou uma resistência por parte das damianitas. Essa *Forma de Vida* permaneceu como oficial de 1219 até 1247.

Com a morte de Gregório IX, iniciou-se o pontificado de Inocêncio IV, em 1243. No ano de 1247, ele promulgou, através da bula *Cum omnis vera religio*, uma nova forma de vida. Essa nova norma de vida foi fruto da longa insatisfação gerada pela imposição da Forma de Vida de Hugolino e da contradição jurídica mantida pela manutenção da profissão da Regra Beneditina, quando já existia uma Regra Franciscana. Ela trouxe, como inovações, a permissão para que as irmãs pudessem professar conjuntamente as regras de São Bento e de Francisco, ou seja, elas poderiam aceitar oficialmente as propriedades e a Ordem seria confiada aos frades menores. Sua aplicação foi de 1247 até 1253.

Em virtude da imposição de várias bulas, a abadessa de São Damião resolveu escrever uma forma de vida para seu mosteiro, até porque, ele precisava de uma diretriz calcada nos ideais franciscanos. Sua Forma de Vida foi fruto de uma releitura das normas anteriores aplicadas à Ordem. Essa forma de vida foi aprovada para a Comunidade de São Damião e acolhida por outras poucas comunidades. Sua aplicação foi de 10 anos. Foi aprovada por Reinaldo, cardeal protetor, no dia 16 de setembro de 1252 e, pelo Papa Inocêncio IV, com a bula “*Solet annuere*”, em 9 de agosto de 1253. Foi nesse contexto que a última carta foi escrita.

Em suma, se por um lado a sociedade laica impunha um papel definido para a mulher no casamento, por outro, nos deparamos com a Igreja tentando controlar a participação feminina nos movimentos religiosos. A imposição da *Regra de São Bento*, bem como as *Forma de Vida de Hugolino* e de *Inocêncio IV*, ao mosteiro de São Damião foram manifestações claras de controle por parte das autoridades eclesiásticas. Entretanto, Clara de Assis reagiu a tudo isso, ela não se manteve passiva. Determinada a seguir e perseverar na *vita vera apostolica*, seguindo o exemplo de Cristo, vivendo em pobreza, virgindade e humildade, obedecendo somente a Cristo e não às ordens da Igreja, ela rompeu com os discursos estabelecidos, criando para seu mosteiro uma forma de vida particular. Nela, estava registrada a essência de seu modo de vida: os valores franciscanos de pobreza e trabalho e virgindade.

## Considerações finais

O final do século XII e início do XIII foi marcado pelo crescimento da vida religiosa feminina. Pequenos grupos de mulheres buscavam uma vida religiosa sem os tradicionais adendos do dote, clausura e agregação às ordens masculinas existentes. A Igreja, através do cardeal Hugolino, tomou para si a tarefa de regularizar e manter sob sua tutela tais grupos femininos. O primeiro passo foi a imposição aos grupos de ter um patrimônio ou dote que garantisse o sustento da comunidade, o

segundo, o fornecimento de posses e rendas aos mosteiros que deveriam viver sob a *Regra de São Bento* e a *Forma de Vida de Hugolino*.

Essa atitude por parte das mulheres, desejar uma vida religiosa sem ostentação, ia contra o discurso hegemônico que imperava no seio das famílias e da Igreja, no século XIII, e que ditava modelos de conduta sexual para as mulheres. Desta maneira, o comportamento esperado da mulher nobre era casar-se e ser uma boa esposa e mãe ou ingressar em um mosteiro rico, no qual exerceria uma função de destaque, como abadessa, priora, bibliotecária etc.

Contrariando o discurso que norteava a sociedade do medievo, Clara de Assis propôs para si e as demais mulheres que escolhessem viver conforme sua própria inclinação a uma vida espiritual. Desta forma, ela também elaborou um outro olhar para o modelo de virgindade imposto pela Igreja. Ou seja, mais do que uma questão unicamente ligada ao controle da sexualidade, a virgindade, para Clara, estava relacionada à pobreza.

Assim, permanecendo virgem, a mulher alcançaria a ascese, casando-se com Cristo ela seria mãe, esposa e irmã, mantendo-se íntegra. Em uma análise mais contextualizada, detectamos que a Damianita, ao reelaborar o discurso da Igreja no tocante à virgindade, ela o fez com o intuito de se tornar sujeito de uma outra fala que realmente lhe importava. Ou seja, ao transformar esse discurso em um outro, voltado para os seus ideais, dentre eles destacamos a pobreza, Clara de Assis se utilizou da virgindade para viver em pobreza. Na perspectiva da assisense, a virgindade opõe-se a qualquer relação terrena, uma vez que essa relação estaria ligada à riqueza, representando um vínculo para a estabilidade das famílias. Tradicionalmente, o papel da mulher dentro do casamento seria apenas o de procriar para perpetuar a linhagem. Submetida a uma relação hierárquica de poder, ligada a um marido, ela ocuparia principalmente o papel de reprodutora.

Assim, o comportamento esperado para as mulheres era o de total subordinação aos homens que lhes eram (*sic!*) superiores em seu grupo social: pais e maridos no seio da família, ou autoridades eclesásticas, no seio da Igreja: “Un hombre tienen posibilidad de decidir y puede permanecer soltero como soldado por ejemplo. Una mujer no puede decidir. [...] [L]as mujeres siempre están sometidas a los hombres de su grupo” (SEGURA GRAÍÑO, 2000, p. 2).

Para Clara, estrategicamente, através da virgindade se chegaria à pobreza, renunciando aos bens materiais. Dessa forma, Clara caracterizou a virgindade como um modo de vida, em que a pureza interior e entrega à Deus faziam parte dela. Para Clara, mantendo-se virgem e pura, a mulher poderia ter tudo e ser tudo, pois sua finalidade social não seria somente procriar: “sois esposa, mãe e irmã do meu Senhor Jesus Cristo, destacada pelo esplendor do estandarte da inviolável virgindade e da santíssima pobreza” (1CtIn 12-13).

Ela desejava para si e suas irmãs um viver religioso segundo os moldes franciscanos e desligar-se da dominação masculina. O viver religioso não significou apenas viver em reclusão, constituiu, também, um lugar em que as mulheres podiam exercer poder, fosse ele religioso, econômico, político e cultural, porém subordinadas em maior ou menor grau à hierarquia eclesástica.

## Referências

### Textos medievais impressos

- CLARA DE ASSIS. Forma de Vida de Santa Clara. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 168-188.
- CLARA DE ASSIS. Primeira Carta de Clara de Assis a Inês de Praga. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 200-204.
- CLARA DE ASSIS. Quarta Carta de Clara de Assis a Inês de Praga. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 210-213.
- CLARA DE ASSIS. Segunda Carta de Clara de Assis a Inês de Praga. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 204-206.
- CLARA DE ASSIS. Terceira Carta de Clara de Assis a Inês de Praga. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 206-210.
- HONÓRIO III. Carta. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 144.
- INOCÊNCIO III. Privilégio de Pobreza. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 142.
- LEGENDA DE SANTA CLARA VIRGEM. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 119.
- PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DE SANTA CLARA. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 60-132.

### Obras específicas

- BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOCCALI, Giovanni; CANONICI, Laura. *Opuscula S. Francisci et Scripta S. Clarae Assisiensium*. Assisi: Biblioteca Francescana, 1978.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média: século XII*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BRUNELLI, Delir. *Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CARDINI, Franco. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *Mudanças e rumos: Ocidente medieval: séculos XI-XIII*. Cotia: Ábis, 1997. p. 83-108.
- CARNEY, Margareth. *A primeira franciscana: Clara de Assis e sua forma de vida*. Piracicaba: Centro de Espiritualidade Franciscana, 1997.
- CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike. Women writing letters in the Middle Ages. In: CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike (ed.). *Dear Sister: medieval women and the epistolary genre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. p. 2-19.
- CHRISTIANSON, Karen (org.). *Constructions of widowhood and virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 193-208.
- FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1972.
- LUZ PRIETO ÁLVAREZ, Maria. El papel de las mujeres en la familia: los conflictos sociales. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVALES, 11., 2000, Nájera. *Atas [...]*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. p. 501-513.
- MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- PARISSE, Michel. As freiras. In: BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 185-200.
- PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 4. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2004.
- ROTZETTER, Anton. *Clara de Assis: a primeira mulher franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SALIH, Sarah. Performing virginity: sex and violence in the Katherine group. In: CHRISTIANSON, Karen. *Constructions of widowhood and virginity in the Middle Ages*. New York: St. Martin's Press, 1999. p. 95-112.
- SCOTT, Joan Wallace. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.
- SCOTT, Joan. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: AMELANG, James; NASH, Mary (ed.). *História y Género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1990. p. 12-31.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina. Las mujeres en la organización familiar. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVALES, 11., 2000, Nájera. Atas [...]. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. p. 501-513.
- SILVA, Andréia C. L. F. da; LIMA, Marcelo Pereira. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões & Debates*, ano 19, n. 37, p. 85-110, 2002.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- SILVA, Valéria Fernandes da. *Relações de gênero no processo de construção do Mosteiro de São Damião*. 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- VAUCHEZ, André. São Francisco. In: BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 254.
- WEISSENBERG, Marita von. *Virginity and matrimony: marital roles and the expression of through sexual abstinence in medieval marriages*. 2005. Plano de pesquisa (Pós-doutorado) – University of Pennsylvania, Estados Unidos, 2005.
- YALOM, Marilyn. *A História da esposa: da Virgem Maria a Madonna: o papel da mulher casada dos tempos bíblicos até hoje*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- ZAVALLONI, Roberto. *A personalidade de Santa Clara de Assis: estudo psicológico*. Petrópolis: Família Franciscana do Brasil, 1995.

## Notas

1. Catarina fugiu da casa paterna 16 dias após a conversão de Clara, desejando seguir os seus passos. Sua fuga, entretanto, não foi bem-vista por sua família, que enviou, segundo as fontes, 12 homens para buscá-la. Porém, toda essa tentativa foi em vão, pois no final do embate Catarina acabou ficando no mosteiro de Santo Ângelo de Panzo, local que estava Clara. Recebeu a tonsura pelas mãos de Francisco, como também o nome de Inês, porque resistiu e lutou com valentia para seguir os passos de Jesus Cristo (PEDROSO, 1994, p. 133-134).
2. “Ancho disse che la preducta madonna Chiara era nata de nobile generatione, et de padre et madre honesti, et che lo suo padre fu cavalieri et chiamosse mesere Favarone, lo quale essa non vidde, ma la madre vidde et chiamavase madonna Ortulana, la quale madonna Ortulana ando de là dal mare per cagione de oratione et devotione” (PEDROSO, 1994, p. 66)
3. A existência de um discurso disciplinador das condutas, principalmente femininas, na sociedade europeia do século XIII, no momento em que viviam Clara e Inês, não significou, contudo, necessariamente a obediência a ele. Algumas mulheres resistiram e propuseram diferentes discursos e subverteram as normas. Assim, buscando analisar esse discurso da diferença, decidimos trabalhar com a categoria gênero, segundo os pressupostos defendidos por Jane Flax e Joan Scott. Para Scott, gênero significa o saber a respeito das diferenças sexuais perceptíveis. É também uma forma primária de relações significantes de poder (SCOTT, 1990, p. 12-31). Ela usa em sua análise o conceito saber/poder de Michael Foucault, ou seja, como o significado da compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas. “Tal saber não é absoluto ou verdadeiro, mas sempre relativo [...] Seus usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios

pelos quais as relações de poder – de dominação e subordinação – são construídas.” (SCOTT, 1994, p. 11-27). Esse saber é um modo de ordenar o mundo e, como tal, não antecede a organização social, mas é inseparável dela (SCOTT, 1994, p. 13). Ao trabalhar com essa concepção de saber/poder, ela aponta para os processos pelos quais, no interior de redes de influência, a diferença biológica passa a ser um “fundamento” para a elaboração de um discurso operador de desigualdade social. Constatado o fato, a categoria gênero será utilizada para mostrar que os discursos operadores de desigualdade social estão presentes e são utilizados em vários tipos de disputa pelo poder e que tais discursos hegemônicos de gênero são cultural e socialmente construídos.

A autora Jane Flax, em seu texto *Pós-Modernismo e relações de gênero na teoria feminista*, também ressalta que as relações de gênero têm sido relações de dominação, ou seja, elas têm sido definidas e controladas por um de seus aspectos inter-relacionados: o homem (FLAX, 1991, p. 217-250). Entendemos que a partir das diferenças biológicas vão sendo criadas desigualdades sociais que atribuem papéis estereotipados para o masculino e o feminino, nos quais há sempre um desequilíbrio: o papel do homem é sempre mais valorizado que o da mulher. A autora menciona que o sexo não pode ser tratado como fato simples e natural, pois a compreensão das relações de gênero passa pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias, postulando a desnaturalização das identidades sexuais, daí as categorias de identidade serem social e culturalmente construídas.

Para Jane Flax, o estudo das relações de gênero motiva dois níveis de análise: a primeira seria a do gênero como uma construção ou categoria do pensamento, que ajuda a entender histórias e mundos sociais particulares; a segunda, coloca o gênero como uma dimensão social que está presente em todas as relações sociais e parcialmente as constitui (FLAX, 1991, p. 229-230). Segundo Flax, não se pode presumir que em qualquer cultura particular haja uma única causa ou determinante das relações de gênero e, muito menos, que se possa prever o que essa causa(s) possa(m) ser. Por isso, ressalta que para que as relações de gênero sejam úteis como categoria de análise social, o pesquisador deve ser autocrítico e socialmente engajado sobre tais relações e o modo como elas são pensadas. Senão, corre o risco de reproduzir as próprias relações sociais que está tentando entender.

Assim como Jane Flax, quando adotamos a categoria gênero estamos rejeitando o determinismo biológico e apontando que as distinções físicas entre homem-mulher não são o fundamento das diferenças sociais masculino-feminino, pois não são naturais, universais ou invariantes, mas construídas discursivamente, estando presente em todos os aspectos da experiência humana e parcialmente os constituindo (FLAX, 1991, p. 217-250). Não o homem, não a mulher, mas os homens e as mulheres, diferentes uns em relação aos outros e entre eles(as) próprios(as), contudo, só compreensíveis em uma perspectiva relacional.

4. “Et cognobbe epsa madonna Chiara mentre che stecte nel seculo, et cognobbe lo suo padre messere Favarone, lo quale fo nobile e magno et potente de la citã, lui et li altri de casa sua [...] et de la casa sua erano septe cavalieri tucti nobili et potenti” (PEDROSO, 1994, p. 130).

5. “Però che essendo lei bella de la faccia, se tractava de darli marito; unde molti de li suoi parenti la pregavano che consentisse de pigliare marito; ma epsa mai non volse adconsentire. Et havendola epso medesimo testimonio pregata più volte che volesse consentire ad questo, epsa non lo voleva pure odire; anti più che lei predicava ad lui el despreçço del mondo” (PEDROSO, 1994, p. 128).

6. Há indícios de que foram muitas as cartas de Clara de Assis, mas essas não foram preservadas (PEDROSO, 1994, p. 5).

7. Em uma cultura essencialmente oral como a da Idade Média, as palavras escritas conferiam grande autoridade tanto para quem mandava quanto para quem recebia uma epístola. As cartas no Medievo geralmente eram lidas em voz alta para as comunidades ou circulavam publicamente. Elas serviam como documentos legais assim como meio de comunicação pessoal (CHEREWATUK, 1993, p. 2-19). Tida como gênero textual, a carta era um instrumento utilizado tanto para as mulheres que estavam formalmente ligadas à Igreja através dos votos quanto aquelas que não estavam. Nelas, as mulheres expressavam suas ideias e emoções com franqueza, por causa da disponibilidade imediata de audiência.

Desta maneira, as cartas foram o meio através do qual Clara comunicou-se com a nova irmã em Cristo, foram o elo de informação para ambas. Nelas, a irmã damianita preocupou-se em transmitir para Inês toda a sua forma de vida e dar conselhos que a ajudassem em seu ideal religioso, apresentando um caminho espiritual para Deus à nova irmã.

Segundo é possível inferir pela leitura das cartas, a intenção inicial da damianita ao escrevê-las foi parabenizar a noviça pela sua decisão por uma vida voltada para Cristo. Ela ressalta a relevância da renúncia à luxúria do mundo e a glória de uma vida em pobreza, seguindo o exemplo de Cristo. Mesmo nunca se encontrando pessoalmente, elas estabeleceram um laço de amizade, que foi firmado através desta correspondência.

8. “Quod terreno regni fastigia vilipendens et oblationes imperialis coniugii parum dignas [...]” (PEDROSO, 1994, p. 204).

9. “[...] sic et tu, sequens eius vestigia, humilitatis praesertim et paupertatis [...]” (PEDROSO, 1994, p. 209).

10. Sobre essa temática, existe uma grande produção historiográfica, mencionaremos algumas: BERNAU, Anke; EVANS, Ruth; SALIH, Sarah (ed.). *Medieval virginities*. Toronto: University of Toronto Press, 2003; BERNAU, Anke. *Virginal effects: text and identity in “Ancrene Wisse”*. In: RICHIES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah (ed.). *Gender and holiness: men, women, and saints in late medieval Europe*. Abingdon: Routledge, 2002. p. 36-48; FOSKETT, Mary F.: *A virgin conceived: Mary and*

classical representations of virginity. Bloomington: Indiana University Press, 2002; HUNTER, David G. The virgin, the bride, and the Church: reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine. *Church History*, [United States of America], v. 69, p. 281, June 2000; JUSSEN, Bernhard. Virgins-widows-spouses: on the language of moral distinction as applied to women and men in the Middle Ages. *History of the Family*, [London], v. 7, n. 1, p. 13-32, 2002; MEWS, Constant J. Listen daughter: the *Speculum Virginum* and the formation of religious women in the Middle Ages. New York: Palgrave, 2001; WESTON, Lisa. Queering Virginity. *Medieval Feminist Forum*, Kalamazoo, MI, v. 36, p. 22-24, 2003.

11. É relevante salientar que os autores comentaram cada etapa dessa reforma com fins didáticos, sendo que as mesmas, se mesclam ao longo do processo de reformulação da Igreja.

12. Os significados atribuídos à burguesia variavam muito entre as diversas regiões da Europa moderna. Segundo James S. Amelang, no noroeste europeu desse período, um burguês era quem residia em uma cidade e gozava de certos privilégios e direitos, situação baseada no direito de nascimento, no fato do indivíduo residir há muito tempo na cidade e na posse de um mínimo de riqueza, geralmente casa ou outros bens imóveis urbanos. Ainda segundo o autor, as classes mais baixas podiam definir como burguês o patrão, seu chefe, normalmente uma pessoa rica que empregava pessoas da classe inferior. Assim, foi frequente a associação entre burguesia e cidade. De fato, a cidade foi o lugar onde se desenvolveu a burguesia, desde o Renascimento urbano, na Baixa Idade Média. Durante a Idade Moderna, a burguesia começou a se distinguir tanto das classes baixas quanto da aristocracia, e aos poucos foi construindo uma identidade própria por meio do consumo de bens culturais, conciliando as exigências práticas dos negócios com a aquisição de uma cultura que demandava ócio, requintando seus gostos e ampliando seu papel de consumidor de cultura. É relevante salientar que, esse grupo social mudou bastante ao longo do tempo (SILVA, K.; SILVA, M., 2005, p. 45-48).

13. Sobre o aparecimento de novas comunidades femininas no século XIII ver Delir Brunelli (1998) e André Vauchez (1994, p. 150-151).

14. Cabe ressaltarmos a distinção entre esses dois textos. Regras canônicas são textos de maior tradição dentro do Direito Canônico, pois esta é justificada pela sua antiguidade, disseminação e por terem sido referendados diretamente pelo Papado, que manteve, desde pelo menos o IV Concílio de Latrão, um controle absoluto quanto à sua aprovação. Esses textos visavam fornecer a base jurídica que permitisse a existência de uma casa religiosa e o seu reconhecimento por parte da Igreja. As Formas de Vida são textos de caráter jurídico complementar. É um tipo de documento que tem seu fundamento na necessidade de legislar sobre questões não contempladas por uma regra e na necessidade de adaptar essa regra às necessidades específicas de uma dada comunidade/ordem/instituição. Sua aprovação pode ser feita por um bispo ou cardeal, sem a intervenção da Santa Sé. Desta maneira, os textos das formas de vida visavam ao mesmo tempo esclarecer os textos das regras e garantir os “costumes” de um dado grupo dentro da Igreja (SILVA, V., 2001, p. 127).

15. “Magnum quippe ac laudabile commercium: relinquere temporalia pro aeternis, promereri caelestia pro terrenis, centuplum pro uno recipere ac beatam vitam perpetuam possidere” (PEDROSO, 1994, p. 203).

16. “Ergo, soror carissima, immo domina veneranda nimium quia sponsa et mater estis et soror Domini mei Jesus Christi, virginitatis inviolabilis et paupertatis sanctissimae vexillo resplendentissime insignita, in sancto servitio confortamini pauperis Crucifixi ardenti desiderio inchoato” (PEDROSO, 1994, p. 201-202).

17. “[...] Chiara a consenti alla sua predicatione, et renuntiò al mondo et ad tucte Le cose terrene, et ando ad servire ad Dio quanto più presto podde. Però Che vendecte tucta La sua heredità, et parte de La heredità de epsa testimonia, et dectela alli poveri” (PEDROSO, 1994, p. 116).

18. “O beata paupertas, quae diligentibus et amplexantibus eam divitias praestat aeternas. O sancta paupertas, quam habentibus et desiderantibus a Deo caelorum regnum promittitur et aeterna gloria vitaeque beata procul dubio exhibetur. O pia paupertas, quam Dominus Jesus Christus, qui caelum terramque regebat et regit, qui dixit etiam et sunt facta, dignatus est prae ceteris amplexari!” (PEDROSO, 1994, p. 202).

19. “In Christo sibi reverendissimae dominae ac prae cunctis mortalibus diligendae sorori Agneti, illustris regis Bohemiae germanae, sed iam summo caelorum Regi sorori et sponsae” (PEDROSO, 1994, p. 206).

20. “Clara, indigna famula Jesu Christi et ancilla inutilis dominarum inclusarum monasterii Sancti Damiani, sua ubique súbdita et ancilla [...]” (PEDROSO, 1994, p. 200).

21. “Si quis vero aliud tibi dixerit, aliud tibi suggesserit, quod perfectionem tuam impediatur, quod vocationi divinae contrarium videatur, etsi debeas venerari, noli tamem eius consilium imitari, sed pauperem Christum virgo pauper amplectere” (PEDROSO, 1994, p. 205).

22. “[...] tuum semper videns principium, quod tenes teneas, quod facis facias nec dimittas sed cursu concito, gradu levi, pedibus inoffensis ut etiam gressus tui pulverem non admittant, secura gaudens et alacris per tramitem caute beatitudine gradiaris, nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare, quod tibi poneret in via scandalum, ne in illa perfectione, qua Spiritus Domini te vocavit, redderes Altissimo vota tua” (PEDROSO, 1994, p. 205).

23. Cânon XIII: “Por temor que uma variedade excessiva de ordens religiosas produza uma grave confusão na Igreja de Deus, proibimos formalmente que se funde qualquer nova ordem; todo aquele que creia sentir-se chamado à vida religiosa, deve eleger uma das ordens já aprovadas. Da mesma forma, quem deseja fundar uma nova casa religiosa deve receber a regra e a instituição de alguma das ordens já aprovadas” (FOREVILLE, 1972, p. 170).

24. É relevante salientar que a autenticidade de tal documento é discutida. José Carlos Pedroso salienta que a existência do Privilégio de Pobreza, concedido pelo Papa Inocêncio III foi colocada em dúvida até pouco tempo atrás, quando os autores Jean-Fraçois Godet, Thaddée Matura e Marie-France Becker, no livro *Claire D’ Assise Sainten: Écrits*, Paris: Editions du Cerf, 2003, apresentaram um texto fundamentado em três pergaminhos antigos. Foi neles que o autor baseou-se para a tradução da fonte.

25. Segundo Pedroso, “[...] a existência de um documento dado pelo Papa Inocêncio III foi posta em dúvida até recentemente, quando Becker, Godet e Matura apresentaram na sua edição dos ‘Écrits’ um texto bem fundamentado em três pergaminhos antigos” (PEDROSO, 1994, p. 215).

26. “Sicut ergo supplicastis, altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus, auctoritate vobis praesentium indulgentes, ut recipere possessiones a nullo compelli possitis” (INOCÊNCIO III, 1994, p. 216).

27. Protetor dos Frades Menores e das Irmãs de São Damião desde 1220. Em 1227, ele tornou-se papa com o título de Gregório IX.

28. “Volentes igitur piis dictarum mulierum desiderii sic favorem Apostolicum impertiri, ut et ipsae assequantur suae petitionis effectum, et dioecesani locorum, et alii in quorum parochiis loca ipsa consistunt iustam non habeant materiam murmurandi, praesentium tibi auctoritate mandamus quatenus huiusmodi fundos in ius et proprietatem Ecclesiae Romanae nomine ipsius recipias, et ecclesias construendas in ipsis soli Apostolicae Sedi subesse decernas [...]” (HONÓRIO III, 1994, p. 144).

29. Essa forma de vida foi enviada para os mosteiros de Gattaiola, na Diocese de Lucca; Porta de Camúlia de Sena e Montelucio, perto de Perugia; Santo Angélo de Panço, São Paulo, perto de Espoleto; Vale da Glória, perto de Spello; Carpello, perto de Foligno; Castiglione, perto de Foligno; Monticelli, perto de Florença; Camollia, perto de Sena; Montecuti, perto de Todi; Arezzo; Reims, na França; Colpersito, perto de São Severino na Marca; Faença; Città di Castello; Milão; São Lúcio, perto de Todi; Monte Santo; Monte Santo, em Todi; Maria no Campo Marzio, perto de Verona; Cortona; Trento; Pádua; Borgo; Praga; Calahorra; e muitos outros (ROTZETTER, 1994, p. 28; CARNEY, 1997, p. 129-130; PEDROSO, 1994, p. 145).

30. É relevante salientar que, mesmo com a existência de um discurso que definia papéis para as mulheres, encontramos na historiografia trabalhos que ressaltam a quebra desse discurso e que faz ligação com o nosso trabalho, citaremos apenas dois. O primeiro é a obra organizada pela professora Karen Christianson intitulada *Constructions of widowhood and virginity in the middle ages*. Na obra, a autora resalta que as virgens, frequentemente representadas resistindo aos ataques à sua castidade, representam pureza inviolável e atrativa tentação. Elas se submetem aos desejos de Deus, mas se opõem ao controle masculino. Viúvas castas incorporam virtude, ainda que reconheçam a autoridade masculina. Os dois tipos de mulher recebem a admiração da sociedade, e uma certa autonomia por meio da rejeição de suas sexualidades, desta forma se tornando ao mesmo tempo “árbitras da virtude e áreas de pecado em potencial” Seus corpos se tornaram “áreas contestadas”, lugares onde a transgressão ameaça ocorrer (CHRISTIANSO, 1999).

O segundo trabalho é de Sarah Salih, em *Performing virginity: sex and violence in the Katherine group*, que focaliza o significado da virgindade em diferentes contextos. Em seu artigo, a autora postula que as virgens nas legendas dos mártires não incorporam qualidades masculinas ou femininas, mas que representam um gênero próprio. As heroínas permanecem não envergonhadas quando desnudadas e invioladas quando torturadas. Ela lê a nudez como uma remoção das virgens de sua posição social de jovens “casadoiras”, retirando seus atrativos sexuais e sua feminilidade. Seu comportamento durante o tormento “revela um corpo que é não feminino, não envergonhado, impenetrável, miraculosamente autorregenerado”, confirmando que o gênero separado de virgindade precisa ser continuamente executado (SALIH, 1999, p. 95).

**Data de recebimento: 20/09/2022**

**Data de aprovação: 10/05/2023**