Os estudos como identidade entre a Ordem dos Pregadores no século XIII: a organização do sistema educacional à luz de alguns documentos jurídicos

Carolina Coelho Fortes*

Resumo: Durante o século XIII, a Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada por Domingos de Gusmão em 1216, oscilou entre a conquista do *status* de ordem religiosa e ter revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial deveu-se às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Mas devemos considerar também fatores como a própria novidade da proposta mendicante, e um contexto sociopolítico marcado por complexas relações de poder, como elementos que contribuiram para a necessidade que os seguidores de Domingos encontraram de se imbuir de uma identidade própria. Neste artigo, veremos como essa identidade de construiu com base principalmente nos estudos. Tomaremos por base uma série de documentos de natureza diversa, centrando nossa análise, no entanto, nas Constituições Antigas, ou *Liber Consuetudinum*. Esta fonte, que sofre uma série de novas redações nas primeiras décadas de existência da Ordem, servia como uma regra de vida para os frades. Conforme mostram as atas dos capítulos gerais, realizados anualmente neste período, as Constituições vão sendo progressivamente moldadas de forma a dar à Ordem, características de uma "sociedade de estudos".
Palavras-chave: Ordem dos Pregadores. Identidade. *Constitutiones Antiquae*. Educação.

Introdução

* Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense/ Polo Universitário de Campos dos Goytacazes (UFF/PUCG). E-mail: carolfortes@hotmail.com.

Estudar. Qual de nós não conhece o prazer de passar dias, virar noites, sobre livros? A satisfação de acumular conhecimento, descobrir o novo, aprofundar o que já se acreditava conhecido? O estudo é uma luta solitária, que só acontece e se concretiza em conjunto, no compartilhar. Estudamos, atualmente, por uma série de pequenas e grandiosas motivações. Definimo-nos, na academia, por estudar bem ou mal, muito ou pouco. Digreções postas de lado, não é possível partir de nenhum outro ponto que não este para olharmos para trás.

E então, o que veremos? Primeiro, a partir da década de 1980, uma historiografia que se preocupou em colocar sob lente de microscópio as escolas conventuais da Ordem dos Pregadores (MULCHAHEY, 1998, p. 204-218; p. 278-336), as ações de um ou outro mestre geral sobre o sistema educacional dos frades e, ainda, a excelência, a "modernidade", o engajamento, a pureza e seriedade de clérigos tão ciosos da salvação das almas (BRETT, 1984, p. 41-56). Se apurarmos um pouco mais a vista, entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX, poderemos perceber essa última tendência forte, fortíssima. É como se do próprio Domingos tivesse se originado a ideia, tão cara nesses últimos séculos, de que estudar era bom. Era, mais do que isso, santo. Domingos queria estudar para pregar, e pregar para colocar as almas no reto caminho da salvação.

A organização do sistema educacional nos documentos jurídicos

Estudar para pregar, então. A Ordem dos Irmãos Pregadores, antes mesmo de receber o nome ou o *status* de comunidade de religiosos, adotou essa perspectiva. A historiografia vem se debruçando largamente sobre o assunto, no mais das vezes, passivamente, laudatoriamente (MANDONNET, 1938; DUVAL, 1967; DOUAIS, 1884). Investiremos agora nesse tema, no entanto, problematizando-o. A que serviam os estudos, entre os frades seguidores de Domingos? De que maneira a dedicação a uma vida de estudos conformaria a identidade desses frades? Seria uma maneira de se alinhar às decisões de Latrão III e IV, aproximando-se

assim da Cúria? Ou uma forma de sobreviver diferenciando-se dos demais grupos de religiosos espalhados pela cristandade ocidental? Haverá conflito entre esses propósitos?

Essas e outras perguntas mobilizam-nos aqui. As respostas às questões colocadas não são simples nem rápidas, mas nos nortearão nesse breve estudo. Para chegarmos até elas, investiremos, neste artigo, em uma reflexão acerca da organização dos estudos entre os frades pregadores. Para tal, lançamos mão especialmente de documentos jurídicos, embora vez ou outra nós nos utilizemos de documentos de natureza diversa, como as crônicas escritas por membros da Ordem. O foco será direcionado, em especial, para a primeira parte das Constituições, suas várias mudanças redacionais, no que tange particularmente ao sistema de dispensas para os estudos.

As respostas às questões colocadas anteriormente servirão para nos mostrar que a Ordem se definia pelo estudo, sim, sendo esse o seu principal elemento identitário. Se Domingos, de fato, havia pensado no estudo desde cedo, isso não significa que seus planos permaneceram inalterados, que seus sucessores na liderança dos frades apenas alargaram seus desígnios. As transformações no suposto plano inicial de Domingos respondiam à necessidade premente de dar coesão aos irmãos, de dar prestígio à Ordem, de fazer com que ela continuasse existindo.

Em poucas décadas, durante o século XIII, os irmãos pregadores oscilaram entre a conquista do *status* de ordem religiosa e terem revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial deveu-se às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Estes consideravam que os primeiros haviam se apossado de suas prerrogativas como condutores da *cura animarum*. E reagiam a eles com um enorme senso de estranheza, onde quer que pudessem atacá-los. Encontravam-se, mendicantes e seculares, bastante próximos nas universidades, pois, desde muito cedo, os pregadores estabeleceram que, para bem se cuidar das almas, a compreensão profunda do divino, alcançado pelos estudos, era necessária.

Os estudos, assim sendo, tomam lugar destacado no processo que leva à construção de uma identidade institucional dominicana, que faria com que os frades se distinguissem, em particular,

dos seculares. Já nas Constituições Antigas[1], os frades incluem dispensa especial a todos aqueles que desejam se dedicar aos estudos. Percebe-se que, até a década de 1260, uma rede educacional complexa formar-se-ia. E formou-se, nas palavras de frei Tomás de Aquino, como uma "sociedade de estudos". Sociedade essa que se organiza como forma de proteger a Ordem dos ataques seculares, ao mesmo tempo em que busca estabelecer fronteiras entre a percepção dominicana e a secular de *cura animarum*. Nosso objetivo é demonstrar que a construção de um "sistema educacional" servia ao propósito de dar identidade[2] à Ordem dos Pregadores.

Em meio a um dos momentos mais difíceis para a Ordem, quando o papa Inocêncio IV revogou todos os privilégios concedidos às ordens mendicantes, em 1254, frei Tomás de Aquino preparava o seu *Contra impugnates cultum Dei et religionem*[3]. Ali, ele descreve os frades como membros de um *societas studii*, uma sociedade de estudos:

> Uma sociedade não é nada mais que a reunião de homens em um grupo para fazerem algo juntos, em comum [...] Na aquisição do saber a sociedade se beneficia muito ao ter vários homens estudando juntos, porque às vezes aquilo que um não sabe, outro pode descobrir (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Tomás defendia sua Ordem contra os ataques dos mestres seculares de Paris que tentavam, naquela ocasião, impedir os mendicantes de lecionar publicamente na universidade. Seus argumentos, no entanto, evidenciam a sua própria percepção sobre a Ordem: uma sociedade que une seus membros por meio do esforço comum dedicado ao estudo, para o qual cada frade trará sua contribuição. Tomás, portanto, defende – ou mostra, com base em seu pertencimento àquela Ordem – que o estudo não é algo que deva ser praticado em isolamento, mas que o estudo como atividade engajada e apoiada mutuamente pelos irmãos é um elemento fulcral da vida conventual dos dominicanos, bem como, e justamente por isso, um traço marcante de sua identidade de grupo.

O objetivo do estudo entre os frades não é a perfeição individual dos membros da Ordem, como ocorre com a *vita contemplativa*

(PACAUT, 2004, p. 238). Os estudos, para os dominicanos, é direcionado para a sociedade cristã mais ampla, para os fiéis, e visa a tornar os frades aptos a ensinarem aos cristãos em toda parte a doutrina que irá salvá-los. Tomás afirma que

> As ordens religiosas podem ser fundadas para que se cumpra qualquer obra de caridade. Agora o ensino é enumerado entre as obras espirituais de misericórdia. Desta forma, uma Ordem religiosa pode ser instituída para o propósito de ensinar. Existem algumas ordens religiosas na Igreja que têm o propósito de defendê-la contra seus inimigos pela força das armas, apesar de não haver escassez de príncipes seculares que são seus campeões oficiais. Certamente, a guerra com espada e escudo pode parecer menos de acordo com uma ordem religiosa do que o combate espiritual empreendido contra a heresia com escritos sagrados e armas intelectuais afins contra a heresia. [...] Então por que não podem ser legitimamente formadas ordens para o propósito de ensinar, e assim defender a Igreja contra seus inimigos, embora ela tenha outros defensores que não são religiosos? (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Ensinar, portanto, é um ato de misericórdia. E mais, é uma forma de luta, de combate em prol da verdade da fé, contra os inimigos da Igreja. Essa batalha, para os frades pregadores, será travada a partir do sistema educacional que estes constroem. É por meio do ensino que os dominicanos colocam em prática a sua versão da *cura animarum*, "[...] seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos" (MULCHAHEY, 2005, p. 301). Em outras palavras, independentemente da função que ocupa dentro da Ordem, o frade pregador apoia-se sobre os estudos que esta oferece.

Cada convento dominicano é, assim, local de estudo em equipe, e toda a Ordem uma sociedade voltada para o estudo e ensino colaborativo. É possível perceber essa característica já nas Constituições, que estabelecem que todo convento deve garantir que haja um *lector* – nome pelo qual eram conhecidos os professores

conventuais – para ministrar aulas aos frades de cada comunidade local (TUGWELL, 2001, p. 113) [4]. O esforço de estudo conjunto também fica claro no que é chamado de *correctoria* da Bíblia. Na ata do Capítulo Generalíssimo de 1236, faz-se menção à "correção" da Bíblia (SMALLEY, 1952, p. 334-335), da qual um grupo de frades da província francesa foi incumbido, quando determinou-se que as bíblias usadas pelos membros da Ordem fossem, a partir daí, devidamente corrigidas e pontuadas (REICHERT, 1898, p. 9)[5]. Também divisamos o caráter congregador do estudo no interesse pelo sistema de *pecia*, com potencial para difundir com rapidez os textos entre os frades (ROUSE, 1988, p. 84)[6].

Assim, os frades pregadores entendiam o estudo como parte integrante de sua Ordem como instituição que se delineava. Mas até que seja possível surgir em meio a eles "intelectuais"[7] (BROCCHIERI, 1989, p. 125-126; LE GOFF, 1995, p. 7-16; DE LIBERA, 1999, p. 9-13) do porte de Tomás de Aquino, por exemplo, foi necessário que se estabelecesse uma maneira de atender às necessidades educacionais dos frades. Muito embora defendamos que a institucionalização da Ordem dos Pregadores tenha sido um processo gradual, e não os desdobramentos de um plano genial de seu fundador, é difícil não ver em suas atitudes a vontade de dar um caráter erudito[8] (BAKHTIN, 2002; CHARTIER, 1995, p. 179-192; FRANCO Jr., 1996, p. 31-44) à Ordem. Portanto, é desse ponto que partiremos agora – a vida de Domingos de Gusmão – para daí seguirmos com os acontecimentos formadores do sistema educacional dominicano como elemento conformador e estabilizador desta comunidade religiosa como instituição.

Neste artigo, portanto, discutiremos como os documentos que guiavam a experiência religiosa dominicana ativamente serviram para moldar sua missão estudantil, que finda por dar à Ordem uma identidade correlata. Para isso, lançaremos mão do recurso, principalmente, às Constituições dos Frades, para delas depreender como se constituiu essa identidade.

Em um processo que ocupa cerca de quarenta anos (1216-1260), o sistema educacional dominicano toma forma. Concretiza-se por meio da legislação produzida pelos frades, e quase sempre apoiada pela Cúria. A confecção de regras, que ocorria em encontros

anuais – os capítulos – pode ser vista como resposta à necessidade de institucionalização da Ordem. Uma institucionalização que se dá por meio da ênfase no estudo e ensino, distinguindo os frades pregadores de seus correligionários frades menores e de seus colegas no século.

Mencionou-se há pouco as Constituições Antigas. É necessário que retornemos a elas para entender que a institucionalização se deu por meio, especialmente, da organização dos estudos. Quando da instituição oficial da Ordem, em 1216, o IV Concílio de Latrão já havia estabelecido a proibição da criação de novas ordens religiosas. A permissão da Cúria para a existência de uma ordem de pregadores se deu com base na condição de que esta deveria adotar uma regra já existente. A escolha recaiu sobre a regra agostiniana. Podemos argumentar que essa escolha se apresentava já com o propósito de direcionar os frades para uma vida de estudo. Nas palavras de Jordão da Saxônia, segundo mestre da Ordem e autor do *Libellus proncipiis ordinis predicatorum*, a opção foi feita no primeiro capítulo organizado pela Ordem, na segunda-feira de Pentecoste de 1216, chegando os frades, ao que tudo indica, rapidamente a um consenso.

> Regressando, uma vez celebrado o concílio[9], e havendo comunicado aos frades a resolução do Sumo Pontífice, elegeram os futuros pregadores a regra do egrégio pregador Santo Agostinho, adicionando algumas observâncias mais austeras (IORDANO DE SAXONIA, 1935, p. 46).

Por um lado, essa escolha deve ser atribuída ao respeito por Domingos, ligado à regra agostiniana por ser cônego regular em Osma, e por ter transitado de cônego à atividade de pregador itinerante de forma quase que espontânea, sob a sua égide. Além disso, era mais simples usar uma regra já bem conhecida por Domingos. Por outro lado, quando o mestre geral Humberto de Romans refletiu posteriormente sobre essa escolha, apontou os méritos da regra de Agostinho, destacando sua adaptabilidade a um "projeto acadêmico". A regra agostiniana era uma escolha particularmente adequada, porque permitia muito espaço para o estudo dentro da vida comunal que guiava.

> Devemos notar que é oportuno permitir a todos os religiosos o prazer de ler/ensinar, o que compete ainda mais aos Frades Pregadores, e isto pelo benefício assegurado para eles por meio do estudo[10] (HUMBERTUS DE ROMANIS, 1956, p. 49-51).

Os pregadores devem ser eruditos, observa Humberto, e não apenas o sábio Agostinho servia como excelente exemplo para os seguidores de sua regra, mas, em sua brevidade, a regra era também excepcionalmente flexível. A elas poderiam ser adicionados todos os estatutos necessários para regular uma comunidade de pregadores que era, ao mesmo tempo, uma comunidade de estudantes.

Domingos e seus seguidores adicionaram várias prescrições à regra, muitas das quais retiradas dos premonstratenses (TUGWELL, 1982, p. 452-455). É na comparação entre as duas que fica explícita a originalidade da legislação dos pregadores. Uma comparação cuidadosa dos dois textos mostra que, apesar de várias passagens serem cópias exatas, os dominicanos tentavam criar uma nova forma de vida ao abandonar os detalhes mais pormenorizados e dar vez a uma regra mais direta que tinha como seu norteador mais bem cuidado o estudo que possibilitava a pregação. É já nessa primeira versão da regra agostiniana dos pregadores que se esboça o sistema de dispensa que singulariza a legislação dos frades[11] (THOMAS, 1965). Os priores conventuais poderiam adiar o capítulo diário, e até subtraí-lo por completo, nos casos justificados pelos interesses acadêmicos (THOMAS, 1965, p. 314). Os preceitos do jejum e da abstinência também poderiam ser amenizados se o trabalho do frade o necessitasse (THOMAS, 1965, p. 317). Enquanto o primeiro parágrafo do prólogo das Constituições dos Pregadores é virtualmente idêntico ao dos Premonstratenses, os frades escrevem um novo segundo parágrafo, provavelmente em 1220, no Capítulo realizado em Bolonha:

> O superior tem o direito de dispensar os frades de sua comunidade em qualquer ocasião que lhe pareça útil, especialmente daquilo que possa atrapalhar o estudo, a pregação ou o cuidado pelas almas, já que nossa Ordem é conhecida

> por ter sido fundada desde o início precisamente para a pregação e salvação das almas, e todas as nossas preocupações devem estar primariamente e zelosamente voltadas para esse objetivo grandioso, o de que devemos ser úteis às almas de nosso próximo (THOMAS, 1965, p. 311).

As dispensas, em especial por motivo de saúde, não eram incomuns nas regras de outras ordens (SAAK, 2002, p. 148). Mas a dispensa para o estudo era, de fato, uma novidade. Assim, adotando uma regra conhecida e costumeira, ao menos para Domingos, antigo cônego de Osma, os frades obedecem aos desígnios papais. Ao mesmo tempo, apoiados pelas mentes jurídicas de Bolonha, onde realiza-se o Capítulo de 1220, em que esse parágrafo foi adicionado, adaptam a regra agostiniana na sua interpretação premonstratense à finalidade primeira daquele ainda pequeno grupo de religiosos: a pregação. Mas esta era o outro lado da moeda de uma vida dedicada aos estudos, os quais, dessa forma, já eram privilegiados no prólogo de seus "costumes", que chamamos atualmente de Constituições Antigas, mas que eram então chamados de *Liber Consuetudinum*, ou Livro dos Costumes.

A dispensa para o estudo aparece já no prólogo, mas é reiterada ao longo desse documento. O livro é dividido em duas partes, ditas *distincciones*. A primeira trata de como devem se comportar os monges, como devem ser instruídos os noviços, como devem ser tratados os doentes e os que haviam se submetido a sangrias, além de abordar a regra do silêncio e enumerar as culpas. A segunda distinção aborda os capítulos provinciais e gerais, o estudo e a pregação. Mas as regras para o estudo não se limitam apenas aos capítulos da segunda distinção. Várias passagens da primeira parte das Constituições atestam a centralidade do estudo para a Ordem em formação. No primeiro capítulo da primeira distinção, que trata dos rituais celebrados na *matinas*, lemos:

> Ao término da *matinas* realize-se o Capítulo (conventual), que, no entanto, de acordo com o julgamento do superior, poderá realizar-se depois da *Prima* ou até mesmo omitido, para que não seja impedido o estudo (THOMAS, 1965, p. 312).

Assim, uma tradição arraigada da vida regular é subvertida em prol do estudo. O Capítulo, momento em que os frades se reuniam para tratar das questões corriqueiras da vida no convento, poderia ser omitido por completo no caso de se entender como um empecilho ao estudo. Essa disposição demonstra ainda mais a centralidade dos estudos para a vida dos frades pregadores na medida em que, entre eles, o Capítulo era o espaço das penas. Era durante essa reunião que os frades que haviam transgredido alguma norma, ou simplesmente pecado, demonstravam seu arrependimento e se purificavam através dos castigos que lhes eram impostos. Um momento, portanto, de aproximação com Deus. Omitir essa oportunidade de aproximação com o sagrado a favor dos estudos indicaria que esta atividade também era entendida como uma forma de purificação da alma.

O quarto capítulo da primeira *disntinctio* é um dos mais comentados pela historiografia preocupada com os estudos entre os frades (MULCHAHEY, 1998, p. 37), e muito provavelmente adicionado às Constituições também em 1220.

> Nossos frades devem rezar as *Matinas*, as missas e todas as horas canônicas em comum, e deste mesmo modo devem comer, a não ser que o superior queira dispensar alguém. Todas as horas devem ser recitadas na igreja breve e sucintamente, de forma que os frades não percam a devoção e não seja impedimento para o estudo. Com isso queremos dizer que, seja na metade do verso ou no final, observe-se o ritmo e a pausa sem arrastar a voz, mas como foi exposto, termine-se breve e sucintamente (THOMAS, 1965, p. 316).

Mais uma vez, a dispensa aos rituais diários da vida conventual, que ligam os monges entre si e com Deus, pode ser conferida pelo prior por motivos múltiplos, como doença, mas, certamente, com maior constância, por conta da educação dos frades. O que já pareceu intrigante para alguns estudiosos, no entanto, é o *breviter et succincte*, do cantar das Horas. Essa rapidez com que as orações deveriam ser feitas colocam-na, talvez, em segundo plano diante da relevância do estudo para a missão assumida pelos frades. Mas não

nos deixemos levar, porque, afinal, aqui não ocorre o que vemos acontecer com os Capítulos, que poderiam ser até omitidos, para que os frades pudessem estudar. As Horas devem ser cantadas, mas apenas o tempo minimamente suficiente deveria ser dedicado a elas, para que logo os frades pudessem se voltar às suas leituras, aos seus exercícios e às suas aulas.

No capítulo que trata sobre os doentes, os frades declaram:

> Se alguém sofrer de alguma doença que não o debilite muito nem lhe tire o apetite – como inchaço, membros feridos ou algo do gênero – não durma sobre um colchão [...], nem se alimente de refeições especiais no refeitório. Ao contrário, estude ou trabalhe de acordo com o que lhe for comandado pelo superior (THOMAS, 1965, p. 321).

Embora possamos perceber profundas semelhanças entre os costumes dos premonstratenses e dos frades pregadores, é certo que estes últimos estabelecem a obrigação de estudar para aqueles irmãos afetados por doenças leves. Podemos imaginar, então, que o ardor pelos estudos evidente na construção da legislação dos pregadores não era já, naqueles primeiros anos, compartilhada por todos. Mas é possível inferir também desse parágrafo que os seguidores de Domingos estavam tão-somente adiantando uma situação que poderiam enfrentar, o que, por sua vez, indicaria que, apesar de toda a importância dada à educação, essa, e a pregação como seu desdobramento, não seria a única função da Ordem. O que nos leva a concluir que o estudo é o meio principal pelo qual seria atingida a *cura animarum* perpetrada pelos pregadores.

Logo adiante, em relação às responsabilidades do mestre dos noviços, lemos que este também deve cuidar para que aqueles que acabavam de entrar na Ordem tivessem o devido zelo com os "[...] *libros et vestes et eciam res alias monasterii*" (THOMAS, 1965, p. 324). Os livros[11] já faziam parte, ou ao menos era essa a pretensão, da vida do convento. Como itens caros que eram, essa atenção a eles se justifica, mas não a explica completamente. O livro, como a palavra, é o instrumento de autoridade do pregador. Tal como sua

veste, que o distingue como membro de uma Ordem e o vincula às virtudes da humildade e da pobreza, os livros atestavam o conhecimento do frade e, portanto, sua prerrogativa de pregar doutrina.

Fechando este capítulo, temos:

> Ensine-os, enfim, a se aplicarem ao estudo de tal forma que, de dia ou de noite, em casa ou em viagem, leiam ou meditem sempre sobre algo, esforçando-se para manter no coração tudo aquilo que possam; quão fervorosos hão de ser na pregação quando chegar o tempo (THOMAS, 1965, p. 323-324).

Diante dessa breve frase, hesitamos em fazer qualquer análise, por medo de parecermos óbvios demais. Aí temos a demonstração cabal da relação entre estudo e pregação e, portanto, a indiscutível relevância do estudo para a vida dos frades pregadores. Eles reconheciam no fundamento de sua vida comum, estampada na legislação dos anos fundadores de sua experiência religiosa e eclesiástica, o lugar do estudo como privilegiado. Era essa a sua distinção, era isso que os tornava diferentes em meio às outras ordens e aos olhos da Cúria Romana. "Quando chegar o tempo" refere-se ao momento em que, depois de haver estudado o suficiente, o frade se encontrasse apto a pregar.

Mas se os estudos eram tão importantes, mesmo entre os noviços, podemos nos indagar sobre quem eram estes. Naqueles anos, especialmente entre 1216 e 1241, momento de formação deste *Liber Consuetudinum*, e, por extensão, da Ordem e dos passos iniciais de seu sistema educacional, os noviços eram recrutados em meios letrados, especificamente nas cidades universitárias. As Constituições afirmam sobre os postulantes que devem ser apresentados ao capítulo por três frades idôneos, responsáveis por examiná-los em relação à sua conduta e ao seu grau de instrução. Se é necessário que os pretendentes a frades tivessem instrução, isso apontaria para o fato, muito "natural", de que o sistema educacional dominicano, até 1228, pelo menos,[12] ainda não se entendia como apto a preparar inteiramente seus membros.

Podemos argumentar, por outro lado, que, ainda que frágeis, era necessário voltar-se para homens letrados[13] como uma maneira de fortalecer a Ordem em sua característica intelectual. Especialmente, porque aos noviços não era permitido que recebessem livros em seus conventos, pois, suspeitamos, podiam não querer devolvê-los se não chegassem a ser admitidos como frades. O conhecimento que tinham, portanto, era anterior ao ingresso na Ordem, e distinguir-se como frade pregador significava ter acesso à sua marca de identidade, os livros.

Mas, se tomarmos como base as considerações de Thomas a respeito das sucessivas transformações feitas nas Constituições, podemos depreender um quadro mais claro quanto aos problemas enfrentados pela Ordem nesse período inicial. Entende-se, naquele documento, que o postulante deveria ter no mínimo dezoito anos, ser solteiro, ser um homem livre, sem qualquer dívida ou ligação com outra ordem, e não ocultar aos frades nenhuma doença preexistente. Esses requerimentos foram adicionados às Constituições entre os anos de 1225 e 1231, com exceção do concernente à idade, que é posterior, provavelmente inserido ali entre 1232 e 1235 (THOMAS, 1965, p. 324-325).

Portanto, embora os capítulos sobre os postulantes e o tempo de provação já fizessem parte da versão das Constituições redigida em 1220, foram tomando uma forma diferente nos anos seguintes, devido às experiências por que passaram a enfrentar com o crescimento da Ordem. O capítulo original sobre a aceitação de noviços, por exemplo, consistia tão-somente em uma breve descrição da cerimônia de recepção dos postulantes. É provável que, já em 1223, limitações sobre quem aceitar começaram a ser pensadas pelos frades, certamente um resultado do bem-sucedido trabalho de recrutamento levado a cabo pelo novo mestre da Ordem, Jordão da Saxônia[15]. Em 1233, o Capítulo Geral, reunido em Bolonha, chama a atenção contra a pronta aceitação de hereges convertidos à Ordem, enquanto as Constituições sofrem, por determinação daquele Capítulo, uma alteração exigindo que os cistercienses só poderiam ingressar na Ordem dos frades pregadores caso obtivessem uma dispensa papal (REICHERT, 1898, p. 40). Assim se fez para evitar dissensões entre as duas comunidades de religiosos[16]. Essas

transformações mostram bem um processo marcado pelo reconhecimento da Ordem como tal e suas implicações em relação ao tipo de homens que a ordem atraía. Até 1235, os frades adicionariam às Constituições a necessidade de estabelecer um comitê de três irmãos idôneos que avaliassem os postulantes em seu caráter e sua educação, bem como os submetessem à aprovação do convento (THOMAS, 1965, p. 325).

Vemos, então, que hereges e cistercienses passaram a se interessar por participar do tipo de vida proporcionado pelos pregadores. Ora, se recorrentemente a historiografia insiste no suposto fato de que Domingos havia imaginado toda a organização de sua futura Ordem em meio ao combate da heresia cátara (VICAIRE, 2004, p. 213-240), nas suas passagens pelo sul da França, a entrada de antigos hereges na Ordem não apresentaria nenhuma surpresa. A primeira casa fundada por Domingos, em Prouille, próxima a Toulouse, tinha como objetivo justamente dar guarida a mulheres que ele havia "salvado" do catarismo. Mas será que os frades, em 1233, já não se lembravam tão bem de seu fundador? O mestre da Ordem então era Jordão da Saxônia, que chefiara, portanto, o Capítulo Geral, e que, dali há um ano, escreveria o *Libellus principiis ordinis predicatorum*, que relatava justamente esses acontecimentos da vida de Domingos. Porque não aceitar hereges? Como Ordem em formação, seria deveras perigoso se misturar àqueles com quem tinham tanto em comum. Mas negar a sua entrada significaria, seguramente, rechaçar homens de letras. Homens que queriam e sabiam ler as Escrituras.

Fato é que essa limitação não será adicionada às Constituições, enquanto que a idade mínima de dezoito e a duração de um ano para o noviciado constarão da sua reformulação. Originalmente, o tempo de provação para o postulante era fixado em seis meses, podendo esse período ser abreviado ou alargado conforme julgasse meritório o prior (THOMAS, 1965, p. 325). A letra da lei, no entanto, foi desrespeitada algumas vezes, pois encontramos em escritos do primeiro século da Ordem casos em que sequer se cumpria o noviciado. Nos testemunhos do processo de canonização de Domingos, por exemplo, João de Navarra relembra que se tornou frade pelas mãos de Domingos imediatamente depois de ter vestido o hábito:

> Recebeu o hábito das mãos de frei Domingos, fundador e primeiro mestre da dita Ordem, e no mesmo dia fez profissão pelas mãos do dito frade na igreja de Saint Roman, em Toulouse (LAURENT, 1935, p. 142-143).

Outra testemunha, Guilherme de Montferrat, aparentemente seguiu o mesmo caminho que João, pois atesta que "[...] recebeu o hábito dos frades pregadores e entrou na Ordem" (LAURENT, 1935, p. 134). Logo adiante ele afirma que Domingos

> [...] guardava a Regra e os Costumes dos frades pregadores muito exatamente. E era muito indulgente com os frades, mas a si não dispensava nada" (LAURENT, 1935, p. 134).

É certo que este é um lugar comum hagiográfico – o santo rigoroso consigo mesmo e indulgente com os fiéis[17] – mas é de se indagar se essa tolerância havia sido motivada, no caso de Guilherme, porque ele acabara de voltar de dois anos de estudo de teologia em Paris (LAURENT, 1935, p. 134).

De Paris recolhemos mais dois exemplos de aceitação instantânea: Gerard de Frachet e o mestre de teologia João de Saint Giles. Gerard recebeu o hábito das mãos do prior de Saint Jacques em novembro de 1224. Na festa da Anunciação, em 25 de março de 1225, portanto, quatro meses depois, fez profissão pelas mãos do mestre Jordão da Saxônia (LIPPINI, 1988, p. 7; GERALDO DI FRACHET, 1896, p. 11-13). Já o caso de João de Saint Giles reveste-se de ares teatrais. Estando no convento de Saint Jacques, pregando sobre a pobreza voluntária, o mestre em teologia desceu do púlpito, retirou suas vestes e cobriu-se com o hábito dos frades[18], para enfatizar suas palavras. Retornou, então, ao púlpito e terminou seu sermão como frade pregador (DAVY, 1931, p. 272-276.).

Segundo Mulchahey, essa velocidade em se admitir novos frades levou à tensão entre as duas principais ordens mendicantes. A disputa entre eles foi motivada muito claramente por reclamações dirigidas ao papado pelos menores, que, desde 1220, haviam adotado o período de um ano para o noviciado (MULCHAHEY, 1998, p. 82). A resposta da Sé Romana veio alguns anos depois, através

de uma bula emitida por Inocêncio IV, em 1244, que determinava, para ambas as ordens, a obrigatoriedade de um ano de noviciado (RIPOLL; BRÉMOND, 1729, p. 342-343). Em 1246, os frades de Milão, fortaleza para as maiores heresias do período – o catarismo e o valdensianismo – conseguiram que Inocêncio IV reconsiderasse sua postura em relação ao período de treinamento dos frades, permitindo aos irmãos de San Eustorgio que hereges arrependidos fossem feitos frades antes do decorrer de um ano inteiro (RIPOLL; BRÉMOND, 1729, p. 168). Nota-se, assim, que entre 1233 e 1246 algo mudara. Agora, ao contrário de vozes discordantes no Capítulo Geral a respeito da questão da admissão de hereges, os frades de um convento rogam ao papa, e conseguem, não apenas que eles fossem admitidos, mas principalmente, que fossem admitidos com rapidez[19]. Podemos argumentar que essa mudança de atitude se deveu ao fato de que a Ordem se encontrava mais segura de sua identidade, em especial porque, em 1234, haviam conseguido que seu fundador fosse canonizado. Mas devemos suspeitar também dos sucessos da instituição do sistema educacional dominicano. Se precisavam de homens letrados é porque ainda não eram inteiramente capazes de educá-los por si mesmos.

A idade mínima de dezoito anos para o ingresso na Ordem reitera o caráter intelectual que os frades desejam imprimir ao grupo. Ao insistir nesse ponto, os pregadores negavam a tradição monástica de admitir oblatos e afirmavam seu caráter clerical (BEREND, 1994, p. 123-136)[20]. Combinado a esse fator, temos o imperativo letramento dos jovens postulantes, que esclarece o interesse em mentes já amadurecidas para e pelo estudo.

Talvez deixando-se levar pelas dispensas, no entanto, vários priores acabaram por admitir candidatos mais jovens. O que implicava geralmente reprimendas por parte do Capítulo Geral. O primeiro registro de que temos conhecimento pode ser encontrado na ata do Capítulo de 1240, quando os definidores admoestaram peremptoriamente a respeito da admissão de jovens iletrados: "[...] frades muito jovens e ignorantes não devem se multiplicar (na Ordem)" (REICHERT, 1898, p. 17). Em 1246, o capítulo da província romana decidiu-se por punir a comunidade de Todi com três dias a pão e água por ter aceito rapazes com menos de dezoito

anos (KAEPPELI; DONDAINE, 1941, p. 6). Mas, passados doze anos, os frades daquela província adotaram outra postura: rapazes com idade inferior à estipulada poderiam ser aceitos, contanto que tivessem boa formação:

> Os priores e seus vigários também devem evitar receber como noviços homens notavelmente jovens, salvo nos casos em que apresentarem conhecimento suficiente que suplante sua idade. (KAEPPELI; DONDAINE, 1941, p. 22).

É preponderante a importância que recebe uma boa instrução, sendo esta capaz de dobrar o impedimento da idade, já tão insistentemente relembrado até aquela data. Assim, os pregadores lutavam e adaptavam sua própria regra de vida para fazer valer o que consideravam prioridade, a participação de homens – ou meninos – letrados em seus quadros. Se considerarmos a idade média dos estudantes nas faculdades de artes, veremos que boa parte deles terminava seu aprendizado antes mesmo de dezoito anos completos (VERGER, 1998, p. 56). Diante disso, em certa medida, é fácil entender porque, depois de tantos anos, os frades decidem, enfim, no Capítulo de 1265, baixar a idade mínima de ingresso como noviço para quinze anos: "Ninguém com menos de quinze anos completos seja recebido na Ordem sem licença especial do prior provincial" (REICHERT, 1898, p. 129). Note-se que a dispensa deveria ser dada por uma autoridade superior ao prior conventual, o prior provincial, o que poderia limitar possíveis extrapolações a essa nova dispensa.

Aceitar frades mais jovens pode indicar a escassez de postulantes bem formados, o que, mesmo para o século XIII, é o mais comum. No entanto, é de se questionar se, na década de 1260, os frades pregadores já se sentiam mais à vontade dentro de seus hábitos. Em outras palavras, a aceitação de candidatos mais jovens não ameaçava mais sua identidade como instituição. O que ocorrera nesse meio tempo? No que diz respeito ao sistema educacional, é certo que este obteve êxitos. Vejamos porquê.

De acordo com Mandonnet, a cristandade passava, desde o século XII, por uma "crise acadêmica" (MANDONNET, 1938,

p. 112). No nosso entender, essa afirmação não faz sentido se definirmos "crise" como ele o faz, ou seja, como a deterioração de um sistema vigente. Contudo, se pensarmos em crise, subvertendo a compreensão de Mandonnet, tomando emprestado aos gregos a concepção antiga da palavra – distinguir, separar, decidir – podemos ver naquele momento a separação, a diferença em relação aos períodos medievais anteriores, e a "decisão" de partes consideráveis da sociedade cristã ocidental em entender o estudo como um valor. Se essa fosse a crise a que se refere o estudioso dominicano, poderíamos concordar com ele.

Ele parte do pressuposto de que "[...] ao mesmo tempo em que a necessidade de evangelizar o povo impunha a eles o papel de pregadores, o clero sem instrução e escolas adequadas impunha-lhes o ofício de professores da ciência sagrada." (MANDONNET, 1938, p. 112). Mandonnet, portanto, percebe a missão adotada pelos frades pregadores como uma imposição do seu contexto de surgimento, apesar de não quebrar com a arraigada tradição laudatória que cerca, até os dias de hoje, a história a respeito da Ordem. Para ele, o estudo não respondia apenas às necessidades básicas da Ordem, mas pretendia alcançar as expectativas papais, em particular, e sociais, em geral. Revelando-se mais um dos defensores um tanto panfletários dos pregadores, Mandonnet os coloca como os grandes salvadores da cultura letrada medieval.

A sua hipótese mais forte, que não deve ser de modo algum desconsiderada, trata do papel central que tiveram os frades pregadores em difundir a educação para além dos grandes centros universitários (MANDONNET, 1938, p. 113 *et passim*). Com este assemelha-se o argumento de Mulchahey, ao afirmar que a produção intelectual dominicana não se limitava aos *studia generalia*, ao contrário, fazia-se copiosa e largamente disseminada nas escolas conventuais e naquelas, vinculadas às dioceses, em que os frades eram chamados a lecionar (MULCHAHEY, 1998, p. 17).

Para comprovar sua hipótese, Mandonnet mune-se de diversos exemplos, ao longo do século XIII, de tentativas de imposição de escolas para instrução de leigos, mas, especialmente, de clérigos. Ele começa por demonstrar a dificuldade de se conseguir adesão para a política educacional do papado valendo-se da repetição, em

dois concílios ecumênicos consecutivos, do que chama de "legislação escolástica" (MANDONNET, 1938, p. 117). Em 1179, quando do III Concílio Lateranense, decreta-se no cânon 18:

> Que a oportunidade para adquirir educação não seja negada ao pobre que não pode ser ajudado pela riqueza de seus pais, que um benefício adequado seja reservado em todas as catedrais para um mestre que deverá ensinar de graça aos clérigos e estudantes pobres, por meio desse benefício as necessidades materiais do mestre devem ser atendidas, e para os estudantes se abra o caminho para o conhecimento. Em outras igrejas e nos mosteiros, que tal seja restaurado se ali algo do gênero existiu. Sobre a permissão para ensinar, que ninguém imponha taxas ou, sob pretexto de costume, peça algo daquele que ensina; nem deve qualquer um que seja qualificado e busca licença ter sua posição negada. Aquele que agir em contrário a isso deverá ser privado de seu benefício eclesiástico. Pois é apropriado que não tenha o fruto de seu trabalho na Igreja de Deus aquele que, por meios cúpidos, impede o progresso das igrejas pela venda da permissão de estudar (CONCILIUM LATERANENSE III, 2013, s.p.).

O anteriormente exposto, ao que tudo indica, não foi colocado a efeito, já que, em 1215, o cânon 11 do IV Concílio de Latrão decreta, investindo em maiores detalhes e interpretações:

> Como em muitas igrejas isso não é observado, confirmando o decreto citado adicionamos que, não apenas em catedrais, mas em outras igrejas onde os meios sejam suficientes, um mestre competente seja apontado pelo prelado com o seu capítulo, ou eleito pela maior, ou melhor, parte do capítulo, que deve ensinar gratuitamente e no melhor de suas habilidades os clérigos daquela e de outras igrejas a arte da gramática e outros ramos do conhecimento. Além do mestre, que a igreja metropolitana tenha também um teólogo, que deve instruir os sacerdotes e outros nas Sagradas Escrituras e especialmente nas coisas que se relacionam

> à *cura animarum*. Para cada mestre deve haver o pagamento de um benefício pelo capítulo, e para o teólogo o mesmo pelo metropolitano; eles não se tornarão cânones, mas devem receber o pagamento apenas enquanto desempenharem seu ofício de instrutor. Se a igreja metropolitana não pode sustentar dois mestres, então deve prover pelo teólogo, mas para o gramático, que se certifique que será pago por outra igreja de sua cidade ou diocese. (CONCILIUM LATERANENSE IV, 2013, s.p.).

O cânon 18 do IV Lateranense vem expandir o disposto na ata do concílio que o antecedeu. A um só tempo, dá continuidade e mostra como a vida acadêmica havia se tornado mais complexa. Não exige apenas mestres em catedrais e mosteiros, mas em qualquer igreja. E mais, o que deve ser ensinado extrapola as primeiras letras, a *ars grammatica*: exige-se o ensino de teologia. Parece-nos claro, que, ao não se confirmar o estabelecido em 1179, era imperioso reafirmá-lo e adaptar suas intenções a uma nova realidade: a do surgimento e crescimento das universidades. Mas coloca-se ênfase na necessidade de tornar o acesso ao saber mais capilar, mais difuso e, é claro, responsabilizar aqueles que se beneficiariam da educação – os bispos e priores conventuais – pelas despesas que estas acarretavam. O que a Cúria poderia fazer, conferir dispensas, é garantido pela nova legislação.

O mero ato de lançar uma nova lei, como bem sabemos, não implica que ela será respeitada. É essa a realidade que a Sé Romana enfrentará no que tange à dita "legislação escolástica". Mandonnet dá dois exemplos que mostram a extensão da pouca eficácia dos decretos lateranenses. Bernardo de Parma, em sua Glosa para as decretais de Gregório IX, escreveu sobre a legislação acadêmica: "Esse artigo da legislação não tem mais efeito do que a mesma lei de data anterior, pois aquelas leis foram impostas em palavras, não em atos." (MANDONNET, 1938, p. 122). Henrique de Segusia, cardeal de Ostia, escreve sobre o mesmo tema: "Mas o que ele decreta, o que ele comanda, até agora não foi observado". (MANDONNET, 1938, p. 123).

Um eminente frade pregador também fornece-nos exemplo da letra morta em que haviam caído os decretos papais. Em 1257, na disputa entre Guilherme de St. Amour e Tomás de Aquino, este escreve:

> Porque falham os homens de conhecimento, principalmente entre os homens do clero secular, não foi possível obedecer ao decreto do Concílio de Latrão, de que em cada igreja metropolitana deve haver alguém que possa ensinar teologia. Entretanto, entre os religiosos, pela graça de Deus, percebemos que o decreto tem sido ainda mais observado do que pede o estatuto (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 2013, s.p.).

Mandonnet indica que, desde o III Lateranense, a persistência dos papas em fazer valer a difusão da educação era enorme e que, a partir do advento dos frades pregadores, sua força nesse sentido esmorecera. Isso porque, de acordo com o historiador, os pregadores haviam cumprido com as expectativas sonhadas pelos idealizadores da "legislação escolástica": um clero instruído e, assim, preparado para trazer de volta para o seio da Igreja as almas perdidas para as heresias e para os críticos em geral da instituição eclesiástica. Os Pregadores, aos olhos da Cúria e dos bispos, seriam uma "*militia* religiosa" a qual o papa confiava a missão de prover mestres de teologia. Os prelados, por conta disso, eximiam-se das ordens relativas à educação impostas pelos concílios lateraneneses. Os papas não mais insistiriam, pois a Ordem se encarregar-se-ia de fundar escolas que resultariam em um repositório de clérigos bem instruídos. Assim, para Mandonnet, a instituição da Ordem dos Pregadores realizava as leis dos concílios lateraneneses III e IV no que concernia ao treinamento teológico, indo os resultados produzidos pela Ordem muito além do que era pedido, como havia afirmado Tomás (MANDONNET, 1938, p. 119-120).

Os bispos teriam encontrado nos pregadores uma "[...] solução fácil, segura e econômica [...]" (MANDONNET, 1938, p. 124) para instruir seus fiéis e clérigos. A comprovação disso, para Mandonnet, viria em uma carta que o bispo de Metz, Conrado de

Scharfeneck, escreveu em abril de 1221, recomendando o estabelecimento de uma casa de pregadores em sua diocese. Ele menciona o exemplo do papa, que havia legado uma casa para eles em Roma, e a grande quantidade de bispos e arcebispos que o haviam imitado.

Com a difusão das escolas dominicanas, os bispos teriam passado a se considerar eximidos da obrigação educacional que o IV Lateranense os impunha. A própria Sé Romana teria favorecido essa tendência ao conceder privilégios para as escolas dos pregadores. Em fevereiro de 1245, Inocêncio IV decreta:

> Aquele que buscar estudo teológico nas escolas dos frades pregadores na diocese de Lyon receberá integralmente a mesma renda de seus benefícios caso efetuasse sua obra em Paris (DENIFLE; CHATELAIN, 1889, p. 176).

Não era com facilidade que a Sé Romana dava permissão para a fundação de uma faculdade de teologia, mas as escolas fundadas pelos pregadores, aparentemente, eram vistas como adequadas para a função (MAZZANTI, 2006, p. 133-134)[21]. Assim explicar-se-ia a carta que Clemente IV enviou para o Capítulo Geral de Trier, em fevereiro de 1266, chamando a atenção para alguns pontos importantes em relação à administração da Ordem e enfatizando a relevância de levar os estudos com vigor (TOMASSETTI, 1858, p. 785).

De acordo com as estimativas de Mandonnet, mais de cem pregadores, entre os séculos XIII e XIV, teriam ensinado em escolas episcopais e mesmo em mosteiros, enquanto o dominicano não pode encontrar nenhum nome de clérigo secular, monge ou outro mendicante (MANDONNET, 1938, p. 127). Isso fica patente nas requisições. Por exemplo: o arcebispo de Reims pediu a Inocêncio IV, em 9 de junho de 1246, a transferência do convento dos pregadores para um local mais próximo à catedral, para que seu dever de prover ensino de teologia aos seus clérigos fosse cumprido de forma mais conveniente.

Mandonnet avalia que houvesse, no final do século XIII, por volta de 1500 membros inseridos na vida escolar dominicana, dos quais a metade estava envolvida no ensino público de teologia. Estes dividiam-se entre as escolas conventuais, as universidades e as esco-

las episcopais e monásticas. É coerente afirmar, portanto, que diante das atribulações econômicas que significavam instituir escolas ou, de forma geral, educar um clérigo (CRUZ, 2000, p. 182-183), os bispos e priores da cristandade sentiram-se aliviados por poderem contar com uma Ordem "especialista" na instrução de seus quadros.

Considerações finais

É claro que não podemos desconsiderar a hipótese de que essa aproximação com as outras comunidades religiosas pudesse não somente provocar, como também ameaçar a identidade dos frades seguidores de Domingos, ao mesmo tempo em que a fortalece. Explicamo-nos: ao serem chamados a participar, como mestres, da vida de outras ordens, não raro poderiam os frades encontrar nelas semelhanças com a sua própria forma de vida. Fizemos referência há pouco aos cuidados que cercavam o ingresso de cistercienses nas casas dos pregadores, bem como a saída destes para o ingresso nos mosteiros de Cister. Dialeticamente, é justamente no convívio com a diferença que se forja e fortalece a própria identidade. Assim, ao serem chamados a participar, na função de mestres, da vida de outras ordens, os frades investiam-se, e eram investidos, de uma identidade atrelada ao ensino. Assumiam esse traço de diferença não só pelas determinações contidas em seu livro de costumes, mas pela própria experiência que estas possibilitavam.

Em suma, transformando um elemento tradicional das regras religiosas – a dispensa – os frades pregadores, gradualmente, fizeram de sua Ordem uma instituição instruída e apta a instruir. Por meio das dispensas, bem como dos demais instrumentos jurídicos utilizados pelos frades para se autogovernarem e se relacionarem com os demais membros da *Ecclesia*, não nos resta dúvida em afirmar que os estudos tomaram papel determinante, até mesmo central, na identificação dos pregadores para si mesmos e para os outros.

STUDY AS IDENTITY AMONG THE ORDER OF PREACHERS IN THE THIRTEENTH CENTURY: THE ORGANIZATION OF THE EDUCATIONAL SYSTEM IN LIGHT OF SOME JURIDICAL DOCUMENTS

Abstract: During the thirteenth century, the Order of Friars Preachers, founded by Dominic de Guzman in 1216, ranged from conquering the status of religious order and have all their pastoral privileges revoked. In large measure, this initial instability was due to disputes between the new mendicant and secular clergy. But we should also consider factors such as the very novelty of the mendicant proposal, and socio-political context marked by complex relations of power, as elements that contributed to the need that the followers of Dominic found to imbue its own identity. In this article we will see how this constructed identity were based primarily on studies. We are based on a number of documents of various kinds, focusing our analysis, however, in the Old Constitutions, or *Liber Consuetudinum*. This source, which undergoes a series of new re-writings in the first decades of existence of the Order, served as a rule of life for the friars. As shown by the *actas* of the general chapters, held annually during this period, constitutions are gradually molded to give the order characteristics of a "society of studies".
Keywords: Order of Preachers. Identity. *Constitutiones Antiquae*. Education.

Notas:

[1] Chama-se de Constituições Antigas, ou Primitivas, os costumes dos frades estabelecidos entre 1216 e 1241, quando este documento passa por uma reorganização geral, sob a condução do então mestre geral, e eminente canonista, Raimundo de Peñafort (TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001). Aqui referimo-nos a este documento como Constituições apenas, porque recorreremos apenas a esta versão considerada "antiga" ou "primitiva".

[2] Em síntese, entendemos identidade como o conjunto de marcas que distinguem e/ou assemelham grupos por meio de processos que se caracterizam por ganhar significados pela linguagem e sistemas simbólicos que os representam. SILVA, T. (Org.) *Identidade e Diferença:* a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004.

[3] Tomás elabora o *Contra Aqueles que Atacam a Profissão Religiosa* provavelmente em 1256. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/oci1.html>. Acesso em: 30 nov. 2009.

[4] "Conuentus citra numerum duodenarium, et sine licentia generalis, et sine priore et doctore, non mittatur." ("Não se funde um convento com o número de frades inferior a doze, sem a permissão do Capítulo Geral e sem um prior e um doutor").
[5] "Volumus ut mandamus ut secundum correctionem quam faciunt fratres quibus hic iniungitur in provincia Francie biblie alie ordinis corrigantur et punctentur." ("Queremos e ordenamos que os frades respeitem a correção da Bíblia feita pela província da França, a quem pedimos que a corrigissem e pontuassem.")
[6] O sistema de *pecia* separava o códice em várias seções (*peciae*). Os estudantes podiam alugá-las para copiá-las. Por conta desse sistema, um número maior de copistas, trabalhando ao mesmo tempo, poderia produzir uma cópia em bem menos tempo do que uma pessoa trabalhando sozinha.
[7] Devemos ter cuidado especial no emprego do termo *intelectual*. Ele tem sido correntemente empregado pelos estudiosos, muito embora a palavra *intellectualis*, empregada a pessoas, não ocorra durante a Idade Média, como nota Brocchieri. A falta da palavra, no entanto, corresponde a uma realidade de um tipo de homem, e mesmo de um grupo, identificados com a experiência do pensamento. Le Goff, em sua obra clássica *Os Intelectuais na Idade Média*, define-os como aqueles que "[...] trabalhavam com a palavra e o espírito" e que "[...] não viviam da renda da terra e tampouco eram obrigados a trabalhar com suas mãos", mas que viviam do trabalho intelectual. Já Alain de Libera, relaciona-os com o ensino e o refletir filosófico. Mas, enquanto Le Goff preocupa-se em discernir o surgimento e a organização dessa nova "classe" de profissionais a partir do século XII, Libera procura descrever e analisar o nascimento do ideal intelectual, especialmente entre os séculos XIII e XIV. Ambos entendem a universidade como instituição intelectual por excelência, embora reconheçam que esta não constringia os homens que se autoidentificavam com o saber, e as atividades a ele concernentes. É justamente essa autoidentificação, essa consciência de si como grupo que nos impossibilita entender os frades pregadores como intelectuais. Embora uma parcela deles certamente possa ser identificada como tal, a Ordem entendia-se sobretudo como grupo de religiosos, membros da *Ecclesia*, e não como grupo atrelado àquele de intelectuais. Não podemos, no entanto, descartar certa ambiguidade no que se refere à identificação de pelo menos alguns entre os dominicanos como intelectuais.
[8] Também é passível de contestação o uso simplista do termo *erudito*. Empregado, geralmente na expressão *cultura erudita*, que se contraporia a uma *cultura popular*, o termo tem longa história nos debates das ciências humanas. Pouparemos o enfado de uma longa nota acerca do assunto afirmando que entenderemos aqui por erudita a atitude, pessoa ou instituição que experimenta algum tipo de instrução formal.
[9] O IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215.

[10] Passados quarenta anos, era claro para Humberto que a regra de Agostinho havia sido escolhida porque possibilitava os estudos. Isso só ocorre porque, nesse período de tempo, o estudo obteve ênfase na Ordem.

[11] Embora haja segurança em afirmar que as Constituições já existissem em 1216, quando Domingos retorna de Roma a Toulouse, para decidir com seus seguidores a regra a ser adotada, não há qualquer manuscrito seu preservado. O primeiro texto legislativo da Ordem é de 1228, e foi incitado pela ordem do papa Gregório IX, que aconselhou os dominicanos a realizarem o primeiro Capítulo Generalíssimo, que teria maior poder de decisão do que os Capítulos Gerais que se reuniam desde 1220. Os documentos dessa primeira década de existência da Ordem mostram que uma parte das Constituições fora escrita em 1216, e outra parte em 1220, sofrendo esta algumas modificações até 1228, quando temos o registro das Constituições Primitivas, executado pelo Capítulo Generalíssimo. A espinha dorsal do prólogo e da primeira distinção são correntemente atribuídas a essa primeira redação, datada de 1216. Valemo-nos da edição crítica de Thomas.

[12] Sabemos que os livros medievais não eram como o que atualmente chamamos de livro. Sua realidade material era outra, muito embra, na vida universitária do século XIII os códices cada vez mais tomavam a forma que hoje entendemos ser a de livros. FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *La aparición del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

[13] Ano no qual, segundo Thomas, essa determinação é incluída nas Constituições.

[14] Usaremos aqui os termos "homens letrados", "homens com boa formação", "homens com conhecimento formal" e afins como sinônimos, indicando aqueles que têm, pelo menos, o domínio da *ars grammatica*.

[15] Em uma série de cartas que tem, quase sempre, como destinatárias as monjas de Santa Inês de Bolonha, Jordão faz alusão frequente aos novos membros da Ordem conseguidos especialmente nos meios universitários. JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. DEL CURA, A. (Ed.). Calaruega: OPE, 1984.

[16] "Cistercienses non admittatur nisi de speciali licencia domini pape". Constitutiones antiquae, I, p. 325. Dois anos depois, Gregório IX iria lançar uma bula estipulando que tanto pregadores quanto cistercienses só poderiam mudar de ordem entre eles mediante o consentimento do papa ou de um superior da ordem que pretendiam abandonar. RIPOLL, E.T; BRÉMOND, A. (Eds.). *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729, p. 173-174.

[17] O rigor com que os santos se conduzem está ligado ao ideal do ascetismo, purificador da alma. VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 215-216.

[18] Vestir o hábito dominicano é um dos elementos que caracterizam o ritual em que os noviços fazem profissão de fé e se tornam frades. Esse ritual é detalhada-

mente descrito por Humberto de Romans um pouco mais tarde. HUMBERTUS DE ROMANIS. Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis. In: BERTHIER, J.J. (Ed.). *Opera de vita regulari*, vol. II. Turin, 1956, p. 213-214.

[19] Apesar dessa permissão papal para a abreviação do tempo de noviciado, os frades, quando reúnem-se no Capítulo Geral de 1250, votam por reparar as Constituições nesse ponto, reafirmando o ano completo do período de treinamento. No entanto, como toda modificação jurídica só podia ser aprovada depois de ter sido afirmada por três capítulos consecutivos, essa iniciativa caiu no esquecimento e só obteve êxito em 1257. *Acta*..., p. 52, 75, 79, 84.

[20] O oblato era, geralmente, o monge que tomava os votos antes de atingir a puberdade. Essa prática era muito comum entre os séculos VI e XI, quando os oblatos constituíam uma parte importante do recrutamento monástico. A partir da segunda metade do século XI, alguns religiosos queixavam-se de que as famílias entendiam os monastérios como rebotalho de crianças, e as novas ordens mendicantes, como vemos, as recusavam.

[21] De acordo com Mazzanti, a Cúria não permitia a criação de faculdades de teologia em locais onde haviam conventos dominicanos, considerados suficientes como escolas de *sacra pagina*.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento:* o contexto de François Rabelais. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BEREND, Nora. Une invisible subversion: la disparition de l'oblation irrevocable des enfants dnas le droit canon. *Medievales*, n. 26, 1994.

BRETT, Edward. *Humbert of Romans*. His Life and Views of Thirteenth Century society. Toronto: PIMS, 1984.

CHARTIER, Roger. Cultura Popular revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Historicos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995. p. 179-192.

CONCILIUM LATERANENSE III. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_11791179_Concilium_Lateranum_III_Documenta_LT.doc.html>. Acesso em: 20 jun. 2013.

CONCILIUM LATERANENSE IV. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215,_Concilium_Lateranense_IIII,_Documenta,_LT.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2013.

CRUZ, Jo Ann. Education, Economy and Clerical Mobility in medieval northern England. In: COURTENAY, William; MIETHKE, Jürgen (Eds.). *Universities and schooling in medieval society*. Leuven: Brill, 2000.

DAVY, Marie-Madaleine. *Les Sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Paris: J. Vrin, 1931.

DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Media*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DENIFLE, Henrich; CHATELAIN, Émile (Ed.). *Chartularium universitatis parisiensis*, v. 1. Paris, 1889.

DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des etudes dans L'Ordre des Freres Precheurs avec des nombreux textes indedits, 1216-1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.

DUVAL, André. L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Melanges offerts a M-D. Chenu, Maitre en Theologie*. Paris, 1967.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *La aparicion del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

FRANCO Jr., Hilário. Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: _____. *A Eva Barbada:* ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. In: REICHERT, Benedictus Maria (Ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica*, vol. 1. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896.

HUMBERTUS DE ROMANIS. Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis. In: BERTHIER, Joachim Joseph (Ed.). *Opera de vita regulari*, v. 2. Turin, 1956.

IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, Marie-Humbert (Ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica*, v. 16. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andalo y a otras religiosas*. DEL CURA, Alejandro (Ed.). Calaruega: OPE, 1984.

KAEPPELI, Thomas; DONDAINE, A. (Eds.). Acta Capitulorum provincialium provinciae romanae. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, XX*. Roma, 1941.

LAURENT, Marie-Humbert (Ed.). Acta canonizationis. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica*, v. 16. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LIPPINI, Pietro. *Storie e legende medievali:* le Vitae Fratum di Geraldo di Frachet. Bolonha: Studio Dominicano, 1988.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idee, 1'homme, et 1'oeuvre*. Bruges: Desclée de Brouwer & Cie, 1938.

MAZZANTI, Giuseppe. La teologia a Bologna nel secolo XII. In: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Universita di Bologna Atas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.

MENESTÓ, Enrico (Dir.). Domenico di Calaruega e la Nascita dell´ordine dei frati predicatori. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualitá Medievale da Universitá degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull´Alto Medioevo, 2005.

MULCHAHEY, Marian Michele. *First the bow is bent in study:* Dominican education before 1350. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université, 2004.

REICHERT, Benedictus-Maria (Ed.). Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica*, vol.1, tomo III. Roma: Typographia Polyglotta S; C; de Propaganda Fide, 1898.

RIPOLL, Thomas; BRÉMOND, Antonin (Eds.). *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729.

ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. The book trade at the University of Paris ca. 1250-ca. 1350. In: BATAILLON, Louis; GUYOT, Bertrand (Eds.). *La production du livre universitaire au moyen age:* exemplar et pecia. Paris, 1988.

SAAK, Eric. *Highway to Heaven:* the augustinian platform between reform and reformation, 1292-1524. Leiden: Brill, 2002.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/oci2.html>. Acesso em: 20 jun. 2013.

SILVA, Tomás (Org.). *Identidade e Diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004.

SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Blackwell, 1952.

TOMASSETTI, Aloyssi (Ed.) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, T. III. Mônaco: Framco, Forv & Dalmazzo, 1858.

THOMAS, Antoninus Hendrik. *De oudste constituties van de Dominicanen*. Leuven, 1965.

TUGWELL, Simon. *Early Dominicans:* Selected Writings. Paulist Press, 1982.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval.* Lisboa: Presença, 1989.

VERGER, Jacques. *L´essor des universités au XIIIe. siècle.* Paris: Du Cerf, 1998.

VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004.

Recebido em: 30 de junho de 2013.

Aprovado em: 02 de agosto de 2013.