

DOSSIÊ: FORMAS DE RELIGIOSIDADE NA ITÁLIA (SÉCULOS XIII AO XV)

A devoção das eremitas: carisma e corpo nas comunas italianas (sec. XIII-XIV)

The devotion of anchoresses: Charisma and body in Italian communes (13th-14th centuries)

André Luis Pereira Miatello*

Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, Brasil.

RESUMO: O artigo procura explicar como as eremitas urbanas da Baixa Idade Média enfrentaram a situação sociopolítica das comunas elaborando uma política da *devoção* e da *caridade* baseada em seus corpos. Espera-se demonstrar que a autoimolação e os êxtases encontraram sentidos políticos na *devotio verberatorum* de 1260 e nas expectativas milenaristas dos movimentos flagelantes e, por fim, que esse contexto projetou as eremitas, como mulheres, no cenário político de que eram excluídas. Por meio do estudo de hagiografias, crônicas e estatutos confrariais italianos, o artigo demonstra que as mulheres penitentes e reclusas interferiram seriamente nos debates éticos e políticos das comunas através da penitência, das obras de misericórdia e, no caso específico das reclusas, também por meio de seu magistério espiritual, que projetava a voz feminina no cenário urbano.

PALAVRAS-CHAVE: devoção; mulheres leigas; eremitismo urbano; penitência; comunas italianas.

ABSTRACT: This paper aims to explain how the urban anchoresses of the Late Middle Ages faced the socio-political situation of the Communes by elaborating a policy of devotion and charity based on their own bodies. It is expected to demonstrate that self-immolation and ecstasies found political meanings in the *Devotio Verberatorum* of 1260 and in the millenarian expectations of the Flagellant movements and, therefore, that this context projected the anchoresses, as women, in the political arena from which they were excluded. By studying the hagiographies, chronicles and Italian confraternal statutes, the paper demonstrates that penitents and anchoresses seriously interfered in the ethical and political debates of the Communes through penance, works of mercy and, in the specific case of anchoresses, also through of their spiritual teaching, which projected the female voice on the urban scene.

KEYWORDS: devotion; laywomen; urban eremitism; penance; Italian communes.

*E-mail: andremiatello@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1254-8837>

Introdução

“Ó miserável, o que fazes nessa cela?” Assim indagou o inimigo das almas à Margarida, uma *cellata*, isto é, uma eremita reclusa que adotou a pequena cidade de Cortona, na Toscana italiana, onde veio a falecer aos 22 de fevereiro de 1297, em odor de santidade. O Diabo, que a interroga, não estava nada contente. Ele não conseguia fazer com que essa mulher que por nove anos fora amante de um jovem rico de Montepulciano abandonasse a sua cela, onde aplicava, em seu corpo, os maiores rigores da penitência.

O tentador, então, muda de tática, e lhe diz: “melhor seria se tu tivesses praticado a regra geral dos teus *Fratres de Penitentia*, conforme eles a praticam, e tivesses recebido com eles a misericórdia que buscam, jejuando e frequentando as igrejas para as pregações e ofícios”. Que história é essa de o Diabo recomendar jejuns e frequência de igrejas? Os *Fratres et Sorores de Penitentia*, junto aos quais Margarida tomou hábito, em 1275, levavam de fato vida austera, mas ainda viviam no século; Margarida, tão logo converteu-se, preferiu o eremitismo. Bem-entendido, não se fez monja e, convenhamos, nem poderia, já que não tinha dote e vivera um matrimônio publicamente escandaloso. Seguiu, então, como leiga, porém, uma leiga reclusa (Cf. GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 61-62).

Desde os inícios do século XIII, a Itália centro-setentrional viveu uma espécie de despertar eremítico feminino. O cronista franciscano Salimbene de Parma, que diz ter assistido ao discurso de Inocêncio III durante a abertura do IV Concílio de Latrão (1215), lamenta que os prelados da Igreja foram negligentes ao não cumprir a decisão conciliar que vetava a fundação de novas ordens mendicantes. Irônico, ele desabafa: “hoje em dia, qualquer um acha que pode meter um capuz na cabeça, sair pelo mundo pedindo esmola e se vangloriar de haver fundado uma nova religião”.

Para ele, não importa que São Francisco de Assis, seu fundador, tenha feito a mesma coisa, o importante é que, após 1215, isso não devia ocorrer mais. O cronista, então, põe-se do lado dos mendicantes oficiais (os Mendicantes!), enquanto todos os demais, para ele, seriam farsantes. E ele identifica nisso um outro problema: os seculares, não sabendo discernir entre oficiais e farsantes, “quando fazem seu testamento, deixam para *uma mulherzinha que vive num eremitério* o mesmo que deixam para um convento onde vivem trinta sacerdotes, que celebram missas todos os dias pelos vivos e defuntos” (SALIMBENE, 2007, p. 56-58, grifos meus).

Uma mulherzinha que vive num eremitério (*Muliercule in heremitorio commoranti*). Era isso que Margarida era, e era isso que fazia. Iguais a ela havia centenas, às vezes reunidas em pequenas comunidades, às vezes em completo isolamento, porém, sempre na cidade. O fenômeno, como veremos, é completamente urbano. Anna Benvenuti Papi (1996, p. 84-103), investigando apenas casos de eremitas beatificadas, identificou outras 36, e isso somente na Toscana italiana. Se sairmos da Toscana e considerarmos as eremitas não beatificadas, o número cresce bastante. Jacques Dalarun (2008, p. 213), por exemplo, informa que, em Roma, o número de *mulieres* de vida eremítica chegou a 260 para o ano de 1320. O perfil é mais ou menos o mesmo: mulheres viúvas ou separadas ou com algum impedimento particular abraçam a penitência eremítica atendendo a um chamado direto, contundente, mais que irresistível. É o Cristo que aparece para elas, sempre num momento de extrema crise moral ou psicológica ou existencial, e lhes encaminha para um deserto *na* cidade, materializado na cela ou eremitério ou reclusório.

Na cela, o Diabo volta a pressionar Margarida e, com isso, dá para começarmos a saber o que faziam essas penitentes reclusas: “Por que, trancada nessa cela, perdes ao mesmo tempo o corpo e a alma?” Que a cela, sinônimo de jejum contínuo e autoflagelação, seja a perdição do corpo, isso todo mundo admite, mas por que o demônio diz que é a perdição da alma? Afinal, não era o Cristo que as levava para o reclusório? O Diabo é *uma víbora astuta*, e ele quer jogar com a vaidade de sua vítima: a cela colocava a *cellata* à vista de toda a cidade, ela era notada, admirada, sobretudo por outras mulheres,

as quais, por devoção ou inveja, se alvoroçavam ao redor delas. E, canonizadas ou não, muitas delas faziam milagres, curavam e exorcizavam. Com as eremitas, o *carisma* parece ter retornado para as cidades e para as suas igrejas. Salimbene tinha razão, os leigos gostavam de dar dinheiro para elas, pois recebiam delas testemunho, conselhos e curas. Os testamentos de Cividale, estudados por Andrea Tilatti (1994, p. 32-33), demonstram isso.

Já que são muitas as eremitas urbanas da Baixa Idade Média, e não podemos estudá-las todas num artigo, irei priorizar sete delas. Em função da documentação disponível, majoritariamente hagiográfica, os casos analisados serão de mulheres veneradas como beatas (em culto local, já que a maioria delas só teve o reconhecimento de culto universal muitos séculos depois, quando teve); mas não é de santidade que irei tratar: as *Vidas e Legendas* consagradas a essas beatas dão mostras de que elas foram, além de taumaturgas, mestras de vida espiritual para grupos específicos de discípulas e também lideranças sociais destacadas, sobretudo na promoção das chamadas obras de misericórdia. Quero explorar particularmente os sentidos políticos da *devoção* (a vida ascética) e da *caridade* (a prática social) que elas elaboraram a partir de seus corpos e, por isso, o ensinamento espiritual (ou a “doutrina ascética”) de cada uma só será discutido à medida em que ele iluminar a práxis que elas propõem.

Para além da hagiografia mais abundante, o *corpus* documental vai incluir crônicas, sermões, estatutos confrariais, tratados ascéticos e iconografia. Ao compor o dossiê documental, percebi que a devoção penitencial é uma linha que conecta as eremitas aos *Fratres et Sorores de Penitentia* (ou a outros tipos de confrarias), bem como os conecta a uma geografia que corresponde às áreas urbanas em que o regime comunal predominou: seria coincidência? Na medida em que essas reclusas e os *fratres et sorores* promoviam ações sociais para o socorro das cidades, e que os poderes públicos consideravam suas iniciativas de interesse público, precisamos também entender qual o papel das comunas na devoção penitencial e eremítica, e como esta se conectou ao regime.

Entre a comunidade e a reclusão

Salimbene nos dá duas pistas importantes quando relaciona a mulher *in heremitorio commoranti* e aquele que “mete um capuz na cabeça e sai pelo mundo pedindo esmola” ao contexto das reformas do Concílio de Latrão IV: primeiro, o movimento eremítico feminino tem algo a ver com o evangelismo pauperista mais geral (que abrange tanto os Franciscanos quanto os *Humiliati* e outros grupos) e depende da mendicância ou, no mínimo, de doações pias; segundo, as casas eremíticas de mulheres do século XIII se enquadram naquilo que Salimbene chama de *religio nova*.

Em Pádua, três mulheres, chamadas “Benvenuta, filha do finado Marosticano, Floria, filha do finado Xate, e Altisia, filha de Bongiovanni”, alugaram um terreno com casas [*cum casis*] para estabelecerem lá uma nova comunidade religiosa. Na nota de locação, estudada por Antonio Rigon (1996, p. 28-38), que teve acesso ao manuscrito, informa-se que a quantia paga provinha 1) dos recursos da *ecclesie Sancti Luce*, 2) de *suís* [*bonis*], isto é, dos bens das três mulheres e 3) *ex caritate* (recebido como caridade). Benvenuta e suas companheiras comprometeram-se a levar uma vida comunitária (*vita comuni viventes*), a morar e permanecer no estado e no hábito da penitência (*comorantes et permanentes statu et habitu penitencie*) e a não transferir seus direitos a não ser a pessoas “que façam penitência e nela permaneçam” (RIGON, 1996, p. 34, nota 12). Como lembra Rigon, *facere penitenciam* era uma expressão corrente na linguagem eclesiástica de 1210 e indicava tanto os penitentes de vida secular, como vimos no caso dos *fratres et sorores de penitentia*, quanto os de vida comum (como Benvenuta e suas sócias) e, acrescento, os de vida eremítica também (como Margarida de Cortona).

A comunidade de Benvenuta, como fica patente pela ata, não era nem pretendia ser um mosteiro, no sentido tradicional, mas isso não impediu que, já em 1225, assim se tornasse. Como discutirei mais

adiante, uma característica importante da *nova religio* penitencial feminina (comunitária ou eremítica) é que ela forma um sistema maleável e resiliente, não sendo nunca uma estrutura rígida ou hierarquizada ou completamente institucionalizada, como são as ordens religiosas tradicionais (principalmente aquelas aprovadas antes de 1215). Por isso, prefiro analisá-las como se fossem sistemas rizomáticos – tomando o termo ‘rizoma’ do vocabulário da Biologia, segundo a exposição de Deleuze e Guattari (2003, p. 38-44). O rizoma é o contrário de uma árvore.

Um rizoma, como haste subterrânea, distingue-se absolutamente das raízes e das radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. (...) Até certos animais o são, sob sua forma de minhoca; ratos são rizomas. O rizoma em si mesmo possui formas diversas, desde a sua extensão superficial ramificada, em todos os sentidos, até as suas concreções nos bulbos e tubérculos. [Há rizoma] quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 39).

Num sistema rizomático não há ordem como na árvore, nem hierarquia: “qualquer ponto de um rizoma pode conectar-se a qualquer outro e deve fazê-lo”, isso porque, no rizoma, não há pontos ou posições, apenas linhas. Não há sujeito ou objeto, mas multiplicidade, isso é, “determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que elas mudem de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 41). Margarida de Cortona, por exemplo, entrou para a *Ordo de Penitentia* de São Francisco, que não obrigava seus membros ao celibato muito menos à reclusão, e ela, sem deixar a *Ordo* nem a penitência, passou para a *cella*, onde o Diabo a foi tentar. O Diabo queria que ela fosse fiel ao sistema de uma árvore: “melhor seria se tu tivesses praticado a regra geral dos teus *Fratres de Penitentia*, conforme eles a praticam”, ou seja, sem a reclusão, sem o jejum perpétuo nem outro qualquer rigor de uma *cellata*. Margarida “mudou a natureza” da *Ordo de Penitentia* sem mudar a *Ordo* para os outros; assumindo um eremitismo aos moldes franciscanos, fê-lo também diferente. A *communitas* de Benvenuta de Pádua começou não querendo ser um mosteiro, mas a própria Benvenuta, 12 anos depois, transformou-a em um mosteiro, a célebre Abadia de Santa Cecília. E a vida segue.

Mas Salimbene de Parma nos dá ainda outra pista crucial. A segunda vez em que ele menciona uma *mulier heremita* se refere ao ano de 1260, um ano central no conjunto de sua narrativa. Em primeiro lugar, porque foi então que começou o que ele chama de *devotio verberatorum* (a devoção dos flagelantes) (SALIMBENE, 2007, p. 1294): a flagelação pública, apreciada pelas multidões que a praticaram, causava consternação em outras cidades. Importa reter que a penitência, então, cresceu em dimensão (Salimbene fala *per universum orbem*, uma hipérbole, mas não uma mentira) e ganhou um aspecto novo e decisivo, a flagelação. Em segundo lugar, porque o próprio Salimbene (e seu texto sugere que não só ele) entendia que aquela devoção flagelante de 1260 marcava o início daquilo que o abade Joaquim de Fiori (m. 1202) havia descrito como a *Era do Espírito Santo*, o último período da história, quando a cristandade seria comandada por *virii spirituales* (homens espirituais).

Para Salimbene, que era um joaquimista, os *virii spirituales* só poderiam ser os Mendicantes (os oficiais!), porém, o texto do abade de Fiori, escrito antes, nada diz de Mendicantes, e sim de pessoas “nas quais será manifestada aquela efusão espiritual” (SALIMBENE, 2007, p. 130). Quem são elas? Todas aquelas que reivindicarem a efusão. Puro carismatismo! E grande indeterminação social! Salimbene o reconhece ao falar que as procissões dos flagelantes eram marcadas por louvores inflamados, e nas bocas deles “ressoavam vozes de Deus, não de homens, e a voz deles era como vozes de multidão”: eis uma cena de arrebatamento coletivo.

No tempo da *devotio verberatorum*, o leigo Geraldo Segarelli (Gherardo ou Ghiraldinus Segalellus) fundou uma fraternidade de *fratres et sorores qui dicuntur Apostoli* (irmãos e irmãs que se chamam apóstolos), que praticavam a “itinerância religiosa, pregação penitencial e anúncio profético” (BENEDETTI,

2018). Salimbene, que nutre desprezo por esses apóstolos, não admite que eles fossem *viri spirituales*, e tenta incriminá-los de todas as formas. Um dos motivos para esse desprezo tem a ver com um fato bastante revelador:

Geraldo tinha como principal discípulo um franciscano chamado Roberto de Parma, com o qual andava pelas cidades vestido de mantos [*cum mantellis*]; naquele mesmo ano, Roberto se hospedou na casa de um tal *frater* Glutto, que era um “irmão da penitência” [*frater de Penitentia*], da cidade de Faenza, onde Salimbene residia. Segundo o cronista, Roberto aproveitou a oportunidade de uma Sexta-feira Santa para organizar uma cerimônia de desconsagração: reunindo pessoas na casa de Glutto, ele despiu seu hábito de franciscano, renunciou a seus votos, cortou os cabelos, fez a barba e, no fim, casou-se com “uma certa eremita” [*quamdam heremitam*] daquela cidade (SALIMBENE, 2007, p. 720-721).

Eis um enredo complexo e com personagens bem curiosos: franciscanos clericalizados, pregadores pauperistas ambulantes, leigos penitentes e mulheres eremitas. O que os une? O rizoma da devoção milenarístico-profético-carismática: a penitência, o pauperismo, a flagelação e incontáveis outras possibilidades espalham o organismo e o perpetuam, como as profecias do abade Joaquim. A *vita communis* e a *vita solitaria* se transformam nessa mancha de óleo que foi a devoção no século XIII, mil platôs para um mapa aberto. Podemos tomar, portanto, a direção que mais agrada. Aqui, fiel às pistas de Salimbene, o caminho necessariamente vai incluir as eremitas urbanas e as confrarias devocionais que, como vimos, são nervuras de uma mesma rama.

A via da penitência e da misericórdia

No *Decameron*, de Giovanni Boccaccio, conta-se de um homem florentino, bondoso e rico, de nome Puccio di Rinieri, que, totalmente dedicado às coisas do espírito, se fez *bizzoco* de São Francisco e passou a ser chamado *frate* Puccio; ele era casado e levava uma intensa vida devota: frequentava assiduamente a igreja, rezava os pai-nossos para santificar as horas canônicas, ouvia os sermões, as missas e os demais ofícios litúrgicos, fazia os jejuns prescritos e... flagelava-se, pois era *scopatore*, isso é, um flagelante, *devoto* em elevado grau (Cf. GIOVANNI BOCCACCIO, 1952, p. 210). Apesar do estilo satírico que caracteriza as novelas do *Decameron*, Boccaccio conhecia bem o modo de vida dos *bizzochi* e *bizzocche* de seu tempo, pois Florença estava cheia deles, como refere a *Nuova Cronica*, de Giovanni Villani (m. 1348).

Bizzoco/bizzoca era um dos muitos nomes, como *pinzochere*, com que eram chamados os leigos, casados ou celibatários, que queriam levar uma vida religiosa mais intensa e, por isso, aderiam a algum tipo de confraria leiga ou de movimento devocional (Cf. LITTLE, 1988, p. 12). Esses nomes curiosos geralmente derivavam de expressões coloquiais ligadas às características das vestes que os penitentes trajavam; *bizzo*, por exemplo, tem a ver com o tecido cru, não tingido, mas de coloração acinzentada (*bigio*), de que era feito o hábito da Ordem da Penitência de São Francisco, como consta de sua primitiva regra, o *Memoriale Propositi*, aprovado por Gregório IX, em 1221.

Além da palavra “ordem”, as associações de leigos recebiam outros títulos, como *congregazione*, *consorzio*, *compagnia*, *schola*, *fraternitas*, *confraternita*: todos eles, bem entendido, remetem para a ideia de comunidade, comunhão, agremiação e solidariedade, que são traços peculiares do movimento confrarial e que tornam essa organização algo diferente de uma paróquia, baseada no território. Ao passo que pertencer a uma paróquia dependia do endereço residencial, as pessoas escolhiam uma *confraternita* por afeição. E ninguém era obrigado a entrar numa associação dessas; pelo contrário, o indivíduo que desejasse inscrever-se em uma precisava apresentar pedido formal, e sua entrada estava sujeita à aprovação dos membros-diretores, de acordo com o regimento interno (na *Antica Legenda*

de Margarida de Cortona, atribui-se a Cristo uma série de exigências que o candidato ao hábito da Penitência deveria cumprir antes da admissão (Cf. GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 110). Escolhia-se uma irmandade por afinidade de ideias ou por conveniência social ou em vista dos benefícios espirituais e/ou materiais que a associação colocava à disposição de seus membros.

A *confraternita* é um ambiente leigo, por isso ela garantia aos confrades ampla liberdade de gestão de sua vida espiritual e institucional, bem como a possibilidade de atuarem dentro de espaços muito maiores do que aqueles definidos pelo território paroquial, sob a autoridade de seu pároco. Essa liberdade, por óbvio, não isentava os *bizzochi* da obediência à hierarquia e ao magistério eclesiásticos, embora fosse geralmente motivo de litígios entre os clérigos de algumas cidades e as confrarias mais bem posicionadas nas estruturas do poder municipal.

Os estatutos da *Confraternita della Vergine*, de Arezzo (1262), ressaltam um aspecto muito importante da dinâmica confrarial tardo-medieval: “Deus não faz nenhuma discriminação entre homens e mulheres na realização dos atos de salvação” (Cf. CASAGRANDE, 2000, p. 48). Assim, as irmandades criaram as condições para que as mulheres, por meio das ações beneméritas de que falaremos adiante, pudessem atuar no tecido social urbano com muita desenvoltura, apesar dos obstáculos políticos. Ao longo do século XIII, o número de mulheres confrariadas (*sorores/bizzocche*) só fez aumentar: em Bérgamo, atingiu a marca de mil irmãs, no ano de 1274, e de 1.783, no ano de 1339 (ESPOSITO, 2009, p. 56). Em Gubbio, na Úmbria, a *Fraternita di S. Maria del Mercato* chegou a ter mais mulheres do que homens: no século XIV, eram 2.160 sócias contra 1.092 sócios (CASAGRANDE, 2000, p. 59; BROLIS, 2002, p. 231).

Boccaccio, mesmo caçoando da credulidade e excentricidade de *frate* Puccio, e de outros santarrões de Florença, reconhece que os *bizzochi* e *bizzocche* levavam uma “*vita spiritale*” e que, juntos, procuravam “*andarne in paradiso*” (ir para o paraíso), a finalidade última do projeto confrarial. E para alcançar esse propósito, as irmandades especializaram-se em três procedimentos principais: a conversão dos pecados, a assiduidade aos sacramentos católicos e a prática das chamadas obras de misericórdia, que se dividiam em obras de misericórdia corporais (dar de comer e de beber a quem tem fome ou sede; vestir os nus, abrigar os desalojados, visitar os enfermos e encarcerados e sepultar os mortos) e as obras de misericórdia espirituais (dar bom conselho, ensinar os ignorantes, corrigir os que erram, consolar os aflitos, perdoar as injúrias, sofrer com paciência, orar pelos vivos e pelos mortos) (Cf. COSMACINI, 2012).

Embora a penitência e a misericórdia fizessem parte de toda a mística confrarial, nem todas as confrarias enfatizavam simultaneamente ambos os aspectos; havia as irmandades da *Penitência*, como os *Fratres et Sorores Poenitentiae* (1221), e aquelas da *Misericórdia*, como a *Confraternita della Misericordia* (1244), de Florença, ou a *Confraternita della Misericordia Maggiore*, de Bérgamo (1265). Nas irmandades de estilo penitencial, ressaltavam-se as longas orações, os recorrentes jejuns, as abstinências e até a flagelação física (sobretudo a partir de 1260), ao passo que nas irmandades de Misericórdia, as obras sociais – manutenção de hospitais, asilos e albergues – ocupavam a maior parte do tempo dos confrades.

Não há dúvidas de que *penitência* e *misericórdia* conhecem uma longa história na tradição cristã, podendo recuar aos tempos apostólicos. Porém, as irmandades tardo-medievais, não apenas na Itália, fizeram delas o motor de toda a sua organização religiosa e uma maneira de intervenção no tecido social; no regimento da *Compagnia della Sancta Croce* (1364), de Borgo San Sepolcro (na Toscana), lê-se que a confraria foi “edificada [...] para a honra e reverência da santa Igreja de Roma, para o bom e pacífico estado da comuna e do povo da terra do predito burgo” (CAPPELLETTI, 1992, p. 455, grifos meus). Sentindo-se filhos da *igreja* e da *cidade*, por um mesmo rito do batismo (SALVARANI, 2013, p. 39), os confrades de Borgo San Sepolcro flagelavam seus corpos para que a comuna alcançasse salvamento: unem-se o valor espiritual da Paixão de Cristo e o mérito corporal do autossacrifício dos cidadãos

confrariados. Como dizia o dominicano Giordano de Pisa (m. 1311), o bem comum começava nas águas do batismo (NARDUCCI, 1867, p. 25).

A devoção, traduzida como *facere poenitentiam* ou *facere pias operas*, estava no coração de uma efetiva economia confrarial (DAMERON, 2005, p. 164-216) e solidária, a que Nicholas Terpstra (2013) denomina de “culturas da caridade”. Penitência seria um outro nome para a caridade, que, por sua vez, impunha-se como práxis social: era preciso doar, distribuir, aliviar, socorrer, avizinhar-se: uma *miserickordia* de puros sentimentos ou uma *poenitentia* de intenções abstratas não faria muito sentido para essas pessoas. Ao contrário, queriam tornar a devoção uma ação concreta e, de fato, podia-se vê-la em cada aspecto da vida urbana, pois “as irmandades eram a face mais pública da igreja, uma face quase inteiramente leiga” (TERPSTRA, 1999, p. 1); era fácil encontrá-las nas ruas e nas praças, até no mercado, conforme lemos na *Cronica*, de Giovanni Villani, falando da *Compagnia di Santa Maria di Orsanmichele* (1291), que administrava o armazém de cereais do *Mercato Vecchio*.

Ao promover ações concretas de benemerência, as irmandades esforçavam-se para levar, para o espaço público, os valores que cultivavam no *âmbito* confrarial, na esperança de que isso minimizasse os danos sociais causados pela lógica econômica das companhias mercantis, com sua feroz concentração de riqueza (TODESCHINI, 2013, p. 43-56). Ora, os confrades geralmente eram pessoas ligadas ao comércio e, amiúde, muito ricos. A *confraternita*, portanto, ao transformar os *mercantanti* em *frati*, isto é, em homens da caridade, imaginava ser possível estimular os ricos a socorrer as vítimas do sistema: os desalojados, os migrantes *não assimilados*, todo tipo de miseráveis, doentes contagiosos, desempregados, órfãos, crianças rejeitadas por causa da extrema pobreza dos pais e moças desprovidas de dote para conseguir casamentos. A história da *Confraternita della Misericordia* de Florença, fundada pelo pregador Pedro de Verona, em 1244, abunda em informações sobre isso.

É justamente em contexto confrarial, penitencial e milenarista que surge um verbo novo, *compatire* (sentir a dor do outro ou sofrer ao lado de alguém que sofre), donde derivou o neologismo *compassione* (compaixão), conforme se lê no *Bestiario Toscano*, de finais do século XIII, de autoria franciscana: uma “pessoa espiritual” (*spirituale persone*), tornando-se semelhante a Cristo (*in similitudine di Cristo*), desenvolve a compaixão (*compassione*) e a caridade (*carità*) (GARVER e McKENZIE, 1912, p. 48). A imagem do Crucificado está ali como modelo para os *battuti e scopatori*. Pelo menos no plano da ideia, essa mística passionista pretendia fazer-se uma política: o batismo já o pretendia, porém, servia para consolidar a pertença à comunidade citadina e a consciência de responsabilidade civil; a *compassione* confrarial visava os problemas sociais e as suas contradições.

No mundo de *frati* mercadores, as desigualdades sociais e as guerras civis continuariam a existir; no entanto, seriam mitigadas e, de certa forma, contidas pela ética confrarial: a Paixão de Cristo, rememorada por autos de fé, que dramatizam e teatralizam a dor do messias, convertia a caridade num *gênero* de política pública, talvez a mais cabal tentativa de distribuição de renda: as *fraternitates* integravam todo tipo de *outsiders* à comunidade urbana, cuidavam “das pessoas que representavam uma ameaça à ordem social” (Cf. DAMERON, 2005, p. 52) e colaboravam com o governo comunal durante as crises sociais e sanitárias, quando a comida, já escassa, faltava principalmente nos pratos dos mais pobres.

Reclusa, porém, livre

Umiliana dei Cerchi (m. 1246), Benvenuta Boiani de Cividale (m. 1292), Joana (ou Giovanna) de Signa (m. 1307), *Ângela de Foligno* (m. 1309) e Clara de Rímini (m. 1346) foram daquelas mulheres que Giordano de Pisa chamava de *donne di penitenzia* (GIORDANO DA RIVALTO, 1839, p. 77): Benvenuta e Joana, solteiras, abandonaram “as vaidades do mundo e as delícias da carne” quando ainda

eram crianças e firmaram um *consortium* com Deus (VAN HECKE, BOSSUE, DE BUCK, 1883, p. 152); Umiliana, *Ângela* e Clara, vítuvas, experimentaram, primeiro, o bulício das ruas, as pompas e as vaidades das casas abastadas antes de descobrirem o mesmo caminho das duas primeiras. Joana abraçou a *heremítica vita* nos arredores de Signa (DELEHAYE, PEETERS, 1925, p. 283-284); Umiliana preferiu encerrar-se numa torre da família, como também o fez Benvenuta num *cubiculum secretum* na casa paterna. *Ângela* e *Clara*, ora sozinhas, ora acompanhadas de outras *donne di penitenzia*, oscilaram entre a comunidade e a reclusão; Clara, inclusive, fez-se emparedar, e se comunicava com as pessoas por uma portinhola na parede de uma igreja.

As eremitas gozavam de enorme flexibilidade na hora de escolher uma forma de fazer a penitência: podiam viver em isolamento ou em comunidade, dentro ou fora de um núcleo urbano, fazer trabalhos manuais ou pedir esmolas, professar votos públicos ou privados etc. E mesmo nos casos mais rígidos, como a reclusão, as mulheres nem sequer se sentiam obrigadas a permanecer nesse estado por toda a vida: muitas *reclusae* (ou *inclusae*), após alguns anos de isolamento, foram viver em comunidades mais abertas, ou até mesmo em mosteiros formais, sem que isso fosse, de modo algum, um problema para elas. O exemplo mais clássico é o de Umiltà de Faenza (1226-1310): casada por nove anos, monja tradicional por 14, eremita urbana por 12 e, por fim, monja reformada por 44. Margarida de Cortona, antes de abraçar a reclusão, passou uma temporada como penitente itinerante, quando chegou a trabalhar para mulheres parturientes e puérperas e prestou serviços domésticos para ricas matronas da cidade. Para elas, cada alteração no planeamento de vida correspondia a um chamado divino que elas recebiam, segundo alegam, em visões ou alocuções interiores.

Os eremitérios femininos (*heremitorium*, *romitorio*, *cella*) ficavam ou dentro das cidades ou nas imediações das muralhas, pois, além de proteção, a *reclusa* carecia do apoio material de benfeitores, que podiam ser generosos, como atestam os testamentos de Cividale, estudados por Andrea Tilatti (1994, p. 32-33). Na *Vita* de Umiltà de Faenza, são benfeitores os que constroem para ela o seu *reclusório*, e o fazem de tal modo que ele se conecta completamente com o espaço urbano e com a sua população:

Fabricaram [para Umiltà] uma cela muito pequena junto à igreja de S. Apolinário, na predita cidade, dispondo de uma janelinha que dava para a igreja, pela qual [a eremita] podia assistir e receber os Sacramentos da Sacrossanta Mãe Igreja; e fizeram também outra janelinha para o lado de fora, por onde recebia esmolas e podia livremente *satisfazer aqueles que chegavam*, conforme ela solicitou. (BIAGIO DE FAENZA, 1968, p. 207, grifos meus).

Logo em seguida à construção, o hagiógrafo Biagio de Faenza acrescenta a entrada solene da eremita em sua cela, descrevendo-a com elementos de culto cívico impressionantes: “E marcaram o dia para o seu ingresso [no *reclusório*]; a cidade inteira correu para lá, para que, vendo a santa, todos pudessem aclamá-la”. Um dado crucial que se observa nas *Vidas* e *Legendas* de nossas eremitas é que *elas*, mesmo quando curtas, não registram mulheres de uma *lontana città* perdidas nas brumas de um *tempo lontano*. Ao contrário, as cidades estão ali pulsantes no tempo dos acontecimentos políticos. A correlação vida da santa-situação da comunal é observável em todas as legendas desse dossiê.

O regime comunal, justamente por temer a “concentração excessiva dos poderes” (BARBERO, 2021, p. 8), promovia uma política partidária bastante brutal, o que tornava a cidade um lugar de exclusão e palco para guerras, vendetas e instabilidades de toda natureza (Cf. MAIRE VIGUEUR, 2004, p. 38-63). Essas contradições *não poderiam poupar* os eremitérios. Na *Vita* de Umiliana dei Cerchi, a guerra de 1246, entre os partidos guelfo e gibelino, em Florença, ganha destaque. A matéria é hagiográfica, mas o enredo é político. Uma vez assassinado um dos governantes de Florença, o Diabo entra na cela e lhe diz: “Olha bem e vê a triste piedade e a horrenda crueldade com que esse homem, o prior de *Santi Apostoli*, foi degolado; ele está morto diante de ti, e tu deves ter compaixão dele”. Logo em

seguida, o Diabo lhe ordena: “levanta, Umiliana, e vê o que está ocorrendo: olha lá fora, *toda a cidade está sendo destruída*, e o fogo está se alastrando, podendo chegar à tua casa” (VITO DE CORTONA, 1968, p. 391, grifos meus). Ao obrigar a santa a olhar tais imagens, o Diabo queria apenas incomodar Umiliana, porém, é curioso que, para fazer isso, as cenas escolhidas sejam cenas políticas, e seja o demônio a falar de assassinatos e guerras.

O eremitismo feminino, como defende Anna Benvenuti Papi (1996, p. 84-103), liga-se visceralmente às comunas. Papi diria que o movimento eremítico das mulheres italianas é uma resposta à situação socioeconômica das comunas. Esse não é bem o caminho que gostaria de tomar, mas a historiadora não deixa de ter razão. O eremitismo urbano consegue ser mais facilmente absorvido pela comuna porque o estatuto eclesiástico-jurídico da eremita é sempre mal definido. Salimbene de Parma afirmava que ela é uma mulher consagrada (“*a Deo dicata*”) (SALIMBENE, 2007, p. 728), mas isso não esclarece tudo, pois quando se olha para documentação, não se percebe um corte rígido entre uma *cellata*, *mantellata*, *bizzoca* ou *pinzochera*.

No *Memoriale*, de Ângela de Foligno, o secretário-escriva prefere chamá-la de *fidelis*; já Giunta Bevegnati chama Margarida de *serva Christi*, enquanto o autor da *Leggenda* de Clara a trata simplesmente por *sora* (irmã). As eremitas são religiosas ou leigas? Ao negar a Ângela outro apelativo que “fiel de Cristo”, seu secretário afirma que ela não era uma monja. Mas, por óbvio, também não vivia como uma leiga comum (confrariada), isto é, dividida entre a família e a igreja. O exemplo de Umiliana dei Cerchi pode ajudar:

A bem-aventurada Umiliana viveu na casa dos pais, na pureza e na honestidade de uma mulher solteira, até aos dezesseis anos, quando foi entregue para o marido. Após cinco anos, ficou viúva e *aderiu perfeitamente* às pegadas de Jesus Cristo, servindo a Deus na casa do pai, na torre onde preparou para si uma pequena cela [*cellulam*], na qual pudesse servir a Deus livremente; permaneceu insistindo nessa devoção por cinco anos (VITO DE CORTONA, 1968, p. 399, grifos meus).

O que significa “aderir perfeitamente a Cristo”? Umiliana *não quis nem* se casar novamente nem entrar em mosteiro tradicional. É uma celibatária, mas não é uma religiosa. Há quem denomine esse gênero de vida penitencial e celibatário de “vida semirreligiosa” (ELM, 2005, p. 407-422), porque destituída de uma regra monástica. Mas nem isso explica tudo. O convento *Regina Coeli*, fundado em 1343 pelo *frate converso* Chiarito del Voglia, em Florença, congregava irmãs *inclusae*, que professavam a Regra de Santo Agostinho, e irmãs não professoras, porém, celibatárias. O próprio fundador não era um professo, conquanto fosse um *irmão* ao estilo de Geraldo Segarelli.

Como vemos, essas *compagnie não formavam um movimento institucionalizado ou coerente* (RAVA, 2010; SENSI, 2010). Por exemplo, Clara de Rímini, antes de se encerrar em seu cubículo eremítico, costumava visitar um grupo de *signore* (outro apelativo para mulheres eremitas) que viviam num reclusório junto à *ecclesia de Sancta Maria in Muro*; “na igreja delas, traziam à memória os vários santos e santas, jejuns, abstinências, exemplos laudáveis e sábios ditos; [...] esta *sancta compagna* e louvável conversação continuava até a hora de noa [i.é, três da tarde], e nisto [Clara] muito se inflamava” (GARAMPI, 1755, p. 24-25). Por que Clara não pediu admissão nessa *sancta compagna*? Porque o eremitismo feminino, mesmo quando vivido em pequenas comunidades, é um caminho independente. A inspiração pode ser a mesma para todas, mas não a sua práxis.

O eremitismo feminino é parte do rizoma da devoção penitencial, milenarístico-passionista: um sistema polimorfo, horizontal, sem hierarquias, sem núcleos diretores, espalhado sem prévio planejamento sobre o solo fértil da devoção leiga italiana, no qual também se conectam as confrarias. É o exato oposto do que Salimbene desejava: ele chamava o *frater* Segarelli de farsante justamente

porque, querendo imitar os frades franciscanos, fundou um grupo de apóstolos independentes, aos quais não dirigiu, não dotou de leis e com os quais pouco conviveu: por isso eles se dispersavam e, tal como *frater* Roberto, comportavam-se como bem queriam. Segundo a proposta de Deleuze e Guattari, Salimbene pensaria o eremitismo (e a sua própria Ordem) como se fosse um sistema arbóreo, tendo uma raiz, depois um tronco, depois vários galhos, organicamente conectados, formando um organismo hierarquizado (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 37). Se tem algo que caracteriza esse eremitismo comunal é justamente o fato de ser múltiplo.

Independentemente dos contornos ascéticos de cada eremita urbana, ela estava sempre cercada por mulheres; com elas conversava, palestrava, ensinava. Tais colóquios com devotos e admiradores constituíam uma das primeiras contribuições das eremitas para as cidades, sendo a penitência, a segunda, e a assistência aos pobres a terceira. Para *frater* Giunta, o hagiógrafo de Margarida, até o Diabo sabia reconhecer o poder de atração de uma eremita urbana: “o soberbo adversário entrou, de noite, em sua cela, enquanto ela rezava; e sem cessar começou a dizer-lhe quão grande era a fama de seu nome e como era *imensa a multidão de homens e mulheres*, que, por devoção, desejavam vê-la e tocá-la” (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 69, grifos meus).

Como no rizoma, as *compagnie* de beatas e os grupos devocionais (penitenciais ou caritativos) tinham suas ramificações conectadas sobre a mesma superfície da devoção nas comunas, e já não conseguimos perceber quem antecedia a quem ou quem dependia de quem. Deleuze e Guattari (2003, p. 41) diriam, “não vemos os pontos ou posições num rizoma, apenas as linhas”, e no aumento das conexões das linhas, a multiplicidade muda de natureza, e pode se tornar uma teologia dos cristãos das comunas, performática, não sistemática, mas muito eficaz. “Em suas escolhas, nos seus gestos, nas suas palavras, [essas mulheres], em grande medida, apenas explicitam o que sentiram muitos de seus contemporâneos, cujos pensamentos íntimos estão, por sua vez, para sempre escondidos de *nós*.” (DALARUN, 2008, p. 213). Dalarun tem razão; os *fratres et sorores poenitentiae*, em suas comunidades urbanas, e as *heremitae*, em suas celas, tão permeadas pelas cidades, compartilhavam sentimentos e pensamentos íntimos, conquanto expressassem-nos com doutrinas ascéticas (ou espiritualidades) múltiplas: a *scala crucis*, de Umiltà, a *via penitentiae*, de Ângela, ou a *meditatio passionis*, de Margarida.

A horizontalidade, a conectividade e a heterogeneidade desse sistema ficam patentes no *Tabernacolo di Chiarito*¹(1340), de Pacino di Bonaguida. Pintado para ser oratório de um penitente e fundador de reclusório feminino, o tríptico mostra, no quadro inferior do painel esquerdo, uma assembleia de 11 mulheres (seis delas com véus) e cinco homens sentados: Chiarito del Voglia, o protagonista, assiste à cena de pé, ao lado de um *pulpito*, onde prega um frade dominicano. As cenas da Paixão de Cristo figuram no painel direito e preparam o enredo; aquela era uma *congregazione* bem ao estilo das comunidades que conhecemos neste texto: mendicante, leiga e penitencial. Sob a autoridade de uma abadessa (a esposa de Chiarito), as irmãs *inclusae* portam véus, e servem como tutoras para as irmãs sem véus, que entraram para o recolhimento por serem de famílias pobres e por *não terem dote* que lhes permitisse serem admitidas em mosteiros tradicionais ou contrair matrimônio (*é a mesma situação de Margarida*, conquanto esta última tenha se mantido independente). Vemos, no quadro, os *confrati* de Chiarito que, como ele, pediam esmola para o sustento da casa, e um clérigo pregador.

Mais uma vez, o mesmo conjunto heterogêneo: penitentes leigos, reclusas e clérigos mendicantes: “Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 39). O paradoxo da penitência e da reclusão feminina não separa ou hierarquiza as mulheres e os homens, ou os clérigos e os leigos, mas coloca-os num mesmo platô. Isso não muda em nada a inferioridade estrutural a que eram submetidas as mulheres nas cidades comunais italianas, mas abre para elas mil possibilidades de ação.

Selvaggia in città: o carisma entre autoimolação e êxtase

Para os hagiógrafos, *não interessa muito se a eremita* foi anteriormente uma mulher casada ou solteira, deficiente física, pobre ou rica. O que interessa ressaltar é que foram diretamente chamadas por Cristo a mudar de vida. “Diretamente” significa que, num dado momento, elas tiveram uma visão sobrenatural ou uma locução interior. Essas legendas fazem parte daquilo que Michel de Certeau (2021, p. 408) chama de “literatura mística” e, como tal, *é uma escrita* de exceção, de excessos e de fenômenos psicossomáticos.

Umiltà de Faenza *já era uma monja* quando uma voz ressoou perto dela: “Irmã Umiltà, levanta-te e segue-me”, e ela trocou o mosteiro pela reclusão da cela solitária (BIAGIO DE FAENZA, 1968, p. 207). Clara de Rímini, que já estava num segundo casamento, teve mais de uma visão vocacional: a primeira fê-la voltar a rezar, e a segunda, uma aparição da Virgem Maria, levou-a a querer abandonar a vida mundana e vestir o “hábito de pessoa religiosa” (GARAMPI, 1755, p. 7-9). No *Memoriale*, é a própria Ângela de Foligno quem conta a sua experiência: “[...] não me parecendo que era possível fazer suficiente penitência metida nas coisas do século, decidi abandonar tudo completamente para poder fazer penitência e ir na direção da cruz, *conforme me foi inspirado por Deus*” (SANTI, 2016, p. 28, grifos meus).

Na medida em que a cela não é um convento tradicional e o eremitismo é autônomo, os hagiógrafos descrevem essa transição do *saeculum* para a *poenitentia in heremo* como um processo de depauperamento, a que se associa a auto-estigmatização. *Ângela de Foligno nos conta como isso aconteceu*:

[...] eu desejava com veemência fazer-me pobre, e preocupava-me a possibilidade de morrer antes de haver conseguido me tornar pobre; e, por outro lado, eu tive de combater muitas tentações, que mostravam, por exemplo, que eu era jovem e, por isso, mendigar poderia ser um perigo e uma vergonha para mim, e que nessa condição eu poderia morrer de fome, de frio e de nudez, e que todos me dissuadiriam de fazer essas coisas. Enquanto assim pensava, veio a mim *uma grande iluminação no meu coração* [...]. (SANTI, 2016, p. 28, grifos meus).

Nas demais *Vidas*, o episódio da iluminação também é central, sempre posposto à fase de crise que deixa a futura eremita hesitante sobre qual “regime de penitência” deverá abraçar. Inevitável é o choque com a família (incluindo o marido e os filhos, quando a mulher é casada) – esse choque é parcialmente resolvido quando a eremita abandona a casa familiar e renuncia ou perde os privilégios familiares; então segue-se a autoimposição de um hábito de penitência, cuja estética, sempre esdrúxula, chama muito a atenção e suscita o desprezo das pessoas e, por fim, a entrada para uma *cella*: a partir dessa fase, inicia-se a atividade da *cellata* ou da *reclusa cellana* junto à comunidade urbana que a rodeia. Ângela trata como “tentação” o que era, na verdade, um risco real: fazer-se voluntariamente mendicante, em idade jovem e gozando de saúde, enfurecia os cidadãos, os mendigos involuntários e, a julgar por Salimbene, os Mendicantes voluntários também; pior ainda quando a nova “mendiga espiritual” tinha sido uma mulher casada ou viúva, e com chances de novas núpcias: uma vergonha para a família e uma chance a mais de desprezo da população.

Estamos diante de um chamado irresistível descrito como eleição ou iluminação divina; todas essas mulheres acreditavam piamente que foram escolhidas para colaborar com o divino no processo de transformação do mundo. Se recuperarmos as balizas dadas por Salimbene, veremos que, entre a *magna devotio* do *Alleluia* (1233) e a *devotio verberatorum* (1260), solidificou-se na Itália centro-sententrional um movimento milenarista penitencial e de grande apelo popular. O eremitismo feminino urbano, à medida em que encarna e reflete aspectos da multiplicidade dos *virii spirituali*, de que falava o Abade de Fiori, faz aumentar o rizoma do carismatismo profético e pauperista de que é feito o cristianismo.

A penitência flagelante, assumida por confrarias e mulheres eremitas, teria sido a saída encontrada para que a “efusão do Espírito” pudesse pôr fim às guerras endêmicas e intermináveis. Salimbene acentua que o *Alleluia* foi um “o tempo de tranquilidade e de paz” em toda a Itália. Nossas eremitas, de maneiras diferentes, incorporam esse “espírito” da penitência e acreditam incorporar o “espírito” que move o mundo rumo à nova era.

A sociologia da religião tem estudado fenômenos semelhantes a esse a partir do conceito de *carisma*, definido por Max Weber, isto é, “o poder específico de postulação e exercício de autoridade sobre os outros” (WACH, 1990, p. 404), “antípodo à dominação tradicional e à dominação legal” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 225), e que tem especial relação com comunidades religiosas. Joachim Wach diferencia o carisma pessoal do carisma *ex officio*: enquanto a autoridade do segundo se assenta nas instituições oficiais, a autoridade do primeiro se fundamenta numa “reivindicação subjetiva (...) expressa na autoconsciência e autodesignação do ‘homem santo’” (WACH, 1990, p. 405), como encontramos na trajetória de nossas eremitas. Wach adiciona ao carisma pessoal outras subtipologias, como o fundador de religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mago, o adivinho, o santo, o sacerdote e o *religiosus*. Nossas *reclusae* encaixam-se praticamente em todos os tipos, com exceção daqueles do fundador e do sacerdote.

Uma marca distintiva do carismático religioso é a sua profunda convicção de ser especialmente eleito para exercer no mundo uma ação “antimundana”, geralmente acompanhada de denúncia de injustiças: “(d)ecisiva nisso é a ‘auto-estigmatização’ dos carismáticos, isto é, o fato de eles mesmos compartilharem os males dos menos privilegiados, cuja superação anunciam e em parte vivenciam” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 225). O que nos leva de volta à questão da pobreza e dos pobres, do sofrimento e dos sofredores. Nossas eremitas, após a experiência da *iluminação*, efetuaram a *autoestigmatização*, isto é, destituíram-se de todos os sinais identificadores de sua origem social e assumiram aqueles dos estigmatizados ou marginalizados de suas cidades. E fizeram-no em obediência a um expresso mandato divino e em vista de uma missão de resgate dos destinatários de suas obras de misericórdia.

As *Legendas* contêm diversos dados que nos permitem associar a ação assistencial das santas eremitas à *ação das confrarias*. Margarida, por exemplo, fundou o *Ospedale di Santa Maria della Misericordia*, em 1278, e confiou-o aos cuidados de uma confraria de mesmo nome. No entanto, gostaria de tomar uma outra direção. Os relatos hagiográficos dessas mulheres *são mais incisivos em destacar* elementos de que seu *modus operandi*, frente à situação urbana, é primordialmente de natureza carismático-mística. Giunta Bevegnati, parafraseando o latim da Vulgata, em 1 Coríntios 12:31, conclama os leitores:

Se alguém entre vós quiser atingir os dons superiores [*carismata meliora*], aprenda isso com afeição: nenhuma criatura invejou tanto a felicidade dos irmãos quanto a serva de Cristo, Margarida, invejava os doentes [*languentibus*], mendigos [*mendicis*], despidos [*nudis*], famintos [*famelicis*] e aflitos [*afflictis*]. Se eu pudesse (disse ela ao seu confessor), livraria as penas de todos os atacados [*uallatos*] e oprimidos por angústias, e revestiria a mim mesma com todas as suas calamidades. (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 35).

Como se percebe, Margarida não quer tirar socialmente o pobre da pobreza; não, ela quer misticamente “revestir-se” com o sofrimento alheio, quer tomá-lo para si, *assumindo* os males dos pobres. A maneira como as *reclusae* efetuam esse ato – descrito por Giunta como uma ação cristica/cristológica – é através da identificação com os pobres, uma identificação tanto mais real quanto pior se apresenta a situação dos pobres nas cidades, o que chamei de auto-estigmatização. Esse conceito, sacado da sociologia religiosa para estudar movimentos messiânicos, coaduna-se com aquele de carisma, que nos coloca frente aos momentos de extrema crise social, econômica e política, quando as instituições

oficiais demonstram total incapacidade de operar a justiça. Todo o contexto das *devotiones* descritas por Salimbene é entretido de sintomas semelhantes, e a vulgarização das ideias joaquimitas sobre a Era do Espírito Santo, justamente em 1260, o confirma (o abade nunca marcou essa data). No caso de nossas eremitas, a força carismática de que são portadoras se manifesta em duas modalidades principais: a autoimolação e o êxtase. O contraste entre o extremo da dor e o extremo da alegria não é mera coincidência.

Donne di penitenza, todas essas mulheres se flagelavam. A consonância com os *battuti* é notável. Elas, no entanto, o fazem com tal brutalidade que, não raro, as autoridades eclesiásticas precisam intervir, limitando o uso do chicote. Ao açoitar-se, essas mulheres acreditam estar se imolando para o bem de seu povo. Frade Giunta dizia que Margarida ofertara seu corpo como hóstia viva, santa e agradável a Deus (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 63). Clara de Rímini decidira “macerar a própria vida com os mais acerbos suplícios” (GARAMPI, 1755, p. 43).

O corpo negado da mulher no cenário político comunal (GUERRA MEDICI, 2004, p. 26) é colocado no centro do cenário religioso. Continua a ser um corpo que sofre, mas agora é a mulher que deliberadamente decide fazê-lo, baseada em suas convicções, inclusive políticas, já que o faz pela salvação da cidade. Pelas vias da mística penitencial, essas mulheres mimetizam em seus corpos o corpo do Cristo, igualmente flagelado em razão dos pecados. A cristologia de nossas eremitas é toda passiológica, isso é, *assentada na Paixão. É o Cristo sofrendor, chagado, dilacerado, que se apresenta* diretamente para elas, como referente de uma humanidade que ama.

Na *Leggenda* de Clara de Rímini, primeiro texto hagiográfico italiano em língua vulgar, anota-se o seguinte:

E os acerbos martírios que nosso Senhor sofreu eram-lhe presentes, como se ela os visse todos: e por quinze dias a Serva de Deus, com os próprios olhos do seu corpo, viu a Cristo crucificado na carne, como homem, com as mãos e pés atravessados por pungentes cravos, e o lado transpassado pela lança e todo chagado. (GARAMPI, 1755, p. 71).

Essa legenda certamente serviu de fonte para que Francesco da Rimini pintasse a *Tavola de Clara*, entre 1333-1340, hoje exibida na National Gallery, de Londres.² Intitulada *A Visão da Bem-aventurada Clara de Rímini*, o painel contém um Cristo de tamanho agigantado envolto em túnica parda; suas mãos feridas deixam o sangue escorrer; com a esquerda, ele aponta para o céu; com a direita, para a enorme chaga de seu peito, da qual também escorre muito sangue. A crueza das chagas de Cristo contrasta com a complacência de seu rosto e a benevolência de seu olhar: a cena é de ressurreição, baseada em Jo 20. Atrás dele, vê-se um aglomerado de santos, aparentemente todos do sexo masculino. Entre o Cristo e Clara está São João, com um manto rosáceo; o santo apresenta a ela o códice de seu evangelho, em cujas páginas se lê: *Pax mea do vobis*. O evangelho de João é, de fato, o único dos evangelhos a mencionar que Cristo foi transpassado pela lança de um soldado romano (São Longino, segundo a tradição apócrifa) e a associar a aparição do ressuscitado à exibição das chagas.

No *Bestiario Toscano*, a *representação* imagética da Paixão, produzida pela recordação, era a condição *sine qua non* para que a *compassione* se materializasse em *carità*, isto é, em práxis. Clara praticava esse exercício visual-meditativo, comum às confrarias. Mas, com uma diferença fundamental: enquanto o confrade contemplava a Paixão pela arte sacra e pela memória, a eremita visionária contempla pelo êxtase, isto é, o arrebatamento da mente. Todas as *Vidas* que compõem nosso dossiê abundam em êxtases e visões. Aliado à flagelação corporal, o êxtase constitui a mais evidente expressão pública das eremitas. Nisso ocorre o “paradoxo” de que falava Michel de Certeau (2021, p. 408): o segredo da visão mística (pois só ela vê) se desdobra na sua manifestação performática, sobretudo nos êxtases em

público, como ocorre sempre nas legendas. Na *Tavola*, a extática Clara, vestida como uma *mantellata*, recebe o códice evangélico da mão do apóstolo: no êxtase aprende, pelo êxtase ensina. Francesco da Rimini apresenta Clara como uma teóloga contemplativa, exegeta do *Evangelho segundo São João* e mestra de vida espiritual.

A visão extática do Cristo sofredor ou crucificado é ocasião para que a visionária assumia paradoxalmente um papel corredentor. *Frater Giunta* havia dito que Margarida era como uma hóstia imolada, e, por isso mesmo, um *cristo-mulher* ou *cristo-mãe*, parafraseando Caroline Bynum (1982, p. 167). Durante uma Semana Santa, provavelmente em 1280, Margarida recebe a visão do Cristo que lhe ordena: “Observa com os olhos do intelecto e vê como assiduamente eu sou recrucificado pelo gênero humano; para que conheças as injúrias que sofro, mostrar-te-ei os meus crucificadores”. E passa a elencá-los: assassinos, matadores de aluguel, juízes corruptos, mercadores e artesãos avaros, usurários, espoliadores, topógrafos, estatutários e conselheiros, adúlteros e fornicadores, blasfemadores, falsificadores de moedas, homossexuais, descrentes, reis, podestà, notários, oficiais e, claro, judeus e sarracenos (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 107-109). Margarida é interpelada a exortar a todos eles para que não usem seus ofícios para fazer o mal, e a rezar pela redenção do mundo: “Filha, eu me uno ao teu lamento por todos os povos, que estão amarrados pelos laços dos vícios, não contra a vontade, mas com conhecimento e querer; eles, após serem amarrados, são flagelados durissimamente e arrastados de vício em vício, e, ao serem açoitados, nem percebem” (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 117).

Por outro lado, o êxtase projeta as extáticas diante da cidade, que não assiste passivamente, como demonstra Giunta Bevegnati:

Tendo dito essas coisas diante de todos, [Margarida] foi raptada em Deus, mas não de maneira fingida, como disseram alguns, conforme puderam constatar os frades ao pedir que as mulheres ali presentes movimentassem o corpo dela e mexessem em seu cabelo. Ao retomar novamente os sentidos, ela admirada indagava à sua alma como conseguia *não se separar* do corpo após ouvir aquelas doces palavras de Cristo. (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 38).

A dubiedade que o *êxtase* provoca não enfraquece seu papel carismático, antes o confirma: profetas e videntes, portadores de uma mensagem de redenção, são acreditados por uns, rejeitados por outros. É a autenticidade da auto-estigmatização e o contato com seus efeitos sobrenaturais que ajudam a mitigar as hesitações e a produzir uma convicção mais geral. Mas não deixa de ser notável que o êxtase, como a flagelação, expõe o corpo da mulher, o torna público, de tal forma que ele chega a ser examinado, revirado, invadido, ainda que seja por outras mulheres. Os dons extraordinários das eremitas estão sob contínua vigilância. Nada é privado nelas, principalmente a sua estada no reclusório: as curiosas de Faenza usavam uma escada para subir à janela da cela e espionar Umiltà em sua oração (BLAGIO DE FAENZA, 1968, p. 207). Em Cortona, as pessoas passavam horas observando Margarida durante seus arrebatamentos na igreja (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 144). No fundo, os corpos *não* são mais delas nem de suas famílias, são da cidade, para o bem e para o mal.

A auto-estigmatização alcança, porém, seu clímax na visão extática, que se desdobra em dons proféticos. Umiliana dei Cerchi oferece os melhores exemplos de que como a população das comunas eram atentas às profecias da santa; as legendas de Margarida e Clara de Rímini as apresentam também bastante envolvidas com o profetismo: elas antecipam, em visões, as guerras civis e conflitos bélicos, e tratam de advertir o povo. *Êxtases* e profecias *são exibições de carisma que agradam as comunas*, cuja população passa a cercar os *romitorii* em busca de outros sinais carismáticos, os milagres.

Em Signa, bastava os cuidadores de porcos dizerem “*fuimus cum Iobanna*” (estávamos com Joana) para que todos soubessem que seus rebanhos estavam ao abrigo dos granizos; Margarida, por sua vez, livrava os cortonenses de muitas desventuras, até mesmo da fúria do bispo de Arezzo. Em Cividale, a

agonizante Benvenuta Boiani ouviu a irmã de uma certa viúva, de nome Giacomina, exclamar: “Senhora Benvenuta, não nos abandoneis, porque vós sois a grande esperança [*spes magna*] de todos nós, que vos amamos e temos devoção [*devotionem*] por vós, nossa grande consolação [*magna consolatio nostra*]” (VAN HECKE; BOSSUE; DE BUCK, 1883, p. 174). Os *cittadini* lamentavam a morte de suas *feminae devotae*, mas sabiam que o seu passamento abria um universo inesgotável de possibilidades taumáturgicas. Eis porque os cidadãos transformavam os enterros delas em festa coletiva, uma grande parada cívica. Os túmulos das beatas, elevados à condição de monumentos municipais, tornavam-se centros de peregrinação e, com ou sem a anuência da hierarquia eclesiástica, o culto urbano prosseguia (Cf. DALARUN, 2008, p. 212).

Fazedoras de milagres. Videntes em tempo integral. São qualidades que as cidades apreciavam em suas eremitas e, por isso, suas celas integraram-se à topografia sagrada das comunas. A auto-estigmatização, por óbvio, expressa a identificação social do carismático com os mais vulneráveis. No entanto, os sociólogos observam que a liderança carismática busca a auto-estigmatização como parte de uma ação antimundana, em vista de um mundo vindouro: a expectativa escatológica é constitutiva do tipo carismático, e nos ajuda a entender que a pregação antimundana é como uma política às avessas, porém, política. As eremitas demonstraram isso através da autoimolação: em visões, o divino confirmava que elas foram colocadas diante das cidades para a salvação das almas. A política das eremitas é uma política na medida em que questiona o regime vigente. Seus corpos faziam antipolítica, sua forma de vestir, sua inveterada anorexia; cada movimento era medido para servir de mensagem, cada excesso físico era comparável ao excesso de “vícios e pecados”, a linguagem que elas usavam para falar sobre comportamentos discrepantes em relação ao modelo de cidade ideal que elas projetaram a partir da política de seus corpos.

Salimbene nos conta que algumas cidades e alguns governantes se negaram a aceitar os flagelantes por razões políticas; os hagiógrafos demonstram que alguns cidadãos achavam que suas *romite* eram loucas ou endemoniadas. Teria nisso algum fundamento político? Os corpos eram flagelados segundo uma visão política antimundana, portanto, não me parece sem propósito dizer que sim. Quanto a isso, o testemunho de Margarida de Cortona serve de *síntese* para esse antimundanismo postulado pelos corpos imolados das eremitas:

Filha [disse-lhe Cristo] [...] tu me perguntaste pelo estado de Madalena em relação à *solidão*; pois bem, já que eu não te destinei para o deserto (pois os desertos não são convenientes nesses tempos), quero que permaneças uma *silvestre dentro da cidade*, que vivas nela como se estivesse num deserto. (GIUNTA BEVEGNATI, 1793, p. 59, grifos meus).

Antípoda da civilização, o deserto pagão, no cristianismo, se torna antítodo para os males da cidade. Na tradição dos Padres da Igreja, o deserto, *παράδεισος* (em grego), *paradisus* (em latim), era o lugar próprio dos humanos antes do pecado. Se era preciso, segundo os teólogos, assumir para poder redimir, como Cristo assumira a carne para redimi-la, as “silvícolas urbanas”, fiéis ao seu Cristo, queriam assumir as cidades na esperança de torná-las um deserto, bem entendido, um *paradisus*.

Conclusão

A devoção milenarístico-profético-carismática, partilhada por grupos como o do Segarelli e pelas nossas eremitas denunciavam uma insatisfação geral com a situação político-religiosa dos séculos XIII-XIV. Foi uma forma de protesto: uma marcha coletiva de corpos despidos e surrados exigia novos tempos, uma nova era. Após 1260, a flagelação se rotiniza na dinâmica das confrarias de *scopatori*, mas

preserva todo seu entusiasmo nos excessos praticados pelas eremitas. Elas parecem ter estendido a durabilidade da força carismática, e isso, por um lado, significou que seus corpos eram os mais afligidos, por outro, que eram os mais relevantes para a audiência cidadina. Isso se confirma pelo fato de que os sacerdotes e frades, nessas lendas, aparecem como discípulos ou admiradores dessas mulheres, e as autoridades públicas, que nunca as confrontam, esperam delas auxílio e as adotam para o panteão do culto cívico após a morte delas.

O eremitismo feminino demonstrou ser um lugar de liberdade e de força para mulheres especialmente marcadas por algum tipo de preconceito social: ou por serem viúvas ou pobres ou deficientes físicas ou por terem tido um passado pouco edificante. Não creio que o eremitismo foi o que sobrou para elas, pois elas tinham outras opções. O eremitismo, com seu caráter cruento e flagelante, foi uma forma deliberada de fazer política, ou melhor, de operar uma antipolítica ao modo milenarista de superação do mundo presente e antecipação do vindouro.

Bibliografia

Fontes editadas citadas

BIAGIO DE FAENZA. “Vita s. Humilitatis Abbatisse”. In: *Acta Sanctorum*. Vol. 18 [Maio V]. Impression anastatique. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1968, p. 207-223.

BUGHETTI, Benvenutus. “Prima Regula Tertii Ordinis iuxta novum codicem”. *Archivum Franciscanum Historicum*. Annus XIV, fasciculum I-III, 1921, p. 109-121.

DELEHAYE, H.; PEETERS, P. *Acta Sanctorum Novembris*. Tomus IV. Bruxelas: Sociétés des Bollandistes, 1925.

GARAMPI, Giuseppe (ed.). *Memorie Ecclesiastiche appartenenti all’Istoria e al culto della B. Chiara di Rimini*. Roma: Niccolò e Marco Pagliarini, 1755.

GARVER, M. S.; McKENZIE, K. (ed.). *Il Bestiario Toscano secondo la lezione dei codici di Parigi e di Roma*. Roma: Società Filologica Romana, 1912.

GIORDANO DA RIVALTO. *Prediche del Beato Fra Giordano da Rivalto dell’Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal M.CCC.III al M.CCC.IX*. Prima Edizione Milanese riordinata cronologicamente. Volume I. Milão: Giovanni Silvestri, 1839.

GIOVANNI BOCCACCIO. *Decameron, Filocolo, Ameto, Fiammetta*. A cura di Enrico Bianchi, Carlo Salinari, Natalino Sapegno. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.

GIUNTA BEVEGNATI. *Antica Leggenda della Vita e de’ Miracoli di S. Margherita di Cortona*. Lucca: Francesco Bonsignori, 1793.

NARDUCCI, Enrico (ed.). *Prediche inedite del Beato Giordano da Rivalto dell’Ordine de’ Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*. Bolonha: Gaetano Romagnoli, 1867.

SALIMBENE DI ADAM. *Cronica*. Testo latino a fronte. Parma: Monte Università Parma, 2007.

SANTI, Francesco (ed.). *La letteratura francescana*. Testo latino a fronte. La mistica. Angela da Foligno e Raimondo Lullo. Vol. 5. Milão: Mondadori Editore, 2016.

SIMONETTI, Adele. *I Sermoni di Umiltà da Faenza*. Studio e edizione. Foligno: Fondazione CISAM, 1995.

VAN HECKE, J.; BOSSUE, B.; DE BUCK, V. e R. *Acta Sanctorum Octobris*. Tomus XIII. Paris: Victor Palmé, 1883.

Bibliografia citada

BARBERO, Alessandro. *Dante*. A biografia. Trad.: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BENEDETTI, Marina. “Segarelli, Gherardo”. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. Volume 91, 2018. Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-segarelli_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-segarelli_(Dizionario-Biografico)/) (acesso em 17/01/2022)

BENVENUTI PAPI, Anna. "Mendicant Friars and Female Pinzochere in Tuscony: From Social Marginality to Models of Sanctity". In: BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (org.). *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1996, p. 84-103.

BOUCHERON, Patrick. "Jacques Dalarun : et Dieu créa la dévote...L'Historien publie une magistrale étude sur la féminisation du christianisme occidental au Moyen Âge". Le Monde. Publié le 05 juin 2008. Disponível: https://www.lemonde.fr/livres/article/2008/06/05/jacques-dalarun-et-dieu-crea-la-devote_1053974_3260.html

BROLIS, Maria Teresa. "A Thousand and More Women: The Register of Women for the Confraternity of Misericordia Maggiore in Bergamo, 1265-1339". *The Catholic Historical Review*, vol. 88, n. 2, 2002, p. 230-246.

BYNUM, Caroline. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.

CAPPELLETTI, Ermanno. "Alcuni Statuti di Disciplinati (Confraternita dei SS. Simone e Taddeo di Firenze e di S. Croce di Borgo San Sepolcro)". *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, vol. 21, n. 2/3, 1992, p. 441-457.

CASAGRANDE, Giovanna. "Confraternities and Lay Female religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria". In: TERPSTRA, Nicholas (org.). *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 48-66.

COSMACINI, Giorgio. *Compassione*. Le opere di misericordia ieri e oggi. Bologna: Il Mulino, 2012.

DALARUN, Jacques. *'Dieu changea de sexe, pour ainsi dire'*. La Religion faite femme, XIe-XVe siècle. Paris: Fayard, 2008.

DAMERON, George W. *Florence and Its Church in the Age of Dante*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

DE CERTEAU, Michel. *O lugar do outro*. História religiosa e mística. Edição estabelecida por Luce Giard. Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Piani*. Capitalismo e Schizofrenia. Tradução italiana: Giorgio Passerone. Roma: Cooper/Castelvecchi, 2003.

ELM, Kaspar. "Vita Regularis sine Regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo". In: ANDENNA, C.; MELVILLE, G. (org.) *Regulae – Consuetudines – Statuta*. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Münster: LIT, 2005, p. 407-422.

ESPOSITO, Anna. "Donne e confraternite". In: GAZZINI, Marina (org.). *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*. Firenze: Firenze University Press, 2009, p. 53-78.

GUERRA MEDICI, Maria Teresa. "'City Air'. Women in the medieval city". In: CASAGRANDE, Giovanna (org.). *Donne tra Medioevo ed Età Moderna in Italia*. Ricerche. Perugia: Morlacchi, 2004, p. 23-52.

LITTLE, Lester K. *Libertà Carità Fraternità. Confraternite a Bergamo nell'età del Comune*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1988.

MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude. *Cavalieri e Cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia Comunale*. Bolonha: Il Mulino, 2004.

RAVA, Eleonora. "Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: il caso di Pisa". *Revue Mabillon*, vol. 21, 2010, p. 139-162.

SALVARANI, Renata. "Liturgia e partecipazione nei riti del Battesimo tra X e XII secolo. I "casi" del fonte di Chiavenna e della vasca di Fidenza". In: L. Girardi (org.). *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*. Padova: Edizioni Messaggero, 2013, p. 39-58.

SENSI, Mario. "Anchorites in the Italian tradition". In: McAVOY, Liz Herbert (org.). *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*. Woodbridge: The Boydell Press, 2010, p. 62-90.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Trad.: Nélcio Schneider. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2004.

TERPSTRA, Nicholas. "Introduction The Politics of ritual kinship". In: TERPSTRA, Nicholas (org.). *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-8.

TERPSTRA, Nicholas. *Cultures of Charity*. Women, Politics, and Reform of Poor Relief in Renaissance Italy. Cambridge/MA: Harvard University Press, 2013.

TILATTI, Andrea. *Benvenuta Boiani*. Teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento. Trieste: Edizioni LINT, 1994.

Notas

1 O *Tabernacolo di Chiarito* (em inglês *Chiarito Tabernacle*) é obra de Pacino de Bonaguida (ativo em Florença entre 1303-1347): gesso dourado e têmpera sobre madeira (101.3x113.5cm). Uma reprodução colorida está disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/773/pacino-di-bonaguida-the-chiarito-tabernacle-italian-1340s/> (consulta dia 28/09/2021).

2 *The Vision of the Blessed Clare of Rimini* (National Gallery UK) pode ser visualizada por este link: <https://www.national-gallery.org.uk/paintings/francesco-da-rimini-the-vision-of-the-blessed-clare-of-rimini> (consulta em 11/10/2021).

Submetido em: 06/08/2022

Aprovado em: 08/06/2023