

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

"Deus amicitia est". Caridade e Amizade em perspectiva comparada:
as *vitae* de beatas da diocese de Liège no século XIII face à Doutrina
da Caridade na Patrística e na Mística Cisterciense

Ana Paula Lopes Pereira
Prof. Orientador : Andréia Cristina Lopes Frazão

Trabalho apresentado ao Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História
Comparada da Universidade Federal do Rio
Janeiro para defesa de tese

Rio de Janeiro
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Pereira, Ana Paula Lopes.

P436d Deus *amicitia est*. Caridade e amizade em perspectiva comparada : as *vitae* de beatas da diocese de Liége no século XIII, face à Doutrina da Caridade na Patrística e na Mística Cisterciense / Ana Paula Lopes Pereira .
___ Rio de Janeiro, 2013.

277 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ,
Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão

1. Hagiografia, 2. Caridade 3. Beguinas 4. Antropologia Hagiográfica
5. Mística Cisterciense 6. Patrística I. Título.

Agradecimentos

Nesse momento de finalização de um trabalho de dissertação de tese, depois de alguns anos de pesquisa, vemos que a vida passou, envelhecemos, os filhos cresceram, amizades foram criadas, mas, de alguma forma, continuamos imobilizados pelo trabalho, pelos autores contemporâneos, pelos indivíduos de um tempo longínquo que nos habitam, pelos seus gestos e palavras que buscamos interpretar, sistematizar, compreender, recriar. Nessa caminhada, que na maioria das vezes é solitária, encontramos amigos interessados em partilhar um pouco desse 'conhecimento'. Para Cícero, o fundamento da amizade é a coincidência de vontades, uma comunidade de pensamento sobre as coisas humanas e divinas. Para Agostinho, o fundamento do conhecimento, da inteligibilidade, é o Amor. Agradeço profundamente aos que participaram da construção desse trabalho e aos que não participaram, mas que estavam lá.

Primeiramente agradeço à professora Andréia Cristina Lopes Frazão. Quando eu estava em um turbilhão, a professora Andréia me puxou lá do fundo. Conhecer-la, conhecer e participar das atividades do Programa de Estudos Medievais (PEM) foi uma das melhores coisas que me aconteceu. Seu interesse pelo meu tema, uma 'coincidência de vontades'. Sua orientação e suas correções, dadas de forma sempre alegre, e o aprofundamento metodológico que deu ao meu trabalho, são inesquecíveis. Com a professora Andréia pude ver que o meio acadêmico também pode ser generoso. Sua amizade e companheirismo com a professora Leila Rodrigues, a quem também admiro e agradeço profundamente, e com todos os alunos do PEM, são um exemplo disso.

Agradeço aos professores da Faculdade de Formação de Professores da Uerj, Maria Tereza Goudard e Leonardo Mendes que, com sua solicitude, deram seus pareceres, permitindo que a Universidade do Estado do Rio de Janeiro concedesse um semestre sabático para que eu pudesse realizar o exame de qualificação. Agradeço aos professores Paulette l'Hermite Leclercq, Jean-Claude Coquet e Alain Boureau que me orientaram na monografia e no mestrado. Aos queridos professores Anne Dumont, com quem comecei a aprender latim traduzindo, ao longo de um ano, a *vita* de Juliana de Cornillon, e ao grande latinista Rosalvo do Valle que me ajudou com seu carinho incomparável na tradução dos Prológos das *vitae*.

Agradeço aos meus amigos que sempre "estiveram lá": Adi, Cristina, Angela, Eliana, Escobar, Afrânio, Marie-France, Carlos, Cesar, Hilton, Patrick, Anne, Jean-Paul, Jérôme, Isabelle, Fatie, Bira, Glorinha, Rozemberg, Renato, Letícia, Ludi, Marcos, Eduardo, Claudia, Lizete, Vera Cristina, Gerard.

Agradeço à minha mãe, Ana Maria, por TUDO, pelo seu Amor pelos netos, pelo meu pai, por mim e meu irmão, pelo conhecimento. Ao Cláudio, amor da vida toda, à Maria e ao Joaquim agradeço e peço desculpas pelo meu sono e pelo meu cansaço.

Resumo

As *vitae* de beguinhas e monjas cistercienses da diocese de Liège oferecem um vasto material de análise sobre o comportamento afetivo. A plenitude da graça divina experimentada pelas mulheres religiosas, a relação entre Caridade, conhecimento místico e a amizade espiritual são consideradas excepcionais pelos seus contemporâneos e são objeto de análise no relato hagiográfico. Os hagiógrafos buscando sistematizar um novo comportamento espiritual feminino, uma piedade laica e voluntária (o movimento beguinal), mas destinada ao controle eclesiástico, adaptam a exegese e o vocabulário da antropologia agostiniana e cisterciense que acentuam a participação da consciência individual na busca pela salvação. Neste sentido, os êxtases, o conhecimento místico, os afetos e emoções experimentados por elas e para os amigos, constituem um elemento essencial na construção e afirmação da identidade santa destas mulheres piedosas. Buscamos demonstrar que integrados ao aparelho conceitual cisterciense os hagiógrafos, pertencentes ao início do pensamento escolástico, empreendem uma antropologia hagiográfica.

Résumé

Les *vitae* des beguines et des moniales du diocèse de Liège offrent une vaste matière d'analyse sur le comportement affectif. Ce travail est le fruit d'une réflexion commencée au DEA sur l'amitié et les rapports interpersonnelles dans la *vita* de Julienne du Mont-Cornillon. Au Doctorat nous avons voulu approfondir nos questions au sujet de la narrative hagiographique. Nous avons voulu démontrer, par le biais de l'analyse comparative entre l'exégèse augustinienne du commandement évangélique de la Charité, la mystique cistercienne et les *vitae* des *mulieres religiosae*, que le concept de Charité et l'idéal de l'amitié spirituelle se sont transformés, en permettant son expérience vécue au milieu beguinal. Ce modèle nouveau d'amour et d'amitié, qui fonde, dans notre perspective, un nouveau type de sainteté, est mis en discours dans une nouvelle narrative hagiographique. La plenitude de la grâce divine expérimentée par les beguines et par les moniales, le rapport entre Charité et connaissance mystique et l'amitié spirituelle sont considérés exceptionnels et deviennent un sujet d'analyse dans le récit hagiographique. Les biographes cherchant à systématiser le comportement spirituel féminin, une piété laïque et volontaire (béguinale), mais destinée à être institutionnalisée, adaptent l'exégèse et le vocabulaire de l'anthropologie augustinienne et cistercienne qui insistent sur la participation de la conscience individuelle dans la recherche du Salut. Dans ce sens, les extases, la connaissance mystique, les affects et les émotions vécues par les femmes, pour elles et pour les amis, constituent les éléments de la construction et de l'affirmation de leur sainteté. Nous avons voulu montrer qu'intégrés à l'appareil conceptuel cistercien, mais appartenant aux débuts de la scolastique, les hagiographes entreprennent une anthropologie hagiographique.

Abstract

The *vitae* of the beguines and Cistercian sisters from Liège's diocese, dating from the first half of XIII century offer some vast material for the study of medieval affective behavior. The completeness of holy grace experimented in religious women, the relation between charity, mystical knowledge and spiritual friendship are considered exceptional by their contemporaries and they are also objects to be analyzed in the hagiographic report. Hagiographers trying to deal with a new kind of secular, modern and voluntary mercy, end up investigating these women's nature, their thoughts and feelings. Therefore, the ecstasy, the mystical knowledge, the affections and emotions experimented by them and for their friends, are part of an essential element in the construction and affirmation of the holy identity of these merciful women. We are trying to demonstrate that the integration of the Cistercian conceptual device to the hagiographers who are part of the early scholastic ideas, undertake a kind of hagiographic anthropology.

Sumário

Introdução	8
Capítulo I - Movimento Beguinal, Controle Eclesiástico e Discurso hagiográfico	38
I.1. As origens do Movimento Beguinal	38
I.2. O problema do estatuto semi-religioso na distinção entre clérigos e laicos	45
1.3. Controle eclesiástico e Discurso hagiográfico	49
1.4. Dossier Hagiográfico	61
Capítulo II – “<i>Deus Caritas Est</i>”: o Conceito de Caridade nas Escrituras e na Patrística Greco-latina	71
II.1. A tradição escriturária	74
II.2 A tradição Patrística Grega	81
II.3 A tradição Patrística Latina e o Comentário de santo Agostinho à Primeira Epístola de João	85
II.4. A prática da amizade na Antiguidade Tardia	94
II.5. Amizade entre homens e mulheres na tradição cristã	99
Capítulo III “<i>Deus Amicitia est</i>”: Caridade e amizade espiritual no meio cisterciense.	
Os exemplos de Barnardo de Clairvaux e de Aelred de Rievaulx	107
III.1 O conceito de Caridade em Bernardo de Clairvaux	109
III.2. “ <i>Deus Amicitia est</i> ”: O conceito de Caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx (1110-1167)	118

Capítulo IV – O amor de amizade na estrutura narrativa própria aos Prólogos das <i>Vitae</i> das místicas brabantinas	132
IV.1. Análise da estrutura narrativa própria ao Prólogo à Vita de Maria d'Oignies de Jacques de Vitry. O modelo narrativo	133
IV.2. Análise da estrutura narrativa própria aos Prólogos das <i>vitae liegenses</i> de mulheres piedosas	144
Capítulo V – A caridade Como Amor ao Próximo	164
V.1. A construção da santidade: infância e conversão. As relações intersubjetivas entre o santo criança e a parentela	164
V.2. A caridade fraterna <i>ad status</i> . O amor do próximo e a função salvadora e libertadora da beata aqui e no Além	184
Capítulo VI – A Caridade como fonte do conhecimento místico e de amizade espiritual. Análise da relação entre <i>affectus</i> e <i>intellectus</i> nas <i>vitae</i> de Maria d'Oignies, Lutgarde d'Aywères e de Juliana do Monte-Cornillon	204
VI.1 Atos para os amigos: o conhecimento místico e a consciência de si de Maria d'Oignies.	211
VI. 2 <i>Cor Unum et anima Una</i> . A Amizade espiritual e o desejo de união em Cristo. O caso de Lutgarde d'Aywières e de Juliana do Monte Cornillon	243
Conclusão	256
Bibliografia	266

Introdução

Ao longo do século XII e no início do século XIII desenha-se na Cristandade ocidental uma lenta mudança, que diz respeito ao modo de percepção espiritual do laicato. Um dos fenômenos mais visíveis da transformação e da complexificação do sistema de valores sociorreligiosos é o surgimento de movimentos piedosos voluntários heterodoxos, ou situados nas franjas da ortodoxia, e destinados a serem institucionalizados. E é no elã suscitado pela expansão de um sentimento espiritual veemente que desabrocha o movimento das mulheres piedosas (*mulieres sanctae*),¹ que ganha suas formas mais específicas e uma dimensão histórica mais importante na diocese de Liège.²

Esse movimento das mulheres piedosas é colocado em discurso, um novo tipo de relato hagiográfico que expressa a busca pela santidade fundamentada na Caridade, entendida como amor absoluto de Deus e como amizade espiritual. É a articulação profunda desses três elementos - o relato hagiográfico, o movimento das mulheres piedosas e o amor de Caridade (*Caritas*) vivido como amizade espiritual (*spirituali amicitia*) -, que pretendemos demonstrar a manifestação da Caridade, como amor de amizade - cumprimento da vida perfeita - em um grupo de mulheres semirreligiosas, expressada através de uma nova narrativa hagiográfica.

¹ Utilizamos aqui o termo mulheres piedosas como tradução de *mulieres sanctae*, denominação primitiva dada por Jacques de Vitry às beguinhas (mulheres que sem fazer os votos, organizam uma vida comunitária e levam uma vida de penitência, castidade e pobreza no século), uma vez que esse termo abarca as categorias institucionais que tratamos em nossa pesquisa, a saber: as beguinhas propriamente ditas, as reclusas, as cistercienses, as terciárias e as hospitalárias. Procuramos assim evitar a ambiguidade da palavra 'santa', os termos *sancta* e *beata* sendo sinônimos, uma vez que é durante esse mesmo período que regras mais rígidas de canonização estão sendo estabelecidas. **Prologus Vita Mariae Oignacensi**. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) **Acta Sanctorum. Junii**, t.V, Paris, 1867. p. 542-58, p. 547. Cf. CAWLEY, Martinus. *Mulieres Religiosae in Goswin of Villers. Our Lady of Guadalupe Abbey*. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**, Saskatoon, 1984. Disponível em <http://monasticmatrix.usc.edu/bibliographia>. Acesso em 22/10/2013.

² Essa é a região de origem do movimento beguinal e a *Vita* de Maria d'Oignies escrita por Jacques de Vitry é o primeiro documento que dá conta dessa nova forma de espiritualidade. Os beguinários (*Begijnhof*) se desenvolveram particularmente no condado de Flandres, no ducado de Brabante e no principado de Liège, regiões particularmente urbanizadas, até o século XVI. Hoje em dia subsistem vinte e sete na região de Flandres e muitos se tornaram moradias para os idosos.

O presente trabalho representa a continuidade de uma reflexão iniciada durante a pesquisa de mestrado sobre as relações interpessoais na *vita* de Juliana do Monte Cornillon (+1258).³ Durante o processo de escolha de um *corpus* hagiográfico que fosse relevante para nossos questionamentos de então, encontramos um conjunto de narrativas produzidas em um mesmo meio sociorreligioso formado por, segundo a denominação contemporânea, “*mulieres sanctae*”, ou mulheres piedosas, laicas, beguinhas, que escolheram voluntariamente a vida religiosa fora das comunidades monásticas. Essa nova forma de piedade, situada nos limites da heterodoxia, exige o controle das autoridades eclesiásticas, mas, por outro lado, suscita a admiração dos grupos aos quais pertence. Suas palavras e seus gestos são contados nos relatos hagiográficos, ou biografias espirituais, criando uma nova tipologia de santidade. A documentação escolhida forma um conjunto homogêneo no sentido em que oferece a evidência de uma forma de piedade laica e inovadora: são escritos com informações colhidas de pessoas que as conheceram dentro das comunidades nas quais as beatas viveram. Além disso, os relatos são colocados por escrito, com o objetivo, segundo os prólogos, de consolar a comunidade da ausência da beata - dessa forma, são relatos escritos pouco tempo após sua morte. O primeiro autor é Jacques de Vitry, (1160-1240),⁴ cônego regular de São Nicolau d'Oignies, que escreve a *vita* de Maria d'Oignies, cujo relato se torna o modelo narrativo para a escrita das outras *vitae*.⁵ Seguindo seu exemplo, o dominicano Thomas de Cantimpré (1200-1272) escreve as *vitae* de Cristina, a Admirável, de Margarida de Yprés e de Lutgarde d'Aywières. Os outros relatos, o de Ida de Nivelles, Ida de

³Em nossa pesquisa no Mestrado analisamos as relações de amizade na Vida de santa Juliana do Monte-Cornillon (+1258). Naquele momento, na Université de Saint-Denis-Paris VIII, realizamos, sob a orientação de Jean-Claude Coquet, um ensaio de análise semiótica da narrativa hagiográfica. Esse exercício foi fundamental para o aprendizado do latim medieval, além de nos aparelhar metodologicamente para uma análise do texto hagiográfico, para a compreensão do relato hagiográfico como fonte histórica e para o conhecimento de uma bibliografia de fundamento teórico sócio-antropológico, relativa principalmente à produção e funcionamento dos sistemas simbólicos (no nosso caso, a teologia mística cisterciense e sua concepção da Caridade como Amor de Deus e Amor do próximo e a experiência vivida desse amor), muitas vezes não utilizados pela historiografia tradicional, ao menos no que concerne à história do sentimento religioso e da espiritualidade.

⁴ Ver *Infra* Dossiê Hagiográfico, Capítulo I.

⁵ Para as vidas de monjas cistercienses considera-se que Goswin de Villers foi o precursor. CAWLEY, *Op.Cit. Passim*. Ver *Infra*, Capítulo I.

Louvain e Ida de Léau, segundo a crítica erudita, emanam do *scriptorium* da Abadia de Villers.⁶ A vida de Juliana de Cornillon foi escrita em vernacular por sua companheira Eva, reclusa da Igreja de Saint-Martin de Liège, e traduzida para o latim por um autor anônimo.

Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, os biógrafos cistercienses e o biógrafo anônimo, transformam o relato hagiográfico na sua estrutura, nos seus temas, nos seus *topoi*, no seu vocabulário. Essa nova narrativa hagiográfica é denominada “Biografia espiritual”, pois o discurso hagiográfico tradicional é transformado não somente na escolha dos temas, pois a ênfase é colocada sobre a ascese interior, mas, sobretudo, no envolvimento pessoal dos biógrafos com seu sujeito de análise e objeto de devoção. Através das ‘biografias espirituais’ das beatas, Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré se tornam os promotores do movimento beguinal e de um novo tipo de santidade.

Nos últimos anos, o estudo sobre as atitudes mentais do homem medieval, no quadro das pesquisas em Antropologia Histórica, tem se renovado através do interesse por um dos fenômenos mais vigorosos do cristianismo: a santidade.⁷ Percebeu-se que o santo é um tipo social dinâmico, atrelado ao processo de transformação das estruturas sociorreligiosas. Michel de Certeau considera que a

⁶ Os estudos clássicos sobre o tema são os trabalhos de Simone Roisin, que discute a influência da espiritualidade cisterciense nas formas de devoção das monjas e realiza um estudo comparativo do estilo literário das *vitae* de beatas e conversos das Abadias de La Ramée, Aulne e Villers. ROISIN, S. **L’Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle**. Louvain :Bibliothèque de l’Université de Louvain, 1947.

⁷ A historiografia recente, que se produziu fora do ambiente monástico e clerical e que segue os trabalhos pioneiros de Pierre Delooz, André Vauchez e Raul Manselli, que tratam a santidade como um fenômeno sociológico, é extremamente abundante. À listagem de uma historiografia de aporte teórico e metodológico temos que juntar as monografias que tratam de *vitae* de santos e beatos que adquiriram uma *fama* local. DELOOZ, P. **Sociologie et Canonisations**. Paris: L’Inconnu, 1969; VAUCHEZ, A. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (1198-1431)**. Rome: Ecole Française de Rome, 1981 (Bibliothèque des études françaises d’Athènes et de Rome 241); MANSELLI, R. **Spirituels et béguins du Midi**. Toulouse: Privat, 1989.

vida do santo se inscreve na vida de um grupo, e representa a consciência que ele tem de si e da sua relação com o outro.⁸

A experiência da beatitude é uma prática cotidiana, passível de construir relações e valores novos, de vivê-los, sistematizá-los e produzir uma identidade comum. Mas, por outro lado, aquele que tem uma *fama sanctitas* (para nós a canonização não é relevante - no nosso caso somente algumas das mulheres piedosas foram canonizadas, e o foram muito tardiamente)⁹ representa um modelo ideal: lidamos com um personagem, ao mesmo tempo essencialmente diferente e semelhante aos outros. Diferente porque está no caminho da beatitude e, nesta perspectiva, suas relações afetivas se veem modificadas pelo sentimento de deferência e de veneração que o envolve. E semelhante, porque ele sofre e vive (sobretudo nas biografias espirituais que compõem nosso *corpus*) a alegria, a tristeza, o prazer, a felicidade, o amor, a tentação. E é nisso que repousa o paradoxo da santidade. O santo aspira fugir do mundo, unir-se aos coros celestes e gozar tão logo possível da felicidade eterna, mas o preceito da Caridade o obriga a socorrer os fracos, a ajudar seu próximo e a rezar constantemente pela salvação dos homens. De fato é o que os fiéis esperam dos seus santos: que eles se misturem ao mundo. Dessa maneira, são venerados por suas virtudes e invocados por seus poderes. Aparecem como cidadãos de dois mundos distantes e análogos.¹⁰ Porque projeta para si um programa de santidade e busca o reconhecimento de sua identidade, é necessário que sua figura seja estudada como sendo representativa de uma forma de piedade que é fruto de uma dada sociedade. Os santos e as santas são homens e mulheres que em um determinado momento decidem, para responder a uma necessidade ao mesmo tempo pessoal e coletiva, conquistar a perfeição espiritual. Essa escolha não pode deixar indiferente os que os rodeiam. Podemos assim nos perguntar qual foi

⁸ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p. 269 e do mesmo autor, **Le Lieu de L'autre, Histoire Religieuse et Mystique**. Paris: Gallimard, Le Seuil, 2005.

⁹ Cf. *Infra*. Capítulo I.

¹⁰ WEINSTEIN, D e BELL, R. M. **Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700**. Chicago- Londres: The University of Chicago Press, 1982.

a reação de um pai, de uma mãe, de familiares, dos amigos, face essa escolha radical. Reações que dizem muito sobre os conceitos de paternidade e maternidade e sobre as relações de aliança e o sistema de valores pelos quais passa a construção da afetividade e da santidade. Nós nos interrogamos, assim, sobre as atitudes medievais em relação a um indivíduo santo para além do culto público, da função do santo *post mortem*, ou seja, buscamos sua função em vida, na aceitação privada de sua santidade em uma rede de amizade e de solidariedade que se forma ao redor dele. O santo ou beato instaura para si um programa de santidade, no qual é construída uma rede de relações e sentimentos que mostram as mudanças dos sistemas de valores de uma determinada sociedade.

Considerando que nosso trabalho se situa no campo da Antropologia Histórica, proposição de Jacques Le Goff, que, justamente, vem substituir a história das mentalidades, não vemos problema em usar os termos: atitudes mentais, estruturas de pensamento, epistemes, sistemas de crença, pois remetem à preocupação de uma historiografia que busca compreender as relações entre os discursos e as práticas sociais.

A discussão em torno do termo Mentalidade fez com que houvesse uma reelaboração do conceito, sem, entretanto, mudar o fundamento das proposições pioneiras de Lucien Febvre, Marc Bloch, Georges Duby, animadas pelo estruturalismo de Claude Levy-Strauss. O aporte teórico e conceitual de Michel de Certeau, Norbert Elias, Michel Foucault, e ainda Pierre Bourdieu faz com que a história das mentalidades também tenha se tornado uma História Cultural, para Roger Chartier, e uma História das Representações, como propõe Paul Ricoeur, justamente quando enuncia a importância para a epistemologia da História a contribuição dos 'maîtres de rigueur' – Certeau, Foucault e Elias -, ou ainda o todo abarcado no termo Antropologia Histórica.

O título da obra de Roger Chartier, “*Au Bord de la Falaise*”, é uma citação de Certeau para definir o trabalho de Michel Foucault. Chartier diz na introdução que essa imagem lhe parece “*designer lucidement toutes les tentatives intellectuelles , qui, comme la nôtre, mettent au coeur de leur démarche les relations qu’entretiennent les discours et les pratiques sociales*”, ou seja, pensar a articulação e a diferença entre lógicas heterônomas e articuladas, “aquelas que organizam os enunciados e aquelas que comandam os gestos e condutas”. Essa seria em última instância a ambição historiográfica do nosso trabalho.¹¹

O *corpus* documental sobre o qual repousa nossa investigação não é inédito.¹² Diversos estudos foram realizados sobre as mulheres piedosas que, no século XIII, fizeram-se reconhecer, por seus contemporâneos, pela sua vida espiritual de caráter místico. Esses trabalhos trouxeram à luz seu modo de vida semirreligioso, sua espiritualidade e seus mecanismos de devoção, utilizando como fonte principal as *vitae* daquelas que foram qualificadas de beatas. Referimo-nos, principalmente, à obra pioneira, datada de 1947, de Simone Roisin, sobre o método hagiográfico liegense e a influência da espiritualidade cisterciense, e aos estudos, agora clássicos, de Michel Lauwers, Brenda Bolton e Caroline Walker Bynum, que analisam o mesmo *corpus* de *vitae*, acentuando o problema de uma espiritualidade especificamente feminina. Esses autores se interrogaram sobre a proeminência das mulheres na mística do século XIII e sobre as formas tão características de sua piedade. De fato, pela primeira vez na história da cristandade ocidental, uma experiência religiosa ganha formas mais

¹¹ Ver: CHARTIER, R. **Au bord de la Falaise. L’histoire entre certitudes et inquietude**. Paris: Albin Michel, 1998; CERTEAU, Michel de. *Microtechniques et discours panoptique: um quiproquó. Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. p. 37-50. RICOEUR, Paul. **La Mémoire, l’histoire, l’oubli**. Paris: Les Editions du Seuil, 2000. p. 238-30; HULAK, Florence, *En avons-nous fini avec l’histoire des mentalités. Philonsorbonne*, Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne. n. 2, p. 89-169, 2007-08.

¹² Além da historiografia discutida nesse trabalho, as *vitae* das mulheres piedosas de Liège aparecem em diversas entradas na web. Os sítios que têm um material crítico e comportam os textos em latim e traduções em inglês das *vitae* que fazem parte do nosso *corpus*, bem como outras *vitae*, são aqueles que se importam especificamente com a santidade feminina. Margot H. King, traduziu para o inglês a maioria das *vitae* e que dirige a base de dados *Desert Mothers*, da Peregrina Publishing, e *Magistra. A Journal of Spirituality*. A Revista *Vox Benedictina* realizou um volume com vários artigos relativos à santidade feminina e à narrativa hagiográfica. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources... Op.Cit.**

radicais entre as mulheres, com práticas devocionais e fundamentos teológicos que, emanando delas, iriam influenciar a espiritualidade que lhes era contemporânea. Esses estudos abordam um conjunto de questões que concernem, ao mesmo tempo, à história das mulheres ou, mais recentemente, à história do gênero, e à história das representações e do sentimento religioso.

Diante deste o *corpus* documental - as *vitae* de beatas da diocese de Liège - percebemos ao longo de sua leitura que um elemento estruturante da narrativa é a Caridade, vivida plenamente como amor de Deus, como amor do próximo e como amor de amizade, ou seja, como amor preferencial, além da solidariedade que as unia e que as fazia agir sobre suas comunidades e sobre aqueles que consignaram por escrito seus gestos - os próprios hagiógrafos. Consideramos também que o relato hagiográfico, que é produzido em um determinado contexto sociorreligioso, para um determinado grupo de ouvintes, é representativo de uma forma de piedade que pode ser determinada por, bem como determinar, uma concepção das relações humanas, precisamente uma percepção coletiva da amizade. Assim, ao longo de nossa pesquisa nos colocamos uma série de questões relativas à santidade e à espiritualidade femininas, à tradição escriturária, patrística e monástica sobre a doutrina da Caridade e sobre o amor espiritual e, finalmente, questões relativas à narrativa hagiográfica. Buscamos a compreensão de um fenômeno: como e porque, tendo diante de si a tradição patrística, e principalmente o sistema teológico agostiniano, mas também a teologia mística cisterciense (que possibilita a aceitação das relações afetivas e da amizade espiritual nas comunidades monásticas), associada a uma nova concepção de indivíduo¹³ e à interiorização do sentimento religioso, a Caridade, vivida na sua plenitude, como amor de Deus, como amor do próximo, e, sobretudo, como amizade espiritual, se torna uma virtude hagiográfica, um

¹³ Usamos o termo indivíduo para ficar em consonância com a historiografia que acentua a importância da noção de indivíduo e pessoa a partir do século XII. Nos últimos anos, as historiografias francesa e americana têm desenvolvido uma larga pesquisa sobre o conceito de indivíduo e pessoa na Idade Média Central. Ver a coletânea BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam e IOGNA-PRAT, Dominique (org.). **L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité**. Paris: Aubier, 2005. Essa questão está presente ao longo desse trabalho.

elemento constitutivo de um tipo de santidade mística e eucarística, nas *vitae* das mulheres religiosas da diocese de Liège.

Sabemos que a teologia patrística greco-latina deu uma nova dimensão ao conceito de pessoa, implicando novos valores dados às relações afetivas, sobretudo à amizade, mesmo considerando a tradição platônica e estoíca. A *Agapé* (*Caritas*), de onde vem a dileção, o amor universal, aparece em um primeiro momento contrária à *philia* (*amicitia*), o amor preferencial. Sabemos também que o ideal de amizade espiritual como virtude monástica foi elaborado ao longo do século XII, tornando-se um dos temas maiores da antropologia cisterciense. Assim, podemos indagar por que, em relação à tradição patrística e monástica, a prática e o discurso da Caridade, vivida como amor do próximo e como amizade espiritual, floresceu no meio secular e semirreligioso feminino no século XIII? Ou seja, como a teologia mística e a linguagem da amizade espiritual, celebrada nas fontes cistercienses (tais como os tratados de Bernardo de Clavaux e de Aelred de Rievaulx) se estendeu para além das comunidades monásticas, influenciando a piedade laica e a manifestação das práticas afetivas, que aparecem nas fontes hagiográficas relativas às mulheres piedosas da diocese de Liège?

Nosso objeto de pesquisa é então a manifestação das emoções e das relações afetivas, buscando particularmente a compreensão da Caridade e do exercício do amor de amizade como dimensões privilegiadas do reconhecimento e da manifestação da santidade em um grupo de mulheres semirreligiosas - beguinhas e monjas beatas - e suas comunidades, e como elementos estruturantes dos relatos hagiográficos. Assim, a narrativa hagiográfica como colocação em discurso de experiências afetivas e como porta-voz de um novo modelo de santidade também é objeto de análise. Buscamos analisar os relatos hagiográficos de beatas da diocese de Liège para tentar conhecer uma rede de amizade espiritual e as relações de solidariedade que dela decorrem e, em seguida, compreender uma mudança mais profunda na concepção medieval

sobre as relações afetivas, seu conceito e suas práticas dentro de uma sociedade cujo sistema de valores é fundamentado na doutrina cristã.

Nosso recorte cronológico é o século XIII para as fontes hagiográficas produzidas na diocese de Liège, no Brabante. Para outro conjunto de fontes – patrísticas e monásticas, que analisaremos em perspectiva comparada em relação à concepção de Caridade e de amizade -, o recorte cronológico não é determinante, pois estaremos lidando com a recepção da Idade Média Central das fontes patrísticas, a recepção do discurso cisterciense produzido no século XII nos relatos hagiográficos por nós analisados e o possível impacto que pode ter exercido o novo ambiente intelectual escolástico nesse mesmo discurso hagiográfico.

Considerando que nossa pesquisa tem por objeto a manifestação das emoções e das relações afetivas, buscando particularmente a compreensão do conceito de Caridade e do exercício da amizade espiritual entre beguinas e monjas beatas e suas comunidades, e tendo o discurso hagiográfico também como elemento de análise, nosso trabalho se situa no domínio da Antropologia Histórica.¹⁴ Alguns modelos teóricos são importantes para nossa pesquisa, sobretudo os relativos aos estudos sobre a narrativa hagiográfica, ao estudo semântico e lexicográfico do vocabulário patrístico e cisterciense da teologia da Caridade e aos estudos recentes que abordam a História das Emoções.

Ao longo de nossa pesquisa a abordagem sobre o relato hagiográfico se tornou objeto de análise, pois consideramos que os hagiógrafos, no caminho de Jacques de Vitry, nosso primeiro autor, inauguram um novo método hagiográfico. Na sua acepção mais comum, a função do relato hagiográfico é expressar a

¹⁴ Na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS), o grupo de pesquisa em Antropologia Escolástica, organizado por Alain Boureau e onde foram elaborados trabalhos sobre a noção de pessoa nas questões *quodlibetis* - de onde surgiu um importante instrumento de pesquisa, o “quodlibase”, aplicado ao estudo sobre a concepção de pobreza evangélica nos escritos dos espirituais franciscanos, sobre as lágrimas, foi responsável pelo aprofundamento de algumas questões postuladas por nós durante a dissertação de mestrado.

presença do divino em um homem ou uma mulher, os quais os fiéis devem imitar para garantir a salvação eterna. Ele transmite também a certeza da atualização dos gestos e dos milagres dos tempos evangélicos. Segundo Michel de Certeau, o documento hagiográfico se caracteriza por uma organização textual, implicada no título: *acta, res gestae*; são um léxico, manifestando virtudes e milagres¹⁵. Estudos sobre os tipos de relato hagiográfico foram feitos pelos especialistas que mostram as transformações dos textos hagiográficos, acompanhando e enunciando as mudanças na percepção e na prática da santidade.

A literatura hagiográfica forma um *corpus* documental escrito cuja produção não se interrompe durante quase mil anos, da Antiguidade Tardia ao Renascimento. Para os santos anteriores a 1.500 temos 3.300 dossiês latinos repertoriados na Biblioteca Hagiográfica Latina. Os Bollandistas distinguem 13.300 unidades, sendo que pesquisas e repertórios de manuscritos estão em curso para o *corpus* em vernacular.¹⁶ Esse *corpus* é polimórfico e multilinguístico: as formas narrativas, a estrutura dos textos, os *topoi* se transformam ao longo dos séculos, refletindo justamente transformações históricas, sociais e antropológicas. Os Atos dos Mártires são forçosamente diferentes das Biografias Espirituais do século XIII ou de uma compilação como a *Legenda Áurea*, logo as questões que podem surgir da análise de cada conjunto são diversas. Os hagiógrafos, como homens e crentes, utilizam formas e regras literárias para expressar uma ideia de santidade, para inaugurar um culto, para estabelecer atos para processos de canonização, para reavivar um mosteiro reformado, ou, ainda, para cumprir promessas afetivas - o motivo da colocação em discurso é diverso. Dentro da perspectiva da história cultural, por exemplo, vemos uma preocupação com o hagiógrafo, testemunha de seu meio, da sua comunidade, do seu público, testemunha e relator de representações mentais de um determinado momento.

¹⁵ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História...** *Op.Cit.* p. 274-288.

¹⁶ Ver Capítulo I.

Para Guy Philipart,¹⁷ da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Namur, a estrutura e a transformação das narrativas hagiográficas são um objeto de análise: independentemente do santo ou de seu culto, os historiadores se preocupam com o “discurso”. Nas ciências sociais, o relato hagiográfico passa a ser um objeto em si: o estudo do texto, da sua estrutura e a evolução de seu sistema narrativo. A literatura hagiográfica é agora vista como “objeto literário” e como “objeto cultural”¹⁸ específico. Por sua vez, o reconhecimento da literatura hagiográfica como objeto histórico coloca outras questões sobre os problemas relativos à pesquisa hagiográfica e à evolução dos seus métodos. Guy Phillipart propõe a distinção, na documentação hagiográfica, de um *corpus* propriamente literário, uma vez que a documentação hagiográfica, composta de litâneas, calendários, relíquias, dizeres populares, etc. é mais abrangente do que a “literatura hagiográfica”. Assim, a literatura hagiográfica seria um discurso definido pelo herói, o santo, e pela aparência historiográfica do texto, pois pretende expressar uma verdade. Dessa forma, paralelamente à pesquisa histórica propriamente dita, também é possível fazer, como propõe Guy Phillipart, uma história da literatura hagiográfica, inventariar suas formas, seus *topoi*, as retóricas, as crenças, o público e articular os métodos de análise literária com os trabalhos de sociologia e de antropologia históricas.

A partir daí a literatura hagiográfica pode ser tratada de diversas formas, pelos literatos e pelos historiadores como objeto documentário, literário, cultural. Objeto específico da história, é necessário que ela se emancipe da história dos santos, do seu culto, que se articule aos métodos de análise literária e à história das literaturas e que se nutra de trabalhos de sociologia e de antropologia históricas.¹⁹

Finalmente a hagiografia ganha o estatuto de literatura e, como tal, é um objeto passível de ser analisado em sua especificidade. Afastamo-nos então da

¹⁷ PHILIPPART, Guy, L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes ? L'hagiographie. Textes réunis par Elisabeth Gaucher et Jean Dufournet. **Revue des Sciences Humaines**, n. 251, 1998. p.11-39.

¹⁸ GUENÉE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval**. Paris: Aubier 1980. p.11-12.

¹⁹ *Ibidem*.

definição dada por Hippolyte Delehaye,²⁰ de que documento hagiográfico é todo texto inspirado pelo culto dos santos e destinado a promovê-lo.²¹

No que concerne à nossa primeira preocupação, o tipo de narrativa hagiográfica que compõe nosso *corpus*, Simone Roisin demonstrou sua importância para o estudo da hagiografia medieval e para a construção de uma nova tipologia da santidade criada através do discurso hagiográfico.²² Concordamos com a autora: o estudo dessa nova santidade implica a análise do método e do discurso hagiográfico através dos quais as novas formas de vida religiosa são expressas e narradas. Sabemos da importância dessas “biografias espirituais”, fruto da espiritualidade cisterciense e do advento da corrente beguinal, nas quais o discurso hagiográfico tradicional se acha transformado não somente pela escolha dos temas tratados, já que o acento é colocado sobre a ascese interior, mas, sobretudo, pelo fato de tais relatos terem sido compostos logo após a morte das beatas. Seus feitos e gestos dignos de louvor foram consignados por pessoas que viviam no círculo imediato dessas beatas e que se ligaram a elas por afeição – e, portanto, pelo envolvimento pessoal dos biógrafos com seu objeto de análise e, finalmente, de devoção, o que dá crédito aos seus testemunhos. Esses aspectos particularizantes da narrativa compõem os argumentos que fundamentam a *veracidade* dos relatos, não somente para o historiador, no caso Roisin, mas para os próprios hagiógrafos. Para a autora, esse espírito crítico dos hagiógrafos na busca de testemunhas da *verdade* dos gestos incríveis dessas mulheres é o que confere valor *histórico* ao relato hagiográfico. Entretanto Roisin não analisa as *vitae* de beguinhas como Maria d’Oignies, Cristina, a Admirável, Marguerite d’Yprés e Juliana de Cornillon: sua análise se concentra na ‘hagiografia cisterciense liegense’, a produzida nos *scriptoria* de

²⁰ Hippolyte Delehaye (1859-1941), jesuíta e bolandista belga, cuja imensa obra é canônica na abordagem clássica da hagiografia.

²¹ DELEHAYE, H. **Les légendes hagiographiques**, 3^e éd., Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927. p.2.

²² Simone Roisin considera o que ela nomeia "l'hagiographie cistercienne du diocèse de Liège", uma vez que produzida, sobretudo, nos *scriptoria* das abadias de Villers e de Aulne. A autora analisa também as *vitae* dos beatos, monges e irmãos conversos dessas duas casas, consignados na *Cronica Villariensis monasterii* e na *Gesta sanctorum Villariensium*. **M.G.H. S.S.**, t. XXV, p.192-234. ROISIN, S. **L’Hagiographie cistercienne...Op.Cit.**

Villers e de Aulne. Porém é justamente a narrativa pioneira de Jacques de Vitry que representa uma nova forma de vida religiosa, uma nova expressão do sentimento religioso, que é seguida pelos hagiógrafos, cistercienses ou não.

O estudo de Roisin se fez sob a luz da crítica de Hipolyte Delehaye, que discute a identidade histórica de tal santo ou santa e estabelece os limites de todo texto cuja autenticidade é difícil de provar. Em certo sentido, o modo como S. Roisin compreende a hagiografia faz com que sublinhe o fato de que alguns textos têm mais valor do que outros porque são prova de uma credulidade mitigada e de uma preocupação maior com a verdade, quer dizer, com um senso crítico em relação aos gestos consignados. A autora considera esse novo método hagiográfico como um progresso e como uma evidência da maturidade da cristandade. O tempo das perseguições acabara, não há mais mártires, a Igreja triunfante não necessita de bispos evangelizadores ou de reis e rainhas edificantes e milagreiros. Entretanto, se nos debruçamos sobre o prólogo à vida de Maria d'Oignies (+1213), primeira beguina a ser objeto de um relato, escrito por Jacques de Vitry, que não pertence ao meio cisterciense, parece que o clima social e religioso do início do século XIII traduz o sentimento de um fim iminente dos tempos e a necessidade de se trabalhar pela Igreja. Ora, respondendo a outra ordem de percepções, vemos ao lado de novos mártires uma renovação conceitual do martírio (Pierre de Castelnau) e ainda um rei (são Luis), que toma para si um programa de santidade. No quadro dessa concepção da composição hagiográfica, a de Delehaye e de Roisin, é importante identificar precisamente os biógrafos²³ e dar mais mérito àqueles que foram testemunhas oculares dos fatos que narram e que corroboram com suas observações pessoais. Assim, a assinatura do texto hagiográfico pode ser estabelecida por semelhanças estilísticas ou, por exemplo, pelo fato de que os autores explicam porque eles

²³ Essa necessidade de identificação da autoria faz parte da crítica erudita iniciada, no século XVII. ROISIN, S. **L'Hagiographie...** *Op.Cit.* p.130. Em outro lugar, S. Roisin fala de uma plêiade de hagiógrafos, ocasionada por uma evolução cultural. ROISIN, S. *Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes medievales.* In: **Miscellanea Historica in Honorem Leonis Van der Essen.** Louvain: Université Catholique de Louvain, 1947. p.245-256.

silenciam o nome de algumas pessoas que tiveram um papel ativo nos fatos narrados.

É necessário, porém, nos perguntarmos se esta reivindicação de veracidade, mais do que um aspecto de um novo método hagiográfico que desabrocha na diocese de Liège, não é o resultado de uma mudança nas percepções espirituais e afetivas, que colocam doravante a ênfase no indivíduo. Pensamos que essa mudança se manifestou no discurso hagiográfico e que é a razão pela qual foi necessário criar novas formas de expressão e novas técnicas de "persuasão". O proselitismo hagiográfico acompanha, de forma evidente, as transformações de seu tempo: o hagiógrafo escreve para uma audiência que pertence ao seu mundo, que o compreende e que, por isso, vê ali seus valores comunitários manifestos.

Se compartilhamos algumas conclusões da crítica erudita de S. Roisin sobre o estabelecimento de alguns relatos hagiográficos que analisamos em nossa pesquisa, guardamos, no entanto, uma diferença de perspectiva. A importância dos testemunhos oculares corresponde, segundo Roisin, a uma preocupação crítica de um biógrafo que faz prova de *modernidade*, de uma mudança no pensamento medieval.²⁴ Nossa interpretação da diligência hagiográfica concernente à escritura das *vitae* (tais como a vida de Maria d'Oignies escrita por Jacques de Vitry e a vida de Lutgarde d'Aywières, escrita por Thomas de Cantimpré), ou à tradução dos relatos compostos em língua vernácula pelas próprias mulheres piedosas (tal como Beatriz de Nazareth, que escreveu um *Liber Vitae*) ou por suas companheiras (a vida de Juliana de Cornillon, que foi escrita em valão por Eva, reclusa de São-Martinho), consiste em concebê-la como indo além de um ato piedoso. Essas vidas espirituais não podiam ser colocadas em discurso de outro modo, uma vez que, diferentemente do relato hagiográfico tradicional, são fruto de uma realidade vivida em uma rede de espiritualidade

²⁴ A ideia de modernidade, de tempos novos, reflexo das rápidas transformações que o Ocidente europeu viveu nesse período, é uma preocupação dos pensadores medievais; o adjetivo *modernus* é então bastante utilizado nas nossas fontes.

fundamentada nas relações interpessoais. O que primeiramente foi a própria expressão das relações afetivas divinas e humanas pôde assim se tornar, a *posteriori*, um novo método, expresso por uma nova linguagem. A evolução na escolha das virtudes hagiográficas seria, nesse sentido, uma resposta à mudança de comportamento vivida e percebida pelos hagiógrafos.

De fato, como sublinha a historiografia, a partir do século XII o comportamento em relação ao celeste e ao terrestre, quer dizer, às novas formas de devoção e de espiritualidade, cujo objetivo absoluto era a união com o Cristo, se orienta paradoxalmente para o amor do próximo. No que concerne à história da espiritualidade e das emoções, esse aspecto afetivo do discurso teológico transparece precisamente no relato hagiográfico. O acento que é colocado – e que é o reflexo de uma escolha sobre certos elementos do relato - nos distancia de fato de outro elemento que é, de alguma maneira, para nós, a causa eficiente,²⁵ não somente do gesto do hagiógrafo, mas também de seu discurso, tal como se apresenta na nossa documentação. Esse elemento é o amor de amizade.

Os historiadores modernos estão de acordo em dizer que, no século XIII e no início do XIV, toda “uma rede de espiritualidade luminosa ligava os mosteiros femininos; essas trocas permitiram a composição de vidas e das visões das irmãs, cuja leitura edificante iria contribuir para a formação espiritual dos monges e das monjas”.²⁶ Assim, nessa rede de relações afetivas, C. W. Bynum sublinha que as próprias mulheres não afirmavam sua especificidade: esta seria o reflexo da experiência que os homens tinham dessas mulheres.²⁷ Da mesma forma, John Coakley, quando analisa a relação entre as mulheres piedosas e seus

²⁵ Aristóteles distingue quatro causas para que um fenômeno exista, a causa material, a causa forma, a causa eficiente, que é o motor e a causa final a função para qual o fenômeno existe.

²⁶ BYNUM, C. W. **Jeûnes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale.** Paris: Les Editions du Cerf, 1994. p.34. Cf. Igualmente GOODICH, M. Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography, **Church History**, n. 50, p. 20-32, 1981; BOLTON, B. *Vitae Matrum: a further aspect of the frauenfrage*, In: BAKER, Derek. **Medieval Women studies in Church History Subsidia** Oxford: Basil Blackwell, 1978. p.253-273, e ROISIN, S **L'Hagiographie...** *Op.Cit.* p.113.

²⁷ BYNUM, C. W. **Jeûnes et Festins sacrés...** *Op. Cit.* p. 35.

confessores dominicanos, afirma que a admiração que esses homens têm pelas mulheres transcende a obrigação da *cura animarum*. Ele escreve que:

These voices (o discurso hagiográfico) speak of the men's perceptions of the women, their interactions with them, and the significance these interactions held for the men - in short, of their experience of women as an aspect of their religious experience as men.²⁸

Ainda nessa mesma linha, mas numa perspectiva eclesial, a hipótese de B. Bolton, segundo a qual Jacques de Vitry via as mulheres piedosas como “Mães da Igreja”, repousa primeiramente na autoridade de Jerônimo e na função que dava às matronas cristãs com as quais se relacionava. Mas consideramos que essa hipótese tem seus limites: ao compararmos a doutrina dos Pais do Deserto com a espiritualidade afetiva do início do século XIII, vemos que aqui as relações intersubjetivas são expressas de modo mais complexo. Por sua autoridade recíproca, homens e mulheres, em virtude da humildade e da autoridade teológica dos confessores, se consideram mutuamente como pais e mães espirituais; mas é no encontro dos dois saberes que se completam que se pode colocar a partilha das funções na Igreja. Thomas Renna analisa algumas *vitae* que compõem nossa documentação à luz da espiritualidade cisterciense das origens. Ele mostra que, para além de um decalque do pensamento cisterciense, sua linguagem, vocabulário e estilo serviram para outras intenções. Seu estudo coloca precisamente em evidência a presença da dicotomia entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* na hagiografia cisterciense, em razão da necessidade que sentia o hagiógrafo de dar conta das atividades do monge fora do claustro (por exemplo, na *Vita Prima* de Bernardo, para quem toda ação exterior deveria buscar uma via eclesial).²⁹ Em compensação, as *vitae* das místicas não contrastam o *Homo interior* e o *Homo exterior*, as beatas são apresentadas como Marta e Maria, o que significa claramente, para nós, os qualificativos constantes de *ancilla* e

²⁸ COAKLEY, John. Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, SZELL, Timea (Ed.). **Images of Sainthood in medieval Europe**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991. p. 222-246.

²⁹ RENNA, Thomas. Hagiography and Feminine spirituality in the Low Countries, **Cîteaux, Comentarii Cistercienses**, Belgica: Abbaye de Scourmont, n. 39, 1988. p. 285-295, p.286.

dilecta. Sua ação é legitimada pelo fato de que ela está diretamente inspirada por Deus. Thomas Renna sublinha também que o sentido da ação das beatas no mundo provém da natureza caritativa das suas obras, que não são acidentais, pois têm uma conotação social e comunitária e fazem parte de um comportamento intrínseco da sua espiritualidade.

Outra análise pertinente concerne à importância relativa da *virginitas* como virtude hagiográfica fundamental. Thomas Renna afirma, com razão, que a concepção cisterciense da união mística entre a alma e Cristo repousa sobre a ideia de Caridade e não de Castidade. A castidade é o que torna capaz o surgimento do Amor, mas não a sua essência. O autor dá como exemplo o de Ida de Nivelles, em quem a "castidade é subsumida no amor do Cristo e do Próximo". Considera ainda que os temas da *pax* e da *tranquillitas* não aparecem como condição da contemplação, mas que, ao contrário, estão também ligados ao amor do próximo.³⁰ Isso se reveste da maior importância quando, como pretendemos mostrar ao longo de nossa pesquisa, veremos através da análise de Brian Patrick McGuire as narrativas canônicas dos Pais do Deserto, como o fez Brenda Bolton, embora com uma interpretação diferente da nossa. Thomas Renna conclui pela originalidade dos "hagiógrafos belgas", que foi a de tentar adaptar as tradições literárias cistercienses às vidas das *pauperes virgines*, nas quais *gesta* é corolário de *virtus*. Entretanto, o autor compreende aqui o amor do próximo como *agapé*. Seria conveniente diferenciar as obras de caridade, que têm uma importância relativa nesses relatos, dos milagres feitos para aqueles que elas amam com um amor especial e profundo.

Parece, assim, que a aproximação entre a teologia afetiva e espiritual, por um lado, e o movimento das *mulieres sanctae*, por outro, só foi feita tendo em consideração as práticas devocionais e a influência normativa da hagiografia cisterciense (temas, vocabulário e estilo). Isso em razão da pouca evidência de outro tipo de documentação contemporânea concernente especificamente às

³⁰ *Ibidem*, p. 290.

mulheres (excetuando-se as coleções de *exempla* e os sermões *ad status*) e também devido às críticas e aos limites exagerados postos sobre as fontes hagiográficas. Nesse sentido, as interpretações correntes dessa documentação passam por cima das relações afetivas latentes, uma vez que visam outras preocupações e não as constituem como uma questão legítima. De fato, esses estudos apresentam como um dado a existência de relações interpessoais preferenciais, quando é justamente sua manifestação singular, seus mecanismos, sua dimensão estruturante na configuração e no reconhecimento da santidade que estão na base da transmissão da espiritualidade e da colocação em discurso das práticas vividas que buscamos identificar e analisar.

Uma segunda ordem de problema é o estudo das emoções,³¹ no nosso caso, o estudo do sentimento de amizade, fenômeno social subjetivo.³² Em 1938, em *Combats pour l'Histoire*, Lucien Febvre se questiona: “*Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ?*” A Sensibilidade e a História “*et voilà donc un beau sujet!*”³³ Sua admiração e proposição se refere ao imenso trabalho de Johan Huizinga, *O Outono da Idade Média*, publicado na França em 1932. Em uma publicação recente, na revista *Critique*, um grupo de historiadores da França, Itália, Alemanha e Estados Unidos fornecem um panorama dos desafios, dos aportes teóricos e das linhas de pesquisa que concernem a História das Emoções. Os problemas que se apresentavam nesses estudos seriam relativos às fontes, à tentação de cair no psicologismo e à ideia recorrente de que a razão, o discurso científico e a emoção seriam opostos. Porém, com os estudos recentes em neurolinguística e sobre a construção social das emoções, questiona-se “*comment rationaliser les changements historiques de l'affectivité, une fois admise*

³¹ Para o que se segue ver ROSENWEIN, B.H. Thinking Historically about Medieval Emotions. **History Compass**. Chicago: Blackwell Publishing, August 2010. v.8. p.828-842.

³² G. Vansteenbergh, no verbete "amitié", constata que o vocabulário que concerne às manifestações afetivas é mais pobre do que o que referencia a vida intelectual. **Dictionnaire de Spiritualité**, Paris: Beauschesne, 1937, T.I, col. 500.

³³ FEBVRE, L. La Sensibilité et l'Histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois. **Annales ESC**, 3. Paris, 1941. p.221-238. CHARTIER, R, DUBY, G. FEBVRE, L., FRANCASTEL, MANDROU, R. **La sensibilité dans l'Histoire**, Brionne: Gérard Monfort, p. 95-109.

*l'idée que raison et émotions ne sont guère opposables?*³⁴ É a isso que os historiadores das emoções respondem, apontando os rumos de uma historiografia em construção. Desde Febvre e após uma indeterminação da abordagem da história da afetividade absorvida na história das mentalidades, a História das Emoções, ou seja, a “constituição dos sentimentos, de suas concepções, percepções e expressões em objeto histórico,”³⁵ recebe legitimidade acadêmica. Segundo Alain Boureau, após a onda na França influenciada pelos os estudos de Norbert Elias, nos anos 70-80, a problemática histórica da afetividade se renovou através, sobretudo, da crítica metodológica a Elias no que diz respeito ao mundo medieval, elaborada por Barbara Rosenwein.³⁶ Para Rosenwein a abordagem dos textos que concernem às emoções deve considerar que essas são um modo de comunicação em uma sociedade que usa tanto os gestos quanto as palavras, e que são normas reconhecidas no interior de uma ‘comunidade emocional’ (*emotional community*).³⁷ Diante da relativa novidade da produção historiográfica sobre as emoções, podemos considerar que vamos testar a análise das relações afetivas nessa documentação hagiográfica, que se mostra extremamente rica em expressões e modelos de amizade espiritual.

Em terceiro lugar aparece a questão do amor de caridade (amor fraternal) e a amizade espiritual, ou seja, o amor de Deus e o amor do Próximo, expressa em um fundo escriturário comum, mas com diferentes aspectos, na Patrística, na Antropologia monástica e na Antropologia escolástica.³⁸ O conceito de amizade espiritual, tal qual aparece no século XII, a saber, a possibilidade de um amor

³⁴ NAGY, Piroška, Présentation: Le Moyen Age en Émoi, **Critique.**, t.LXIII, n. 716-717. Paris: Les Éditions de Minuit, Janvier-Février 2007. p.3-22, p.3.

³⁵ *Ibidem.* p.7

³⁶ O estudo se renovou a partir de uma crítica a Elias. A referência metodológica é o artigo de Bárbara Rosenwein no qual ela critica Elias e sua concepção de que a Idade Média é ‘l'enfance de l'homme européen’. ROSENWEIN, Barbara H. “Worryin about Emotions in History”, **American Historical Review**, Chicago, 107, p.821-845, 2002 ; *Ibidem*, p. 9.

³⁷ ROSENWEIN, B.H. Thinking Historically about Medieval Emotions...*Op. Cit.* p. 835.

³⁸ Um trabalho pioneiro que analisa a relação entre o Amor de Deus e o Amor de Si (elemento que entra no sistema teológica da Caridade) é o de Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*. Thèse Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université De Paris. Munster, 1908. Nele o autor analisa os tratados de Hugues de Saint-Victor e Richard de Saint-Victor, Bernardo de Clairvaux, Pedro Abelardo Guilhaume de Saint-Thierry e Thomas de Aquino.

cristão perfeito que permite preferências, entra no sistema próprio a um dos conceitos fundamentais do cristianismo: o de *Caritas*, dom divino pelo qual o homem é capaz de amar perfeitamente. No que concerne à compreensão dos conceitos de Caridade e de amizade, é necessário um estudo do vocabulário afetivo empregado pelos autores e das noções que ele visa. Na estrutura de pensamento medieval, a enunciação é ato; dizer é querer.³⁹ De fato, através da evolução semântica das palavras, nós podemos reconstruir uma significação onde se encontram noções sociais e valores dados aos sentimentos.⁴⁰ De qualquer forma, o valor semântico das palavras que nos parecem importantes nesse estudo mudou segundo o meio, o momento e o grupo para os quais este vocabulário expressava uma realidade.

O estudo desse vocabulário é pertinente para a compreensão de comportamentos e de suas regras, no sentido em que este comportamento afetivo foi integrado à doutrina da Caridade, que fundamenta a teologia patrística e monástica. Nossa abordagem consistirá em escrutar o relato hagiográfico, buscando os termos integrados ao sistema teológico agostiniano e cisterciense, e os modelos de comportamento que implicam. Para tanto, escolhemos textos que mostram o ideal da amizade cristã e sua prática, procurando delimitar o sentido patrístico e monástico do amor do próximo para compreendermos a Caridade e a amizade espiritual nos relatos hagiográficos e suas transformações face à tradição. Assim, o procedimento metodológico a ser seguido é o de buscar perceber as manifestações de amizade em um mundo definido, em uma comunidade discursiva, mas também na sua relação com outros fenômenos sociais, no caso a formação de um renome de santidade, que supõe um dom absoluto de si, e seu reconhecimento. Diante dessa dificuldade nos perguntamos

³⁹ Segundo Michel de Certeau, no discurso místico a eficácia da enunciação é manifestada constantemente. Sobre o aspecto performativo do dizer, ver De CERTEAU, Michel, **La fable mystique**, I, XVII^e et XVIII^e siècles, Paris: Gallimard, 1982. O discurso é aqui entendido como "*la langue assumée par l'homme qui parle et dans la condition d'intersubjectivité qui seule rend possible la communication linguistique.*" BENVENISTE, E. **Problèmes de linguistique générale**, Paris :Éditions de Minuit, 1966. p.266.

⁴⁰ BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**, Pouvoir droit, religion. Paris: Editions de Minuit, 1969. 2v. V.2, p.335.

se é possível conhecer a especificidade das expressões afetivas e provar que a afetividade era então manifestada por práticas piedosas e místicas embora no próprio dizer dos teólogos e hagiógrafos, as palavras não dessem a sua exata dimensão, já que os sentimentos vêm de uma experiência vivida e partilhada.⁴¹ A antiga dicotomia entre *res* e *verba*.

As palavras que escolhemos para fazer uma análise que visa compreender um comportamento e suas regras, em relação a si mesmo e em relação ao outro, quer este outro seja humano ou divino, são pertinentes, pois esse comportamento foi sistematizado, quer dizer, integrado a um aparelho conceitual que funda a teologia cristã e monástica, para além de uma transferência ou de uma simples adaptação de linguagem. Partindo do conceito de *Caritas*, dom divino pelo qual o homem é capaz de amar perfeitamente, buscamos reconstruir os significados de *affectus*, *dilectio*, *amicitia* - palavras que carregam noções sociais e valores que correspondem a uma nova antropologia - nas diferentes exegeses do Mandamento de Amor de Deus e da Epístola de João, segundo o Comentário de Agostinho.⁴² Em seguida, através da análise comparativa entre a reflexão sobre o amor de Deus e o amor do próximo que encontramos no *De Diligendo Deo*,⁴³ de Bernardo de Clairvaux, a doutrina da caridade do *Speculum Caritatis* e a doutrina da amizade espiritual no *De Spirituali Amicitia*,⁴⁴ de Aelred de Rievaulx, e as narrativas hagiográficas, buscaremos reconstruir uma significação na qual se encontram os valores sociais e espirituais dados aos sentimentos. Visamos

⁴¹ "Today many historians might claim that the subject of friendship in itself defies analysis because it almost never can be narrowed down to a well-defined pattern of thought and behaviour in a given culture" B.P.McGuire responde que é necessário : "first to try to deal with friendship in a clearly demarcated historical and cultural context; secondly to recall that the humanities, if they are to concern themselves with human beings, must insist on dealing with areas of life that cannot be categorized and quantified." B.P.McGUIRE, **Friendship and Community**, Kalamazoo: Cistercian Studies, 1990. p. xii.

⁴² AGOSTINHO, **Commentaire de la Première Épître de S.Jean**. Texte latin des Mauristes, Introduction, traduction et notes P.AGÈSSE, s.j., Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

⁴³ BERNARDO DE CLAIRVAUX, **L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre.**, Lyon: Les Éditions du Cerf, 1993. (Sources Chrétiennes, n° 393)

⁴⁴ AELRED DE RIEVAULX, **Le miroir de la charité**. Trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine: Éditions Vie Monastique, 1992. **L'Amitié Spirituelle**. Trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine : Éditions Vie Monastique, 1994.

compreender a percepção de um novo comportamento, sistematizado e integrado ao aparelho conceitual que fundamenta a teologia mística cisterciense (que foi adaptado para um grupo específico - as mulheres religiosas da diocese de Liège), que expressando uma nova realidade: sua espiritualidade afetiva. Para tanto, tentamos ordenar e sintetizar os elementos numerosos e diversos – conceituais e semânticos - que recobrem este vocabulário. Escolhemos os textos que mostram de modo significativo como o ideal de amizade cristã foi sentido e sua prática vivida. Esse ideal e essa prática, assim como as manifestações afetivas da amizade cristã, aproximam-se sensivelmente da teologia monástica e de sua concepção de vida comum.

Finalmente, em função do nosso objeto de pesquisa, acreditamos que uma abordagem comparatista, à luz das observações de Michel Espagne, seja fundamental para que nossa pesquisa contribua para o conhecimento das transformações das atitudes mentais da Idade Média central. Herdeiros mais uma vez de Marc Bloch, na sua grande maioria os estudos atuais em História Comparada tratam de realidades históricas contemporâneas, da análise de fenômenos culturais, étnicos, econômicos, demográficos, nos processos históricos e sociais “do tempo presente”. Entretanto, os avanços metodológicos permitem que, nas áreas de Antiga e Medieval, os estudos comparatistas se desenvolvam para além da História Comparada das religiões. Na Université Libre de Bruxelles os trabalhos de Alain Dierkens sobre a gênese medieval das identidades culturais no Ocidente e no Oriente, entre os séculos IV e XII medievais, são uma história comparada da formação e do desenvolvimento dos conjuntos marcados por traços culturais homogêneos no antigo território romano. Assim, a relação entre as sociedades ocidentais, bizantinas e muçulmanas ganha uma nova perspectiva. Ainda, seus trabalhos sobre a espiritualidade medieval entre os séculos V e XII se articulam sobre dois eixos, a hagiografia e a história monástica na cristandade ocidental e bizantina. No nosso caso, visamos, talvez, mais do que a comparação de objetos contemporâneos, aplicar a ideia de transferência segundo Michel Espagne, com conceitos que para nós parecem

bastante operacionais, como os de recomposição e reinterpretação. Apesar de não tratarmos propriamente de culturas diferentes (levamos em conta evidentemente as diferenças históricas da Antiguidade Tardia no Oriente mediterrâneo e na África romana na nossa análise sobre a teologia patrística), a Cristandade Ocidental herda sistemas doutrinários latinos que são reconfigurados no ambiente monástico cisterciense do século XII e, mais uma vez, pensamos em uma ressignificação na região do Brabante, uma nova *urbanitas*, onde o discurso teológico é vivido de outra forma pelas beatas e pelos hagiógrafos. Pretendemos, assim, analisar os conceitos de Caridade e de amizade (seus mecanismos e suas práticas e as funções dadas na narrativa hagiográfica à pessoa beata em relação à tradição patrística e à teologia mística cisterciense), e o sistema de valores que implicam. A análise comparativa das fontes que constituem nosso *corpus* com os da tradição patrística e monástica pode nos fornecer elementos que ultrapassam a ideia de influência e de tradição: o retorno medieval às *auctoritates* e à noção de reminiscência não pode responder ao conjunto de problemas que nos colocamos.

Nosso trabalho compreende seis capítulos, divididos em duas partes. A primeira parte é composta de três capítulos e tem como objetivo preparar para a análise propriamente dita das relações afetivas e da amizade espiritual nas *vitae* das mulheres piedosas. No capítulo 1, *Movimento Beguinal, controle eclesiástico e discurso hagiográfico*, fazemos uma apresentação do movimento beguinal, suas origens e a transformação do movimento no sentido de uma crescente repressão por parte da Igreja. Seguiremos a historiografia clássica, com a obra de E. W. McDonnell, e a recente, com Michel Lauwers e seu estudo sobre Maria d'Oignies e sobre as beguinhas de Tournai. Jean-Claude Schmitt, em sua tese sobre a atitude da Igreja em relação ao movimento beguinal do Reno Superior nos séculos XIV e XV, demonstra a crescente hostilidade a esse movimento e sua em heresia. Schmitt reflete ainda sobre o problema da semirreligiosidade das beguinhas, ou seja, seu caráter intermediário em um momento em que a Igreja está em um processo de clericalização, de afirmação da função dos clérigos no sistema de salvação. Nesse sentido, a equivocidade do estatuto das beguinhas

aparece como uma ameaça à ordem eclesial, daí a necessidade de institucionalização e controle. Para Michel Lauwers e Michael Goodich o relato hagiográfico aparece então como um mecanismo de controle e como evidência para os processos de canonização, que passam para o controle episcopal e papal. Buscamos discutir essa abordagem do relato hagiográfico, que não nos parece pertinente ao nosso *corpus* documental. Para tanto, utilizamos Guy Philippart e sua interpretação do relato hagiográfico como objeto literário.

Nos capítulos 2 e 3 nos preocupamos em compreender o conceito de *Caritas* e o que ele implica: o amor do próximo (*agapé, dilectio, amicitia*). No capítulo 2, “*Deus Caritas est*”: *O Conceito de Caridade nas Escrituras e na Patrística Greco-Latina*, fazemos uma revisão do conceito nas Escrituras (Antigo e Novo Testamento) e na Patrística Grega (Clemente de Alexandria, Orígenes, Evagrio, o Pôntico e Gregório de Nysse), para poder refletir sobre a Caridade no sistema teológico agostiniano, através do Comentário da Primeira Epístola de João. Em seguida, utilizando as análises de Brian P. McGuire, veremos como se manifestam as relações de amizade no mundo monástico oriental, através da tradição dos Pais do Deserto, no qual a ideia de *apatheia* domina e limita as manifestações afetivas, e no Ocidente latino, herdeiro de uma ética da amizade fundamentada em Cícero e em Sêneca. Em seguida veremos como as relações de amizade na aristocracia latina podem se estender às mulheres. Estamos diante de um quadro onde a expressão das relações afetivas e seu discurso é exclusivamente masculino. Aqui, utilizaremos a historiografia americana (Brian P. McGuire, Rosemary Rader, Mary-Aquinas MacNamara), que se dedica à cristandade da Antiguidade Tardia, demonstrando a relação desigual e reafirmando a exclusão progressiva da mulher da Igreja.

No capítulo 3, “*Deus Amicitia est*”: *Caridade e amizade espiritual no meio cisterciense. Os exemplos de Bernardo de Clairvaux e de Aelred de Rievaulx*, prosseguimos, como afirmamos anteriormente, na investigação sobre o conceito de *Caritas*, de amizade e de afeto na teologia mística de Bernardo de Clairvaux e

de Aelred de Rievaulx. Em relação à teologia e à filosofia patrística e monástica, fundamento da nossa análise comparativa, contamos com os estudos clássicos, mas sempre úteis, de Etienne Gilson, assim como com a erudição histórica dos irmãos franciscanos e dominicanos contemporâneos. No que concerne à amizade espiritual celebrada nos tratados e nas coleções de cartas monásticas, os estudos se concentram nos mosteiros cistercienses da atualidade, em diversos artigos publicados nas revistas *Collectanea Cisterciense* e *Cîteaux*, bem como nos grandes trabalhos eruditos, como os de D. Jean Leclercq. Esperamos demonstrar como os monges do século XII, se esforçando para conhecer os mistérios do amor e da amizade, criaram uma nova interpretação do mandamento do amor ao próximo e, conseqüentemente, uma nova aceitação das relações de amor e amizade no meio monástico.

Nosso objetivo nessa primeira parte é compreender o significado patrístico e cisterciense do amor de Deus e do amor do Próximo tal como aparecem nos tratados teológicos para, através de uma análise comparativa, compreender como é adaptado e ressignificado pelos hagiógrafos, sejam cistercienses, cônegos ou dominicanos - a transformação semântica estando relacionada ao gênero literário e ao meio cultural do autor, bem como à mudança no sistema de valores que uma determinada sociedade conhece em razão de novas necessidades subjetivas, que devem ser designadas por novos signos verbais ou por uma nova compreensão do estoque de conceitos teológicos sistematizados.

A segunda parte do trabalho, na qual buscamos compreender a Caridade como amor de amizade e fazer uma tipologia das relações intersubjetivas nas *vitae* das mulheres religiosas da diocese de Liège, comporta a análise da estrutura da narrativa hagiográfica, bem como a análise lexical e semântica do vocabulário que recobre as emoções e as relações afetivas. O vocabulário empregado atribui um sentido e define uma realidade suscetível de nos fazer perceber a formação das relações afetivas e a manifestação das emoções. Os textos das *vitae* têm uma estrutura interna que acompanha geralmente o

progresso espiritual da beata, a efetivação de um programa de santidade. Assim, a narrativa é dividida entre a descrição do *homo exterior* e do *homo interior*, ou seja, a aparência externa das beatas, que deve acompanhar o esforço de ascese, de penitência, de jejum que empreendem ao longo de sua existência e os dons e as graças do Espírito Santo que lhe conferem o saber e o poder necessários para o seu agir, salvar os vivos e os mortos. Os textos são completados com relatos, *exempla*,⁴⁵ das manifestações de devoção e de conhecimento místico de que são beneficiadas as beatas pela graça do Espírito Santo e, finalmente, ao longo do texto, inúmeros relatos de pequenos milagres e intervenções feitas pelas beatas para seus amigos nos fornecem o material essencial para compreendermos as relações interpessoais na narrativa hagiográfica. Buscaremos, assim, analisar as formas e os mecanismos das relações afetivas, e que modelos de amizade foram construídos. Nesse sentido, buscaremos as construções dos sintagmas, das metáforas (utilizadas pelas beatas e pelos hagiógrafos) e o contexto em que o vocabulário é empregado, para expressar determinados comportamentos e gestos em relação a determinados indivíduos. Assim, a divisão dos capítulos de análise acompanha o grau de amizade sentido pelas beatas e manifestado de forma veemente na expressão dos gestos e do vocabulário empregado.

No capítulo 4, “O amor de amizade na estrutura narrativa própria aos *Prólogos das Vitae das místicas brabantinas*”, analisamos a estrutura narrativa própria aos *Prólogos das vitae* aqui apresentadas para demonstrarmos a função do relato hagiográfico, que não se limita a compor um dossiê de canonização. Primeiramente analisamos o prólogo à *vita* de Maria d’Oignies, escrita por Jacques de Vitry, que é o modelo narrativo das outras *vitae*. Em seguida analisamos os prólogos das outras *vitae*, escritas por Thomas de Cantimpré e pelos cistercienses de Aulne e Villers, além do biógrafo anônimo de Juliana de Cornillon. Os prólogos são a parte da estrutura das *vitae* na qual os hagiógrafos

⁴⁵ POLO DE BEAULIEU, Marie Anne, De l'*exemplum* monastique à l'*exemplum* mendiant: continuités et ruptures. In: FORSTER, R, GÜNTERT, (orgs), **Didaktisches Erzählen**, Peter Lang: Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2012. p. 55-85.

expõem com clareza o motivo da colocação por escrito dos gestos das mulheres piedosas, evocam sua incompetência literária diante de tão belo objeto e dedicam sua obra aos amigos queridos das beatas. Dessa forma, os prólogos nos mostram que o amor e a amizade estruturam esse tipo de narrativa hagiográfica.

No capítulo 5, *A Caridade como Amor do Próximo*, apresentamos a construção da santidade durante a infância e a *conversio*, e analisamos as relações afetivas entre a beata e sua parentela, que agem ou não pela conversão e reconhecem o programa de santidade empreendido. Ainda, nesse capítulo iniciamos o que chamamos de análise *ad status*, ou seja, de acordo com a condição sociorreligiosa dos beneficiados, laicos e eclesiásticos, pelas ações salvadoras das beatas, através da luta contra os demônios, da exortação à confissão dos pecados, das orações e das lágrimas.

No capítulo 6, *A Caridade como fonte de conhecimento místico e de amizade espiritual. Análise da relação entre affectus e intellectus nas vitae de Maria d'Oignies, Lutgarde d'Aywères e de Juliana do Monte Cornillon* classificaremos as funções específicas das beatas. No primeiro tópico analisaremos a *vita* de Maria d'Oignies no sistema de amizade espiritual e mística: o conhecimento perfeito do coração e do espírito do amigo(a), os milagres e graças obtidos, a eficácia da oração, a revelação dos segredos pela salvação do outro e as consecutivas confissão e benção, a direção espiritual, a exortação tendo por objetivo o progresso espiritual do amigo(a) e a possibilidade do apostolado, limitados ao grupo no qual elas sentem a amizade e o afeto. No segundo tópico analisaremos a relação de amizade que foi estabelecida entre Lutgarde d'Aywières e Sybilla de Gages e de Juliana de Cornillon com Isabela de Huy e Eva de Saint-Martin. Nesse capítulo discutimos a função fundamental da beata, que é a ordenação dos *affectus* dos amigos. Através da palavra, da oração, das lágrimas e da alegria a beata *re-forma* o amigo que se perde na desordem dos sentimentos ; assim, ela age para sua salvação no sentido em que o faz reencontrar a *pax*, a *tranquillitas*, a via para buscar a similitude perdida no pensamento (*mens*). Finalmente, o último

grau de amizade é a amizade mística, quando duas beatas se encontram e, com o acordo das vontades, com a coincidência das virtudes, experimentam juntas a graça divina, ou seja, há uma transferência sensível da devoção, dos dons divinos, uma percepção sensível das graças divinas por aquele que é amado. Através da edificação mútua e da dupla eficácia da oração, a amizade é vivida em Cristo e é confirmada pelos dons do Espírito Santo. Aqui deixamo-nos levar (talvez exaustivamente para alguns, mas insuficientemente para nós) e fazemos uma longa narrativa: contamos os *exempla* e as histórias de amizade, “voltamos ao relato”, única forma, seguindo Ricoeur, de expressar a relação com o tempo.⁴⁶

Escrutamos as vidas das mulheres religiosas buscando um comportamento sistematizado em um vocabulário afetivo empregado pelos biógrafos herdeiros de Agostinho, de Bernardo de Clairvaux e de Aelred de Rievaulx, mas atentos a Alberto, o Grande, a Boaventura, à escolástica nascente e à relação entre amor e conhecimento. E aqui aparece o problema da natureza da mulher beata, uma mulher que possui sabedoria e poder e que é compreendida como sujeito capaz de amar perfeitamente. O sentido da nossa conclusão será o de buscar uma antropologia hagiográfica. Procuraremos estabelecer, nos apoiando sobre as

⁴⁶ Utilizamos para justificar nossa escolha metodológica o texto de Jacques Revel no qual discute o “retour au récit” como investido de novas funções cognitivas. Para tanto o autor demonstra a ruptura do ‘contrato retórico’ que ligava as duas operações, fazer história e contar história, que se desfez há dois séculos com o Iluminismo e a historiografia pós François Simiand (“*Méthode Historique et sciences sociales*”). O de bate sobre o ‘retour au fait’ se inicia com o artigo de Lawrence Stone (“*The Revival of Narrative*”), com Carlo Ginzbourg (“*Signes, traces, pistes: racines d’un paradigme de l’indice*”), que com A. Momigliano discute com o radicalização das proposições de Hayden White (“*Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*”). As novas funções cognitivas da narrativa historiográfica estão relacionadas, mais uma vez com Paul Ricoeur que em *Temps et Récit* diz que o relato (*récit*) é a forma irreduzível da experiência humana do tempo: “*Qu’il s’agisse d’affirmer l’identité structurale entre l’historiographie et le récit de fiction [...] ou qu’il s’agisse d’affirmer la parenté profonde entre l’exigence de vérité de l’un et l’autre modes narratifs [...] une présupposition domine toutes les autres, à savoir que l’enjeu ultime aussi bien de l’identité structurale de la fonction narrative que l’exigence de vérité de toute œuvre narrative, c’est le caractère temporel de l’expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou, comme il sera souvent répété au cours de cet ouvrage : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l’expérience temporelle*”. RICOEUR, P. **Temps et Récit**, Paris: Ed. du Seuil, 1983-1985, 3v., V. 1. p. 17. Apud, REVEL, Jacques, *Ressources narratives et connaissance historique. Enquête*, Les terrains de l’enquête, 1995. Disponível em <http://enquete.revues.org/document262.html>. Acesso em 10/10/2012.

especificidades do gênero hagiográfico e de seus métodos, assim como sobre os fenômenos místicos e as práticas devocionais, a maneira pela qual se forjou um modo de se expressar os sentimentos em relação ao outro, mas, sobretudo, em um sentido inverso, mostrar como a manifestação desses sentimentos permitiu o desenvolvimento de uma piedade feminina e, paradoxalmente, de um gênero hagiográfico sem dúvida mais humano.

Acreditamos que uma mudança ocorreu entre os séculos XII e XIII, quando a amizade se torna uma virtude hagiográfica e, mais ainda, suscetível de ser vivida por mulheres. Um movimento de mulheres piedosas se constituiu tendo como fundamento uma semelhança espiritual e mística e favorecendo, ao mesmo tempo em que era o produto, laços de amor e de amizade. De fato, paradoxalmente, a partir do século XII, o comportamento em relação ao celeste e ao terrestre, quer dizer, às novas formas de devoção e de espiritualidade, cujo objetivo absoluto é a união com o Cristo, orientam-se para o amor do próximo. No que concerne à história do gênero, esse aspecto afetivo do discurso teológico transparece precisamente no relato hagiográfico. O acento que é colocado – e que é reflexo de uma escolha por parte da historiografia recente sobre o assunto – sobre certos elementos do relato (que participam da procura de uma verdade histórica dificilmente contestada) nos afasta de outro elemento que é, de certa maneira, a causa eficiente não somente da diligência do hagiógrafo, como também de seu discurso, tal como ele se apresenta nas nossas fontes. Esse elemento é a Caridade vivida como amor de amizade. É fundamental que nos perguntemos se a existência de um novo tipo de santidade e de um novo método hagiográfico que dê conta das novas manifestações de piedade, que desabrocham na diocese de Liège, não é de preferência o resultado de uma mudança nas percepções espirituais e afetivas, que colocam doravante um acento no indivíduo. Por isso, aos nossos olhos, o caráter inovador das biografias espirituais não repousa unicamente em um novo método hagiográfico cisterciense e liegense, nem em uma preocupação com a objetivação do processo de canonização, e sim na mudança mais profunda do sistema de pensamento do

homem medieval - sua percepção de Deus, de si mesmo e de seu próximo. Acreditamos que o amor mútuo e a dedicação ao próximo, tais como foram idealizados no século XII no sistema teológico cisterciense, e sua doutrina da Caridade, tenham achado uma resposta prática no meio beguinal do Brabante, caracterizado por laços de solidariedade, pela sensação de pertencer a um grupo determinado e de obrar para o bem comum, e onde estava afastada toda a possibilidade de mentira da parte das testemunhas, na medida em que elas amam suas companheiras beatas e participam de sua vida mística, garantindo o valor ontológico do testemunho e, enfim, da legitimidade do relato. O empreendimento dos biógrafos do século XIII e dessas mulheres que contaram elas mesmas o fato da presença divina em seus corações são, aos nossos olhos, uma "educação sentimental"⁴⁷

⁴⁷ Fazemos referência ao romance de Gustave Flaubert *L'Education Sentimentale* publicado em 1869.

Capítulo I

Movimento Beguinal, Controle Eclesiástico e Discurso hagiográfico

I.1. As origens do Movimento Beguinal

Em um estudo pioneiro, datado de 1954, Ernest W. McDonnell⁴⁸ lançou as bases da análise historiográfica sobre o movimento beguinal, pensando-o como uma força cultural. Para ele, no bojo do movimento reformista do Ocidente Europeu, houve uma excitação religiosa que se manifestou nas novas necessidades espirituais suscitadas nos centros urbanos, criando uma dicotomia entre aqueles que pregavam a submissão à hierarquia e aqueles que desafiavam a ordem estabelecida. Agora, o caminho para a salvação poderia estar fora do mundo eclesiástico: o velho monaquismo e a autoridade paroquial encontravam-se em disputa com os novos modos de vida semirreligiosa.

A etimologia da palavra Beguina⁴⁹ foi muito discutida na historiografia tradicional e nacional belga, flamenga e alemã.⁵⁰ Hoje admite-se que Lambert Li Bègue não foi o fundador epônimo dos primeiros beguinários do século XII, pelo contrário, ele teria o nome do mosteiro no qual pregava, nome que não viria do baixo-alemão *bag*, mendicar, nem de *bigo*, *bigio*, *bizoco* da cor do hábito bege, ou

⁴⁸ McDONNELL, E.W. **The beguines and beghards in the medieval culture, with special emphasis on the belgian scene.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.

⁴⁹ O termo aparece nos *Dialogus Miraculorum* de Cesário de Heisterbach. Cf. BEYER de RYKE, Benoît. *Le Moyen Âge et ses dissidents religieux: cathares et béguines, XI-XIV siècles.* In: DIERKENS, A, MORELLI, A. **“Sectes” et “Hérésies” de l’Antiquité à nos jours.** Bruxelles: Les Éditions d’ l’Université de Bruxelles, 2002. p.73.

⁵⁰ Para J-Cl. Schmitt o problema da etimologia quase não é mais considerado como uma questão historiográfica. SCHMITT, J-C. **Mort d’une hérésie. L’Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin Supérieur du XIV au XVè siècle.** Paris, la Haye: Mouton Éditeur, EHESS, 1979. p.64.

inda de *Al-bigen-ses*, segundo a crônica dominicana de Colônia.⁵¹ A hipótese mais convincente é a de que o termo beguina vem do holandês *beggen* - conversar.⁵²

As *Mulieres religiosae, beguinae, begginae* surgem no final do século XII em Flandres, na Alemanha, e na França setentrional. Entretanto na diocese de Liège,⁵³ espaço privilegiado em nosso estudo, o movimento se torna mais evidente sob o bispado de Hugo de Pierrepont (1200-1219).⁵⁴ Há poucas fontes relativas ao início do movimento e somente as instituições organizadas tardiamente e com um grande temporal⁵⁵ deixaram documentos. Existem informações nos fragmentos nos fundos urbanos sobre a vida material, mas há dificuldade em contabilizar as comunidades; existem cidades com um beguinário em cada paróquia ou vários em uma só. O movimento era formado por mulheres e homens que, seguindo o ideal de pobreza evangélica, renunciavam às suas riquezas, trabalhavam com as mãos e levavam uma vida de castidade e caridade. Paralelamente, assistimos a uma multiplicação de comunidades semirreligiosas, como leprosários e fundações caritativas, que vão absorver grande parte da atividade beguinal, uma vez que necessitavam da direção espiritual dos eclesiásticos (a *cura animarum*), posteriormente tarefa dos franciscanos e dos dominicanos. O movimento beguinal, que dura até o século XV, como já

⁵¹ M.G.H. S.S. XVII, anno 1209, p. 284 e anno 1213-1215, p. 1203. *Apud* Van MIERLO, Les béguines et Lambert li beges. Mise au point. **Revue d'Histoire Ecclésiastique**. t.XXIII, p.785-801, 1927.

⁵² SCHMITT, J-C. **Mort d'une hérésie**,... *Op.Cit.*, p.64.

⁵³ Situada no vale do rio Meuse deve seu nascimento ao martírio de são Lambert, bispo de Tongres, na cidade de Glain, sitio da futura cidade de Liège. Notger (972-1008), com concessões de direitos e possessões dadas por Otão II (Fosses, Huy, Malines), cria o principado episcopal de Liège, que, em 985, sob Otão III e acrescido do condado de Huy e o príncipe-bispo é investido de uma dupla autoridade. Liège é uma das mais importantes e dinâmicas cidades do Império. KURTH, G. **La cité de Liège au Moyen-Age**. v.1, Bruxelles: Ed L.Demarteau, 1910. V.1. p.10-31.

⁵⁴ Personagem importante na política imperial da região urbana e mercantil do Brabante e do Hainaut, luta com o duque de Brabante após a excomunhão de Otão IV de Brunswick por Inocência III. O duque do Brabante saqueia Liège em 1212 (epísódio relatada no vita de Maria d'Oignies), em 1213 Hugues de Pierrepont e as milícias urbanas queimam Léau, Landen e as cidades do Tirlémont. No ano seguinte ele recusa o arcebispado de Reims e assina um tratado de paz com o duque, mas compra os direitos de Reims sobre Saint-Trond. No ano de 1229 é criada a primeira confederação das cidades de Liège, Huy, Tongres, Fosses, Saint-Trond e Maastricht. *Ibidem*.

⁵⁵ Do latim *temporalis*, que concerne as coisas materiais por oposição às espirituais, se refere ao patrimônio das instituições que deveriam ser notariados.

assinalado, não é um movimento exclusivamente feminino, apesar de suas formas mais radicais e específicas se expressarem através da piedade feminina, mas tem um processo interno que reflete a transformação do pensamento eclesiástico, indo da autorização papal, a Bula *Gloriam Virginalem*, de Gregório IX (1233)⁵⁶ e da concessão de privilégios (os *privilegia beguinalia*) à suspeita e acusação de heresia nos séculos XIV e XV.⁵⁷

Tentativas de explicação para o movimento beguinal foram dadas. A historiografia tradicional aponta primeiramente o excedente feminino (*frauenfrage*). Esse estaria ligado à diminuição da mortalidade nos partos, às novas técnicas agrícolas, às Cruzadas e à mortalidade masculina.⁵⁸ Para Jean-Claude Schmitt sempre houve um excedente feminino, desde antes do século XI, mascarado pela solidariedade familiar em um mundo rural.⁵⁹ Como sabemos, a renovação espiritual do laicato, anima desde a metade do século XII a necessidade de fundar mosteiros femininos,⁶⁰ pois mulheres de todas as camadas sociais aderem as novas correntes espirituais que se anunciam.⁶¹ Entretanto, apesar do número de mulheres que queriam ou eram obrigadas a entrar na vida religiosa ser aparentemente maior do que o número de homens, sempre existiu um

⁵⁶ O reconhecimento das beguinhas foi um pedido de Jacques de Vitry. Em 1216 Jacques de Vitry intercede pelas *beguinae disciplinatae* na corte pontifical.

⁵⁷ SCHMITT, J-C. **Mort d'une hérésie**,... *Op.Cit. Passim*.

⁵⁸ LAUWERS, M. et SIMONS, W. Béguins et Béguines à Tournai au Bas Moyen Age. **Tornacvm** Tournai, n. 3, p. 7- 44, 1988.

⁵⁹ SCHMITT, J-C. **Mort d'une hérésie**... *Op. Cit.* p.45.

⁶⁰ Em 1139 o Concílio de Latrão II, Cânone 26, impõe a vida comunitária feminina sob uma regra. "Declaramos abolida o detestável e pernicioso costume de algumas mulheres que não vivendo sob a Regra de são Bento, nem sobre a de são Basílio, ou de santo Agostinho desejam entretanto ser consideradas pelo público como santimoniales".

⁶¹ L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. Le monastère de La Celle les Brignoles (Var) au XIIIème siècle. In: PARISSÉ, Michel (dir.), **Les Religieuses en France au XIIIème siècle**. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1983. p. 75-96., p. 78-92.

descompasso no que se refere às fundações femininas.⁶² Foi necessário esperar 1200 para ser criado um mosteiro cistercienses para as mulheres.⁶³

A historiografia considera ainda o peso do dote que a entrada nos mosteiros femininos requeria, e o recrutamento das monjas de hábito negro e branco, que se fazia sobretudo na aristocracia rural. Os mosteiros eram estabelecimentos de educação, de refúgio para orfãs, viúvas, repudiadas, meninas que não casavam, preenchendo portanto uma determinada função social,⁶⁴ mas não atendiam às necessidades espirituais de uma “burguesia nascente”, nem às necessidades sociais que o desenvolvimento urbano criava.⁶⁵

Aqui colocamos as questões do recrutamento socioeconômico e majoritariamente feminino do movimento, nos seus primeiros tempos. Por um

⁶² PONTENAY DE FONTETTE, Micheline. **Les Religieuses à l'Age Classique du Droit Canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres.** Paris: J.Vrin, 1967.

⁶³ Os primeiros estatutos da ordem que as reconhecem datam 1213 e só são codificados entre 1240 e 1256. CANIVEZ, Joseph-Maria. *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis.* **Revue d'Histoire Ecclesiastique de l'Église de France**, v. 20, 1934. T.I.

⁶⁴ Daí a originalidade de Gilbert de Sempringham e de Robert d'Arbrissel, que aceitavam as filhas das classes baixas. L'HERMITE-LECLERCQ, P. L'Ordre féodal (XI^{ème}-XIII^{ème} siècles). In: DUBY, G., PERROT, M. (dir.) **Histoire des Femmes.** Paris: Perrin, 2002. p.253.

⁶⁵ Em Liège, depois da fusão dos direitos urbano e rural, sob a ação do escabinado, o estatuto da mulher parece melhorar, sobretudo pela chamada "mainplévie". A "mainplévie" liegense era desfavorável à mulher durante o casamento, mas favorável no caso de viuvez, uma vez que ela podia herdar. A mulher não casada, a filha maior (acima de 11 anos) e a viúva gozavam de uma maior liberdade que a mulher casada. Segundo o costume brabantino e liegense a mulher podia testemunhar com o auxílio de uma terceira parte (frequentemente um *mambour*). Em matéria de sucessão o privilégio era de masculinidade, o filho mais velho, mas variava segundo o costume e segundo a natureza jurídica dos bens. GILISSEN, Jean, Le Statut de la Femme dans l'ancien Droit Belge. **Recueils de la Société Jean Bodin. La Femme**, II^{ème} partie. Bruxelles: Ed.de la Librairie Encyclopédique, 1962. p.255-321. Eva Trein considera que na Dinamarca a condição da mulher se deteriorou com a urbanização. TREIN, Eva. La position de la femme dans le commerce. Villes de Danemark. Aspects of Female Existence. **Proceedings from the Saint Gertrud Symposium: Women in the Middle Ages.** 1978, Copenhagen: Gydenal, 1980.

lado, apesar dos estudos recentes mostrarem que as primeiras beguinas e hospitalárias saíam, na sua maioria, do patriciado urbano,⁶⁶ pois as estruturas familiares nos meios aristocráticos, a restrição ao casamento das filhas para manter a integridade do patrimônio ameaçado pela evolução da economia feudal, e os costumes sucessoriais na Bélgica, que excluem as filhas da herança familiar, contribuem para esse recrutamento. Por outro lado percebe-se, pelos relatos hagiográficos, que as comunidades acolhiam mulheres vítimas da pobreza, da desonra e do abandono e que, não sendo reconhecidas como beatas pelo grupo, não tinham a possibilidade de suscitar uma narrativa biográfica.⁶⁷ Outro problema que pode mascarar a compreensão do recrutamento é o fato de não haver estatísticas para as primeiras gerações de beguinas: somente na virada do século XIII para o XIV é que a documentação dos beguinários institucionalizados permite tal avaliação. Em relação à tese segundo a qual a piedade e o recrudescimento das casas monásticas estariam ligados a um excedente feminino considera-se agora que a escolha do caminho semirreligioso não é uma simples consequência de um suposto excedente.

Por outro lado, muitas ordens, que antes haviam acolhido mulheres, reduziram ou aboliram as fundações femininas no limiar do século XIII, por exemplo, em 1188 o braço feminino dos premonstratenses desaparece.⁶⁸ Em 1228 a ordem cisterciense decide não aceitar mais incorporações de casas de monjas.⁶⁹ Jacques de Vitry escreve que em Liège não havia um número suficiente

⁶⁶ DELMAIRE.B, Les béguines dans le Nord de la France au premier siècle de leur histoire (vers 1230-vers 1350). p.141. Em PARISSE, Michel. (dir.). **Les Religieuses en France au XIIIème siècle...** *Op.Cit.* p. 121- 162. p.141.

⁶⁷ Diante da proporção que o movimento beguinal tomou no início do século XII, as mulheres religiosas reconhecidas como santas e que tiveram suas vidas escritas são relativamente poucas.

⁶⁸ De fato, alguns cronistas liegenses supõem que uma parte das irmãs de Cornillon vinha dos Premonstratenses instalados no alto do Mont Cornillon, depois da transferência das irmãs para Reichen em 1140. DENIS, E. **Sainte Julienne et Cornillon**, Liège, 1927. p.95.

⁶⁹ Capítulo Geral de Cîteaux, estatuto de 1228 §16: "*Nulla monasteria monialium de cetero sub nomine aut sub jurisdictione Ordinis nostri societentur. Si quod vero monasterium monialium nondum Ordini sociatum vel etiam construendum nostras institutiones voluerit aemulari, non prohibimus, sed curam animarum earum non*

de mosteiros cistercienses.⁷⁰ De fato, o cuidado de uma comunidade de mulheres sempre foi considerado uma árdua tarefa para os monges; os mosteiros de cistercienses e de premonstratenses e a fundação das ordens terciárias obrigaram os frades a escolher entre a *cura monialium* e o apostolado laico e urbano (*cura animarum*). Mas, apesar das resistências, a tutela masculina aumenta, justamente pela preocupação em enquadrar as novas formas de piedade que se manifestam.

Contemporâneas à fundação dos “pátios” de beguinas e de hospitais, as novas ordens mendicantes, cujo interesse da primeira geração de dominicanos na *cura mulierum* é conhecido, abria outra via para as mulheres.⁷¹ Assim, não podemos explicar o movimento beguinal pela existência de um excedente feminino (*frauenfrage*), ou pela negação das ordens à *cura mulierum*, como na historiografia tradicional. Assim, segundo McDonnell, no seu estudo clássico, o movimento não está relacionado somente à questão da Caridade ou da pobreza, o que seria uma redução historiográfica, mas com o desenvolvimento manufatureiro, o Direito Canônico, a organização paroquial, o desenvolvimento de práticas educativas e com a espiritualidade dos Cistercienses, cónegos regulares, Dominicanos, Franciscanos: enfim, deve ser situado em um quadro mais amplo de

recipiemus, nec visitationis officium eis impendemus". CANIVEZ, Joseph-Maria. *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*. **Revue d'Histoire Ecclesiastique de l'Église de France**,... *Op.Cit.*, p.68. Ver também o verbete "Helfta", **Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique**, Paris: Letouzet et Ané, t.23 col. 894. Entretanto, nos Países-Baixos e no baixo-Reno o estatuto foi letra morta. Béatrice de Nazareth consegue reconhecer sua fundação por Cîteaux em 1237, por meio da intermediação do príncipe-bispo de Liège, do duque do Brabante e da duquesa de Flandres. Seu mosteiro era visitado pelo abade de Villers, do Val Saint-Lambert et do Grandpré.

⁷⁰ LAUWERS, Michel. Expérience Béguinale et récit hagiographique, à propos de la Vita Mariae Oigniacensis de Jacques de Vitry, vers 1215. **Journal des Savants**, n.1-2. Janvier-juin 1989. p.61-103.

⁷¹ São Domingos (+ 1221) funda La Prouille para trazer as imperfeitas cátaras de Fanjeaux à ortodoxia. Em seguida a política dos dominicanos, no que concerne às monjas depende do general da Ordem e das resoluções papais, anos de incerteza dos privilégios e das interdições. Jourdain de Saxe, sucessor de São Domingos, obtém de Honório III em 1226 a interdição de abandonar as irmãs. PONTENAY DE FONTETTE, M. **Les religieuses à l'Âge Classique du Droit Canon**... *Op.Cit.* p. 96-102.

complexificação das estruturas socioeconômicas e religiosas. Podemos compreender, então, o movimento beguinal como um fenômeno que responde a uma nova expressão da piedade laica que, em uma perspectiva social, correspondia a um meio de solidariedade feminina: os beguinários seriam também uma solução de acolhida, incentivada pelo poder civil, das diversas categorias de excluídos.⁷²

Mas, apesar dos vários trabalhos, a questão do surgimento e dos mecanismos dos movimentos piedosos laicos, sobretudo femininos, permanece sem resposta, e a forma de vida específica da experiência beguinal também não é explicada. Segundo Jean-Claude Schmitt as tentativas de respostas mascaram o problema central dos laicos na Igreja, uma vez que até o século XIV o fervor da piedade laica não é um fenômeno exclusivamente feminino. O significativo é que este movimento é radicalmente novo e provém de uma escolha voluntária de mulheres e homens. Mas, aqui buscamos compreender o fenômeno na sua vertente feminina: por que estas mulheres escolhem formas de vida semirreligiosa? Os mosteiros beneditinos e cistercienses não respondiam a suas necessidades espirituais? Quem são estas mulheres que não pronunciam os votos e que vivem como religiosas? No dizer do cisterciense Cesário de Heisterbach, as mulheres religiosas são: "*inter seculares spiritualuales, inter luxuriosos celibes, in medio turbarum vitam ducunt heremiticam.*"⁷³ Assim, para os contemporâneos, e, portanto, para os historiadores, a análise das comunidades semirreligiosas femininas e masculinas permitiu interpretações divergentes sobre a legitimidade e a qualidade religiosa deste movimento.

⁷² Para De Spiegeler os beguinários seriam uma instituição de ajuda aos verdadeiros pobres. De SPIEGELER, P. **Les hôpitaux et l'assistance publique à Liège, (xe-xve siècles). Aspects Institutionnels et sociaux.** Paris-Liège: Les Belles Lettres, 1987. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), p. 54.

⁷³“Entre seculares espirituais, entre luxuriosos celibatários, no meio da turba, levam uma vida eremítica”. **Dialogus Miraculorum**, citado por SCHMITT, J-CI. **Mort d'Une hérésie...Op. Cit.** p. 60.

O significado do movimento beguinal, formado pelas *dilectae deo filiae*, encontra-se no seu carácter voluntário, feminino, laico e urbano. Em uma nova *urbanitas*, ao lado das opções tradicionais (o monaquismo beneditino), mulheres de diversas categorias sociais juntam-se em quantidade aos movimentos heréticos, se fazem reclusas, partem em peregrinação, entram nos hospitais e leprosários e finalmente entram em formas de vida semirreligiosa : decidem seguir Cristo, juntam-se voluntariamente, fazem os votos de pobreza, obediência e castidade e criam novas formas de expressão da sua piedade - são as *mulieres religiosae* a essência do movimento beguinal. Nesse sentido, buscamos compreender como se manifestou o desejo de viver uma vida espiritual no século, de que forma essa decisão radical afetou parentes e amigos e como se justifica, nas narrativas hagiográficas feitas *a posteriori*, a infância beata, a conversão e, finalmente, o enquadramento cisterciense de algumas dessas mulheres religiosas.

I.2. O problema do estatuto semirreligioso na distinção entre clérigos e laicos

A necessidade de ordenação é uma das atitudes mentais mais evidentes da Idade Média Central. Presente desde a Patrística nas diversas formas de categorização e hierarquização dos cristãos, essa vontade de ordenação do mundo vivido e do mundo espiritual se faz urgente na medida em que a realidade social feudal se dinamiza e se complexifica. Esse esforço intelectual *ordenador*, que aparece no desenvolvimento do Direito Canônico, na introdução dos mecanismos inquisitoriais, nos penitenciais, nos sermões *ad status*, nas sumas teológicas, nos tratados de *Rerum Natura* e nas narrativas hagiográficas, é o reflexo das grandes transformações socioeconômicas dos séculos XII e XIII.

Para compreendermos o problema que o movimento beguinal coloca para a Igreja é necessário considerarmos, primeiramente que, na Cristandade, o corpo social, concebido em uma perspectiva providencial, era pensado através da distinção, da classificação e da hierarquização de grupos sociais estabelecidos em

ordens - *ordines* - que fazem o corpo místico, a *ecclesia*, funcionar. Essa distinção adquire sua forma específica por causa da presença no corpo social de uma instituição voltada para a gestão dos negócios religiosos,⁷⁴ que garante a intermediação entre os bens espirituais (que só os clérigos podem dispensar), e os bens materiais (que só os leigos têm o dever de produzir).⁷⁵ Na base da fundação da Igreja, da sua hierarquização e ordenação está, então, a distinção binária entre clérigos e leigos⁷⁶ - os primeiros sendo os continentes, os pastores que apascentam as ovelhas, o *kleros*, *eleitos* por Cristo, em oposição ao *laicos*, povo. Os clérigos por *profissão* são mediadores entre os homens e Deus e, em contrapartida a esse gesto de renúncia, o celibato dos padres, os leigos dão o dízimo, as esmolas, as crianças. Essa distinção caracteriza as representações do mundo cristão e é um dos fundamentos da sociedade medieval. Ficar no meio representa uma ameaça potencial para as autoridades eclesiásticas. Segundo Jean-Claude Schmitt, a noção de *Ordo* permite integrar a realidade social em uma visão providencial da sociedade e representa a sociedade cristã ideal - o corpo místico, a noção de *Ordo* é jurídica e teológica.

Diversas formas de hierarquização e classificação do corpo social emergem dessa distinção. Por exemplo, uma distinção ternária aparece no século IX - a teoria carolíngia das *ordines* vem do esforço de normatização. No corpo social cada *ordo* tem uma função precisa (*officium*, *ministerium*): há tantas *ordines* quanto funções sociais. O cumprimento do ofício próprio a cada ordem dá ao corpo social sua coesão e a vontade divina era a responsável e a garantia da estrutura social. Juntamente com o incremento do Monaquismo, outro esquema distingue o clero regular e o clero secular. Com pensamento antropológico herdado de santo Agostinho, estabelecem-se três ordens: monges, clérigos e

⁷⁴ SCHMITT, J-CI. Clérigos e Leigos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.), **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002, 2v., V.1, p. 237-251.

⁷⁵ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 30.

⁷⁶ BROWN, Peter. Nova Antropologia. In: VEYNE, P. (org.) **História da Vida Privada, Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Editora Scharcz, 1990. p. 243-299. Em São Paulo, uma vez que não há distinção explícita nos Evangelhos. Cf. Carta de Clemente, que no fim do século I distingue “clérigos” de “leigos”.

laicos, que representam os três tipos de ideal de vida presentes no Antigo Testamento: os guias, clérigos, *rectores* (Noé); os continentos, *virgines* (Daniel) ou os casados, *conjuges* (Jó). Assim, o celibato não é uma definição jurídica, ele qualifica antropológica e espiritualmente. A continência representa a vontade de sacralização dos padres (os rituais marcam a importância sobrenatural: sacralização e ritualização do casamento e da investidura com a tonsura; o *sacerdotium* é um *sacramentum*). O conceito de laico é, dessa forma, definido positiva e negativamente: no casamento, a função positiva é a de perpetuação do rebanho, expressando a relação inversa dos clérigos e dos leigos com a sexualidade. No século XI, essa tipologia antropológica aparentemente concorre com a tipologia sociológica de Adalbéron de Laon (+1030), no seu *Carmen ad Robertum Regem*, onde aparecem as três ordens clássicas da sociedade feudal, com suas funções opostas e complementares (*Oratores* e *bellatores* não trabalham, *bellatores* e *laboratores* não são intermediários, são o povo e os *laboratores* e os *oratores* são inermes). No quadro da disputa entre o Império e o Papado e ao longo da complexificação das estruturas sociais nos séculos XII e XIII, vemos o acirramento da distinção entre clérigos e leigos. A distinção patrística entre clérigos e leigos, confirmada nos primeiros concílios, é reafirmada de forma decisiva com a proclamação dos *Dictatus Papae* que re-ordena o papel da Igreja na cristandade e com o Decreto de Graciano, de 1140, que estabelece a fórmula do Direito Canônico.⁷⁷

Esse duplo processo de clericalização e, em contrapartida, de laicização atinge seu apogeu com Inocêncio III, no que se convencionou chamar de Teocracia Pontifical. Entretanto, é justamente devido à complexificação da realidade social e à mudança de comportamento sociorreligioso que os aparelhos

⁷⁷“Existem dois tipos de cristãos um, que deve servir ao ofício divino, está dedicado à contemplação e à oração, fica afastado dos tumultos temporais: é o dos clérigos [...], quer dizer ‘eleitos’. Eles não devem possuir nada e ter tudo em comum. O outro tipo de cristão é o do leigo, o ‘povo’; estes podem possuir bens temporais, estão autorizados a se casar, a cultivar a terra, a promover uma ação na justiça. Eles trazem suas oferendas para os altares e pagam o dízimo.” **Decretum Gratiani**. *Concordia discordantium canonum*, [Édition électronique de l'édition Friedberg](http://www.edition-electronique.de/edition-friedberg/), Münchner Digitalisierungszentrum (Bayerische Staatsbibliothek München). Disponível em <http://geschichte.digitale-sammlungen>. Acessado em 25/6/2012.

jurídico-políticos da Igreja devem se adaptar e criar novos padrões de categorização, novos mecanismos de controle, novos modelos e novos excluídos.⁷⁸ Nesse sentido o IV Concílio ecumênico de Latrão (1215) é a resposta da Igreja ao fenômeno da transformação das atitudes religiosas do laicato.

A piedade transformadora do século XIII, o fervor laico, a mística, a proliferação dos movimentos considerados heréticos (os cátaros, os *humiliati*), a criação das Ordens Mendicantes - institucionalizadas e institucionalizadoras - e os movimentos semirreligiosos têm suas raízes na mudança estrutural da sociedade feudal e no chamado renascimento intelectual do século XII. Por um lado, o laicado é certamente influenciado pela espiritualidade cisterciense,⁷⁹ na qual a salvação depende do indivíduo, que instaura para si um programa de ascese e de penitência. Por outro lado, os laicos se integram em movimentos religiosos, seguem pregadores intinerantes e decidem pela *vita apostólica*, representando para as autoridades eclesiásticas uma ameaça, um “estado intermediário”, um “estado semirreligioso”.

Os representantes desta *media-via* são, desde o século XII, os conversos,⁸⁰ os eremitas, as fraternidades. Vemos o desenvolvimento da noção de *status* - de estado - com um conteúdo socioprofissional que representa a fragmentação da visão social e o esforço para integrar novos grupos urbanos nas estruturas eclesiais. O laicato também cria formas próprias de expressão religiosa e/ou se apropria de uma parte do campo religioso, por exemplo através da emergência das confrarias urbanas e rurais. As paróquias urbanas proliferam, aumentando a função e a inserção do clero no cotidiano através da *cura animarum*, o que por

⁷⁸ Outra distinção complementar é entre *litterati* e *illiterati* (sendo uma religião do Livro, o acesso às Escrituras são determinantes na tentativa de distinção). Distinção menos marcada, na realidade: há padres incultos e leigos cultos e mecanismos de apropriação dos instrumentos de cultura culta e clerical (lollardos – ‘*laici litterati*’).

⁷⁹ No caso da Bélgica, os mosteiros cistercienses são criados durante a pregação da segunda cruzada por são Bernardo. Os primeiros mosteiros são Villers, datado de 1146, e Aulne, de 1147.

⁸⁰ Viviam em comunidade, próximo aos mosteiros que lhes garantiam a comida ; não obedeciam a uma regra, eram iletrados e não participavam dos ofícios com os monges ; poderiam usar barba. Não tinham uma vida laica, ao mesmo tempo em que eram separados dos professos. O Direito Canônico exige autorização do bispo local para a vida em comunidade.

sua vez leva ao perigo de uma autonomia sacramental. O reconhecimento das ordens de pregadores fundamentalmente ligados à *cura animarum* e os sermões *ad status* - que pregam uma moral especializada - são a expressão dessa diversidade. Ainda, o elemento de fundamental importância nessa conjuntura é o fato de que grande parte do movimento piedoso de caráter laico atrai as mulheres.

No que concerne à posição e à função das mulheres na Igreja, Jean-Claude Schmitt considera que estas aparecem à margem de um esquema classificatório. Mas para o autor: “a questão do lugar das mulheres na Igreja é central, colocando todos os problemas relativos à sexualidade, ao casamento ou ainda à dialética da instituição e do carisma na vida da Igreja.”⁸¹ Do ponto de vista antropológico, da economia da Salvação, homens e mulheres são iguais. Na sociologia da Igreja, os leigos são homens e mulheres e os clérigos homens.⁸² As religiosas têm privilégios, mas não são clérigos, não são leigas, não casam. Seu estatuto fica ainda mais ambíguo com o aparecimento das diversas práticas consideradas heréticas, das reclusas, dos grupos de beguinhas e das terciárias.

I.3. Controle eclesiástico e Discurso hagiográfico

A renovação dos ideais evangélicos e do cristianismo primitivo responde de forma radical à nova relação com a riqueza e com a diversidade, à transformação do sistema de valores sociorreligiosos do laicado complementar, à diversidade de funções e de grupos socioeconômicos que começam a aparecer em uma nova *urbanitas*. A busca de novas formas de vida religiosa pôde levar à radicalização da *vita apostólica*, à negação dos sacramentos, da hierarquia e da intermediação do clero na relação com o divino - muitos grupos foram, então considerados heréticos pelas autoridades eclesiásticas zelosas de seu papel institucional.

⁸¹ SCHMITT, J-C. Clérigos e Leigos. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C., (org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval...**, *Op.Cit.* p.241.

⁸² *Ibidem.*

A necessidade de enquadrar as novas formas de piedade laica, que se assemelham aos movimentos heréticos, e que de fato têm os mesmos motivos, força os homens da Igreja e os monges a terem um contato direto com as mulheres. As beguinas foram agrupadas ao lado de hospitais, se tornando *beguinae clausae* e, desta forma, eram visitadas regularmente. Regras e hábitos distintivos foram impostos às comunidades semi-religiosas, e os hospitais receberam uma regra e uma vida conventual.⁸³ A regra do cônego da Colegial de São Lambert de Liège para a direção das *beguinae clausae* recebeu a confirmação do príncipe-bispo de Liège, Robert de Thourotte, o que não implica a aprovação da *religio beguinarum*. Entretanto, as *beguinae singulariter in saeculo degentes* não desaparecem. Michel Lauwers sugere que, o movimento beguinal, sendo enquadrado nas formas tradicionais de piedade, levaria a que o final da vida de beguina seria se tornar cisterciense, a vida semirreligiosa sendo então uma etapa.⁸⁴ Algumas entram para os mosteiros cistercienses ou para a Ordem dominicana; outras, como Ida de Louvain, Juliana, Yvette d'Huy e Cristina de Saint-Trond, a Admirável, mantêm-se semirreligiosas, mas o interessante é uma coabitação de beguinas e de monjas, vivendo em um mesmo universo espiritual e devocional. A eficácia do enquadramento passava principalmente pela pregação, pelos exemplos dados nas *vitae* e pelas práticas da confissão anual e da comunhão, institucionalizadas pelo Cânone 21 do Concílio de Latrão: a devoção eucarística submetida às mulheres.⁸⁵ Os laicos estariam, portanto, obrigados a receber os dois sacramentos, indispensáveis à perfeição e à salvação.⁸⁶

Na emergência de novos tipos sociorreligiosos aparecem, evidentemente, novos santos e beatos que representam o ideal de cada grupo ou ordem,

⁸³ SCHMITT, J-Cl. **Mort d'une hérésie...** *Op.Cit.* p. 34.

⁸⁴ LAUWERS, M. **Expérience Béguinale...** *Op.Cit.* p.66.

⁸⁵ O Decreto sobre os dois sexos (*Utriusque sexus*) é relativo à disciplina sacramental: todos os fiéis, de um e de outro sexo, que tenham atingido a idade da razão, seriam obrigados a se confessar uma vez por ano e à comungar na Páscoa; instaura também a confissão auricular. ALBERIGO, G. et DUVAL, A. (dir.), **Les Conciles œcuméniques**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. 2 v.

⁸⁶ SCHMITT, J-Cl., **Mort d'une hérésie...** *Op. Cit.* p. 37.

colocando em evidência a diversidade do modo de vida espiritual. Essa nova beatitude ou santidade é laica. Entretanto, essas necessidades se fazem sentir também nos homens da Igreja - o estatuto de *religiosus* não o isola das suas raízes laicas e das experiências comuns do meio. Assim, no que concerne à influência da doutrina oficial da Igreja nos modelos de santidade e de vida santa e nas formas populares de crença, vemos que os laicos - formados pelas compilações de *exempla* (pequenas histórias de conteúdo moral e edificante) e pelos atos dos mártires, que oferecem os paradigmas do comportamento santo - guardam formas específicas de piedade e têm sua interpretação de modelos canônicos ou clericais manifestados nos cultos de santos locais e populares. Podemos compreender como o culto dos santos floresceu, tornando-se a maior expressão da doutrina católica e do pensamento religioso. A piedade popular e laica age por sua vez sobre as doutrinas, fornecendo material para elaborar mudanças, controlar e ordenar, colocar em discurso - discurso que pertence aos homens da Igreja - os novos paradigmas. Os santos populares são criados, a Igreja os consagra ou não (35 canonizações entre 1198 até 1434 dos 71 processos abertos). Aspira-se a uma nova santidade, ela é sentida e construída, os desvios são reprimidos. Há, por parte da Igreja, uma rápida absorção das novas modalidades de vida religiosa. Deve-se ter em conta a experiência da santidade como prática cotidiana passível de construir relações e valores novos, de vivê-los e de sistematizá-los e de produzir uma identidade comum. Assim, para além da nova concepção de santidade, estamos diante de uma nova concepção de homem que é manifestada, construída e relatada nas narrativas hagiográficas, que oferecem os novos paradigmas de santidade e salvação.

Neste ponto um fato essencial para nós é que, pela primeira vez na cristandade, um movimento feminino que desenvolve uma forma específica de piedade é identificado⁸⁷, justamente porque essas mulheres religiosas foram erigidas em modelo de santidade, por alguns clérigos, para o combate às

⁸⁷BYNUM, Caroline W. Religious Women in the Later Middle Ages, *In*: RAITT, J. **Christian Spirituality**. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1987. p.121.

heresias, o que nos permitiu, hoje, conhecer a espiritualidade e as práticas devocionais laicas.

A historiografia recente discutiu a transformação do ideal de santidade ao longo dos séculos XII e XIII. Essas novas questões e novas abordagens foram feitas por historiadores como Yves Congar, André Vauchez, Guy Philippart, Michel Goodich, Jean-Claude Schmitt, Michel Lauwers, em trabalhos que tratam da construção social de novos tipos da santidade. O santo é um tipo social dinâmico: depende de determinado contexto sociorreligioso, e é um modelo de comportamento religioso para os fiéis, o laicato; por outro lado, seu culto e sua eficácia aparecem como meio de expressar as estruturas mentais, uma resposta às necessidades espirituais de uma coletividade - o relato hagiográfico aparece, então, como a "cristalização literária das percepções coletivas."⁸⁸ A vida de santo se inscreve na vida de um grupo e representa a consciência que ele tem de si e da relação entre os grupos.⁸⁹ Assim, é importante considerarmos o relato hagiográfico nas novas perspectivas historiográficas.

A palavra *hagiografia* vem do grego *hagiographon* e significa literalmente santa escritura. Ela é conhecida dos autores antigos, mas não em sua utilização santoral. Refere-se, portanto, aos escritos ditos inspirados.⁹⁰ Jerônimo traduz, na vulgata, a palavra hebraica *ketubim* pelo neutro plural *hagiographa*, para designar os livros do Antigo Testamento: o livro de Jó, os Salmos, os Provérbios, o Cântico dos Cânticos, o Eclesiastes, Esther, Daniel, Esdras-Néhémias, as Crônicas, Ruth, e as Lamentações. No século VII Isidoro de Sevilha utiliza *hagiographi* para nomear também os autores escriturários, designação ainda empregada no século XII por Hugo de Saint-Victor, para quem *agiographi* são os livros posteriores aos

⁸⁸ FONTAINE, Jacques. **Introduction à Sulpice Sévère, Vie de saint Martin**. Paris: Ed. Du Seuil, 1967.

⁸⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Editora, 1982.

⁹⁰ PHILIPPART, Guy. L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes ? L'hagiographie. Textes réunis par Elisabeth Gaucher et Jean Dufournet. **Revue des Sciences Humaines**, Bruxelles, n.251, p.11-39, 1998. p.12.

Profetas.⁹¹ Entre os séculos IX e XII o termo *hagiographa* designa mais genericamente "escritos santos", piedosos e sagrados. Os mais antigos testemunhos dessa utilização extrabíblica são encontrados nos documentos Cartuxos. No século XIII, apesar da grande produção de compilações de vidas, como a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine, não vemos uma mudança semântica nos termos de hagiografia e hagiógrafo. Segundo Guy Philippart, temos um manual de *Ars praedicandi*, que menciona várias *scripta hagiographica*,⁹² sem dúvida se remetendo a Vidas e Milagres de santos, e há ainda um tratado de nomes de santos intitulado *Hagiographia*, que o autor diz se tratar de *scriptura sanctorum*.⁹³ Aqui o prefixo *hagio* designa especificamente santos, e não simplesmente santidade.⁹⁴ E para Thomas de Aquino, *agiographus* é um escritor dotado de inspiração sobrenatural, mantendo a nuance bíblica.⁹⁵

Entretanto, a utilização santoral que podemos começar a entrever não se fixa. Segundo Guy Philippart, "nenhum conceito na Idade Média designa o conjunto do *corpus* literário ou histórico consagrado aos santos, nem o conjunto maior ainda de documentos tendo relação com a santidade",⁹⁶ tais como livros litúrgicos, sacramentais, litanias, livros de ofícios, de rituais ou processionais, calendários, miniaturas, inventário de relíquias, etc. Assim, a literatura relativa aos santos é comumente designada na Antiguidade Tardia e na Idade Média de *Acta, gestae, vitae, passio, legenda*,⁹⁷ sendo que esta última designação ganha, no fim do século XIV, uma conotação negativa, de relato fabuloso, de pouco crédito, reduzindo para a crítica histórica a possibilidade de utilização do imenso corpus de vidas de santos fora de uma perspectiva cultural e devocional. Assim, os termos de

⁹¹ "(...) *post legem prophetarum et post prophetas agiographi*". *Didascalion*. 4, 3, c. 779.

⁹² Thomas de Chobham (1233/1236), Citado por PHILIPPART, Guy, L'hagiographie... *Op.Cit.*, p.13.

⁹³ Ugucione de Pise (+ 1210), *Ibidem*.

⁹⁴ Segundo Honorius de Autun, "*Historia est quae praeterita narrat, Prophetia quae futura narrat, Hagiographa quae aeternae vitae gaudia jubilat.*" *In Psal.* Patrologia Latina. 172, col. 273b, citado por LIFSHITZ, Felice. *Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative*, **Viator**, Turnhout: Brepols Publishers, n. 25, p. 95-115. 1994.

⁹⁵ THOMAS DE AQUINO. **Summa Theologica.**, II, II, q. 17, 4, 2 et 6.

⁹⁶ PHILIPPART, Guy, L'hagiographie... *Op.Cit.* p.18.

⁹⁷ ROSENFELD, H. **Legende**, 2ed., Stuttgart: s.n., 1964. DE VRIENDT, VAUCHEZ, A. (dir.) **Dictionnaire encyclopédique du moyen âge.** t. I, Paris: Ed. Du Cerf, 1997. T.I, p. 880-881.

hagiografia, para designar um *corpus* literário e de hagiógrafo, para designar a ciência daqueles que escrevem sobre os santos, são relativamente recentes, têm três séculos, e estão ligados à evolução da crítica da produção hagiográfica que se deu a partir do século XVII.⁹⁸

Em 1607 o jesuíta Héribert Rosweyde (+1629) publica, em Antuérpia, um tratado intitulado *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae*, onde recensiu 1.300 atos de santos. Inserindo-se na tradição humanista, contava publicar posteriormente dezoito volumes *in-folio* e incluir as Vidas dos Pais do Deserto (*Vitae Patrum*), de Lipomanus,⁹⁹ e as “Histórias dos santos”, do cartuxo Surius.¹⁰⁰ Sua empresa foi considerada impossível e cara.¹⁰¹ Mas Rosweyde continua e em 1613 publica, buscando restituir, no seu estilo próprio e original, os Atos dos Mártires, e, em 1615, as *Vitae Patrum*, cuja edição, que contou com a comparação de 23 manuscritos, ainda não foi substituída.¹⁰² Rosweyde pretendia estabelecer os textos na sua forma original, fazer comentários eruditos e glossários sobre o conteúdo dos textos (tipos de suplícios dos mártires, rituais eclesiásticos e profanos, virtudes), sobre os autores, a iconografia, a cronologia, a geografia. Dessa forma, ele abriu caminho para a obra monumental dos Bollandistas, os *Acta Sanctorum*. Após sua morte, em 1629, os jesuítas encarregam Jean Bolland (1596-1665) de continuar o empreendimento de Rosweyde. Bolland exigiu a biblioteca de seu predecessor e a liberdade de seguir suas próprias idéias.¹⁰³ Vendo a imensidão da tarefa pede um colaborador, escolhe um de seus antigos alunos, Godefroid Henschenius (+1680). As vidas de

⁹⁸ PHILIPART, Guy, L'hagiographie... *Op.Cit.* p. 19.

⁹⁹ Luigi Lippomani (Lipomanus) (+1559), Legado de Júlio III no Concílio de Trento. *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagitates*. 8 vol., p.1551-1560

¹⁰⁰ Laurentius Sauer (Surius) (+1578 ?) em *De probatis sanctorum historiis*, de 1570, retoma a obra de Lipomanus, classifica as vidas por meses, acrescenta novos textos, corta detalhes julgados ridículos, retoca a língua dos textos. Serviu de base para as traduções populares e as compilações do século XIX. DUBOIS, D.J. LEMAITRE, J-L. **Sources et Méthodes de l'hagiographie médiévale**, Paris: Ed. Du Cerf, Paris, 1993, p.43.

¹⁰¹ De fato, a imprensa gutemberguiana negligencia os textos medievais, por exemplo, a *Legenda Áurea*, um dos textos mais populares da Idade Média, não é mais editada depois de 1540.

¹⁰² DUBOIS, D.J., LEMAITRE, J-L., **Sources et Méthodes de l'hagiographie médiévale...** *Op.Cit.*

¹⁰³ DELEHAYE, H. L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615-1915, **Subsidia Hagiographica**, 13 Bruxelles, 1959.

santos passam a ser estudadas e os dois enormes volumes in-folio são editados em 1643. Em 1659, mais um colaborador se junta para empreender a tarefa: Daniel Paperbroch (+1715). Os *Acta Sanctorum*, com seus 67 volumes na edição original, são a grande coleção erudita hagiográfica, cujo estabelecimento dos textos é baseado na comparação de mais de 50.000 exemplares de manuscritos existentes na Bélgica, Itália, França do Norte, Noroeste da Alemanha, e onde cada relato hagiográfico é acompanhado de textos introdutórios sobre a origem dos manuscritos, o santo, o culto, as relíquias, as datas festivas, as especialidades, etc. E foi para o último desses eruditos que o neologismo *hagiógrafo* foi empregado, em sua notícia necrológica, no tomo VI dos *Acta* de junho, em 1715.¹⁰⁴

O termo hagiógrafo, como especialista no estudo dos santos e como aquele que escreve sobre os santos é, portanto, uma invenção do início do século XVIII. Uma nova designação foi necessária, pois a crítica hagiográfica empreendida pelos bollandistas era nova e se aproximava da ciência. Assim, se esse termo começa a aparecer nos grandes dicionários franceses e na *Encyclopédie* (tomo VIII de 1795), o de hagiografia, que designa a “ciência do hagiógrafo”, segundo o *Dictionnaire de l’Académie* (1835), ou a “ciência das legendas e dos escritos que tratam da vida dos santos”, segundo o *Dictionnaire national* (Bescherelle), é uma invenção do século XIX.¹⁰⁵ As questões que os eruditos do século XIX se colocavam diziam respeito à natureza dessa “ciência dos santos”: o inventário crítico de objetos literários, arqueológicos, onomásticos, iconográficos sobre santos constituiria uma ciência, uma vez que os “hagiógrafos” praticavam várias disciplinas para descobrir, classificar, datar, interpretar os diversos documentos? E mais: esses “objetos literários” poderiam, por sua vez, se tornar objeto de uma ciência? Para Guy Philippart a longa ausência do conceito de hagiografia é reflexo desse paradoxo, pois, interroga-se: “trata-se de uma ciência ou de uma rede de

¹⁰⁴ DUBOIS, D.J. LEMAITRE, J.-L. *Sources... Op.Cit.*, p.43. Daniel Paperbroch, que foi “le bollandiste par excellence” segundo H. Delehaye (**A travers trois siècles**), recebe o adjetivo de hagiógrafo na notícia necrológica que lhe é consagrada por Conrad Janning no início do tomo VI dos *Acta Sanctorum* de junho, 1715. PHILIPPART, Guy, *L’hagiographie... Op.Cit.* 18.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

práticas heurísticas e críticas relativas aos santos?”¹⁰⁶ Dessa forma, apesar do incremento da crítica e do estabelecimento de textos, o relato hagiográfico era considerado como um gênero devoto, fabuloso, sem grande utilidade para a pesquisa e a verdade históricas.¹⁰⁷

No século XX, com a crescente relação interdisciplinar da História com a Antropologia e a Sociologia, as vidas de santos se tornaram um documento de excepcional riqueza para o conhecimento, principalmente, da Idade Média, período de apogeu do gênero, e o valor historiográfico do texto hagiográfico não é mais discutido. Se, primeiro, as pesquisas sobre a história da santidade, como um dos elementos mais vigorosos do cristianismo, era na historiografia clássica a busca de informações sobre os acontecimentos, personagens e instituições,¹⁰⁸ há alguns anos vemos uma relativa quantidade de estudos utilizando as fontes hagiográficas como principal material de análise, documentos passíveis de responder às problemáticas de diferentes ordens, e foi aberto um campo enorme de trabalhos para os medievalistas.

Os historiadores analisam os textos hagiográficos e se interrogam sobre as sobrevivências pagãs, sobre a relação entre a cultura laica e a cultura clerical, sobre o fenômeno de laicização da espiritualidade, sobre a urbanização, etc. Ao lado de estudos que utilizam uma vasta documentação, aparecem trabalhos temáticos, com *corpus* mais restrito, com uma maior coerência interna e que mostram especificidades e quadros de exceção. Questões importantes sobre os meios culturais e sociais, as classes, a família, a educação, as comunidades, os hábitos sociais que acompanham essas instituições, as formas específicas da santidade feminina, as práticas devocionais, os níveis de crença foram colocadas. Os temas da infância, da adolescência, da conversão, da castidade, do casamento, dos alimentos, do sangue, das lágrimas, da amizade estão sendo

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ Apesar de não haver uma *ars hagiographi*, manuais medievais de escrita hagiográfica, o relato hagiográfico obedece a regras precisas, estabelecidas e legadas pelos Pais da Igreja, que instituíram a história do povo cristão na sua marcha para a salvação.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

abordados. Uma série de trabalhos versa sobre a construção de tipos de santos em um tempo e espaço determinados, e tipologias de santidade são assim estabelecidas. Os estudos nos quais a ideia de construção social da santidade condiciona a análise mostram a transformação do ideal de santidade como consequência das relações de forças sociais e do conflito de ideologias e de percepções do religioso. Podemos, por meio das vidas de santos e dos repertórios críticos que estão sendo estabelecidos, criar tipologias seguindo essas forças sociais e essas percepções. O desenvolvimento da pesquisa sobre a questão da santidade leva a conclusões válidas sobre aspectos sociais e sobre as transformações das formas de devoção. O santo emerge como o tipo que reflete as mudanças de valores da sociedade europeia.¹⁰⁹

Entretanto, se os estudos feitos sobre a tipologia da santidade mostram que os exemplos de santidade oferecidos aos fiéis acompanham as mudanças socioculturais, uma transformação nas sensibilidades religiosas dos indivíduos no que se refere à expectativa e ao entendimento da santidade, devemos levar em consideração que o ato intelectual e afetivo da escrita, da colocação em discurso, se acha aí implicado. E, se temos novas perspectivas em relação às narrativas hagiográficas, que compõem o *corpus* aqui analisado, a ênfase de sua função em alguns estudos recentes permanece eclesial.

O relato hagiográfico em estudo aparece, segundo Michel Lauwers e Michael Goodich, como sendo um instrumento de processos inquisitoriais e de propaganda para a instituição de novos cultos e de novos modelos de santidade, que certamente correspondem às necessidades do laicado, mas que ao mesmo tempo guiam essas necessidades. Para Goodich, a transformação do tipo de documentação hagiográfica se dá devido a mudanças jurídicas e do controle papal no processo de canonização. Desde 1181 a canonização e a beatificação estavam reservadas ao Papa, mas com Inocêncio III (1198-1216) vemos o

¹⁰⁹ MECKLIN John. **The Passing of the saint: A Study of a Culture type**. Chicago: University of Chicago Press, 1941.

desenvolvimento de uma política judiciária e inquisitorial, através da organização da investigação da *fama sanctitas*, que apela para testemunhas oculares dos fenômenos maravilhosos.¹¹⁰ Para Inocêncio III "*falsitas sub velamine sanctitatis tolerari non debet.*" A *fama sanctitas* começa e a Igreja a consagra ou não.¹¹¹ Assim, a primeira função do relato hagiográfico é a de servir como documento preliminar para o processo ou mesmo produto do processo de canonização, que, guiado pelos modelos judiciários, melhora a sua própria legibilidade,¹¹² pois oferece agora evidências vindas das testemunhas oculares, como o confessor, um interesse maior pelo modo de vida, a conversão, o comportamento do santo. Sabemos que com Jacques de Vitry, na sua *Vita Maria Oignacensis*, o beguismo é institucionalizado pelos hagiógrafos. Michel Lauwers considera então que a colocação em latim de feitos e gestos, o relato hagiográfico, é uma forma de controle: "os inúmeros relatos de transe e êxtases que aparecem nas Vidas visariam à constituição e à delimitação de um domínio religioso para essas mulheres",¹¹³ constituindo uma série de *exempla* para a pregação. Lauwers busca demonstrar uma especificidade da santidade feminina, além de considerar o discurso hagiográfico como normatizador e instrumento de controle eclesiástico. Também busca sustentar, como hipótese central, que "a tomada da palavra pelas semirreligiosas no século XIII é objeto de um duplo processo de institucionalização". Através do próprio relato hagiográfico e da tradução dos poemas das visionárias, suas "palavras são canalizadas pelos eclesiásticos, através de um discurso masculino e clerical, e através da língua latina".¹¹⁴ Lauwers considera que essa "*recupération*" participa do empreendimento de "*renfermement*" das experiências femininas, que é uma resposta a "*parole*

¹¹⁰ GOODICH, M. **Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century.** Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982. p. 35-36.

¹¹¹ A santidade oficial representa somente 35 canonizações entre 1198 e 1434 sobre 71 processos que foram abertos.

¹¹² GOODICH, M. *Vita Perfecta.... Op.Cit.* p. 29-30.

¹¹³ LAUWERS, M. **Paroles des Femmes, sainteté féminine. L'Église du XIIIème siècle face aux Béguines.** La critique historique à l'épreuve. In: BRAIVE, Gaston et CAUCHIES, Jean-Marie (dir.). **Travaux et Recherches** Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1989 p.109.

¹¹⁴ *Ibidem.* Cf. Do mesmo autor: L'institution et le genre. Á propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval. **Clio, Histoire, femmes et sociétés.** Femmes et Religions. v.2, 1995. Disponível em <http://clio.revues.org>. Acesso em 31/11/2010.

nouvelle” das “*mulieres religiosae*”, uma vez que a Igreja “afirma o primado da palavra de Deus, quer dizer, da sua, a única autorizada”. Considera ainda que essa “*parole ravie*”, expressão de Jacques Dalarun¹¹⁵ - dificilmente traduzida para o português -, torna-se, o que de fato concordamos, “um elemento essencial para a definição de um novo tipo de figura religiosa” (e aqui discordamos do sentido dado a essas manifestações de piedade): “*la femme pénitente, contemplative et mystique, dont même les gémissements et les vociférations sont admissibles, pourvu qu'ils se conforment à ce type*”. Em última análise, segundo Lauwers: “*Iniciative clericale , l'institutionnalisation des paroles féminines est aussi le résultat d'un compromis, au moins implicite, entre hommes et femmes*”.¹¹⁶ Gostaríamos de mostrar em nossa pesquisa que o “compromisso implícito entre homens e mulheres” se situa para além das tentativas de controle e de institucionalização, que não explicam a emergência da espiritualidade laica de caráter místico e também não bastam para explicar nem a função do relato hagiográfico, nem as relações afetivas e de poder que se estabeleceram nas comunidades, que são diversas, e nem a mudança de percepção da Igreja em relação aos movimentos piedosos voluntários a partir da segunda metade do século XIII.

Assim, o que nos interessa aqui é que o relato hagiográfico, que se encontra transformado na sua estrutura, nos seus temas, nos seus *topoi*, é uma fonte privilegiada para conhecermos a espiritualidade e as formas de vida das beguinhas e das mulheres religiosas. Através do relato hagiográfico, nas biografias espirituais, vemos que as mulheres conseguem criar uma nova imagem não necessariamente positiva: um espanto misturado com medo e suspeita.¹¹⁷ Fazer

¹¹⁵ DALARUN, J. **Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIIIe-XIVe siècles.** Bruxelles: De Boeck Université, 1992.

¹¹⁶ LAUWERS, M. **Paroles des Femmes...** *Op.Cit.* p. 115

¹¹⁷ As beguinhas, de fato, são colocadas sob controle e são admitidas nos conventos e nas Ordens Terceiras ou ainda adotam uma regra de vida. Daí a importância e o desenvolvimento dos beguinários nos séculos XIV e XV. Também, os Cistercienses davam às beguinhas direção espiritual e apoio material. Entretanto, segundo Dom G.Muller, citado por S. Roisin, os estatutos da ordem não permitiam, assim como os das abadias femininas, que o movimento beguinal fosse promovido diretamente, mas na Bélgica, desde Herkenrode (1182) até Clairefontaine (1247), apesar das proibições, as fundações cistercienses aconteceram e aceitavam mulheres que haviam vivido na condição de beguina, como as *virgines pauperes*. ROISIN, S. **L'hagiographie Cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII siècle.** Louvain: Bibliothèque de l'Université de

de uma beguina uma santa coloca problemas para a Igreja, justamente porque coloca em questão a distinção gregoriana entre clérigos e leigos, ou ainda das três categorias antropológicas: *rectores*, *continentes*, *coniugati*. Elas não eram regulares, seculares ou casadas.

Jacques de Vitry escreve a Vida de Maria d'Oignies (+1213) e Thomas de Cantimpré escreve as vidas de Cristina, a Admirável (+1224), Margarida de Yprès (+1237) e Lutgarde d'Aywières (+1246). Um novo método hagiográfico foi produzido, as biografias espirituais, nas quais o acento é colocado na ascese interior e exterior, na expressão sensível dessa nova forma de piedade que se manifesta através dos fenômenos místicos: visões, aparições, êxtases relacionados à Eucaristia, à Virgem, à Paixão, ao Cristo criança. Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré, em contato com as *mulieres religiosae*, foram os promotores desse movimento espiritual.

Esses relatos influenciam a produção hagiográfica posterior e os gestos das outras místicas: Ida de Nivelles, (1197/1200-+1231/32), Juliana de Cornillon (+1258), Ida de Léau, (+1260), e Ida de Louvain (1211-+1290). De fato, sua experiência religiosa as tornava dependentes dos pregadores e dos clérigos. Para combater as heresias, o relato sublinha a importância do papel do confessor e de um diretor espiritual: as revelações e visões são interpretadas com a ajuda de um clérigo (encontro do saber sobrenatural e do saber eclesiástico), mostrando a necessidade do enquadramento eclesiástico. As mulheres santas não poderiam exercer o ministério da palavra. Dessa forma, a Igreja ainda se acha justificada. De outra forma, para a confissão, elas exercem uma função complementar: incitam os fiéis à fazê-la. Esses relatos hagiográficos foram escritos logo após a morte dessas mulheres e efetivamente contribuem para a sua institucionalização e enquadramento - mas não apenas isso.

Louvain, 1947. p.7. Para J. Van MIERLO, os cistercienses direcionaram o movimento desde o fim do século XII.

As beatas da diocese de Liège contribuíram para um novo arranjo nas relações entre homens e mulheres, na distribuição de papéis socioreligiosos. Entretanto, na nossa perspectiva, as relações intersubjetivas que se estabelecem entre as mulheres religiosas e clérigos são diversas e mais complexas que a simples necessidade de enquadramento. Pela sua autoridade recíproca, o saber infuso das místicas e sua palavra, esses homens e estas mulheres se viam mutuamente como pais e mães espirituais, o encontro de dois saberes que se completam o que efetivamente pode implicar, para alguns desses clérigos, como Jacques de Vitry, a partilha dos papéis de homens e mulheres. De qualquer forma, talvez seja para o enquadramento de determinadas atitudes religiosas que Jacques de Vitry percebe o significado espiritual e providencial das *mulieres religiosae*, das *virgines*, *continentes*, ou das *dilectae Deo filiae*.

I.4. Dossiê Hagiográfico

Como já afirmamos, o nosso *corpus* documental não é inédito e tem sido objeto de inúmeros trabalhos. Como informamos na introdução as *vitae* podem ser encontradas *on-line* no sítio dos *Acta Sanctorum*, bem como nas traduções em inglês realizadas por Margot H. King, no sítio *Magistra*. As informações sobre os hagiógrafos Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré, devido à importância eclesiástica e literária de ambos, também são de fácil acesso. Ordenaremos brevemente esses dados, bem como as informações sobre os hagiógrafos e sobre as beatas, para que a compreensão da análise efetuada nesse trabalho.¹¹⁸

Segundo André Wankenne, Jacques de Vitry nasceu entre 1160 e 1180, em um lugar desconhecido, uma vez que várias localidades, na França, têm o nome de Vitry.¹¹⁹ Alguns autores, como J-F. Benton, consideram que tenha nascido em

¹¹⁸ Ao analisarmos a infância e a conversão das beatas no capítulo V repetimos algumas as informações sobre suas origens, que consideramos relevantes para argumentação.

¹¹⁹ WANKENNE, André, **Le Cardinal Jacques de Vitry**. In: MENEGALDO, Silvère. Jacques de Vitry, Histoire Orientale. **Cahiers de recherches médiévales**. Disponível em <http://crm.revues.org/index1037.html>. Acesso em 13/11/2009. HINNEBUSCH, John Frederick, O.P. The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition. **Spicilegium Friburgense**, 17,

Vitry-en-Perthois. Jacques de Vitry foi estudante da Universidade de Paris, e se tornou *magister*, juntamente com Pierre le Chantre, Jean de Liro e Jean de Nivelles. Antes de ser ordenado padre foi cura em Argenteuil. Provavelmente em 1208 é ordenado cônego agostiniano no priorado de Saint-Nicolas d'Oignies, onde conhece Maria d'Oignies, e se torna seu confessor. O padre Wankenne, que empreendeu a tradução de algumas *vitae* aqui analisadas, insiste, na biografia de Jacques de Vitry, em seu encontro com Maria d'Oignies, conforme narrado por Thomas de Cantimpré no Suplemento à *vita* de Maria d'Oignies. Foi ela quem o convenceu a receber o hábito de cônego no priorado de Oignies, e também teria previsto que ele iria para a Terra Santa e que se tornaria bispo. Por volta de 1211 começa sua atividade de pregador e é notado pelo legado Raymond d'Uzès, que pede para que ele pregue contra os albigenses, juntamente com Foulques de Marselha (1205-1231) - daí o Prólogo à *vita* de Maria ter sido considerado como um instrumento de pregação contra os hereges cátaros. Em 1213, ano da morte de Maria d'Oignies, Jacques de Vitry prega a Quinta Cruzada, assiste à sagração do novo Papa, Honório III, e parte para a Terra Santa no outono de 1216, depois de haver terminado a redação da *vita* de Marie d'Oignies e quando parece ter encontrado os franciscanos, relatando o fato em uma carta. Em 1217 é eleito bispo de São João d'Acre. Entre 1218 e 1221 acompanha a Cruzada no Egito e assiste ao desastre do cerco de Damietta, entre 1218 e 1219. Jacques de Vitry relata o episódio em suas *Cartas*, ao todo sete,¹²⁰ ditadas para Jean de Cambrai e expedidas para diferentes destinatários. De volta à diocese de Liège, em 1225, ele se despe, em Oignies, do cargo de bispo d'Acre em 1228, decisão aceita por Gregório IX. Entre 1226 e 1229 é bispo auxiliar de Liège, associado a Hugues de Pierrepont, personagem importante na *vita* de Juliana de Cornillon. Em 1228, Gregório IX o promove a bispo-cardeal de Tusculum. Morre em Roma, em 1º de maio de 1240, e é inumado em Oignies, na igreja paroquial. Suas relíquias, os tesouros que trouxe da Palestina, bem como o relicário de Maria d'Oignies que carregava ao pescoço, estão no Convento das Irmãs de Notre-Dame de Namur.

Suiça: The University Press Fribourg. 1972. PLATELLE, Henri, Jacques de Vitry. **Dictionnaire de Spiritualité**, Paris: Beauchesne, T.8, col. 60-65.

¹²⁰ VITRY, J. **Epistolae**, Éd. critique par R.B.C., HUYGENS, Leyde, 1960.

Além da *vita* e das suas cartas, Jacques de Vitry como pregador escreveu 410 sermões, entre 1226 e 1240. São quatro recolhas distintas: os Sermões “*de tempore*”, para os domingos e para as festas do temporal, os sermões “*de sanctis*”, para o santoral, os sermões “*ad status*” ou “*vulgares*”, de grande interesse para a tipologia das categorias sociorreligiosas e para a compreensão da pregação para os laicos, e nos quais inclui 314 *exempla*, e finalmente os sermões “*feriales vel communes*”, para os dias da semana. A obra maior de Jacques de Vitry, a *Historia Hierosolimitana abbreviata*, redigida entre 1220 e 1225, é composta de dois livros: *Historia Orientalis*, que trata do Islã e das causas das Cruzadas, além de um histórico das três primeiras Cruzadas e uma descrição da Terra Santa, e a *Historia Occidentalis*, que trata da Igreja do Ocidente.¹²¹

Thomas de Cantimpré¹²² nasceu no Brabante, provavelmente em Leew-Saint-Pierre, por volta de 1200/1201, de uma família nobre, e morreu em 1272. Aos seis anos inicia sua educação do *trivium* e do *quadrivium* em Liège. Segundo ele mesmo informa, no Suplemento à *vita* de Maria d’Oignies que escreve em 1231, ouve Jacques de Vitry pregar a Cruzada entre 1215 e 1216. Torna-se cônego regular na Abadia de Cantimpré e em 1223 é elevado a padre. Em 1228 é investido confessor da catedral de Louvain e pratica a *cura animarum*.¹²³ Em 1231-32 entra na ordem dos irmãos pregadores de Louvain (convento fundado em 1228-29). Nesse período vai a Saint-Trond para recolher informações sobre Cristina, a Admirável (+ 1224),¹²⁴ junto a Ivette, reclusa de Looz, que passou nove anos com a beata.¹²⁵ Ainda durante seu noviciado escreve a *vita* de Cristina, a

¹²¹ HINNEBUSCH, John Frederick, o.p., **The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry... Op.Cit.** MENEGALDO, Silvère Jacques de Vitry, Histoire Orientale. **Cahiers de recherches médiévales... Op.Cit.**

¹²² DEBOUTTE, Alfred. Thomas de Cantimpré. **Dictionnaire de Spiritualité... Op.Cit.**, T.15, col. 784-799.

¹²³ **De S. Lutgarde Virgine.** HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) **Acta Sanctorum. Junii**, t.IV, Paris e Roma, 1867, p. 187-210. L II, C.III. § 38, p. 203.

¹²⁴ **De S. Christina Mirabili Virgine.** SOLLERIO, J.B., BOSCHIO. P. **Acta Sanctorum. Julii**, t.V, Paris e Roma, 1868, p. 637-660. Cristina, a Admirável, nasceu em Saint-Trond, de “pais honestos”. Órfã, trabalhava humildemente com suas duas irmãs mais velhas. Recebe visitas do Cristo e morre, mas ressuscita e confessa que visitou o Purgatório e o Inferno. Ao longo de sua vida permanece em Saint-Trond, onde mendiga e tem êxtases, visões e revelações. Morre aos 42 anos.

¹²⁵ *Ibidem.* L.I, C.II, §16. p.194.

Admirável.¹²⁶ Um ano depois é levado a Colônia e se torna aluno de Alberto, o Grande. Após quatro anos vai para Paris, para o *Studium* dominicano de Saint-Jacques. Em 1246 retorna a Louvain, passa por Yprés e conhece Siger de Lille, que lhe conta sobre a vida de Margarida (+1237).¹²⁷ Torna-se professor de Filosofia e Teologia e Pregador Geral para uma região que compreende uma parte da Alemanha, da Bélgica e da França. Escreve, entre 1256 e 1263, uma recolha de *exempla*, o *Bonum Universale de Apibus*¹²⁸ - gestos edificantes dos irmãos pregadores e das pessoas a eles ligadas, a pedido de Humbert de Romans,¹²⁹ uma *Vita Ioannis abbatis primi monasterii Cantimpratensis* (+ 1205-07),¹³⁰ e um *Hymnus de beato Iordano*, em homenagem a Jourdain de Saxe, morto naufragado na volta da Terra Santa em 1237.¹³¹ Escreve ainda o *De natura rerum secundum diversos philosophos*.¹³² Finalmente, Thomas de Cantimpré escreve, em 1248, a *vita* de Lutgarde de Aywières (+1246).

Segundo Roisin, que discute a autoria das *vitae* oriundas das abadias de Aulne e de Villiers, a *Vita Lutgardis* é semelhante às *vitae* dos escritores cistercienses, mas representa uma evolução: o abandono das digressões para o apostolado. Roisin considera que Thomas de Cantimpré foi o primeiro a fazer uma divisão tripartita na composição: começa por um coração que procura, que se firma e finalmente que participa da paixão do Cristo através da ascese e da penitência, virtudes que conferem à santa um poder de intercessão, tornando-a o

¹²⁶ Hyacinthus Choquet, considera que Thomas de Cantimpré escreve essa *vita* como um exercício de estilo. *Sancti Belgii ordinis praedicatorum*. Douai, 1618.

¹²⁷ *Vita praeclare virginis Margarete de Ypris*. G. Meersseman o.p. (Ed.) *Prêcheurs et Mouvement Dévot en Flandre au XIII^s*. *Archivum Fratrum Praedicatorum V. XVIII, 1948. p. 69-130*. Margarida de Yprés recebe sua primeira comunhão com cinco anos e aos sete já empreende uma vida de jejuns e penitência, flagela-se com espinhos com dez anos, aos dezoito se apaixona por um rapaz, mas se converte e vive em castidade. Morre doente, após anos de sofrimento e êxtases.

¹²⁸ THOMAS DE CANTIMPRÉ. *Bonum Universale*. Ed. G. Colvenerius, Douai, 1627

¹²⁹ "instigantissime rogatus quibusdam familiaribus meis" *Epistola auctoris ad Fr. Humbertum*. *Ibidem*. p.1.

¹³⁰ Tendo começado a escrever essa *vita* entre 1223 e 1228 e deixando-a inacabada, ele a retoma em 1261, a pedido de seu abade, escrevendo o Prólogo e o capítulo 7. GODDING, R. (éd.) *Revue d'Historie Ecclésiastique*, t.76, p. 241-316. 1981.

¹³¹ *Acta Sanctorum*, HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Februarii* t.II, Anvers, 1658, p.738-39; *Vita Lutgardis*...*Op.Cit.*, L. III, C.I. § 2, p.191.

¹³² THOMAS DE CANTIMPRÉ, *De Natura Rerum*, Berlin: H.Boese, 1973.

centro de um círculo de amigos. Nessa concepção, os primeiros relatos hagiográficos de Thomas de Cantimpré - as *vitae* de Cristina, a Admirável, de Margarida de Yprés e o Suplemento à *vita* de Maria d'Oignies - são como um exercício para a obra prima que é a *vita Lutgardis*. A hipótese que Roisin avança para explicar o procedimento de Thomas de Cantimpré é sua transformação após os anos de estudo em Colônia e Paris, e após a redação da *vita* de Margarida de Yprés, provavelmente em 1240, sua frequência dos cistercienses e a leitura das *vitae* escritas por Gosuin de Bossut,¹³³ além da própria influência de Lutgarde.¹³⁴

Para Roisin a certeza da autoria, que não se duvida em relação a Jacques de Vitry, faz parte da crítica erudita iniciada no século XVII. Segundo Autbertus Miraeus (1573-1640), humanista belga, cônego da Catedral da Antuérpia, o biógrafo de Ida de Nivelles seria Hugues de Floreffe – que também teria escrito a vida da reclusa Yvette d'Huy (+ 1228) – e a quem ele atribui igualmente a vida de Ida de Léau.¹³⁵ Mas, segundo o bolandista De Buck, essa afirmação só está fundamentada no fato de que essas duas *vitae* se encontram em um mesmo *codex*¹³⁶.

Para S. Roisin, a abadessa de La Ramée pode ter pedido a um religioso da abadia de Villers para escrever a vida de Ida de Nivelles. Em 1231, Gosuin de Bossut, que ali se encontrava, escreve a *Vita Arnulfi* e provavelmente a *Vita Abundi*. Para provar sua hipótese S. Roisin mostra as semelhanças e diferenças textuais. Os protestos de incompetência não são encontrados nem na *Vita Arnulfi* nem na *Vita Abundi*, mas isto pode se explicar pelo tipo dos temas escolhidos

¹³³ Cf. CAWLEY, Martinus, *Mulieres Religiosae in Goswin of Villers*. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**. p.66-107, 1984. Disponível em <http://monasticmatrix.usc.edu/bibliographia> Acesso em em 25/09/2011. e SWEETMAN, R. Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revised. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**. p.66-107, 1984. Disponível em <http://monasticmatrix.usc.edu/bibliographia>. Acesso em 25/09/2011.

¹³⁴ ROISIN, S. La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré. In: **Miscellanea Historica in honorem Alberti de Meyer**, Löwen: s.n. 1946. p. 546-557, p.556-557.

¹³⁵ MIRAEUS, A. **Chronicon Cisterciensis ordinis**. Cologne, 1614. p. 171.

¹³⁶ De B. **Ida Lewensi Virgine**. Van HECKE e De BUCK, **Acta Sanctorum, Octobris**, t.XIII. Paris, 1883, p.100-124. *Commentarius Praevius*. p. 104.

para mostrar a sua santidade: a descrição das penitências e das macerações, para a vida dos dois religiosos de Villers, e os fenômenos místicos em Ida. De fato, vemos que o problema da matéria a ser tratada é uma das preocupações de todos os hagiógrafos. Mas, segundo S. Roisin, essas três *vitae* seguem um plano idêntico, as mesmas virtudes sendo apresentadas segundo uma mesma ordem: a caridade, o zelo das almas, a entrega ao próximo, a humildade, a obediência, e ainda as reminiscências de Agostinho e Bernardo. Nós vemos, entretanto, que esses elementos se encontram em todas as *vitae* de nosso *corpus*, e com um plano semelhante. Na nossa perspectiva, essas semelhanças podem representar um mesmo espírito, calcado na ideia de Caridade e na herança cisterciense da teologia afetiva.

A hipótese de S. Roisin pode, no entanto, se justificar pela semelhança de forma: transposição de epítetos do masculino ao feminino, jogos de palavras frequentes, passagens semelhantes. Mas, o fato de que o biógrafo apela para as testemunhas oculares para confirmar a verdade do relato e expor o motivo pelo qual ele cala o nome de várias destas testemunhas não reforçaria sua hipótese, uma vez que esses procedimentos estão presentes nas outras *vitae*. Mas, mais do que identificar a identidade do hagiógrafo – tarefa difícil – importa notar que as virtudes e o caminho para a perfeição, assim como a abertura para o próximo, podem se manifestar de maneira semelhante nos homens que vivem no meio monástico e nas mulheres piedosas que vivem no mundo.¹³⁷ Em outro lugar, S. Roisin fala de uma plêiade de hagiógrafos, ocasionada por uma evolução cultural.¹³⁸

Mas, para nós, a importância das *vitae* está efetivamente na colocação por escrito do maravilhoso místico e das relações que se fundamentam no amor

¹³⁷ ROISIN, S. *L'Hagiographie...*, *Op.Cit.*, p. 130, 356.

¹³⁸ ROISIN, S. *Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes medievales. In: Miscellanea Historica in Honorem Leonis Van der Essen*. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1947. p.245-256.

absoluto de Deus e na Caridade, vivida como amor de amizade. Assim, evocaremos as origens e o destino dessas mulheres piedosas.

Morta em 1213, Maria d'Oignies,¹³⁹ de família nobre, foi destinada muito jovem ao casamento, mas após sua conversão decidiu seguir, 'nu cristo nu', juntamente com seu marido, na castidade, mendigando e se ocupando dos leprosos da cidade de Willambrok. A *vita* é a evidência dos sete dons que recebe do Espírito Santo em função da sua ascese, penitência e apostolado. O texto é uma série de pequenos relatos de suas intercessões milagrosas. De fato, a *vita* de Marie d'Oignies foi o primeiro relato hagiográfico de uma pessoa pertencente a um grupo sociorreligioso não institucionalizado e de ortodoxia suspeita. Mas, além de Maria d'Oignies, que era nascida de *non mediocribus parentibus licet divitiis et multis bonis temporalibus abundaret*,¹⁴⁰ quem eram as outras jovens que decidiram seguir Cristo na pobreza e na obediência até serem absorvidas pelas casas monásticas cistercienses de La Ramée ou Aywières, ou integradas a instituições caritativas semirreligiosas? No *corpus* de biografias espirituais de beatas da diocese de Liège a variedade no recrutamento social das beatas mostra que há uma clivagem entre um grupo mais abastado de nobres e comerciantes e outro grupo menos favorecido, mas que não determina o destino institucional.

Ida de Nivelles (1197/1200 - + 1231/32)¹⁴¹ vem de uma família modesta de comerciantes e se torna órfã de pai com 9 anos, foge de casa e se integra em uma comunidade de beguinhas (*pauperibus virginibus*), o que evidencia seu programa de santidade e a função educacional do movimento. Aos 12 anos perde sua mãe e recusa o casamento com um cidadão. Faz voto de castidade e aos 16 se junta às cistercienses de Kerkom. Em 1216, a comunidade é transferida para La Ramée e

¹³⁹ *Vita B. Maria Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867, p. 542-588.

¹⁴⁰ *Vita B. Maria Oigniacensi, Act. SS...* Op.Cit. p.549.

¹⁴¹ *De B. Ida de Rameia. Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, appendix ad cod. 8609-8620.* f°146-178. Ms. Bibliothèque Royale de Bruxelles 8895-96, f°1-29.

colocada sob a paternidade de Villers. Em La Ramée ela conhece Beatriz de Nazareth e leva uma vida contemplativa. Morre diante do Santo-Sacramento.

Lutgarde d'Aywières (1182/83-1246)¹⁴² nasceu em Tongres, de mãe nobre e pai cidadão. Após uma aventura amorosa, se converte e, apesar de estabelecer contato com beguinhas, logo entra no mosteiro beneditino de Santa-Catarina, em Saint-Trond, onde é eleita priora. Deixa o mosteiro por humildade. Em 1206, sob a influência de uma visão de Cristina de Saint-Trond, a Admirável, e pelos conselhos de Jean de Liro, ela decide ir para a abadia cisterciense de d'Aywières. Cega, recebe os cuidados de Sybille de Gages. Morre na abadia, em odor de santidade.

A *vita* de Juliana do Monte Cornillon (1197-1258),¹⁴³ que tem a visão da Festa do *Corpus Christi*, é objeto de um dos textos mais contundentes, pela sua própria trajetória, pelo seu papel político na cidade de Liège e pela sua peregrinação após seu exílio. Orfã aos cinco anos de idade é colocada com sua irmã no leprosário de Cornillon. Eleita priora da comunidade, luta pela instauração da regra de santo Agostinho, assim como pela instituição da Festa do *Corpus-Christi*. Expulsa de seu priorado, fica escondida com a reclusa Eva de Saint-Martin; exilada, se junta às beguinhas de Namur, segue para a abadia de Salzennes, onde é acolhida nos arredores da abadia. Morre em Fosses e é inumada em Villers. O texto hagiográfico foi redigido por um autor anônimo a pedido de Jean de Lausanne, cônego da igreja de Saint-Martin de Liège. O hagiógrafo traduz em latim os fatos e gestos da vida de Juliana, que foram escritos em vernacular por Eva, sua amiga e confidente. A *Vita* é dividida em dois livros, cada um precedido de um prólogo. O primeiro mostra o progresso espiritual de Juliana na infância e adolescência, assim como suas virtudes e dons carismáticos (dom de profecia, visões, êxtases). O segundo livro é o relato do 'martírio' de

¹⁴² **De S. Lutgarde Virgine.** HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum. Junii*, t.IV, Paris e Roma, 1867, p. 187-210.

¹⁴³ **De B. Juliana Corneliensi.** HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum. Aprilis*, t.I, Paris e Roma, 1866, p.435-475.

Juliana, perseguida pelos patriciado Liège, sua luta para impor a disciplina na comunidade e para instituir a festa do Santo-Sacramento, seu exílio e sua morte.

Ida de Léau (+ 1260),¹⁴⁴ passa a viver, com 7 anos, em uma comunidade de beguinhas, onde manifesta uma paixão pelos estudos e é admitida no mosteiro de La Ramée com 13 anos. As beguinhas são responsáveis pela sua educação durante toda sua *pueritia*. Finalmente, Ida de Louvain (1211-1290)¹⁴⁵ é filha de um mercador de vinhos. Vivia como penitente na sua própria casa e, considerada santa, se retira no mosteiro de Val-des-Roses.

Da tradução das *Vitae*

Para isolar e analisar os mecanismos da amizade espiritual, como já sublinhado na introdução, foi necessário buscar o vocabulário empregado pelos autores, as palavras e sintagmas que expressavam os sentimentos. Dessa forma buscamos empreender a tradução dos Prólogos de todas as *vitae* e a tradução de partes das *vitae* de Maria d'Oignies, de Lutgarde d'Aywières e a tradução integral da *vita* de Juliana do Monte Cornillon, evidentemente cotejando com as traduções existentes para evitar falsos sentidos comuns nas traduções do latim. Para as outras *vitae*, utilizamos paráfrases e destacamos as passagens e o vocabulário que para nossa pesquisa era relevante. A maioria das traduções existentes ou são piedosas, traduções antigas dos séculos XVI ou XIX, que mascaram e muitas vezes omitem os aspectos que mais nos interessam, ou, no caso das traduções mais recentes, alteram o sentido de muitas palavras, das quais a determinação e a transformação semântica buscamos encontrar. Foi necessário progressivamente tentar dar a intensidade adequada ao contexto e comparando com o vocabulário agostiniano e cisterciense, esperando assim se aproximar o melhor possível do que foi dito e sentido. Buscamos analisar as *vitae* para estabelecer uma tipologia

¹⁴⁴ **De B. Ida Lewensi Virgine.** Van HECKE e De BUCK, R. (ed.) *Acta Sanctorum*, *Octobris*, t.XIII. Paris, 1883, p.100-124.

¹⁴⁵ **De Venerabili Ida Lovaniensi.** HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum*, *Aprilis*, t.II. Paris, 1866, p.155-189.

da amizade entre as mulheres e os homens em uma determinada comunidade considerando sua especificidade, seu contexto religioso e social. Porém antes de empreendemos a análise das *vitae*, buscaremos compreender os conceitos de Caridade e de amizade na tradição Testamentária, Patrística e Cisterciense para podermos estabelecer uma análise comparativa entre as fontes doutrinárias e o relato hagiográfico.

Capítulo II

“*Deus Caritas Est*”: o Conceito de Caridade nas Escrituras e na Patrística Greco-latina

Neste capítulo, analisamos, em linhas gerais, a construção do conceito de *Caritas* (dom divino pelo qual o homem é capaz de amar perfeitamente), sua enunciação; sua prática social, e o que ele implica: seus sujeitos (*Deus, frater, proximus*), o tipo de relação estabelecida (*amicitia, dilectio, amor*), e o modo pelo qual o sentimento é expresso (*affectus, amor, dilectionis*). O amor e a amizade não são fenômenos universais ou estáticos; não podemos isolá-los dos outros fenômenos sociais. Seu conceito e sua prática correspondem a sistemas de valores: a ideia que um grupo faz da amizade se torna a expressão de seu comportamento em uma determinada sociedade.

A ideia do sentimento de amizade como natural do homem esteve sempre presente no pensamento grego e romano. As obras de Platão, de Aristóteles e dos Estóicos dão a dimensão filosófica do termo e são fundamentais para a elaboração do conceito de amizade, no seio de um grupo determinado. Para os pré-socráticos é a *philia*¹⁴⁶, palavra que significa amizade, que dá a unidade ao mundo. Platão, no *Banquete*, seu discurso sobre o Amor (*Eros*), estabelece, por meio de Pausânias, a dicotomia entre o “Amor popular”, ligado ao corpo, e o “Amor celeste”, que, unindo iguais, forma relações sublimes e duradouras.¹⁴⁷ No discurso de Diotima (Platão), o Amor é o amor do belo e do bom, que faz o

¹⁴⁶ *Philia* derivado do verbo *philô*, “eu amo”, exprime a relação afetiva do indivíduo com os membros de seu grupo. Em um primeiro sentido, em Homero, φιλοζ (*philos*) seria um possessivo (“meu”) que se torna “querido”, por oposição a estrangeiro ξενος (*xénos*), “aquele que não nos pertence.” A palavra pode também expressar a ação de hospitalidade, virtude no mundo homérico. *Phileîn* pode então significar “afeição pura e simples, ligação ou simpatia marcada pela boa-vontade e pela alegria” A noção de *philia* se torna, entretanto, mais elaborada com Aristóteles, implicando a reciprocidade dos sentimentos, ganhando um acento moral; é um sentimento que se manifesta perfeitamente em um grupo limitado de pessoas semelhantes e virtuosas. Segundo E. Benveniste, *phileîn* é “amar, experimentar amizade”, e pode significar, nos textos mais antigos, “beijar”, como forma de engajamento e de reconhecimento mútuo. BENVENISTE, E., **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Les Editions de Minuit, 1969. 2t. T.I, p.337.

¹⁴⁷ *Le Banquet*, VIII-IX, 180a-181^a. PLATÃO. **Le Banquet. Phèdre**. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: GF- Flammarion, 1992.

homem tender à felicidade; é um ato, um movimento, a geração no Belo, na sua busca pela imortalidade.¹⁴⁸ Em Aristóteles, na *Ética de Nicômaco*, assim como em Cícero, no *De Amicitia*, o conceito de amizade ganha uma dimensão moral e política, virtude dos homens, semelhantes em dignidade, que conduzem à Cidade. Aristóteles compreende, no livro VIII da *Ética*, a amizade de três formas: a amizade que tem por objeto o interesse, a amizade que tem por objeto o prazer¹⁴⁹ e, em oposição às duas, a amizade perfeita, que tem por objeto o bem moral, tendo a virtude por motor, e que se dá justamente entre homens iguais em virtude.¹⁵⁰ Esse tipo de amizade é raro, e nasce das qualidades idênticas : a reciprocidade da boa-vontade, a vontade do bem e a manifestação exterior dos sentimentos.¹⁵¹ Para Cícero a amizade entre os homens “só pode ser um acordo total em todas as coisas divinas e humanas com benevolência e amor”¹⁵², a essência da amizade sendo o acordo de preferências, de gostos e de princípios.¹⁵³ Os estóicos consideram todas as paixões como um desregramento, pois contrárias à razão; entretanto, a amizade é uma virtude - daí recusarem o nome de amizade a tudo o que não é a relação entre os sábios, iguais em sabedoria.¹⁵⁴

Assim, em um primeiro momento, buscamos mostrar a transformação do conceito de amor e de amizade, legado da tradição greco-romana e judaica, face ao preceito evangélico da Caridade e à exegese dos Pais da Igreja greco-latina. Em um segundo momento, veremos a possibilidade, decorrente dessa

¹⁴⁸ Le Banquet, XXII-XXVI, 201d-208b. Mas, é no *Fedro* que Sócrates, para provar que o Amor do Belo e do Bem é divino, define a natureza da alma como imortal e contemplativa (*Fedro*, XXV-XXXVIII, 245c-257a.). As teorias platônicas sobre a dualidade do amor, sobre a imortalidade da alma, a reminiscência, a contemplação das Ideias e o amor na alma como espécie de emanção do Belo, são o fundamento da ideia do amor de Caridade e da busca da alma pela beatitude em Agostinho.

¹⁴⁹ ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Trad. J.Voilquin. Paris: GF. Flammarion, 1965. Cap. VIII, III, 1.

¹⁵⁰ *Ibidem*. VIII; III, 6.

¹⁵¹ *Ibidem*. VIII; III, 9.

¹⁵² *De Amicitia*, 6, 20. CICERO. *De Amicitia*. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

¹⁵³ *Ibidem*. 6,22.

¹⁵⁴ Em Epitecto o filósofo se torna sábio quando se livra das paixões, quando é um *apathês*, impassível. McGUIRE, B.P. **Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250**. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1988. (Cistercian Studies Series 95). p. 32.

transformação, de relações afetivas entre homens e mulheres na Antiguidade Tardia.

Para tanto, tentamos ordenar e sintetizar os diversos e numerosos elementos conceituais e semânticos que este vocabulário recobre, por meio dos estudos de Ceslas Spicq¹⁵⁵ sobre o léxico neotestamentário; de Paul Agaësse,¹⁵⁶ editor do Comentário de Agostinho sobre a Epístola de São João,¹⁵⁷ e de Brian Patrick McGuire,¹⁵⁸ sobre a amizade nas comunidades cristãs da Antiguidade Tardia.¹⁵⁹ Para conhecer a tradição escriturária e patrística em relação às mulheres, discutimos as análises clássicas de Marie Thèrese d'Alverny¹⁶⁰ e a possibilidade da amizade 'heterossexual', segundo os estudos de Rosemary Rader,¹⁶¹ Brian Patrick McGuire e Peter Brown.¹⁶² Buscamos mostrar como, diante do sistema teológico e doutrinal da Caridade, o amor e a amizade cristãos poderiam ser expressados e sua prática vivida. Defendemos que esse ideal e essa prática estão fundamentalmente relacionados à ideia de comunidade cristã

¹⁵⁵ SPICQ, Ceslas. **Lexique Théologique du Nouveau Testament**. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire. Editions Universitaires de Fribourg. Paris: Les éditions du Cerf., 1991.

¹⁵⁶ AGOSTINHO. **Commentaire de la Première Épître de S. Jean**. Texte latin des Mauristes, Introduction, traduction et notes P.AGÈSSE, s.j. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

¹⁵⁷ Optamos por analisar o comentário da primeira epístola de João ao invés do *De Trinitate*, pela sua densidade e pelo fato de que o Comentário traz uma reflexão específica sobre o Amor, não inserida em uma preocupação maior de Agostinho de provar a consubstancialidade das pessoas divinas. Mas também pelo fato de que é a Primeira Epístola que tratando da união da alma com Deus, fundamenta, para Etienne Gilson, a doutrina da Caridade em Bernardo de Clairvaux. Cf. Capítulo III.

¹⁵⁸ MCGUIRE, B.P. **Friendship... Op.Cit.**

¹⁵⁹ Recentemente foi publicada uma grande coletânea de artigos sobre a amizade com acento em autores clássicos, em tratados, obras de ficção e cartas (Agostinho, Pedro, Venerável, Anselmo de Canterbury, Aelred de Rievaulx, Alfonso X, Montaigne, Petrarca, Francis Bacon, Chaucer...), em relações específicas (Abelardo e Heloisa, Henri de Suso e Elisabeth Stagel) e abordagens mais globais sobre terias da amizade e sua prática ao longo dos séculos XII e XIII, e XVII. Não há dessa forma nenhum artigo que utilize o relato hagiográfico como fonte. O editor ainda comenta em uma seção sobre Friendship and women que o tema "still a somewhat unchartered territory" CLASSEN, A.; SANDIDGE, M (eds). **Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a fundamental ethical discourse**. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

¹⁶⁰ D'ALVERNAY, Marie-Thérèse. Comment les Théologiens et les Philosophes voient la femme. **Cahiers de Civilisation Médiévale. Actes...** Poitiers: Université de Poitiers, 1977, p.105-128.

¹⁶¹ RADER, R. **Breaking Boundaries. Male and Female Friendship in early Christian Communities**. Biblical and Theological Problems. Theological Inquires. Ramsey : Paulist Press, 1983.

¹⁶² BROWN, Peter. **Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif**. Paris : Éditions Gallimard, 1988.

em uma perspectiva eclesial e escatológica, na busca da salvação e da beatitude eternas.

II.1. A Tradição Escriturária

Juntamente com a tradição greco-romana, as Escrituras fornecem as bases da noção de amizade cristã e da vida em comunidade. O Antigo Testamento também apresenta a amizade como natural, essencial ao homem, a referência sendo a relação entre David e Jonathan, cuja reciprocidade faz de um o instrumento da salvação de outro, e os conduz a concluir um pacto. Está escrito que David “amava (Jonathan) como a ele mesmo”.¹⁶³

O Salmo 55 (54) adverte o fiel sobre a possibilidade de traição entre os amigos, sublinhando assim a importância e o caráter ambíguo da amizade.¹⁶⁴ O Livro dos Provérbios ensina os fieis a construir, manter e gozar dos laços de amizade, a respeitar as leis de amizade e a não trair seu amigo.¹⁶⁵ O Senhor preserva sua intimidade para os homens direitos, e é necessário imitá-los; enfim, a amizade é doce.¹⁶⁶ O Eclesiastes diz que o homem só é infeliz “se ele cai não tem ninguém para o levantar”,¹⁶⁷ mostrando as vantagens de uma relação que traga segurança e proteção e que é vista aqui em termos de formação de uma sociedade. Entre as lições do Siracida, a que concerne à amizade nos ensina que o homem precisa de relações afetivas, mas que para mantê-las é necessário provar a fidelidade em relação ao amigo, os amigos estando unidos em Deus. Aprende-se não somente a maneira de fazer amigos, mas também a não confiar muito rapidamente neles, por medo de que eles nos abandonem nos momentos de tristeza. O Siracida nos coloca igualmente em guarda contra a amizade interessada e afirma que a verdadeira amizade – aquela que é fundamentada na

¹⁶³ 1 Sam.18, 3.

¹⁶⁴ Salmo 54, 13-15

¹⁶⁵ Prov. 3, 27-32

¹⁶⁶ Prov. 27, 9.

¹⁶⁷ Ecl. 4, 9-12.

fidelidade – é rara, tão preciosa quanto um tesouro, reservada àqueles que temem o Senhor, pois tal como se é, tal será o companheiro.¹⁶⁸

De acordo com o pensamento teológico e dogmático cristão, o advento do Cristo é o ato divino de Caridade absoluta. Pelo mistério da Encarnação Deus mostrou ao gênero humano, pecador e sem méritos, que ele os amava eternamente. Esse sacrifício, esse dom de amor de Deus impõe ao homem o dever de amar Deus, como ele amou, perfeitamente e absolutamente. O dom de perfeita Caridade é uma graça da Trindade: o amor que o Filho comunica é o amor do Pai. Em um só e mesmo ato, o Pai dá o Filho e o Filho se dá a si mesmo; o dom se completa com o Espírito Santo, que infunde o amor nos corações dos homens para que todos sejam filhos de Deus e reformados à Sua imagem. Nesse sentido, o homem que ama seu próximo responde ao amor de Deus e participa de Seu ato de amar. A Caridade é, então, das virtudes teologais, a virtude mais excelente:¹⁶⁹ se a Fé inicia ao conhecimento de Deus, e se a Esperança dá confiança, permitindo atingir a beatitude eterna, é pelo dom da Caridade que se tem o desejo de se unir a Deus, conhecer os mistérios que serão revelados e ter um antegosto da beatitude eterna aqui em baixo.¹⁷⁰ E é desse dom de Deus que nasce o mandamento da caridade fraterna no Novo Testamento - porque ele nos amou primeiro: “*Prior Dilexit nos.*”

¹⁶⁸ Sir. 6, 5-17.

¹⁶⁹ 1 Cor. 13, 4-7: “*Caritas patiens est, benigna est caritas, non aemulatur, non agit superbe, non inflatur, non ambitiosa, non quaerit, quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitatem, congaudebat autem veritate; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.*” (“O amor é paciente, o amor é benevolente, não é ciumento, não é age de forma soberba, não se infla, não é ambicioso, não busca o que é seu, não se irrita, não pensa o mal, não se alegra com a iniquidade, se alegra com a verdade, tudo sofre, tudo espera, tudo suporta”). Para as citações escriturárias em latim utilizamos a Vulgata editada por Robertus Weber. WEBER. Robertus (Ed.). ***Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem.*** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

¹⁷⁰ 1 Cor., 13, 13: “*Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas*” (“Agora estes três repousam na fé, na esperança e na caridade, mas a caridade é a maior”); Gal., 5, 5-6: “*Nos enim spiritu ex fide spem iustitiae expectamus. Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praepotium, sed fides, quae per caritatem operamur*” (“Quanto à nós é pelo espírito, pela fé que nos esperamos o que a justiça nos faz esperar. Pois, para aquele que está em Jesus Cristo, não é a circuncisão, nem o prepúcio que valem, mas a fé que realizamos por amor”); Col., 3, 15 : “*Et pax Christi dominetur in cordibus vestris, ad quam et vocati estis in uno corpore. Et grati estote.*” (“E que a paz de Cristo more em seu coração, à qual vos fostes chamados em um só coração. E vivas na gratidão”).

O amor de Deus pelo gênero humano, o dever de amarmos uns aos outros e aos inimigos, de amar a Deus de todo coração e com toda a alma é afirmado em todos os Evangelhos. Mateus,¹⁷¹ Lucas¹⁷² e Marcos¹⁷³ afirmam o maior mandamento da Lei. Os Evangelhos de Mateus e de Lucas são uma exortação ao amor pelos inimigos.¹⁷⁴ Mas o mandamento foi particularmente elaborado e integrado a outros elementos escriturários no Evangelho de São João¹⁷⁵ e na Primeira Epístola de João, o discípulo preferido ("*Hoc est mandatum illius, ut credamus nomini Filii ejus Jesu Christi, et diligamus invicem, sicut dedit nobis mandatum*"),¹⁷⁶ e por Paulo, na Epístola aos Coríntios, e em particular, na Epístola aos Romanos.¹⁷⁷

Segundo João e Paulo, a Caridade fraterna deve ser entendida como um prolongamento do amor de Deus, como um duplo aspecto da virtude teológica. Entretanto, os dois guardam diferenças lexicais para dizê-lo. Paulo aproxima a Caridade fraterna da doutrina do corpo místico, a própria fonte da Caridade que torna perfeito,¹⁷⁸ enquanto João a faz derivar da essência de Deus e do

¹⁷¹ Mt. 22, 37- 40.

¹⁷² Lc. 10, 25-28; 20, 39-40.

¹⁷³ Mc.12, 28-34.

¹⁷⁴ "*Audistis quia dictum est: "Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum", Ego autem dico vobis: "Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus vos ut sitis filii Patris vestri, qui in caelis est, quia solem suum oriri facit super malos et bonos et pluit super iustus et iniustos. Si enim dilexeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebis? Nonne et publicani hoc faciunt?"*" ("Vos ouvistes o que foi dito: "Tu amarás ao próximo e tu odiarás teu inimigo." E eu vos digo: "Amais vossos inimigos e ore por aqueles que o perseguem, afim de sermos filhos de vosso pai, que está no céu, pois ele faz seu sol se levantar sobre os maus e os bons e cair a chuva sobre os justos e os injustos. Pois, se vós amais aqueles que vos amam que recompensa vós tereis. Os publicanos não fazem o mesmo?"), Mt.5, 43-46; Lc.6, 27-35.

¹⁷⁵ "*Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.*" ("Deus, de fato, tanto amou o mundo que ele deu seu único filho para que todo homem que crê nele não pereçam, mas que tenha a vida eterna"). João, 3, 16.

¹⁷⁶ 1, João, 3,23.

¹⁷⁷ Rom. 5,5.

¹⁷⁸ Efésios, 4, 15-16: "*veritatem autem facientes in caritate crescemus in illum per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et conexum per omniam iuncturam subministrationis secundum operationem in mensura uniuscuiusque partis augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate*" ("criados na verdade do amor, crescemos por tudo em direção aquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo é ligado e coordenado em todas as articulações, segundo a atividade à medida de cada um crescendo para construção de si no amor"); 1 Cor. 12, 12-27.

mandamento do Cristo.¹⁷⁹ Deus é então Amor por essência, porque é todo amável e todo amante.¹⁸⁰ Assim, para João "*Quisque confessus fuerit: Iesus est Filius Dei, Deus in ipso manet, et ipse in Deo. Et nos, qui credimus, cognovimus caritatem, quam habet Deus in nobis. Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo manet.*"¹⁸¹

Esse triplo aspecto do amor constrange os que refletem sobre a excelência da Caridade a receber o amor que nasce da Caridade também como fonte de conhecimento divino e causa da união da alma com Deus,¹⁸² assim como a estabelecer as bases do ideal e da forma virtuosa da manifestação do amor cristão,¹⁸³ este podendo ser compreendido, segundo a época e as tradições, sob duas formas distintas: como *agapé* (*dilectio - caritas*) ou como *philia* (*amicitia*). Conceitos e imagens que nutrem todo o pensamento patrístico e medieval e determinam a concepção cristã de homem,¹⁸⁴ assim como a positividade ou a negatividade do comportamento subjetivo em relação ao outro.

¹⁷⁹ Em relação à distinção entre a linguagem de São Paulo e de São João, o autor do verbete do *Dictionnaire de Spiritualité* se contradiz. Na coluna 516 ele afirma: "*Dans saint Jean, ces expressions signifient tantôt l'amour de Dieu ou du Christ pour nous, tantôt notre amour pour Dieu ou pour le Christ; dans saint Paul elles ont toujours ce dernier sens*". Mas, na coluna 521, afirma: "*Dans saint Paul caritas Dei ou Christi signifie toujours l'amour de Dieu ou du Christ pour nous et non pas notre amour pour Dieu ou pour le Christ, tandis que saint Jean garde les deux sens, que le seul contexte distingue.*" Citando Rom. 8, 35-39 afirma que esta passagem mostra o amor de Deus e do Cristo por nós, uma vez que o amor humano é inconstante e o amor divino inquebrantável e garantidor da fé e da esperança. Conclui afirmando que o único texto que pode trazer problema é 2 Cor., v, 14-15, onde é o amor do Cristo (*Caritas Christi*) pelo gênero humano que é evocado. Por outro lado, *Caritas Spiritus* significa a caridade que o Espírito Santo inspira no homem. PRAT, Ferdinand. *Charité. In: Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953. T.II., col. 507-600.

¹⁸⁰ 1 João. 4,7.

¹⁸¹ 1 João. 4,15-16.

¹⁸² Na tradição oriental a perfeição da Caridade é adquirida com o esforço de *apatheia*.

¹⁸³ Em relação ao desenvolvimento conceitual da doutrina da Caridade, tal como podemos observar no século XII, J. Leclercq considera como um problema central da teologia monástica, fundamentada na experiência pessoal. De fato, toda reflexão, todos os dogmas e mistérios são somente um meio de se unir à Deus. O esforço sintético reduz toda reflexão ao mistério de Deus que é Caridade. Assim, a maior parte dos escritos monásticos são tratados sobre a Caridade. LECLERCQ, J. *Saint Bernard et la Théologie monastique du XIIème siècle. In: Saint Bernard Théologien. Analecta Sacris Ordinibus Cisterciensis*. Roma, n.IX, fasc. 3-4, 1953, p.13.

¹⁸⁴ O conceito de Caridade supõe a idéia de conhecimento e de consciência de si. Segundo J. Leclercq, "*L'intelligence de la foi engage l'homme entier, on ne peut donc pas savoir ce qu'est la charité sans savoir ce qu'il y a dans l'homme*". LECLERCQ, J. *Saint Bernard... Op. Cit.*, p.15.

O cristianismo, em um primeiro esforço de tradução das Escrituras, adaptou um vocabulário existente e transformou seus valores para manifestar um novo mandamento e uma nova antropologia. Buscamos o sentido bíblico do termo Caridade no *Dictionnaire de Spiritualité* e no *Lexique Théologique du Nouveau Testament*. Os hebreus só tinham um verbo (*ahab*) e seu substantivo derivado (*ahabah*) para expressar a ideia de amar de um amor sagrado e de amar de um amor profano. Os gregos dispunham de um verbo para manifestar o sentimento natural dos laços de parentesco ou das relações amicais φιλειν (*phileîn*) e um outro para o amor preferencial, fundamentado na escolha voluntária αγαπαν (*agapân*). O verbo hebreu (*ahab*) seria o equivalente do grego (αγαπαν), “amar”, escolhido nas traduções das *Septuaginta* entre as três palavras gregas que designam amor (*Eros, ágape, philia*).¹⁸⁵ Na Vulgata o verbo grego αγαπαν¹⁸⁶ (*agapân*), que marca um sentimento de escolha e de estima que deriva mais da vontade do que do coração, foi traduzido por *diligere*, para expressar um sentimento que pode ser sentido em relação aos inimigos; o verbo φιλειν (*phileîn*) foi traduzido por *amare*, para exprimir o sentimento que inspira os laços de parentesco e as relações amicais. Quanto ao substantivo αγαπη (*agapé*), que poderia ser traduzido por *dilectio*, é traduzido por *Caritas*¹⁸⁷ (o que está de acordo com o sentido do verbo grego). F. Prat, o autor do verbete no *Dictionnaire de Spiritualité*, considera que as duas palavras latinas têm o mesmo valor. De fato, o termo *diligere* é empregado para designar o mandamento do amor de Deus no Novo Testamento - o amor que sentimos pelos próximos (inimigos) e pelos irmãos (amigos).¹⁸⁸ Assim, φιλειν-*amare* está ligado às relações familiares, e αγαπαν-

¹⁸⁵ PRAT, Ferdinand. Charité. In: **Dictionnaire de Spiritualité...** Op.Cit. col. 521.

¹⁸⁶ Exemplo em Mt. 6, 24: amar aos inimigos. O verbo significa frequentemente: "apreciar, fazer caso, ter em estima" e por isso se opõe à desprezar. No amor do homem por Deus, *agapân* pode significar adoração (Mt., 22, 37). SPICQ, Ceslas. αγαπη. In: **Lexique Théologique du Nouveau Testament**. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire. Editions Universitaires de Fribourg, Paris : Éditions du Cerf., 1991. p.18-33. Com bibliografia atualizada.

¹⁸⁷ "Charitas Graece, Latine dilectio interpretatur, quod duos in se illiget. Nam dilectio a duobus incipit, quod est amor Dei et proximi, de qua Apostolus: Plenitudo, inquit, legis, dilectio. (Ad. Rom., 13, 10) (...) Omnis autem dilectio carnalis, non dilectio, sed magis amor dici solet. Dilectionis autem nomen tantum in melioribus accipi solet." Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, L. 8, C.3, P.L., 82, col. 296. Tertuliano e Isidoro fazem da *agapé* o equivalente de *dilectio*. Citado por *Ibidem*. p. 20.

¹⁸⁸ Mt. 5, 44. "Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus vos,..." ("E eu vos digo: Aimai vossos inimigos e ore por aqueles que o perseguem...") e Lucas 6, 35

diligere ao amor voluntário, baseado na escolha, como a etimologia latina da palavra demonstra - donde a tradução do substantivo *αγαπη*¹⁸⁹ – *dilectio* por *Caritas*. E é este último que serve para expressar o amor de Deus pelo gênero humano e o amor do homem por Deus. O texto grego da Primeira Epístola de São João utiliza sempre o substantivo *agapé* ou o verbo *agapân* para designar seja o amor do homem por Deus, seja pelos seus irmãos. De fato, *phileîn* não seria adequado para expressar uma dileção divina, gratuita e universal, que na sua perfeição se estende aos inimigos. C. Spicq sublinha ainda que o sentido dado à *agapé* no Novo Testamento é aquele de um amor racional, que implica um conhecimento e um julgamento de valor, e que nesse sentido pode denotar uma nuance de preferência.¹⁹⁰ Mas o amor de Caridade, essa boa-vontade, deve também se manifestar por atos e palavras e, nesse sentido, a tradução proposta 'manifestação de amor.' Os discípulos de Jesus são aqueles que dão prova de seu amor mútuo.¹⁹¹

Se compararmos as noções de amizade no Antigo e no Novo Testamento, percebemos que no primeiro o tema da amizade aparece de forma mais humana, sublinhando o perigo da falsa amizade e considerando a verdadeira, aquela que é fundada na fidelidade, como essencial enquanto dom de Deus. No Novo Testamento, o Cristo ordena aos homens se amarem mutuamente, como ele os

"*Verumtamen diligite inimicos vestros et bene facite et mutuum date nihil desperantes...*". ("Mas amai vossos inimigos, fazeis o bem e dai sem esperar nada.").

¹⁸⁹ Segundo C. Spicq, o verbo *agapân* aparece pela primeira vez em Homero, e o substantivo *agapé* não tinha entrado em uso literário - fora as *Septuaginta* - antes do primeiro século. E "*lorsqu'il est attesté avant notre ère, c'est presque exclusivement dans le judaïsme hellénistique et chaque fois dans une acception religieuse.*" De fato, é no vocabulário das *Septuaginta* que *agapân* é predominante, e ele é empregado em uma acepção afetiva que determinou a do Novo Testamento. C. Spicq critica a análise de JOLY, R. ("*Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*") e propõe como única tradução francesa adequada "amour de charité". Spicq, C. "αγαπη". In: **Lexique Théologique du Nouveau Testament... Op. Cit**, p.25.

¹⁹⁰ Essa nuance preferencial é discutível, pois no século XII é expressa no sentido de *philia* – o amor de que João é objeto, sendo o discípulo preferido. Entretanto, o sentido de *agapé* não é enfraquecido pelo fato desse amor ser universal, ao contrário, ele é absoluto. O que importa é que a direção do amor muda no século XII, não sua intensidade.

¹⁹¹ João. 13, 35: "*In hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis: si dilectionem habueritis ad invicem.*" ("Nisso todos conhecerão que sois meus discípulos: si tiverdes amor uns pelos outros"); e I, João 3, 16: "*In hoc novimus caritatem, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere.*" ("É nisso que conhecemos o amor, Ele deu sua alma por nós; e nós devemos pelos irmãos dar nossas vidas").

amou.¹⁹² Ele os chama de amigos – “*vos autem dixi amicos*” – porque vai partilhar com eles os seus mistérios.¹⁹³ Nos escritos de Paulo vemos a insistência em considerar o amor do próximo, de caráter universal, mais do que as relações individuais, como útil e necessário à salvação da humanidade. Para ele o único a quem nós podemos dar nosso amor é a Cristo, o único amigo possível, a única amizade perfeita. De fato, o cristianismo cria uma nova antropologia,¹⁹⁴ o que supõe uma nova dimensão da ideia de amizade: o homem cristão, oriental ou ocidental, vê-se dividido entre os laços preferenciais e o preceito da Caridade - prolongamento do amor de Deus, segundo João.¹⁹⁵

Esse amor, que é fruto da Caridade, do amor de Deus, não é preferencial: o amor, *dilectio* ou *Caritas*, não significa *amicitia*. Esta pode ser vista como traição em relação a Deus, na medida em que estabelecer relações seculares afasta o homem da pureza e da união com Cristo, por quem as relações familiares devem ser abandonadas.¹⁹⁶ A *agapé / caritas*, o amor universal, do qual emana a dileção, aparece, então, em um primeiro momento, contrário à *philia / amicitia*, o amor preferencial, que guarda uma conotação secular. A exegese patrística afirma que é pela Caridade, dom da graça divina, que o homem é capaz de amar perfeitamente e de participar da glória divina. O conceito de um Deus-Caridade implica três formas de amor: o amor de Deus pelo gênero humano, o amor do homem por Deus e o amor do homem por seu próximo (*proximus* ou *frater*). Assim, são estabelecidas as bases do ideal e da forma virtuosa de manifestação do amor cristão.

¹⁹² João 15, 12-13.

¹⁹³ João 15, 14-17. Entretanto, mesmo se Mateus e Lucas negam a amizade preferencial (Mt., 5, 44., e Luc. 6, 35), pode-se fazer interpretações neste sentido. Cristo amava João mais do que aos outros (João 19, 26-27), e mostrou o exemplo da expressão da dor chorando a morte do amigo Lázaro (João 11, 11).

¹⁹⁴ BROWN, Peter. Antiquidade Tardia. In: ARIÈS, P e DUBY, G. (Orgs.) **História da Vida Privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. V.1, p. 225-299.

¹⁹⁵ João, 13, 35; 1 João 3, 16.

¹⁹⁶ Mt. 10, 34-37.

Essa tradição foi em seguida sistematizada pelas gerações de Pais no Oriente e no Ocidente, com nuances e acentos diferentes quanto aos diversos elementos do dom divino e de suas consequências humanas.

II.2. A tradição Patrística Grega

No espaço mediterrâneo de cultura grega, que tem uma tradição especulativa efetiva e onde os cristãos não se defrontaram com os problemas de tradução do Novo Testamento, o conceito de Caridade está ligado ao conceito de impassibilidade - *apatheia* - que no seu exercício permite o conhecimento dos mistérios divinos. O homem deseja conhecer Deus pela Caridade infusa e a progressão do amor divino no homem é para ele um meio de se purificar, visando adquirir o conhecimento perfeito dos mistérios eternos, o bem absoluto, o de poder gozar da visão de Deus. A Caridade é aqui fonte de conhecimento e inteligência. Esse caráter cognitivo da Caridade pesa sobre o conceito de amor ao próximo como via para a beatitude. O apelo irresistível do Deserto, da ascese e da renúncia ao mundo são, é entre os gregos, essencial para atingir a perfeição.

Para o ateniense Clemente de Alexandria (c.150-c.215) a Caridade consiste primeiramente em amar a Deus e ao próximo:¹⁹⁷ como neoplatônico ele considera que a sua natureza é casta porque ela é um amor desinteressado, que procura a beleza da alma e não a do corpo,¹⁹⁸ mas sua influência estoica se faz sentir na identificação estabelecida entre *apatheia* e a perfeição da Caridade.¹⁹⁹ Ele

¹⁹⁷ Os Stromates são uma exposição da teoria gnóstica, a gnose, que leva á união mística com Deus. No capítulo 18 do Livro IV, Clemente expõe especificamente o que é a Caridade. Interessante notar que o capítulo seguinte é sobre a mulher que pode, assim como o homem atingir a perfeição. Clemente define: « *Haec est charitas (agapé), diligere (agapân) Deum et proximum....* " **Stromates**. IV, 18, P.G., 8, 1319 ab. Para o que se segue certificar as citações de Clemente de Alexandria e Orígenes em McGUIRE, B.P., **Friendship...Op.Cit.**, passim. A **Patrologiae Cursus Completus Series Graecae** de Jacques Paul Migne está disponível on line em vários sites para dowload.

¹⁹⁸ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromates**. IV, 18, P. G., 8, col.1326.

¹⁹⁹ Essa perfeição é vista aqui como impecabilidade, ausência de erro e alegria perfeita. Segundo Peter Brown, a via social não constitui para Clemente um obstáculo à perfeição, ela serve para levar o homem à perfeição do sábio, livre de toda paixão. A paixão é aqui entendida como o que

considera que o homem, em seu progresso espiritual, vê engendrar nele o desejo da contemplação e do conhecimento dos mistérios de Deus/Logos;²⁰⁰ o pleno conhecimento depende então do estado de *apatheia*, que é pureza de alma e perfeição na vida ativa.²⁰¹ O amor perfeito consiste em amar a Deus sem cessar, pois é para Ele que o homem está inteiramente voltado. A ignorância de Deus é a morte, e o conhecimento de Deus, a familiaridade com Deus, a Caridade em relação a Deus e, enfim, a similitude (semelhança divina), a verdadeira vida.²⁰² Nesse contexto, a fé se eleva ao conhecimento pela Caridade, e a esperança é superada pelo conhecimento.²⁰³

Para Orígenes (185-254), a Caridade tem também uma função fundamentalmente cognitiva: o amor é fonte de inteligência; o amor sincero e espiritual é aquele que eleva as almas à contemplação de Deus. Em seu comentário sobre o Cântico dos Cânticos, ele assimila a união da alma perfeita com o Verbo, figurada pelo beijo à inteligência espiritual e mística das Escrituras, que é dada pelo amor divino e recebida na alegria. A vida mística é para ele uma alternância entre luz e trevas, simbolizadas respectivamente pela presença e pela ausência do esposo.

Para Gregório de Nysse (335-395) o conhecimento que temos de Deus aqui em baixo é negativo, mas em compensação nós podemos conhecê-Lo indiretamente, pela imagem que são suas criaturas. A alma criada à imagem e semelhança de Deus perde a similitude pelo pecado: em consequência, o homem de coração impuro perde a visão de Deus.²⁰⁴ O estado de *apatheia* é a restauração da verdadeira natureza do homem, a restauração da semelhança.

poderia falsear o juízo do sábio cristão. Assim, as paixões não são sentimentos: "il s'agissait plutôt des complexes qui entravaient la véritable expression des sentiments." Cf. BROWN, Peter. **Le renoncement à la chair...** *Op. Cit.*, p.171-172.

²⁰⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromates**. II, 6. P.G., 8, col. 966.

²⁰¹ *Ibidem*. IV, 7, P.G., 8, col. 1263c - 1267 a.

²⁰² *Ibidem*. VII, 3, P.G., 9, col. 612.

²⁰³ *Ibidem*. IV, 22, P.G., 8, col. 1345- 1348.

²⁰⁴ ORÍGENES. **In Cantica Canticorum P.G.**., t.44, c.328; 375 d. 378 c; 386 d. Edição bilingue em **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991-1992. 2 t. Sources Chrétiennes.

Deus habita no homem que O traz em seu seio,²⁰⁵ e faz do homem Seu filho. Segundo Gregório de Nysse, na sua *Homilia in Ecclesiastes*, o amor intervém quando o homem se pergunta: "O que merece ser amado?" Mas é o conhecimento que ilumina o desejo e a vontade, que chama para fazer o movimento em direção a Deus. De fato, todo amor tende a nos transformar naquilo que amamos: amando a Deus, "nos tornamos de alguma forma o que Ele é".²⁰⁶ Assim, no devir espiritual, é a presença da luz divina no coração que abre o caminho. O homem participa da Luz amando, porque Deus é Caridade, e amar é tender para Ele eternamente, e conhecer é progredir sem cessar no conhecimento de Deus.²⁰⁷ Nesse sentido o amor de Deus é, para Gregório de Nysse, um imenso desejo de conhecimento de Deus. Com Evagrio, o Pôntico (346-399), a *apatheia*, apogeu da vida espiritual, é uma graça dada aos homens que lhes faz abrir seus corações aos outros.²⁰⁸ A Caridade é aqui o estágio superior da alma racional, no qual é impossível amar algo no mundo mais do que o conhecimento de Deus, pois amar a Deus é amar Seu conhecimento, e participar plenamente dos mistérios.²⁰⁹

Dessa forma, em relação às diversas tradições, os cristãos dos primeiros séculos se colocaram certo número de questões: sobre a vida em comum, se ela permite ao indivíduo achar um sentido e uma inspiração no outro; sobre como, e por meio de que gestos e palavras, manifestar as relações subjetivas, a alegria

²⁰⁵ ORÍGENES. *Homelia 4, In Cant. P.G.*, 44, 852 ab.

²⁰⁶ ORÍGENES. *Homelia, 8, In Eccles. P.G.*, 44, 737-740.

²⁰⁷ ORÍGENES. *In Cant. Cant. P.G.*, 44, c. 755-1120.

²⁰⁸ Em Evagrio, o Pôntico, a *apatheia* conduz à contemplação da mesma forma que ela engendra a Caridade. A *apatheia* impediria a manifestação das paixões e, uma vez que se considera a humanidade, considera que é possível amar igualmente todos os irmãos, que é possível viver com todos livres da injúria e do ódio "*Fieri nequit ut cunctus fratres ex aequo diligas, sed potes cum omnibus citra perpeccionem versari, a recordatione injuriae et odio liber*" **Capita Practica Anatolium II**, 100, **P.G.** 40, 1252. Citado por McGUIRE, B.P. **Friendship...**, *Op.Cit.*, p.104. Para Jerônimo, o pelagiamismo está ligado à "doctrine démesurée d'Evagre", que buscava um estado de impassibilidade, uma perfeição impossível aqui na terra, daí sua prova (de Jerônimo) na companhia das mulheres. BROWN, P. **Le renoncement...** *Op.Cit.*, p.449 - 462.

²⁰⁹ Evagrio *Specul. Mon.*, 67; Ad anat., **P.G.** 40, 1221c. Esta impassibilidade é assimilada à loucura. Evagrio conta que Syméon de Emesa, depois de ter sido tentado no deserto, atinge o estado de *apatheia* e volta à cidade para gozar do mundo, se comportando como um "idiota". *Histoire Ecclésiastique I*, 21, Citado por De CERTEAU, M. **La fable mystique. XVIème XVIIème**. Paris: Gallimard, 1982. p.59. Jerônimo fala de Mélania, amiga de Evagrio, como da 'velha mulher louca'.

das relações; sobre a experiência de si e de Deus. As primeiras igrejas se inscrevem na tradição do amor de Caridade e formam uma nova família, cujos membros são “irmãos” e não “amigos”, e onde as relações espirituais estão fundadas e crescem em Cristo, celebrando a alegria do Salmo 133 (132) “*Ecce quam bonum et quam iocundum habitare frater in unum*”.²¹⁰ Os Atos dos Apóstolos sublinham essa concepção da união fraterna através da passagem “*cor unum et anima una*”.²¹¹ Nos séculos III e IV vemos a instituição das práticas ascéticas, do monaquismo no deserto do Egito. Aqui, o conceito estoíco de *apatheia*, impassibilidade, se torna, então, um ideal. A *apatheia* como impassibilidade leva à contemplação divina. Para seu devir espiritual o homem deve se libertar do mundo das coisas que desviam a alma e a afastam da busca da salvação, d’Aquele em direção a quem a alma tende. Finalmente, nos escritos dos Pais do Deserto,²¹² que alimentaram a ascese monástica medieval,²¹³ os laços de amor natural (a família, os amigos, os bens) devem ser esquecidos no momento da entrada na comunidade, visando uma total mudança de vida e de espírito. A excelência da Caridade, entendida como *apatheia*, leva a um fechamento ao gozo dos amores terrestres: só Deus é amável de um amor absoluto. O homem cristão não é autossuficiente porque precisa do Cristo, mas pode viver isolado do mundo - o *monachos* é o instrumento da sua própria salvação. Deve-se se dar inteiro ao Cristo e não ter nada no mundo.

²¹⁰ O Salmo 133 (132) foi objeto de um comentário de santo Agostinho, no qual ele justifica a vida monástica, assim como os sentimentos de fraternidade e de caridade cristãs. Trata-se de uma comunidade ideal, que forma amigos ideais e onde estão ausentes os conflitos opondo as relações individuais à estruturas comunitárias.

²¹¹ Atos, 4, 32.

²¹² As Sentenças dos Pais do Deserto (*Apophthegmata Patrum*, Patrologia Grega, col. 65, 71- 440) e a *Historia Lausiaca*, relatando as experiências ascéticas dos primeiros cenobitas e eremitas dos séculos III e IV, foram consignadas por escrito em meados do século V.

²¹³ No confronto entre solidão e comunidade se dá a reflexão cisterciense. Ainda, é necessário lembrarmos que Brenda Bolton considera as mulheres santas do século XIII como mães espirituais, sua denominação de *Vitae Matrum* para o corpus hagiográfico de vidas de beatas é feita em relação às *Vitae Patrum*, que são as vidas dos Pais dos Deserto, compiladas nos aforismos dos *Apophthegmata* e na *Historia Lausiaca*, expressando da mesma forma o embate entre ascèse, renúncia ao mundo e o mandamento da caridade.

II.3. A tradição Patrística Latina e o Comentário de santo Agostinho à Primeira Epístola de João

Na Patrística latina, herdeira da moral ciceroniana, vemos surgir uma interpretação mais afetiva do mandamento de Deus. O Comentário de Agostinho da Primeira Epístola de João é composto por uma série de sermões pronunciados por volta de 415, por ocasião das festas Pascais, quando eram lidos os textos evangélicos sobre os mistérios da Ressurreição, o acontecimento fundador - o casamento de Cristo com a Igreja.²¹⁴ Agostinho queria, nessa época de cisma donatista, esclarecer os fiéis sobre o dom divino da Caridade - que leva o homem a confessar seu amor pelo Verbo, que é sabedoria e poder de Deus, que faz nascer nele o amor do próximo, que garante a unidade da Igreja e que conduz o homem à beatitude eterna. O amor da unidade da Igreja e o amor do próximo procederiam do dom divino da Caridade. A doutrina da Caridade, segundo Agostinho, repousa no fato de que é justamente a Caridade, dom de Deus, que abre o coração do homem ao seu próximo, fazendo-o agir para a unidade da Igreja.²¹⁵ A gratuidade e a universalidade do amor de Deus foram revelados pelo Cristo na cruz e, segundo João, Deus se revelaria em nós pela luz da Fé e do amor. Para participar dessa luz aqui embaixo, o cristão deve romper com o pecado, obedecer aos mandamentos, desprezar o mundo, combater os demônios. Dessa forma, o homem faz em si próprio um lugar para a infusão do amor na sua alma. E à medida que ele progride no caminho da vida, imitando perfeitamente o Cristo, ele pode recuperar sua semelhança filial pelo exercício desse amor que é fraternal e através do qual ele mostra que ama absolutamente, como Deus nos amou em Cristo.

²¹⁴ AGOSTINHO. **Commentaire de la Première Epître de S. Jean. (In Epistolam Ioannis ad Parthos.)**... *Op.Cit.* p. 7-9. A introdução, tradução e notas é de P. Agaësse, s.j., que faz um estudo sobre o vocabulário agostiniano da caridade, p. 31-36. Ver ainda a obra capital de Etienne Gilson, **Introduction à l'étude de saint Augustin**, Paris: Vrin, 1987. (1a edição 1928).

²¹⁵ *"Interroget cor suum: si diligit fratrem, manet Spiritus Dei in illo. Videat, probet seipsum coram oculis Dei; videat si est in illo dilectio pacis et unitatis, dilectio Ecclesiae toto terrarum orbe diffusae."* ("Que cada um interrogue seu coração! Se ele ama seu irmão, o Espírito Santo mora nele. Que ele se examine, que ele se prove diante dos olhos de Deus; que ele veja se há nele o amor da paz e da unidade, o amor da Igreja espalhado sobre toda a terra"). AGOSTINHO. **In Epistolam Ioannis ad Parthos...** *Op.Cit.* VI,10, p.299.

Agostinho emprega, no Comentário, *amor*, *dilectio* e *caritas* alternadamente, como termos equivalentes, da mesma forma que para *amare* e *diligere*.²¹⁶ Mas Agostinho, que está sempre atento para o uso da língua, nota também que as duas palavras, *dilectio* e *caritas*, são a tradução do grego *agapé*,²¹⁷ e observa as nuances:

Omnis dilectio, sive quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet; (dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi:) tamen omnis dilectio, fratres carissimi, utique benevolentiam quamdam habet erga eos qui diliguntur. Non enim sic debemus diligere homines, aut sic possumus diligere, vel amare; hoc enim verbo etiam usus est Dominus cum diceret: "Petre, amas me?" non sic debemus amare homines, quomodo audimus gulosos dicere: Amo turdos.²¹⁸

²¹⁶ Agostinho não coloca a negatividade em *amare* e a positividade em *diligere*. Ele se apóia em João 21, 15-17: "Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: "Simon Ioannis, diligis (agapas) me plus his?". Dicit ei: Etiam, Domine, tu scis quia amo (philo) te". Dicit ei: "Pasce agnos meos". Dicit ei iterum secundo: "Simon Ioannis, diligis (agapas) me?" Ait illi: "Etiam, Domine, tu scis quia amo (philo) te". Dicit ei: "Pasce oves meas." Dicit ei tertio: "Simon Ioannis, amas (phileis) me?" Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio: "Amas (phileis) me?", et dicit ei: "Domine, tu omnia scis, tu cognoscis quia amo (philo) te". ("Enquanto comiam Jesus disse à Simão-Pedro: "Simão filho de João, tu me amas mais do que isso? Ele respondeu: "Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo", e Lhe disse: "Apascentai meus carneiros". Uma segunda vez Lhe disse: "Simon, filho de João, tu me amas?" Ele respondeu: "Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo". E Lhe Disse: "Apascentai minhas ovelhas." Pela terceira vez Lhe disse: "Simon, filho de João, tu me amas?" Pedro ficou triste por Jesus ter Lhe dito pela terceira vez: "Tu me amas?" e Lhe disse: "Senhor, tu sabes tudo, tu sabes bem que eu te amo." E sobre 1 João, 2, 15: "Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo", ("Não ame o mundo nem o que está no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele") para dizer: "Duo sunt amores, mundi et Dei" (**In Epist. Ioan...** II, 8, p.168.) e "Vis habere dilectionem Patris, ut sis coheres Filii? noli diligere mundum." (Queres ter a dileção do Pai para ser coherdeiro de seu filho? Não ame o mundo") (**In Epist. Ioan...** II, 9, p.169.). Mas se há em Agostinho uma *dilectio mundi*, não há *caritas mundi*. De fato, quando usa *caritas carnalis*, designa o amor natural do homem por sua família, seus amigos e como uma etapa em direção à verdadeira e perfeita caridade, e também o amor instintivo dos animais pelos seus filhotes. H. Pétré mostra que o verbo *amare*, no latim bíblico não expressa a idéia de caridade. Tertuliano e Cipriano evitam-no, Hilário de Poitiers, Ambrósio e Jerônimo empregam com prudência H. PETRE, **Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne**. Louvain : Spilegium Sacrum Lovaniense, 1948, p.35.

²¹⁷ No sermão sobre a Caridade divina e humana (lícita e ilícita) Agostinho define: "*Caritas alia est divina, alia humana: alia est humana licita, alia illicita. De his ergo tribus caritatibus vel dilectionibus, duo enim nomina habet apud Latinos, quae graecae ἀγάπη dicitur...*" ("Dessas três formas de caridade ou dileção dois nomes há entre os latinos, o que entre os gregos se diz *agapé*,..."). **Sermo 349**, 1 P.L., 39, 1529. Citado por AGAËSSE, P. **Lexique...** Op.Cit, p. 34.

²¹⁸ "Toda dileção, mesmo aquela que chamamos carnal, e que habitualmente chamamos amor e não dileção (geralmente a palavra "dileção" se diz mais sobre os sentimentos espirituais, entende-se melhor sobre os sentimentos espirituais); entretanto, toda dileção, meus irmãos caríssimos,

C. Spicq considera que Orígenes já havia percebido a distinção entre os dois verbos, observando que *agapân* evoca alguma coisa de divino, um amor espiritual, enquanto *phileîn* é um amor natural e humano.²¹⁹ A exegese do diálogo entre Pedro e Jesus de C. Spicq,²²⁰ ao contrário da de Agostinho, mantém a distinção como sendo própria da língua do evangelista, pois no encontro de Pedro e Jesus a cena trata da investidura de Pedro como chefe da Igreja. O Cristo reclama aqui de Pedro um amor-*agapé*, que é constitutivo da Igreja e que vai marcar o engajamento de Pedro como engajamento de fidelidade e obediência.²²¹

Mas, mesmo se o sentido de *amor* é mais extenso e indeterminado, ele designa “amor de Deus”, por oposição a “amor do mundo.”²²² O amor do mundo é a perversão do amor de Caridade, que é o movimento da alma em direção a Deus. Por outro lado, *dilectio* designa mais frequentemente o amor das realidades espirituais, pois se trata de um amor que tem por princípio o Espírito Santo. O objeto dessa dileção divina são os irmãos, o que implica a boa-vontade e a progressão do homem na Caridade. Agostinho pode empregar indistintamente *amare* e *diligere* para designar o amor do homem por Deus e pelos seus irmãos,

supõe certa boa-vontade para aqueles que amamos. De fato, não devemos gostar (*diligere*) os homens - nós podemos dizer gostar (*diligere*) ou amar (*amare*), pois foi a palavra ‘amar’ que o Senhor usou quando perguntou: “Pedro, tu me amas?” -, nos não devemos então amar os homens da maneira como ouvimos os gulosos dizerem: eu amo as codornas”. AGOSTINHO. *In Epist. Ioan...* Op.Cit. VIII, 5., p. 346.

²¹⁹ SPICQ, C. *Lexique...* Op.Cit. p. 45.

²²⁰ *Ibidem.*, p.46.

²²¹ "Dès lors, l'agapé ne signifie pas un amour plus rationnel et volontaire que l'amitié, mais cette *dilection religieuse* qui est *consécration à Dieu*, et qui se traduit au plan moral par une *totale fidélité et l'obéissance*,(...)". Esta passagem de Spicq tem como base João, 14, 15, 21, 23-24. Segundo C. Spicq, provar amor - *agapé* é ser ‘pastor’, fazer pastar o rebanho do Senhor, é exercer a Caridade. Ainda, literalmente, ‘minhas pequenas ovelhas’ é em grego um diminutivo carinhoso. SPICQ, C. **L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean**. Paris: Editions du Feu Nouveau, 1978. p. 92-94.

²²² Na Cidade de Deus, no livro XIV que é sobre o Pecado Original (fonte da vida carnal e dos afetos viciados) Agostinho mostra que o amor de Deus e o amor de si estariam na origem das duas Cidades: "*Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amore sui ad contemptum Dei, caelestem vero amorem Dei usque ad contemptum sui*" (“Dois amores construíram duas cidades: o amor próprio até o desprezo por Deus, a da terra, e o amor de Deus, até o desprezo de si mesmo, a do Céu”). **De Civitate Dei** XIV, 28, P.L., 41, 436. Antítese encontrada no Comentário à Primeira Epístola de São João. *In Epist. Ioan...* Op. Cit. II, 8, p. 166.

mas também o amor de Deus pelos homens e o Amor que Ele é – o que lhe permite dizer: "*Deus dilectio est.*"²²³

Na aproximação agostiniana entre *amor*, *dilectio* e *caritas*,²²⁴ estas palavras se opõem à *cupiditas*:²²⁵ "*Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum. Cupiditas autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum.*"²²⁶ *Amor et dilectio* podem ser empregados para significar todo movimento para o qual a alma tende, seja bom ou mau, abaixamento ou elevação, dependendo do livre arbítrio. A identificação agostiniana entre essas palavras pode se justificar pelo fato de que ele compreende o amor como essência do homem, o motor da Vontade; é uma vontade intensa: "*Voluntas animi motus*".²²⁷ E se o homem se caracteriza pela vontade, ele é essencialmente amor. Assim, a virtude do homem, criado e possuidor de um amor natural aperfeiçoado pela Caridade, é de querer o que deve ser querido e de amar o que deve ser amado.

Os critérios fundamentais colocados em evidência por Agostinho são a gratuidade e a universalidade do amor de Deus pelo homem, marcas supremas do Amor. O aspecto fundamental da gratuidade do amor de Deus remete ao fato de que Deus nos amou primeiro: "*Prior dilexit nos*". Deus sacrificou seu filho pelo gênero humano que, por ser pecador e miserável, não tinha nada de amável.²²⁸

²²³ AGOSTINHO. *In Epist. Ioan...*, *Op. Cit.* VII, 4, p. 320 e IX, 10, p. 400.

²²⁴ Para Agostinho as Escrituras corroboram o uso que faz dos termos: "*Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris quibusque litteris anteponimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit*". *De Civitate Dei*. XVI, 7, 2 P.L., 41, 410. Citado por AGAËSSE, P. *Commentaire...* *Op. Cit.*, p. 33.

²²⁵ A Caridade definida pelo seu objeto que são o amor de Deus e o amor do Próximo e a cupidez como seu contrário, o amor do mundo: "*Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur, amor mundi, amor hujus saeculi cupiditas dicitur*". *Enarrationes in Psalmos 31*. Serm II, 5, P.L., 36, 260. Citado por AGAËSSE, P. *Commentaire...* *Op. Cit.* p. 34.

²²⁶ "Eu chamo caridade o movimento da alma que a leva à gozar de Deus por ele-mesmo, do próximo e de si-mesmo em relação à Deus. Chamo de cupidez o movimento da alma que a leva a gozar de si, do outro e de todo objeto sensível não em relação à Deus." *De doctrina Christiana*. III, 10, 16, P.L., 34, 72. Citado por AGAËSSE, P. *Commentaire...* *Op. Cit.* p. 40.

²²⁷ Definição de Vontade em *De duabus animabus*, (X, 14, PL., 42, 104). Cf. GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. 2 ed. Paris: J.Vrin, 1943. p.172, n.1.

²²⁸ Rom. 5, 8-9: "*Commendat autem suam caritatem Deus in nos, quoniam, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. Multo igitur magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi*

Outro traço da gratuidade do amor divino repousa no fato de que Deus, amando o homem, o torna potencialmente semelhante a Ele. Entretanto essa semelhança está submetida ao consentimento do homem, cujo livre arbítrio o leva a não deixar lugar para que a graça encha seu coração. Se o homem tende a se direcionar a Deus, ama seu próximo e a Deus por Deus somente, ele se assemelha ao objeto de seu amor, que é o Amor. O Verbo tornado homem se reveste de feiura, da condição mortal: Ele, que “supera em beleza os filhos dos homens”,²²⁹ quando foi visto não tinha nem forma nem beleza.²³⁰ E é amando, como resposta ao Seu amor, Aquele que é eternamente belo, que a alma, feia e desfigurada pelo pecado, se torna bela:²³¹ "*Talis est quisque, qualis ejus dilectio est*".²³²

No que concerne ao amor dos irmãos e dos inimigos, Agostinho coloca a questão sob forma de aporia:

Quid est igitur quod pro magno nobis ad perfectionem quamdam fraternam dilectionem commendat Joannes apostolus; Dominus autem dicit non nobis sufficere ut frater diligamus, sed debere nos extendere ipsam dilectionem, ut perveniamus ad inimicos?²³³

Como pode haver contradição entre o mandamento do Cristo²³⁴ e o mandamento da Epístola de João? "*Hoc est mandatum illius, ut credamus nomini Filii ejus Jesu Christi, et diligamus invicem, sicut dedit nobis mandatum*".²³⁵ Para

erimus ab ira per ipsum". ("Deus prova o seu amor por nós: o Cristo morreu por nós enquanto nós éramos pecadores. E, uma vez que agora somos justificados pelo seu sangue, mais ainda seremos salvos por ele da cólera.") Bernardo parte também do ato fundador do amor no seu *De diligendo Deo*, assim como da consciência da condição miserável do homem para explicar sua doutrina da Caridade. Cf. *Infra*, capítulo 3.

²²⁹ Salmo, 44, 3.

²³⁰ Is. 53, 2.

²³¹ "*Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo*." (Mais cresce em ti o amor, mais cresce a beleza: pois a caridade é a beleza da alma"). *In Epist. Ioan...* *Op.Cit.* IX, 9. p. 398.

²³² *Ibidem*.

²³³ "Como então o apóstolo João pode nos recomendar como a mais alta perfeição a dileção fraterna, enquanto que o Senhor nos diz que não é suficiente amar nossos irmãos, mas que devemos estender nossa dileção até aos nossos inimigos". *In Epist. Ioan.... Op.Cit.* VIII, 4. p.346.

²³⁴ Mt., 5, 43-46

²³⁵ "E aqui o seu mandamento, que acreditemos no seu filho Jesus Cristo, e nos amemos uns aos outros como nos foi mandado por ele". 1 João 3, 23.

Agostinho, o problema repousa no fato de que amar o que está próximo é quase amar a si mesmo: é uma dileção carnal que se chama *amor*. Mas esse amor carnal só pode ser bom se somente a boa-vontade for suficiente para aqueles que amam, quer dizer: se não há lugar para o orgulho e se a alma não se tornar avarenta.²³⁶ De fato, se a Caridade comanda as obras de misericórdia, o orgulho também pode fazê-lo. É por isso que se deve desejar que todos sejam iguais, para que a hierarquia divina seja respeitada: Deus é superior aos homens e os homens aos animais. Agostinho resolve então a questão postulando a igualdade natural entre os homens: amando seus inimigos, são irmãos que amamos, homens iguais na condição terrestre, miserável, pois a justiça divina é a mesma para todos.²³⁷

Mas o argumento de Agostinho ganha sua força na ideia central de que o homem é imagem de Deus e, assim, *ordenado* para a beatitude eterna.²³⁸ O verdadeiro amor quer achar no outro um igual, e o fundamento da igualdade entre os homens é o dom que todos receberam de serem feitos à imagem de Deus, quer dizer, sua capacidade de amar e conhecer Deus. Seria impensável que João contradissesse o Senhor: pregando o amor fraterno, ele exorta ao mesmo tempo o amor aos inimigos, que são os irmãos chamados para a mesma santidade. Esses dois amores são um só e mesmo amor, cuja fonte é o dom de Caridade. Amar seu irmão (inimigo ou não) é participar com ele da mesma vida divina. Quaisquer que sejam seus laços, a fraternidade é fundamentada na vocação

²³⁶ "*Opta aequalem, ut ambo sub uno sitis cui nihil praestari potest.*" ("Deseje que seja seu igual : de forma que vos sejais um e outro na dependência daquele que não podemos dar nada"). **In Epist. Ioan....Op. Cit.**, VIII, 5, p. 348. Nesse sentido, o amor de boa-vontade deve ser exercido entre iguais, pois amando um infeliz o homem faz obras de misericórdia que podem mostrá-lo como superior e nutrir seu orgulho. A sinceridade no amor reside na ausência de trocas e de favores.

²³⁷ Lucas 6, 35 e Mt. 5, 45.

²³⁸ "*Opta illi ut habebat tecum vitam aeternam; opta illi ut sit frater tuus. Si ergo hoc optas, diligendum inimicum, ut sit frater tuus; cum eum diligis, fratrem diligis. Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit.(...) Ergo cum inimicum amas, fratrem amas. Quapropter perfecta dilectio, est inimici dilectio: quae perfecta dilectio est in dilectione fraterna.*" ("Deseje à ele [inimigo, na caridade fraterna] ter com você a vida eterna; deseje que ele seja seu irmão. Si tu desejas, amando teu inimigo, que ele se torne seu irmão: quando tu o amares é um irmão que tu amas. O que de fato tu amas nele não é o que ele é, mas o que quer que ele seja. (...) Então quando amas teu inimigo, tu amas um irmão. Veja porque a perfeição da dileção é a dileção de um inimigo."). **In Epist. Ioan...Op.Cit.** VIII, 10, p. 360.

natural de todos os homens para se tornarem filhos de Deus. A perfeição da gratuidade só existe no amor aos inimigos, que supõe a humildade, o esquecimento de si. É assim que o homem passa da boa-vontade, própria ao amor natural, para a gratuidade da Caridade perfeita.

De fato, se o homem ama seu próximo, é para responder ao amor de Deus por ele. O objeto do amor de Deus é o homem como criatura, tal como estava antes da queda; não o que se tornou, mas o que ele pode se tornar. Para Agostinho, o que subsiste na criatura, e que Deus recupera sob a sujeira do pecado, é a *mens*, lugar da imagem de Deus no homem.²³⁹ Assim, pela Caridade, o homem, desde o instante da criação, é capaz²⁴⁰ de responder ao conhecimento e ao amor divinos.²⁴¹

Mas se Agostinho insiste no caráter absoluto do amor do próximo e, sobretudo, dos inimigos, como sendo o que manifesta a perfeição da Caridade no homem, ele não se mostra hostil à manifestação do amor natural. O amor natural, para Agostinho, é o amor conjugal, paterno, materno, filial, o companheirismo, a amizade. São formas de amor louváveis e boas, mas não são o amor do mandamento do Senhor. Esse amor natural, que supõe a boa-vontade, deve progredir em direção à gratuidade da Caridade. O homem, criado e ordenado para a visão beatífica, é capaz de amar um amor natural que, em seu devir espiritual e pelo dom da graça divina, se transforma em amor de Caridade; o homem pode então amar seus irmãos como Deus os ama.²⁴² Entretanto há

²³⁹ "Ubi autem factus est ad imaginem Dei? In intellectu, in mente, in interiore homine; in eo quod intelligit veritatem, dijudicat justitiam et injustitiam, novit a quo factus est, potest intelligere creatorem suum, laudare creatorem suum." ("Ora, em que o homem foi criado a imagem de Deus? Em seu intelecto, em seu pensamento, em seu homem interior; no que ele compreende da verdade, julga do justo e do injusto, sabe por quem foi feito, pode compreender seu criador, louvar seu criador."). *In Epist. Ioann.... Op. Cit.* VIII, 6, p.350.

²⁴⁰ Bernardo toma emprestada a terminologia agostiniana da imagem e emprega o termo *capax*. Bernardo segue Agostinho situando a imagem de Deus na *mens*, que colocando-a também no conhecimento intelectual. GILSON, E. **La Théologie Mystique de Saint Bernard**, 5 ed. Paris: J.Vrin, 1986, p. 64.

²⁴¹ AGOSTINHO. **De Trinitate**. VIII, 11, XIV, P. L., 42, c. 1040-1044. Citado por AGAËSSE, P. **Commentaire.... Op. Cit.**, p. 47.

²⁴² AGOSTINHO. **In Ioann.** LXV, 1, P. L., 35, 1808. Citado por AGAËSSE, P. *Ibidem*.

ruptura quando, ao invés de se alargar, o amor se fecha em um egoísmo individual (o da carne) ou coletivo, no sentido em que sua manifestação se torna nociva para a Igreja.²⁴³

P.Agaësse constata uma evolução no pensamento de Agostinho.²⁴⁴ No *De moribus*, o amor fraterno é visto como um tipo de ascese, um ato realizado pelo homem e que o torna virtuoso, afastando-o do orgulho e do egoísmo; esse amor seria, nesse sentido, uma preparação, o degrau mais seguro para se elevar ao amor de Deus, que nos é dado pela graça.²⁴⁵ Por outro lado, no Comentário sobre a Epístola de João, no livro VIII do *De Trinitate*²⁴⁶ e no XVII *Tractatus In Joannen*, mesmo vendo ainda a Caridade fraterna como uma fase em direção à perfeita Caridade de Deus – que nos permite contemplá-lo – Agostinho não coloca mais o problema da ruptura e da descontinuidade entre as duas formas de amor (o do próximo e o dos inimigos), pois o objeto primeiro e final de um e de outro é Deus. No capítulo IV, versículos 8-20, da Epístola de João, conhecimento de Deus e amor de Deus estão ligados ao amor fraterno.²⁴⁷ De fato o amor fraterno que, aparentemente, une somente o homem ao homem, une o homem a Deus. Amando seu irmão o homem participa desse amor que é Deus. Assim, podemos considerar que Agostinho insiste não na alegria do sujeito amado e do sujeito amante, como é o caso na teologia mística do século XII, mas no exercício desse

²⁴³ AGOSTINHO. *In Epist. Ioann.*...*Op.Cit.*, vi, 14, p. 309.

²⁴⁴ Para o que se segue AGAËSSE, P. *Commentaire*....*Op. Cit.*, p. 47-56.

²⁴⁵ No livro I sobre o amor de si e do próximo Agostinho se pergunta: "*Quid? inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis erga hominem charitas.*" (O quê? Entre os homens não deve haver nenhum laço de amor? Deve ter tanto que o grau mais seguro para alcançar o amor de Deus é o amor dos homens pelos seus semelhantes"). *De Moribus* I, 26, 48, P.L., 32, 1331; e 5.1. Citado por AGAËSSE, P. *Commentaire*... *Op. Cit.*, p. 47.

²⁴⁶ O livro VIII do *De Trinitate* é sobre a natureza de Deus. Agostinho demonstra que o Pai não é maior que o Filho e que os dois não são maiores que o Espírito Santo. A natureza de Deus é compreendida segundo a idéia de Verdade, da noção do Bem e, do amor pela Justiça que faz a alma que ainda não é justa amar o justo. Pelo amor buscamos o conhecimento de Deus, pois segundo as Escrituras, Deus é amor, e o amor carrega a marca da Trindade. Assim, no Livro IX Agostinho mostra a Trindade no homem. O homem, imagem de Deus é uma espécie de trindade: a alma, o conhecimento que a alma tem dela mesma, o amor que ela tem por ela mesma e pelo seu próprio conhecimento. Esses três elementos são iguais entre eles e têm a mesma essência. Ainda na alma humana há uma outra trindade: a Memória, a Inteligência e a Vontade.

²⁴⁷ AGOSTINHO. *In Ioann.* XVII, 8 P.L., 35, 1532. Citado por AGAËSSE, P. *Commentaire*....*Op. Cit.* p. 49.

amor como ato de fé na unidade da Igreja e como progressão em direção à beatitude. O amor daquele que ama é mais doce e mais presente que o irmão amado, pois o faz saborear a paz eterna e traz um conhecimento da Trindade, mesmo que esse conhecimento seja ainda imperfeito.²⁴⁸

O aspecto cognitivo também é parte integrante do sistema teológico de Agostinho, e está na própria dinâmica da Caridade: é o conhecimento dos mistérios da Trindade. No *De Trinitate* Agostinho afirma: "*Vides Trinitatem, si caritatem vides*",²⁴⁹ Deus é conhecido como sendo o amor que nos faz amar nosso irmão, pois é fonte do ato posto por aquele que ama.²⁵⁰ O essencial é, entretanto, o amor do amor, porque o amor do Bem absoluto está presente em todo conhecimento e em toda vontade humana, o que implica a relatividade do amor humano, que é um amor participado, enquanto o amor de Deus é absoluto. É o sentido da tripla proclamação do amor de Pedro após a Ressurreição.²⁵¹

A Caridade é um caminho de vida no qual o homem progride, e esse progresso depende de seu livre arbítrio. O nascimento da vida espiritual e o crescimento nesta depende então do querer e da razão do homem.²⁵² É então através do dom da graça divina e de seu consentimento voluntário que o homem pode ser purificado: o homem deve *se castificare*, progredir de um temor servil²⁵³

²⁴⁸ "*Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiozem Deum habere quam fratrem: plane notiozem, quia praesentiozem; notiozem, quia interiozem; notiozem, quia certiozem. Amplexere dilectionem Deum, et dilectione amplexere Deum.*" ("De fato, ele conhece melhor o amor que o faz amar, que o irmão que ele ama. Ele pode então conhecer Deus melhor do que seu irmão; muito melhor, porque ele é mais presente, muito melhor porque ele é mais íntimo; muito melhor porque ele é mais certo. Abraça o Deus amor e tu abraçarás Deus pelo amor"). *De Trinitate* VIII, 8, 12 P.L., 42, 957. Citado por AGAËSSE, P. *Ibidem*. p.51.

²⁴⁹ AGOSTINHO. *De Trinitate*. VIII, 8, 12, P.L., 42, 958. Citado por AGAËSSE, P. *Ibidem*.

²⁵⁰ AGOSTINHO. *In Epist. Ioann...* Op.Cit. v, 7, p. 260 ; IX, 10, p. 401.

²⁵¹ Para Bernardo, Pedro negou o Cristo porque ele amava muito a si mesmo e ele temia a morte, logo pecou com o consentimento da sua vontade que era livre, mas fraca e miserável. BERNARDO DE CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio...* Op.Cit. XII, § 38, p. 327.

²⁵² "*Qui nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te.*" ("Quem nos torna puro se não Deus? Mas, Deus não te torna puro apesar de você. É unindo tua vontade à do Senhor que tu te tornas puro tu mesmo. Tu te tornas puro, não por ti, mas por aquele que vem habitar em ti."). *In Epist. Ioann...* Op.Cit. IV, 7, p. 234.

²⁵³ Podemos associar o temor servil ao amor-mercenário, tal como é descrito por Bernardo no *De Diligendo Deo*. Cf. *Infra* capítulo III.

a um temor casto, que permanece eternamente²⁵⁴. O amor de Deus começa pelo temor servil, mas o amor-desejo (amor interessado, fundamentado na falta e na necessidade) é em seguida transformado em amor- caridade, cuja essência é a gratuidade. Porque o amor inspirado pela Caridade é casto e seguro, no qual não há outra recompensa, somente o amor: ele se completa na esperança, não no desejo, e sim no ato pelo qual o homem se remete a Deus. Aqui há uma purificação pela esperança como provação e como espera. Na provação, intervém uma mudança no sentido do movimento do amor; na espera paciente o homem é salvo, porque a paciência exercita o desejo. Doravante, não é mais o homem que deseja Deus por seu amor próprio, mas Deus que o ama puramente e perfeitamente. Assim, amar Deus é acolhê-lo em si mesmo, e em Seu amor pelo gênero humano. A obra de purificação consiste em transformar o movimento da alma em direção a Deus na acolhida dessa Caridade invasora que é dom do Espírito Santo. A alma humana é como um vaso que deve se esvaziar do amor do mundo para ser preenchido pelo amor de Deus. E João diz: "*Timor non est caritate: sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est consumatus in caritate.*"²⁵⁵

II. 4. A prática da amizade na Antiguidade Tardia

Na sua obra de síntese sobre a expressão do ideal de amizade cristã nas comunidades monásticas, o historiador americano B.P. McGuire cobre um largo período, que vai de 350 a 1250.²⁵⁶ Essa última data seria o fim da "dominação

²⁵⁴ O temor servil é aquele que implica em atos marcados pelo temor do Juízo, como a atitude da esposa tentada a cometer adultério, mas que não ousa por medo do castigo do marido. O temor casto é marcado pelo amor: a esposa que ama perfeitamente teme perder aquele que é o objeto do seu amor (Cf. *In Epist. Ioann.* IX, 6, p. 390). O temor servil pode ser bom quando se trata de uma etapa da conversão, que prepara a justificação; esse temor não é amor, mas o homem, confessando-se pecador, reconhece de maneira ainda confusa a Sabedoria e o Amor de Deus, que estão implicados na sua Onipotência. O que remete à relação entre Fé e Esperança, como na passagem da Epístola de João, que diz que o homem consciente de sua condição já está iluminado pela Luz divina; ele crê e espera, progride na dileção. *In Epist. Ioann... Op.Cit.* I, 5-6, p. 120-126.

²⁵⁵ "O temor não é amor ; mas o perfeito amor afasta o temor, pois no temor há a pena, e aquele que teme não está consumido na caridade". 1 João 4, 18.

²⁵⁶ MCGUIRE, Brian Patrick *Friendship... Op.Cit. Passim.*

monástica" no que concerne à doutrina da amizade.²⁵⁷ Fundamentada na longa duração, seu estudo permite retrair a noção de amizade como expressão de uma concepção de comunidade cristã que varia segundo as estruturas históricas.²⁵⁸ A importância do conceito de comunidade para o estudo das relações afetivas vem do fato de que, para McGuire, a relação individual de amizade não pode ser compreendida fora da relação comunitária, uma vez que a concepção que se tinha do indivíduo estava ligada ao lugar ocupado e à função exercida pelo sujeito.²⁵⁹ De fato, a presença da instituição comunitária permite a formação de laços afetivos e coloca, para os contemporâneos, a questão de saber o que nutre e o que se opõe à criação das relações intersubjetivas. A comunidade também questiona os limites das práticas de um amor especial ao próximo e da relação com o ideal comunitário, formando o que B.P. McGuire considera como "um microcosmo de um dilema tão velho quanto o cristianismo":²⁶⁰ o de saber como amar seu próximo, mas, como amar especialmente um dos seus próximos, sem atentar contra o mandamento de Caridade concebido como amor universal.²⁶¹ O estudo de B.P. McGuire não se limita a um só tipo de fonte. Ele escruta as descrições da amizade encontradas nas crônicas, nos tratados, nas regras monásticas, nos poemas e, sobretudo, nos textos epistolares. Por outro lado, o autor utiliza tanto quanto possível o relato hagiográfico como complemento de informações sobre os hábitos e as relações afetivas dos autores dos tratados e das epístolas. B.P. McGuire se debruçou nas *Vitae* dos Pais do Oriente e do Ocidente para efetuar uma análise *psicológica* das suas relações afetivas com seus contemporâneos, da sua conversão, da sua

²⁵⁷ *Ibidem.* p. xiii.

²⁵⁸ As circunstâncias materiais, como o tamanho do mosteiro, o recrutamento e as condições intelectuais, como o meio espiritual, a herança conceitual e mesmo a popularidade de um de seus membros. Entretanto, a menção da amizade é significativa, pela escolha do autor em descrever a vida em comunidade como uma relação interpessoal. *Ibidem.*

²⁵⁹ LECLERCQ, D. J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age. Studia Anselmiana.* Roma: Pontificium Institutum Sancti Anselmi. t. 48, Roma, p.196; e BYNUM, C. W. **Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.** Los Angeles: University of California Press. p.88-109.

²⁶⁰ MCGUIRE, B.P., **Friendship...** *Op. Cit.* p. xvi.

²⁶¹ De fato, para esse autor, todo o dilema do amor e da amizade reside na possibilidade ou não da preferência. Vemos que a interpretação do mandamento de Deus modificou-se ao longo dos séculos e que as tradições grega e as dos Pais do Deserto são mais negativas do que positivas em relação à formação dos laços de amizade.

afeição, dos seus ódios e decepções. Segundo ele, a experiência vivida está refletida na sua concepção amizade e de amor cristãos. Entretanto, as fontes normativas, hagiográficas e epistolares mostram, cada uma, segundo sua especificidade e sua função, que o ideal e a prática da amizade nem sempre caminham juntos.

B.P. McGuire mostrou de modo convincente que o conceito estóico de *apatheia* era um ideal para os Pais do Deserto. A *apatheia*, concebida como estado de impassibilidade, leva à contemplação divina. Para atingir seu devir espiritual o homem deve se afastar dos compromissos do mundo das coisas, que distraem a alma, afastam-na da busca pela salvação e afastam-no Daquela para o qual a alma tende. Nos Pais do Deserto, os laços que nascem do amor natural dos homens – a família, os bens, os amigos – devem ser esquecidos na entrada da comunidade, para que se busque uma mudança profunda de vida e de espírito. As celas são o lugar de encontro com Deus, onde o eremita procura sua salvação diariamente, pela prática da ascese, e onde a alma está agora em paz e pode contemplar o divino. Ao contrário, a luta contra os demônios representa a luta contra o tormento do pensamento, os sentimentos dúbios, o ódio, a tristeza, a lembrança dos próximos, o medo da morte.²⁶² Entretanto, não podemos reduzir a tradição grega à experiência dos Pais do Deserto: vemos nos seus escritos que eles não ignoram o afeto - se as amizades do mundo são rejeitadas, os novos laços estabelecidos na comunidade são "doces e alegres" - mas o amor absoluto

²⁶² Em sua análise dos *Apophtegmata* dos Pais do Deserto, B. P. McGuire sublinha o fato de que, na vida de santo Antônio, escrita por Atanásio, seus *amici* são os anjos, e que os companheiros do deserto são designados pelos termos *discipuli* e *fratres*. No momento de morte do eremita Atanásio relata: "*Verba finierat, et osculantibus se discipulis, extendens paululum pedes, mortem laetus aspexit; ita ut ex hilaritate vultus ejus, angelorum sanctorum, qui ad perferendam animam ejus descenderant praesentia nosceretur. Hos intuens, tanquam amicos videret, animam exhalavit.*" (As palavras tendo acabado os discípulos o beijaram. Ele estendeu os pés se mantendo deitado com o rosto alegre, sabe que os anjos desceram em sua presença pela sua alma e vendo-os como amigos e soltou sua alma") **Vida de santo Antônio, P.G.**, 26: 835-978 e **P.L.** 73, 167-8. Lê-se, por exemplo na *Epístola. III ad Arsionitas*: "*Obsecro vos universos in Domino, charissimi, ut intelligatis quae scribo vobis. Quia non dilectionem corporalem habeo in vos, sed charitatem spiritus culturae Dei...*" ("Peço a todos no Senhor que compreendam o que escrevo. Não tenho dileção corporal para com vocês, mas o espírito da caridade de Deus" A dileção corporal pode ser vista como sendo uma relação no mundo, como um amor interessado, os laços que se formam no seio da comunidade sendo de outro tipo. **S. Antonii Epistolae. P.L.**, 73, col. 981-988. Citado por B.P. McGuire, **Friendship... Op.Cit.**, p.55.

de Deus exige que no Coração do homem só haja lugar para Ele, a renúncia sendo tão mais sublime quanto mais impõe a dor da ausência do amigo. Assim, a relativa distância e reserva que os cenobitas têm uns com os outros é instituída pelas regras que limitam as relações da vida quotidiana nas comunidades.²⁶³ O ideal de *apatheia* e de amor, entendido como amor universal de *agapé*, impede que o sujeito esteja determinado a amar o seu próximo com um amor especial,²⁶⁴ pois a amizade preferencial é suspeita de trazer a discórdia e o ciúme, não exercendo nenhuma função no sistema da salvação. Segundo B.P. McGuire, a excelência da Caridade, entendida como *apatheia*,²⁶⁵ leva a um fechamento em relação ao prazer sentido pelos amores terrestres - somente Deus sendo amável de um amor sem partilha. Pelo amor de Deus o cristão despreza glória e ignomínia, riqueza e pobreza, prazeres, tristezas e sofrimentos da alma, para atingir a plena liberdade de espírito e se conformar somente com a vontade de Deus. Portanto esse entendimento do amor de Caridade implica na possibilidade e no exercício do amor humano.

A argumentação de B.P. McGuire se fortalece na oposição que ele faz entre a tradição grega e a latina. Autores como Ambrósio, Paulino de Nola, Sulpício Severo e Cassiano, sem o peso da especulação neoplatônica, contribuíram para a formação de um ideal de amizade cristã. Oriundos da aristocracia, adaptaram sua própria tradição cultural às necessidades de uma sociedade em mudança, transformando suas relações de amizade em relações espirituais, após sua conversão. Nesses autores, analisados por McGuire, encontramos alguns temas que foram explorados no século XII, como o apelo aos amigos queridos à conversão, a dor da ausência, a alegria partilhada na comunidade, as lágrimas na morte dos próximos. Herdeiros da cultura romana e animados pela necessidade

²⁶³ Cf. a Regra de São Basílio e a de Pacômio

²⁶⁴ "Christian love (*dilectio* or *agapé*) is not the same as *amicitia*, for christian love is universal, not preferential." Por outro lado, B.P. McGuire não empreende um estudo comparativo das doutrinas da Caridade. MCGUIRE, B.P. **Friendship...** *Op.Cit.*, p. xxvi.

²⁶⁵ Esse estado de impassibilidade pode ser aproximado do estado de impecabilidade, mas, se seguirmos Agostinho, a impecabilidade consistiria em não pecar contra a dileção fraterna. Para João Climaco, Caridade e *apatheia* "ne diffèrent que comme l'aspect négatif et l'aspect positif d'un même état intérieur." **Scala**, 30, **P.G.**, 88, 1156. EVAGRE LE PONTIQUE. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique. **Revue d'Ascétique et Mystique**. Toulouse, n.15, p. 1-170, 1934. p. 85.

de promover a Igreja, eles fazem do cristão ocidental ao mesmo tempo um pastor e um asceta. O ideal apostólico é para eles o retorno à vida da comunidade cristã primitiva, onde tudo é partilhado. A prática da amizade é definida pela aliança entre os iguais, que são os homens virtuosos, uma elite cuja função é dirigir os fiéis e fortalecer as bases doutrinárias da Igreja. Essa aliança é necessária para chamar à conversão à vida espiritual.

Assim, se considerarmos, como fez McGuire, a vida dos Pais da Igreja latina e a rede de relações que estabeleceram ao longo dos séculos IV e V, percebemos que o Ocidente criou uma concepção das relações intersubjetivas, das relações de amizade, diferente da concebida no Oriente mediterrâneo. Há uma continuidade entre os ideais romano e cristão da amizade, embora dentro de um outro sistema de valores: se antes a amizade unia uma elite racional e política, agora une uma elite espiritual e eclesiástica.²⁶⁶

O valor da vida comunitária para os Pais Latinos é incontestável. Agostinho afirma na sua concepção de amor fraterno e na sua Regra, que a comunidade era um microcosmo do que deveria ser a comunidade cristã, se esta fosse unificada pela Caridade perfeita e inteiramente voltada para a contemplação divina. É a graça revelada que permite essa unidade, que permite por sua vez, a alegria de amar o homem em Deus e Deus no homem. Nessa unidade perfeita que é a Trindade, os pecados são remidos e a salvação esperada. É então na comunhão perfeita da comunidade que o amor de Cristo se manifesta e que a Verdade de Deus é pregada e vivida.

Essas distinções nos parecem importantes, uma vez que as diferenças conceituais existentes entre as doutrinas da Caridade e as diferentes exegeses do mandamento do amor de Deus levaram a diferentes comportamentos nos indivíduos. Pensamos que uma ética cristã animou e condicionou os sentimentos

²⁶⁶ McGUIRE, B.P. **Friendship...** *Op.Cit.*, p. xxvi.

e os gestos nas relações intersubjetivas, no seio das Igrejas oriental e ocidental e nas primeiras comunidades monásticas.

II. 5. Amizade entre homens e mulheres na tradição cristã

Tendo considerado o conceito de amor e de amizade nas tradições legadas aos Pais da Igreja, constatamos que estas deixaram poucos modelos de relações de amizade entre homens e mulheres.²⁶⁷ Questionamo-nos agora quanto à possibilidade, na comunidade cristã, desse tipo de relação. O que explica a falta de referências de relações intersubjetivas entre homens e mulheres e entre mulheres é a própria ideia de mulher no mundo antigo.

Na tradição mediterrânea a mulher é considerada por natureza moralmente e fisicamente fraca, por isso deve estar submetida ao homem, o que lhe impõe um estatuto jurídico inferior e por extensão, a não cidadania.²⁶⁸ Nos três estados para os quais a mulher é educada e direcionada a se enquadrar, o casamento, a viuvez e a consagração religiosa, a mulher se coloca sob a tutela do homem. Fora destes quadros a mulher se torna uma ameaça: sob seu próprio arbítrio, ela se dirige para o mal. A tradição judaica vê a mulher como fonte do mal. As poucas heroínas do Antigo Testamento, como Miriam, Ruth, Noemi, Judith e Ester, intervieram pelo povo de Israel, mas a figura do homem é dominante: a descendência das tribos de Israel vem do homem. O relato fundador da Gênese

²⁶⁷ É interessante notarmos que B.P. McGuire não realizou um estudo sobre a prática da amizade feminina em seu artigo publicado na *Vox Benedictina* ele diz que "Such considerations have been the fruit of my own involvements in the past years with contemporary women and their medieval ancestors. Before I turn to look at some of male-female power relationships that characterised personal bonds between men in the religious life and holy women in the thirteenth century. *I want to point out that I am breaking a self-imposed silence that has lasted for a number years.* Although I have often dealt with male-female relationships in my writings, *I have tried only to characterise the male side of the bond. During the period 1976-1988 I felt obliged by the anger and creativity of women historians to leave considerations about the world of women to teh women. In writing a book on friendship, for exemple, I deliberately left out female-female bonds only dealt with male-female bonds in one direction.*" (grifos nossos). MCGUIRE, B.P., *Holy Women and Monks in the Thirteenth Century: Friendship or Exploitation ? In: Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources.* Saskatoon: Peregrina Publishers, 1989, p. 343-374.

²⁶⁸ Nesta parte utilizamos como referência a obra de d'ALVERNY, M.T., *Comment les Théologiens et les Philosophes voyent la femme... Op.Cit. Passim.*

explica que Eva, criada depois dos animais, é de início uma ajuda para o homem²⁶⁹, mas por vaidade é seduzida e leva à queda do gênero humano. Como punição, a mulher, ávida do homem, é dominada por este, pare na dor e é causa do suor do homem, que agora trabalha para se alimentar.²⁷⁰ No Levítico temos todos os interditos relativos ao sangue e à possibilidade de contaminação pela mulher: ela se vê, por isso, afastada de várias funções.²⁷¹ Se no Cântico dos Cânticos o bem-amado é chamado *amicus*²⁷² e se a relação entre homem e mulher não é posta como dívida desta em relação ao outro, como é o caso nas Epístolas de Paulo, não vemos uma relação de amizade entre iguais, suscetíveis da ajuda mútua na adversidade, como a amizade masculina é cantada no Antigo Testamento. A mulher é objeto do amor carnal. Na exegese alegórica patrística a amada é a Igreja, e o bem-amado o Cristo.

Nos Evangelhos os gestos do Cristo em relação à mulher não são negativos. As mulheres que foram por ele libertadas dos demônios e maus espíritos²⁷³ o acompanham e o ajudam. Ele acolhe e ama Madalena mais do que as outras; pelo gesto da unção de Betânia a mulher é digna de memória,²⁷⁴ e ela tem o privilégio de ser a primeira testemunha da ressurreição.²⁷⁵ Contrariamente às leis hebraicas, Cristo não condena a adúltera.²⁷⁶ Seus discípulos se espantam ao vê-lo falando com uma mulher.²⁷⁷ No entanto, apesar dos gestos de Cristo, a instituição eclesiástica organizada por Paulo coloca a mulher sob a tutela do homem: as Epístolas deixam para a posteridade a inferioridade jurídica da mulher. O homem sábio deve se abster de mulher; entretanto, se quiser, pode procurar uma mulher; o casamento sendo aqui uma concessão, um mal menor face à incontinência e à impudícia. No estado do casamento a mulher é inteiramente

²⁶⁹ Gen. 2, 18-24.

²⁷⁰ Gen. 3,16-19.

²⁷¹ Lev. 12 ; 15,19-32 e 18, 1-30.

²⁷² Ct. 5, 16.

²⁷³ Luc. 8, 1-3.

²⁷⁴ João 12, 1-8.

²⁷⁵ João 20, 11-18.

²⁷⁶ João 8, 10-11.

²⁷⁷ João 4, 27.

submissa ao homem, ela não dispõe do seu corpo,²⁷⁸ deve temer e obedecer, pois o homem é a cabeça.²⁷⁹ A mulher é assim afastada das funções públicas: ela não pode dizer a lei ou ensinar fora do quadro doméstico, deve ser reservada e guardar o silêncio. Essa é a condição da mulher, Paulo explica, porque Adão foi o primeiro, mas, sobretudo porque foi Eva a seduzida pelo demônio, e culpada pelo sofrimento do gênero humano.²⁸⁰ Assim, a mulher deve se velar, diferentemente do homem, porque é ele a imagem de Deus, enquanto ela é o reflexo do homem.²⁸¹

Os primeiros autores cristãos, por serem de cultura grega e latina e por se fundamentarem na tradição veterotestamentária, vão repetir e reforçar a imagem negativa das filhas de Eva. Para Tertuliano a mulher deve vestir o luto e estar sempre “mergulhada na penitência, a fim de resgatar a falta de ter perdido o gênero humano”.²⁸² E se, para Agostinho, antes da queda a mulher era igual ao homem e sua amiga, depois do pecado a igualdade entre homem e mulher só existe na fé e na possibilidade da salvação.²⁸³ Os Pais da Igreja responsabilizam a mulher pela infelicidade humana; assim, a mulher é sempre ameaçadora e relegada à margem da sociedade. O único estado em que ela adquire a admiração e o respeito é quando guarda intacto o “selo branco da virgindade”. A virgindade, contrariamente às normas romanas, é encorajada e louvada, como em Orígenes, Ambrósio, Jerônimo, João Crisóstomo e Agostinho.

Com esses poucos exemplos vemos que a ideia da superioridade ontológica e, conseqüentemente, social e jurídica do homem é afirmada ao longo dos séculos, sob o peso da tradição escriturária e da autoridade dos Pais da Igreja. A mulher é então vítima dos preconceitos morais e sociais que a desqualificam, pois

²⁷⁸ 1 Cor. 7, 1-3.

²⁷⁹ Efes. 5, 21-33.

²⁸⁰ 1 Tim. 2, 11-14.

²⁸¹ 1 Cor. 11, 6-9. Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate* 12, 12 P. L. t. 42, col. 1004-5.

²⁸² TERTULIANO. *De Cultu Feminarum*. I,1. *Tertulliani Opera*, 1. *Corpus Christianorum, Series Latina*, t.I, Turnhout, 1954, p.343.

²⁸³ AGOSTINHO. *Quaestiones in Heptateuchum*, q.153. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. t. 28, 2. Vindobonae, 1895, p.80.

carrega a mancha do Pecado, interiorizando-o ao longo de sua existência. Aos olhos dos homens uma ligação de amizade com uma mulher parece sempre perigosa, suscetível de provocar em seu coração sentimentos nocivos à alma e à salvação: a tentação carnal, o ciúme, a conspiração, o desvendamento dos segredos, o escândalo. Os homens sabem que o diabo se disfarça frequentemente de bela mulher. Além disso, os limites intelectuais impedem o caráter sublime da relação de amizade. Dessa forma, como os homens podem criar laços de amizade com um ser inferior, como as mulheres podem não crer na sua própria inferioridade e como podem desejar, estabelecer e aceitar relações igualitárias ?²⁸⁴

Se, por um lado, a imagem negativa da mulher, herdada da dupla tradição, greco-romana e judaica, torna-se para os Pais da Igreja um obstáculo maior para a compreensão das relações afetivas com as mulheres, se essas tradições consideram a verdadeira amizade, a igualitária, exclusiva das relações masculinas, por outro lado, os homens e as mulheres das comunidades primitivas estabeleceram e criaram modelos de relações intersubjetivas e criaram formas alternativas de vida em comum. Perguntamo-nos o que permitiu o estabelecimento de relações que escapavam ao parentesco e ao casamento.

Na origem dessa nova forma de se comportar em relação ao outro está a transformação do “Mundo Antigo”.²⁸⁵ Enquanto comunidade marginal, os cristãos se diferenciam dos *outros* à medida que se veem eles próprios como um grupo distinto: homens e mulheres partilhavam desejos e objetivos, sentindo-se mutuamente responsáveis pela salvação e pela felicidade de cada um. Os cristãos dos primeiros séculos estabeleceram então uma ruptura com as

²⁸⁴ Os estudos sobre as relações de amizade na Antiguidade Tardia e na Idade Média concernem quase exclusivamente às relações de amizade espiritual entre os homens (Cf. D. J. Leclercq e B.P. McGuire). Entretanto, a recente historiografia feminista americana desenvolve importantes pesquisas sobre a espiritualidade feminina e sobre as relações intersubjetivas nas comunidades cristãs e grupos monásticos, onde podemos ter mais informações sobre as mulheres (Cf. Adele Fiske, Maria Aquinas McNamara, Rosemary Rader).

²⁸⁵ BROWN, P. **The Making of Late Antiquity**. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1993.

diferentes categorias do mundo mediterrânico, a saber: as oposições homem livre-escravo, rico-pobre, judeu-gentio, homem-mulher. Todos são doravante iguais frente a Deus. Assim, se as relações entre os homens conservam alguns dos critérios da amizade que aproximava os cidadãos greco-romanos, a relação homem-mulher se transforma: a amizade espiritual se torna possível no celibato e na virgindade.²⁸⁶

Como lembra Peter Brown,²⁸⁷ a comunidade cristã se achava cada vez mais na possibilidade de investir os seres humanos de poderes sobrenaturais, justamente através da prática do ascetismo e da virgindade. Essa nova relação com o divino se dirigia igualmente às mulheres, que agora podiam aspirar à santidade. Nesse contexto, as cristãs podem também estabelecer uma relação de amizade com os homens. A escolha da virgindade, do celibato e da vida em comunidade dá à mulher a possibilidade da dignidade fora do quadro do casamento, desconhecida do mundo greco-romano. Sabemos das críticas sofridas por Jerônimo devido a suas exortações pela excelência da virgindade e do celibato, recrutando para o Cristo os melhores partidos do seu tempo. Para João Crisóstomo, são a virgindade e o celibato, vistos como práticas de ascese, que permitem à mulher ultrapassar sua condição sexual. Várias mulheres mártires, como Ágata, Inês e Margarida, saídas da aristocracia romana e provincial, foram perseguidas justamente por terem recusado o casamento. Os relatos dos mártires são, assim, uma fonte importante para conhecer as relações entre homens e mulheres, na medida em que mostram laços de solidariedade unindo aqueles que aboliram as barreiras sociais e sexuais para receber a palma do martírio e a vida eterna. Os mártires, na sua maioria saídos da aristocracia, abandonaram suas famílias e seu mundo, e criaram novas relações que se

²⁸⁶ BROWN, P. **Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif.** Paris: Editions Gallimard. 1995. E Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, P, e DUBY, G. (orgs.) **História da Vida Privada...** *Op.Cit.* p. 225-299.

²⁸⁷ BROWN, P. **Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the ways, in the orthodox Churches and the west.** Oxford: Basil Blackwell, 1976. p.9.

manifestaram na prisão, através dos beijos de paz, da exortação e do encorajamento.²⁸⁸ Eles se reconhecem como sendo amigos de Deus.²⁸⁹

Visto como um meio de ascese, em substituição ao martírio, o celibato permitia as relações afetivas entre homem e mulher. Nas comunidades monásticas, recém- institucionalizadas, as relações afetivas puderam se desenvolver.²⁹⁰ De fato, a norma estabelecia que deveria haver uma relativa distância entre a casa das mulheres e a dos homens,²⁹¹ e os diversos interditos vinham para regulamentar essas relações, como os dos Concílios de Agde, em 506,²⁹² e de Nicéia, em 787,²⁹³ assim como as decisões tomadas ao longo dos séculos, que traduzem o medo que o contato com as mulheres suscitava. A prática do ascetismo e a vida nas comunidades do Egito testemunha também a possibilidade de formar laços afetivos.²⁹⁴ Por exemplo, Talida, que comanda um convento em Antinoe, recebe a visita de Palladius, que se espanta do seu estado de *apatheia* e sua liberdade no Cristo, o que permite que ela o beije. Aqui, é a

²⁸⁸ Tertuliano atesta a solidariedade dos mártires no **Apologeticus**. 39, 7 e 50, 14, P.L. 10, 334. Citado por McGUIRE, **Friendship...**, *Op.Cit.* p. 68.

²⁸⁹ **In S. Barlaam Martyrem**. 4, P.G. 50, 682. *Ibidem*.

²⁹⁰ As mulheres da aristocracia romana do círculo de Jerônimo, como Melânia, Paula, Melânia, a jovem, Eustachium e as familiares dos Pais da Igreja, como Macrina e Olímpia, foram enquadradas nas diversas comunidades femininas criadas no mundo mediterrânico. A relação entre estas e seus “amigos” se dava através de cartas de direção espiritual e de opúsculos que louvavam seu estado de continência, viuvez e virgindade. Esses escritos vão servir de base para a retórica medieval, para a *cura monialium*, e justificar, em larga medida a possibilidade de relação afetiva entre homens e mulheres consagrados. Mais precisamente, a instituição das comunidades femininas urbanas muitas vezes partia das próprias mulheres; vemos aqui a possibilidade da criação de redes de solidariedade e da criação de laços afetivos entre mulheres, a amizade feminina tendo um papel fundamental.

²⁹¹ **Regula S. Basilii fusius Tratatae**, 33. P.G. 31, col. 998-999: Interrogatio 33 e **Regulae Brevius tract.**, P.G., 31, 1155-1158: Interrogatio 108 e Interrogatio 111. McGUIRE, **Friendship...**, *Op.Cit.* p. 88.

²⁹² Cânone 28 MANSI, **Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio**. t.VIII, col. 329. Disponível em <http://www.documentacatholicaomnia.eu>. Acesso em 17/06/2010.

²⁹³ Cânone 20. *Ibidem*. t.XIII, col. 755.

²⁹⁴ Relatos dos **Apophthegmata Patrum**, P.G. 65, 71-440 e da **Historia Lausiaca** onde 19 das 68 histórias que estão consignadas são consagradas às mulheres. McGUIRE, **Friendship...**, *Op.Cit.* p. 90.

apatheia, a impassibilidade, que permite a manifestação do afeto:²⁹⁵ abandonando-se para se preencher de Deus, a mulher pode expressar seu amor pelo próximo.

O casamento espiritual é uma forma alternativa de vida em comum e de manifestação da relação entre homem e mulher. A mulher que se liga a um homem através da relação fraterna é designada por *agapeta* ou *virginis subintroducta*. O casamento espiritual repousa na exortação mútua em busca da perfeição, e assegura à mulher uma proteção, ao mesmo tempo em que lhe confere uma liberdade que o casamento recusa. Juntar-se às comunidades cristãs significava sem dúvida, para as mulheres, uma libertação da tutela do pai e do marido.²⁹⁶ Porém esse tipo de relação foi criticada e combatida pelos homens da Igreja, como Jerônimo²⁹⁷ e João Crisóstomo,²⁹⁸ assim como pelos Sínodos de Elvira (305)²⁹⁹ e de Ancyra e pelo Concílio de Nicéia (325).³⁰⁰ Considerada como perigosa, essa relação é assimilada a uma heresia. Entretanto, como vimos, aqueles que condenam o casamento espiritual, vendo nele uma fonte de escândalo, não estavam, entretanto, fechados para as relações afetivas com as mulheres. Essas relações deveriam, entretanto, ficar restringidas aos muros dos mosteiros, hierarquizadas, compreendendo frequentemente a direção espiritual.

O celibato e o voto de virgindade que, negando a carne, elimina as diferenças sexuais e o desejo, são fundamentais para a possível formação de laços de amizade entre homens e mulheres. As mulheres que atraem a admiração e o respeito desses temíveis homens da Igreja são mulheres de

²⁹⁵ *Historia Lausiaca*, p.186. WALLIS, E.A. (trad.), **Palladius. The Paradise or Garden of Holy Fathers**. v.1. Londres: Chatto and Windus, 1907. *Ibidem*.

²⁹⁶ Paulo testemunha a presença das mulheres nas comunidades cristãs em 1 Cor. 9-5; Atos 18:18; Rom. 16, 1-12.

²⁹⁷ Epístola 22 *Ad Eustochium. De Custodia virginitatis*. P. L. 22, col.402-3.

²⁹⁸ *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* e *Quod Regulares Feminae viris cohabitare non debeant*. P.G. 47, col.495-532. col .510

²⁹⁹ Cânone 27. MANSI, *Concilia*....*Op.Cit.* t.II, col. 10.

³⁰⁰ Cânone 3. *Ibidem.*, col. 679.

exceção: aquelas que conseguiram se despojar da sua condição de mulher, do seu papel de esposa, de mãe e de amante; aquelas que interiorizaram a ideia de sua inferioridade e expiaram duramente sua dupla falta: a de nascer no pecado e a de nascer mulher. Dessa forma, consideramos que não se trata, aqui, de amizade baseada na igualdade e suscetível de ser celebrada: se as relações afetivas entre homens e mulheres no mundo cristão mediterrâneo são resultado de uma nova antropologia, de uma nova concepção de Amor, o amor de Caridade, é porque esse é o amor ao próximo, mesmo que ele seja inimigo ou seja mulher.

Capítulo III

“Deus Amicitia est”: Caridade e amizade espiritual no meio cisterciense. Os exemplos de Barnardo de Clairvaux e de Aelred de Rievaulx

O movimento monástico cisterciense é objeto, para a historiografia recente, de análises sobre transformações capitais no que concerne à chamada ‘descoberta do indivíduo’ e à interiorização do sentimento religioso.³⁰¹ O ideal de amizade espiritual como virtude monástica foi elaborado ao longo do século XII. Depois de séculos de ambiguidade em relação à concepção e à aceitação do sentimento de amizade preferencial, esta encontra seu lugar no esquema da salvação e se torna um dos temas maiores da antropologia cisterciense.³⁰²

O florescimento do tema da experiência³⁰³ da amizade espiritual no meio cisterciense tem por base a elaboração do sistema teológico de caráter místico de Bernardo de Clairvaux. Para conhecer o pensamento que estrutura o conceito cisterciense de amizade espiritual escolhemos a reflexão sobre a Caridade e o mandamento do amor ao próximo, expressos em três belos tratados: o de *De Diligendo Deo*, de Bernardo de Clairvaux, escrito entre 1127 e 1135³⁰⁴, a doutrina

³⁰¹ BYNUM, C.W, **Jesus as Mother**, Los Angeles: University of California Press, 1982. p. 88-109.

³⁰² Desde o século XI, com a renovação das escolas catedrais, com a leitura de obras clássicas e pelo aprendizado estilístico do gênero epistolar, a amizade se torna um tema literário em autores como Fulbert de Chartres, Jean de Fécamp e Anselmo de Canterbury. De acordo com B.P.McGuire, a evolução do vocabulário assinala a mudança no conceito de amizade, de *sodalitas*, *contubernium* e *familiaritas* e passa-se a *amicitia*, que se espiritualiza, deixando de ter uma dimensão secular. McGUIRE, B.P.. **Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250**. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications 1988. (Cistercian Studies Series 95), p. 204-205.

³⁰³ O vocabulário da experiência espiritual foi estudado por D. Pierre Miquel. Tendo como precursor da reflexão sobre a experiência Cassiano, o autor passa pelos cistercienses, vitorinos e cartuxos, buscando o rico vocabulário derivado do verbo *experior*, visto desde Orígenes como uma ‘visita’ do Esposo, sendo uma experiência visível das realidades invisíveis. MIQUEL P. **Le vocabulaire latin de l’expérience spirituelle. Dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250**. Paris: Beauchesne, 1989.

³⁰⁴ BERNARDO DE CLAIRVAUX, **L’Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre**. Lyon: Les Éditions du Cerf, 1993. (Sources Chrétiennes, n° 393)

da Caridade tal como ela aparece no *Speculum Caritatis*,³⁰⁵ composto ao longo do ano de 1143, e o *De Spirituali Amicitia*,³⁰⁶ datado de 1160, ambos do monge inglês Aelred de Rievaulx. Esperamos poder compreender como os monges do século XII, esforçando-se para conhecer o mistério da capacidade de amor no homem, criaram uma nova interpretação e, conseqüentemente, uma nova aceitação do sentimento de amor ao próximo.

A necessidade de expressar os sentimentos de amor e de amizade em relação ao outro transforma a linguagem e os temas da literatura monástica. Os autores monásticos, como Pedro Venerável, Guilherme de Saint-Thierry, Pierre de la Celle e, sobretudo, Aelred de Rievaulx, trazem à luz as profundas transformações nas estruturas de pensamento e nas atitudes em relação ao outro e a Deus. A ideia de que a Redenção depende do comportamento, dos gestos feitos aqui em baixo, e de que é pelo livre arbítrio que o homem consente em se deixar penetrar pela graça; de que ele é responsável pela sua própria salvação e pela de seu próximo³⁰⁷ permite, animando a esperança de salvar aqueles que amamos, levá-los à boa via, levá-los ao claustro, e as relações amicais se tornam parte do caminho. A consciência de si³⁰⁸ é atrelada à consciência de comunidade: ela implica a descoberta de uma escolha consciente do modelo imitado, de que o indivíduo se torne ele mesmo um modelo, e pertença a um grupo perfeito específico.³⁰⁹ A transformação do século XII consiste, para J. Leclercq, no fato de

³⁰⁵ AELRED DE RIEVAULX, **Le Miroir de la Charité**. Trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine: Éditions Vie Monastique, n° 27, 1992. **Beati Aelredi Rievallis Abbatis Operum Pars Prima. Ascetica. Speculum Chraritatis. P.L.** 195, col. 505-658.

³⁰⁶ AELRED DE RIEVAULX. **L'Amitié Spirituelle**. Trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o. Abbaye de Bellefontaine: Éditions Vie Monastique, n° 27, 1994. **Beati Aelredi Abbatis Rievallis De Spirituali Amicitia Liber. P.L.** 195, col. 659-702. Utilizaremos as duas referências à tradução francesa que transcrevemos em português e a edição latina da Patrologia Latina, uma vez que não temos uma edição bilingüe.

³⁰⁷ Bernardo utiliza a palavra *cooperatio* para designar a participação do Livre Arbítrio na Salvação.

³⁰⁸ Nos escritos monásticos aparecem com maior frequência os vocábulos: *individuo*, *singular*, *homo interior*, *conscientia*.

³⁰⁹ BYNUM, C.W., **Jesus as Mother...**, *Op.Cit.* p. 88-109. A controvérsia que se inicia entre o antigo e o novo monaquismo se situa no interior desta reflexão sobre o homem, sobre sua função e sobre

que “*chacune des institutions d’acèse dans l’Église prenait plus claire conscience des éléments déterminants qui la faisaient elle-même.*”³¹⁰ Podemos repensar o sentido do termo *monachos*, da ideia jeronimiana, do monge sozinho com Deus, agora preterida pela agostiniana, que propõe a ‘unidade por muitos’.³¹¹

III.1. O conceito de Caridade em Bernardo de Clairvaux

As pesquisas sobre o nascimento da teologia mística no Ocidente medieval, por meio da concepção da Caridade em Bernardo de Clairvaux, levam a um primeiro questionamento sobre as fontes bernardinias, sobre o empréstimo e a adaptação de textos escriturários e patrísticos.³¹² Entretanto, o que continua sem explicação é o movimento que sua doutrina suscitou, e sua amplitude. Para Etienne Gilson, em *La Théologie Mystique de saint Bernard*, a resposta a todo o pensamento bernardino se encontra na sua íntima reflexão sobre o capítulo 73 da Regra de São Bento, que convida aquele que quer seguir o caminho de vida a meditar sobre os textos dos Pais. Bernardo teria também transformado os elementos da doutrina de Orígenes sobre a união da alma e do Verbo, seguido o exemplo dos Pais do Deserto na sua via de renúncia, absorvido os elementos místicos e o vocabulário de Agostinho, Cassiano e Gregório o Grande e, sobretudo, teria adotado a doutrina, pregada por Máximo, o Confessor, do êxtase e da divinização da alma pelo amor. E teria, ainda, lido atentamente Cícero. Assim, compôs um sistema teológico a partir de elementos de diversos blocos doutrinários. E. Gilson se pergunta então em que consistiria a originalidade da doutrina cisterciense do amor divino e da concepção da união mística entendida como coroamento da vida monástica. Bernardo compôs, no *De Diligendo Deo*, de fato, uma doutrina original, onde o amor de Deus progride no homem a partir da consciência de sua própria miséria.

o modelo que deve imitar e ser. Bernardo mostrou a beleza da variedade das Ordens religiosas, e sua unidade na perfeição da Caridade. Cf. BERNARDO DE CLAIRVAUX. *Apologia ad Guillelmum*, C. 3-4. P.L., 182, col. 895-918.

³¹⁰ LECLERCQ, J. o.s.b. Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age. *Studia Anselmiana*. Roma: Pontificium Institutum Sancti Anselmi. n.48, 1961. p.27.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² GILSON, E. *La Théologie Mystique de saint Bernard*. 5 ed. Paris: J.Vrin, 1986. p. 17-47.

Mas é a Primeira Epístola de João, que trata da união da alma a Deus pelo amor, que fundamenta o sistema teológico bernardino: se *Deus Caritas est*, a possessão da caridade é a condição absoluta para o conhecimento de Deus (“*Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus Caritas est*”).³¹³ É o dom divino da Caridade que confere a semelhança com Deus, e é em virtude desse dom que o homem pode se tornar, aqui em baixo, o que Deus é por natureza.³¹⁴ O tratado de Bernardo sobre o Amor de Deus é composto por três partes. A primeira é uma resposta às questões: “Porque devemos amar Deus? Em que medida devemos amar? Qual a recompensa desse amor?” Na segunda parte Bernardo demonstra os quatro graus do amor: o homem se ama por si mesmo (amor de si e do próximo), o homem ama Deus para si, o homem ama Deus por Deus e finalmente o homem se ama por Deus, momento da deificação e da ressurreição dos corpos. A última parte é uma carta aos irmãos da Chartreuse, em 1124 ou 1125, na qual ele expõe as três maneiras de amar: amor-escravo, amor-mercenário e amor do filho.

Como Agostinho, Bernardo distingue a Caridade que é Deus da caridade que é, no homem, dom do Espírito Santo. A presença da Caridade no homem é para ele um repouso e um conforto porque é o substituto da visão de Deus.³¹⁵ Sobre esse fundamento Bernardo constrói uma nova doutrina, mas pergunta-se, com João: “*Como o amor pode fazer com que Deus permaneça em nós e nós em Deus?*”. A resposta de Agostinho é clara: pela atualização do mandamento do amor do próximo – o sinal da presença de Deus na alma é o amor sentido pelo próximo, amor concebido como momento necessário ao aprendizado da Caridade. Mas em Bernardo, diferentemente de Agostinho,³¹⁶ ao invés de ser um

³¹³ 1, João, 4, 9.

³¹⁴ GILSON, E. **La Théologie Mystique de saint Bernard...***Op.Cit.* p.36-37.

³¹⁵ 1, João, 4, 2-16.

³¹⁶ Para Gilson, Agostinho não dá o passo epistemológico decisivo: sua doutrina da Caridade não é mística, e sim moral. A questão do alcance especulativo do pensamento de Bernardo é discutida em BRAGUE, R. (dir.) **Saint Bernard et la Philosophie**. Paris: PUF, 1993.

mandamento, o amor de Deus precederia do fato de que o homem tende à Caridade pela sua própria natureza.

A natureza do amor em todas as criaturas racionais é casta e desinteressada, despida de todo retorno sobre si. Também por natureza o homem é ordenado ao amor do Amor. Pelo seu consentimento, na sua primeira liberdade, o homem é capaz (*capax*) de uma beatitude dada gratuitamente por Deus. O amor é um dos quatro sentimentos naturais, entre a *laetitia*, *timor* e *tristitia*.³¹⁷ Os sentimentos não são negativos, mas devem ser orientados na direção daquilo para que foram ordenados por Deus. Assim, a exposição doutrinária do *De Diligendo Deo* é a de como reencontrar essa ordenação, como o homem deve progredir em direção ao Amor de Deus. E Bernardo se questiona: Por que nós devemos amar a Deus? Porque Ele “*nos amou primeiro*” (“*Prior dilexit nos*”),³¹⁸ ele é a causa absoluta do amor e seu fim. Entretanto, na região de dissemelhança o amor de si é egoísta e carnal,³¹⁹ a natureza humana é frágil e, assim, submetida à necessidade: é o primeiro grau do amor, quando o “*homem se ama por ele mesmo*.”³²⁰ Mas esse amor, que é natural, pode se elevar e se estender, conforme sua essência, em direção ao amor do próximo, daquele que participa da sua mesma natureza (*consors naturae*).³²¹ Para Bernardo o próximo é o companheiro (*consors*), e o progresso no amor do próximo se situa na sua gratuidade. Mas há dois tipos de ‘amor ao próximo’: aquele que é natural, útil - o amor ao próximo por si mesmo - e aquele que é casto e que implica a reciprocidade - o amor de si e do próximo, que se dirige ao Criador.

Esse amor é quase perfeito quando o homem sabe que “*o Senhor é doce*” (Salmo 33,9) e que ele “*ama Deus por Deus*”. Aqueles que experimentam esse

³¹⁷ “*Amor est affectio naturalis una de quatuor*” (“o amor é um dos quatro afetos naturais”). BERNARDO DE CLAIRVAUX. *De diligendo Deo...* Op.Cit. VIII, 23, p.117.

³¹⁸ 1, João 4, 19

³¹⁹ Bernardo se fundamenta em 1 Cor. 15, 46.

³²⁰ “*Et est amor carnalis; quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum*” (“É o amor carnal, pelo qual, antes de tudo, o homem ama a si próprio por ele mesmo.”) BERNARDO DE CLAIRVAUX. *De diligendo Deo...* Op.Cit. VIII, 23, p.118-119.

³²¹ “*Iustissime quidem, ut consors naturae non sit exsors et gratiae, illius praesertim gratiae, quae naturae insita est*” (“Sim, é toda justiça que aquele que participa da natureza não seja excluído da graça, sobretudo dessa graça que está na natureza”). *Ibidem*.

sentimento (*affectus*) podem facilmente obedecer ao mandamento de Deus: "*Itaque sic affecto, iam de diligendo proximo implere mandatum non erit difficile. Amat quippe veraciter Deum, ac per hoc Dei sunt*".³²² Para Bernardo, a perfeição do amor provém da vontade do homem de cooperar com a graça. Assim, pensamos que o mandamento do amor ao próximo ganha em Bernardo um caráter pessoal que se estende por todo seu sistema teológico. O progresso do homem na Caridade é universal e está na natureza do homem, mas é também o trabalho de cada um em união com aqueles que partilham a vida comum. Finalmente, o homem atinge o quarto grau do amor, a beatitude, quando ele se ama por Deus. Para explicar esse momento de beatitude, Bernardo associa à sua reflexão sobre o texto joanino a doutrina de Maxímio, o Confessor sobre a deificação do homem pela Encarnação do Verbo no êxtase (*excessus*).³²³ Êxtase

³²² "Para alguém que ama de tal afeição, não será difícil observar o mandamento do amor do próximo. Pois, ele ama Deus verdadeiramente e ele ama em consequência tudo o que é de Deus". *Ibidem*. IX, 26, p. 126.

³²³ Bernardo utiliza as imagens gregas para expressar a transformação do homem pelo amor perfeito: uma gota de água, que parece se diluir no vinho, o ferro mergulhado na água, o ar inundado de luz. Os verbos *liquescere* e *liquefacere* pertencem também ao vocabulário afetivo de Bernardo. Mas, a deificação do homem consiste em uma transformação e não em um aniquilamento do indivíduo em Deus. Ele utiliza a terminologia de Agostinho - *deificatio*. Ele emprega, nos Sermões para o domingo da Assunção (SANCTI BERNARDIS. OPERA v, 262, l. 16), "*affectio deificata*"; para expressar a união da alma e de Deus. Utiliza também a expressão: "*unus cum Deo esse spiritus*". O aniquilamento em Deus consiste na renúncia a toda ligação que não é Deus. "*Oportet proinde in eumdem nos affectum quodcumque transire, ut quomodo Deus omnia esse voluit propter semetipsum, sic nos quoque nec nosipsos, nec aliud aliquid fuisse vel esse velimus, nisi aequo propter ipsum, ob solam ipsius videlicet voluntatem, non nostram voluptatem. (...) O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! (...) Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem et quomodo ferrum ignitum et candens igni similium fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia*". ("É necessário que um dia ou outro nos entremos no seu afeto: como Deus quis que tudo existisse por ele, assim é necessário que nós também queiramos que nem nós mesmos, nem nada no mundo tenha existido ou exista sem ser por ele, quer dizer só pela sua vontade e não para o nosso prazer. (...). Oh amor santo e casto! Oh afeto doce e suave! (...) Ser assim afetado, é ser deificado. Da mesma forma que uma pequena gota d'água despejada em muito vinho parece se perder totalmente ganhando o gosto e a cor do vinho; da mesma forma que o ferro mergulhado no fogo se torna incandescente e se confunde com o fogo, despido da sua forma anterior que lhe era própria; e da mesma forma que o ar inundado da luz do sol se transforma ele mesmo em claridade, tanto que acreditamos ser a luz e não o que é iluminado, assim, é necessário que nos santos todo afeto humano se liquefaça de um modo indizível, e se transforme totalmente na vontade de Deus. Do contrário como "Deus está em todos," se ainda fica no homem alguma coisa

que é uma transformação, e não um aniquilamento do indivíduo em Deus. A alma que está fixada no quarto grau do Amor estaria de fato transformada: aqui ela se torna, por um breve momento, semelhante a Deus porque ela é levada de volta a Seu modelo, liquefeita na passividade e gratuidade do amor perfeito:

Quando huiuscemodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat et dicat: Defecit caro mea et cor meum; Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum? Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio, experiri donatum est.³²⁴

É assim, na perfeição da Caridade, que o homem realiza por amor a vontade de Deus.

Bernardo sistematiza e aprofunda a doutrina do Amor em uma perspectiva pessoal e afetiva. Um último elemento fundamental no pensamento de Bernardo sobre a progressão do homem na vida espiritual é a prática, na vida monástica, da obediência e da humildade. Bernardo compreende a ideia contida no prólogo da Regra, que comanda a renúncia a toda vontade, como um progresso em direção à vida espiritual. Assim, na vida ascética, a humildade tem uma função preponderante: é ela que introduz a Caridade no homem. Pela prática da humildade o amor substitui o temor como motivo dos atos humanos. A substituição do temor pela *fiducia* marca a entrada da alma no êxtase. Em última instância, o progresso do amor reside então na passagem do estado de amor-servidão/temor para o de amor-amante/amado.

de homem.”). A importância dada aqui às palavras *affectio*, *affectus* e *afficio* mostra que o sentimento, ou o movimento da alma, é natural do homem pecador e é transformado pela graça. BERNARDO DE CLAIRVAUX. *De diligendo Deo... Op.Cit.* x. 28, p.130-132.

³²⁴ "Quando fazem a experiência de um afeto tão forte que a alma se embriaga totalmente do amor divino, se esquece dela mesma e se torna por ela mesma como um vaso perdido"? (Salmo 30, 13) Quando essa alma se voltará inteira em direção à Deus para "se ligar à Deus e se tornar com ele um só espírito"? (I, Cor. 6,17). Então ela poderá dizer: "Minha carne e meu coração desfaleceram; o Deus de meu coração e minha parte é Deus para sempre". (Salmo 72,26). Eu proclamarei santo e beato aquele a quem foi dado o de fazer a experiência de um tal favor nessa vida mortal em raros momentos, ou mesmo uma só vez e isso rapidamente e apenas em um espaço de tempo." *Ibidem*, x. 27, p.128.

Diante dessa perspectiva pessoal e afetiva da doutrina da Caridade, o seu prolongamento seria uma dimensão também mais pessoal e afetiva do amor do próximo, não concebido como amor dos inimigos, mas vivido preferencialmente por aqueles que partilham uma vida comum. Assim, no século XII, a escola cisterciense da Caridade (*Scola Caritatis*) realiza a espiritualização das relações afetivas. No claustro (*paradisus claustralis*) a Caridade, como amor ao próximo, é vivida como a celebração do amor do Cristo no homem.

Através da sua doutrina da Caridade, da sua reflexão sobre a humanidade do Cristo e sobre a vontade do homem de agir pela sua salvação, Bernardo levou toda uma geração a manifestar sua afetividade, a se lançar na busca de Deus por meio do conhecimento de si mesmo e de seu semelhante. Primeiramente, sua reflexão sobre a união da alma a Deus, pelo amor, se inspira na primeira Epístola de João, que estabelece que, se Deus é Caridade, a possessão da caridade é a condição absoluta do conhecimento de Deus. É o dom divino da Caridade que confere a semelhança com Deus, e é em virtude desse dom que o homem pode se tornar, pela graça, o que Deus é por essência. Assim, na perfeição da Caridade, o homem atinge pelo amor a vontade de Deus. Finalmente, para Bernardo, o aperfeiçoamento do amor nasceria da vontade do homem, dotado de livre arbítrio, de cooperar com a graça. O mandamento do Amor ganha, então, dentro do seu sistema de doutrina, uma ênfase individual. A ideia de que a Redenção depende de um comportamento individual, dos gestos feitos aqui, de que é pelo seu livre arbítrio que o homem consente em receber a graça, numa espécie de cooperação (*cooperatio*), sendo assim responsável pela sua própria salvação e a do seu próximo, permite reavivar a esperança de salvar aqueles que amamos. O progresso do homem na Caridade é da natureza do homem, mas é também o trabalho de cada um em união com aqueles que partilham a vida comunitária.

A importância da ideia de comunidade para o estudo da valorização da relação de amizade reside no fato de que esta não pode ser entendida fora de um mundo ordenado, pois a concepção medieval de indivíduo está ligada ao lugar ocupado e à função exercida pelo sujeito no corpo social. Assim, elaborado no seio de uma determinada comunidade, o conceito de 'amizade espiritual' (*spirituali amicitia*), da maneira como é desenvolvido na teologia aelrediana, entra no sistema teológico da doutrina da *Caritas*. A possibilidade do exercício dessa forma de amor também implica na reflexão sobre quem amar, sobre o tipo de relação que deve ser estabelecida, assim como sobre o modo pelo qual o sentimento pode ser expressado. A reforma cisterciense, formando uma nova comunidade, com suas regras de observância mais rigorosas, coloca a questão dos limites da prática do amor de Caridade em relação ao ideal ascético e comunitário. Coloca também a questão de saber o que nutre e o que se opõe à criação e manutenção de relações intersubjetivas. Aparece assim o dilema do cristianismo, o de saber como amar seu próximo, mas, sobretudo, como amar especialmente um de seus próximos, sem transgredir o mandamento da Caridade, entendida como amor universal. A amizade no claustro começa se tornando desejável, para enfim se tornar essencial. Assistimos assim a uma espiritualização das relações afetivas: a conversão à vida monástica começa, a partir desse momento, pela exortação mútua entre amigos.

Bernardo teria sido então o criador do ideal cisterciense de amizade espiritual?³²⁵ Ao mesmo tempo em que sua concepção de amizade emana da sua doutrina da Caridade, a dimensão que ela toma na sua obra vem também da influência da concepção da amizade e sua linguagem no *De Amicitia* de Cícero. Em um estudo comparativo que busca os empréstimos de Bernardo à obra de Cícero, R. Gelsomino³²⁶ mostra que os elementos fundamentais da verdadeira

³²⁵ GILSON, E. *La Théologie Mystique de saint Bernard....Op.Cit.* p.22.

³²⁶ R.Gelsomino conclui que são Bernardo leu esse tratado durante sua adolescência, na escola de cônegos de Saint-Vorles, e que somente mais tarde refletiu sobre ele e o cristianizou. Pois, segundo o autor, os elementos do "*De Amicitia*" só aparecem após 1125, nas Cartas do período de 1125-1129, e no *De Diligendo Deo*, datado de 1127. R. GELSOMINO. S.Bernardo di

amizade são os mesmos nos dois pensadores:³²⁷ a importância da amizade para toda a vida, fundamentada na verdade, a igualdade das virtudes necessárias, o fruto do amor de amizade que repousa na própria amizade.³²⁸ A diferença, entretanto, se situa no fato de que, para Cícero, o fundamento da amizade é a virtude do homem e, para Bernardo (como para Aelred de Rievaulx) evidentemente se situa no amor de Deus, na Caridade, mas também na concepção de vida comunitária. E. Gilson mostrou que a mística de Bernardo formava um sistema teológico baseado na doutrina do amor, e que não poderia ser pensado fora das relações de amizade aqui em baixo.³²⁹ A ideia de amizade espiritual passa a fazer parte de um sistema de valores monásticos, integrados em uma nova antropologia, representando uma comunidade de ideias relacionadas a uma sistematização do afeto no homem através do amor do próximo, entendido agora como amigo. O conceito de amizade se desenvolveu estruturado no interior da doutrina da Caridade, tornando-se assim, lentamente, uma virtude monástica. O tema encontrado e desenvolvido em uma geração de monges revela uma mesma estrutura mental, formando uma linguagem comum

Chiaravalle e il De Amicitia di Cicerone. **Studia Anselmiana**. Roma: Pontificium Institutum S. Anselmi. n° 43. p.180-186. 1958.

³²⁷ A definição clássica de amizade que encontramos em Cícero: "*Est autem amicitia nihil aliud nisis omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus.*" ("Pois a amizade só pode ser um acordo total das coisas humanas e divinas acompanhado de benevolência e caridade"). CÍCERO. **Laelius de Amicitia**. IV, 20, p.15. (Texte, traduction et notes Robert Combés, Paris: Les Belles Lettres, 1983). Esta definição segundo E.Gilson "trop chargée de résonances stoïciennes et d'implications métaphysiques" para ser usada pelos autores cistercienses. São as outras definições que chamaram a atenção, como a do *De inventione rhetorica* lib. II, n.55: "*Amicitia est voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa, quem diligit, cum ejus pari voluntate*". GILSON, E. **La Théologie...** Op.Cit p. 23.

³²⁸ "*Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus. Facit ergo etiam se diligi Deus, qui et cetera bona facit.*" ("Entretanto, para que o amor do próximo realize perfeitamente a justiça, é necessário que Deus seja a causa. Se não como ele pode amar seu proximo de modo desinteressado aquele que não ama em Deus? Ora, ele não pode amar em Deus aquele que não ama Deus. E então necessário amar primeiro à Deus para poder amar também em Deus o proximo. Ora, Deus que fez todo o bem, faz também que possamos amá-lo"). BERNARDO DE CLAIRVAUX. **De diligendo Deo...** Op.Cit. VIII, 25, p. 122.

³²⁹ "Bernard ne serait pas, toutefois, un théoricien de l'amitié comme Cicéron, Aelred de Rievaulx ou Pierre de Blois, mais plutôt le créateur d'une doctrine sur l'amitié." BOUTON, Jean de la Croix. La doctrine d'amitié chez saint Bernard. **Revue d'Ascétique et Mystique**. Toulouse n° 29, p. 2-19. 1953.

sobre o amor e a amizade.³³⁰ Entretanto, é em Aelred de Rievaulx, que as noções de Caridade e de Amizade aparecem correlatas: *Se Deus caritas est, Deus amicitia est.*

Na inspiração da mística afetiva bernardina a construção de um ideal monástico de amizade espiritual se torna possível. Entre 1120 e 1180, com Pedro o venerável, Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry, esse ideal floresce, mas encontra uma verdadeira celebração com Aelred de Rievaulx que, obedecendo a um pedido de Bernardo, escreve o *Speculum Caritatis* e, posteriormente, o *De Spirituali Amicitia*. Os textos de Aelred de Rievaulx mostram de modo significativo como o mandamento do amor foi sentido e sua prática experimentada de modo especial, assim como sua ligação estrutural com a teologia cisterciense da Caridade e sua concepção de vida comunitária. Durante o ano de 1143, respondendo ao pedido exigente de Bernardo, Aelred de Rievaulx empreende a redação do *Speculum Caritatis*. Bernardo impele Aelred a explicar a sua comunidade que o ascetismo e a observância à regra cisterciense não impediam a manifestação de laços afetivos. Bernardo faz este pedido a Aelred, seu “irmão bem amado”, pois este aprendeu com uma longa meditação sobre “a excelência da Caridade, de seu fruto, de seus graus, a fim de que se possa ver, como em um espelho, o que é a Caridade” – daí o título da obra.³³¹ Refletindo sobre o amor no homem e sobre as diversas formas de senti-lo, Aelred cria uma doutrina original sobre os *affectus* e sua função positiva na alma humana. No *De Spirituali Amicitia* Aelred de Rievaulx não apenas integra a noção de amizade à doutrina da Caridade, como Bernardo, como também faz da amizade espiritual a excelência da Caridade, definindo, assim, a própria noção de amizade espiritual.

³³⁰ Adele Fiske considera que, se a ética da amizade é quase a mesma, o que é novo é a linguagem que expressa as relações entre os monges. Para ela, quando Bernardo expõe sua doutrina dos quatro graus do amor, trata-se do amor de Deus, mas ele utiliza a linguagem humana da amizade. FISKE, Adele. Saint Bernard of Clairvaux and Friendship. *In: Cîteaux. Commentarii Cisterciensis*. Westmale. t. xi, p. 5-26. 1960. p. 24.

³³¹ DUMONT, Charles. Ouverture. *In: S. Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité. Journée d'Études. Abbaye de Scourmont (5-9 octobre, 1992). Collectanea Cisteciensia, Revue de Spiritualité Monastique*. Fleurus. t.55. p. 2-26. 1993.

III. 2. “*Deus Amictia est*”: O conceito de Caridade e de amizade espiritual em Aelred de Rievaulx (1110-1167)

Aelred de Rievaulx nasceu por volta de 1109 em Hexham, na Nortúmbria. Educado na corte de David, rei da Escócia, conhece a literatura clássica, sobretudo Cícero. Ocupando a função de *dispensator*, tinha a responsabilidade de cuidar da mesa e do tesouro reais. Em 1134 é enviado para atender ao arcebispo de York e conhece a comunidade cisterciense de Rievaulx, fundada em 1132. Decide aí permanecer e é recebido por Guilherme, secretário de São Bernardo. Em 1141 é mestre dos noviços, em 1143 torna-se abade de Rewsby e em 1147, abade de Rievaulx, filha de Cîteaux, até sua morte, em 1167.³³²

Até recentemente a obra de Aelred de Rievaulx não havia suscitado grande interesse dos eruditos clássicos, e se manteve à sombra dos escritos de Bernardo de Clairvaux e de Guilherme de Saint-Thierry. Em 1932 Dom Anselme Le Bail, responsável pela renovação dos estudos cistercienses, escreve o verbete ‘Aelred’ no *Dictionnaire de Spiritualité*. Entre 1934 e 1935, nos dois primeiros tomos da revista *Collectanea Cisterciensia*, aparece um pequeno estudo que baliza o conhecimento sobre o santo e suas obras. Na mesma época, o editor Charles Hugh Talbot descobre o tratado *De anima*, e em 1939 publica artigos sobre o *De institutione inclusarum*. Em 1952, Maurice Powicke publica a *Vita Aelredi*, escrita por seu discípulo Walter Daniel. Nesse mesmo período Dom André Wilmart identifica o autor da carta que encabeça o *Speculum Caritatis*, que pede a redação de um tratado para responder às críticas à rudeza da regra cisterciense, como sendo Bernardo. Em 1958 Dom Anselme Hoste abre a *Continuatio Mediaevalis* das ‘Sources Chrétiennes’ com *Quando Jesus tinha 12 anos (De Jesu puero duodenni)* e edita ainda, em 1961, *A Vida de Reclusa (De institutione*

³³² LE BAIL, Anselme. D. Aelred de Rievaulx. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1937. t.I, col. 226-240.

inclusarum), traduzido por Charles Dumont. A onda de publicações sobre o pensamento teológico, a pedagogia e a arte literária de Aelred de Rievaulx continuou com os padres Aelred Squire e Amédée Hallier, e atualmente estudos vigorosos têm sido publicados na coleção americana Cistercians Studies. Em 1992 a obra *Speculum Caritatis* foi objeto de uma jornada de estudos na Abadia de Scourmont, cujas conferências foram publicadas na pioneira *Collectanea Cisterciensia*.³³³

Na via aberta por Bernardo de Clairvaux, os monges cistercienses se esforçam para conhecer o mistério da capacidade de amor no homem, criando uma nova interpretação e, conseqüentemente, uma nova aceitação do sentimento de amor ao próximo. Essa nova percepção da amizade, que procuramos analisar, mostra a mudança dos sistemas de valores que a sociedade medieval central conhece, em razão de novas necessidades espirituais subjetivas. Esperamos poder compreender, através de uma breve análise do pensamento do monge inglês, como a teologia mística cisterciense, fundamentada em uma maior devoção ao sacrifício do Filho, ou em uma maior exegese da humanidade do Cristo, e se esforçando para conhecer o mistério do amor, criou uma nova interpretação, deu um novo valor e, conseqüentemente, uma nova forma de expressar o sentimento de amor e a relação com o outro.

No início de seu tratado Aelred pede para que lhe seja dado provar a doçura divina, a fim de desejá-la mais, e só se satisfazer quando a glória aparecer, e que a abundância da doçura que Deus esconde daqueles que o temem se revele àqueles que o amam. A obra é composta por três livros. No primeiro o autor, debitário de Agostinho e Bernardo, integra a Caridade à doutrina da imagem de Cristo no homem dotado de livre arbítrio. No segundo livro, parte mais moralizante e com exemplos escriturários, expõe as causas das visitas espirituais. Finalmente, no livro três, explica a tripla dileção ou as três formas de amor, que são os três *sabbats* espirituais. No início da sua reflexão afirma que nada é mais justo do que

³³³ DUMONT, Ch. Ouverture. *In: S. Aelred.... Op.Cit.* p.6.

a criatura amar o seu criador, e se pergunta “o que é o amor (*amor*)?”, definindo-o então:

Sed quid est amor, Deus meus? mira, ni fallor, animi delectatio, eo dulcior quo castior; eo suavior quo sincerior, eo jucundior quo latior: et est palatum cordis cui sapis, quia dulcis es; oculus quo videris, quia bonus es; et est hic locus capax tui, qui summus es. Qui enim amat te, capit te; et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia charitas es.³³⁴

Aelred expõe a doutrina de que o homem, criado à imagem e semelhança do Criador, criatura racional, é capaz de beatitude, pois dotado de livre arbítrio pode guiar sua faculdade de amar³³⁵. Na sua antropologia o abade de Rievaulx explica que a alma tem três faculdades que se movimentam juntas em direção à beatitude: a memória, a razão e a vontade.³³⁶ Pela memória da visão celestial

³³⁴ “*é um maravilhoso deleite da alma, tão mais doce quando é casto, tão mais saboroso quando sincero e tão mais agradável quando extenso. Ele é o palato do coração (palatum cordis) que prova que tu (o Cristo) és doce, é o olho que vê que tu és bom. É também o lugar capaz (capax) de ti, o Altíssimo. Pois aquele que te ama te tem, e ele tem na medida em que ele ama pois, tu próprio és amor, tu és caridade*” AELRED DE RIEVAULX. **Le Miroir de la Charité... Op.Cit.**, I, 2, p.38. **Speculum Caritatis... Op.Cit.** I, 2, P.L. 195, col.505.

³³⁵ *Ibidem.*, I, 3- 4, p.39., *Ibidem* I, 2, P.L. 195, col. 506.

³³⁶ “*Hujus beatitudinis sola rationalis creatura capax est. Ipsa quippe ad imaginem sui Creatoris condita, idonea est illi adhaerere, cujus est imago: quod solum rationalis creaturae bonum est, ut ait sanctus David (Salmos 72, 28). Adhaesio plane ista non carnis, sed mentis est, in qua tria quaedam naturarum auctor inseruit, quibus divinae aeternitatis compos efficitur, particeps sapientiae, dulcedinis degustator. Tria haec memoriam dico, scientiam, amorem, sive voluntatem. Aeternitatis quippe capax est memoria, sapientiae, scientia, dulcedinis amor. In his tribus ad imaginem Trinitatis conditus homo, Deum quem memoria retinebat sine oblivione, scientia agnoscebat sine errore; amore complectebatur sine alterius rei cupiditate. Hinc beatus*”. (“De tal beatitude somente a criatura racional é capaz. Criada a imagem de seu Criador ela está apta à aderir Aquele de quem ela é a imagem: é um bem reservado à criatura racional, como diz o santo Davi: “É um bem para mim aderir à Deus”. Esta adesão não concerne evidentemente a carne, mas da alma, na qual o Autor das naturezas inseriu três faculdades que lhes fazem possuir a eternidade de Deus, participar à sua sabedoria, saborear a doçura: são a memória, o conhecimento, o amor ou a vontade. A memória tem a capacidade para a eternidade, o conhecimento para a sabedoria, o amor para a doçura. Nessas três faculdades o homem foi criado a imagem da Trindade: pela sua memória ele retém Deus sem esquecimento; pelo conhecimento ele o reconhece sem erro; pelo amor ele o abraça sem cobiçar outra coisa. Ele estava feliz”). AELRED DE RIEVAULX. **Le Miroir de la Charité... Op.Cit.** I, III, p.42. **Speculum Caritatis... Op. Cit.** I, 3, P.L. 195, col. 507. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate.** x, 11, 18 e AELRED DE RIEVAULX. **In die Petecostem.** I 18-20. *In: TALBOT, C.H. (Ed.) Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis.* Romae: Apud Curiam generalem Sacri Ordinis Cisterciensis. 1952. (Series Scriptorum Sancti Ordinis Cisterciensis, 1). p.108. Aelred considera também que é pelo amor, que lhe deu o gosto da beatitude, que o homem é infeliz e corrompeu nele a imagem de Deus, mas a

(*memorie celestem visionem*), o homem é capaz de possuir a eternidade, de abraçar Deus; pela racionalidade da cognição divina (*rationi divinam cognitionem*), o homem participa da Sabedoria; e pela vontade de amor (*voluntati caritatem*) saboreia a doçura divina.³³⁷ A beatitude procede da vontade, que deve se voltar para as lembranças e para o saber, para poder se deleitar na alegria. Mas a imagem do homem está corrompida: o homem possui a memória sujeita ao esquecimento, uma faculdade de conhecimento passível de erro e uma faculdade de amor inclinada à ambição, ao mau desejo.³³⁸ Assim o gênero humano, privado de razão e de conhecimento, só pode desejar o que é carnal.³³⁹ Aelred, que se inquieta com as aflições da carne, considera então que a caridade cresce no controle da carne e pelo amor de amizade. Mas um traço da Caridade divina aparece nas criaturas, porque tudo tende em direção ao repouso, ao *sabbat* espiritual. A imagem de Deus, no homem, é assim restaurada pela Caridade/Amor - manifestação do mandamento novo, no qual a alma se reveste perfeitamente de amor, que re-forma as duas faculdades corrompidas: a memória e o conhecimento.³⁴⁰

No livro III Aelred de Rievaulx desenvolve a ideia de progresso espiritual na paz da Caridade como sendo a experiência de três *sabbats* espirituais. O primeiro *sabbat* é o recolhimento em si mesmo, o segundo se desenvolve para o exterior

marca da Trindade persiste na alma racional: "(...) *quae ad ipsam animae relictam substantiam, quae et sui reminiscitur, se novit, se diligit: quae ipsam sui memoriam diligit, novit, reminiscitur, ipsam sui scientiam reminiscitur, novit, et diligit: item ipsam sui dilectionem diligit, reminiscitur, novit: et in substantia unitatem, et in tribus his, quae perstrinximus, vocabulis praefert trinitatem.*" AELRED DE RIEVAULX. ***Speculum Caritatis...*** *Op.Cit.* I, IV, P.L. 195. col. 508-509. "...essa marca se refere à substância da alma que se lembra dela mesma, se conhece e ama a si mesma: a alma ama a memória que ela tem dela mesma, a conhece e se lembra; ela se lembra do conhecimento que ela tem dela mesma a conhece e a ama; da mesma forma ela ama o amor que ela tem dela mesma, se lembra e o conhece. E faz ver a unidade na sua substância, e a trindade nessas faculdades que evocamos." AELRED DE RIEVAULX. ***Le Miroir de la Charité...*** *Op.Cit.* I, IV, p.42.

³³⁷ AELRED DE RIEVAULX. ***Speculum Caritatis...*** *Op.Cit.* I, IV, P.L. 195, col. 508; ***Le Miroir de la Charité...*** *Op.Cit.* I, IV, p.42.

³³⁸ Os capítulos X e XV compõem um tratado da Graça e do Livre Arbítrio com empréstimos de Agostinho e Bernardo.

³³⁹ AELRED DE RIEVAULX. ***Speculum Caritatis...*** *Op.Cit.* I, XXI. P.L. 195, col. 524; ***Le Miroir de la Charité...*** *Op. Cit.* I, XXI, p. 76.

³⁴⁰ *Ibidem. Ibidem.*

pela dileção fraternal e o terceiro pelo rapto da alma, que adere ao Uno.³⁴¹ Mas, para Aelred, não se trata somente de progressão de um para outro estágio da vida espiritual, mas de uma alternância entre estas três formas de dileção, segundo as disposições de cada um e as circunstâncias da vida. Essa tripla dileção compreende então três objetos do amor: o próprio indivíduo, o próximo e Deus. As duas primeiras formas de dileção estão salvaguardadas pela dileção de Deus. Pois o repouso se acha primeiro na pureza da consciência, depois na doce união de várias almas, e enfim na contemplação de Deus.³⁴² O repouso não pode ser procurado em uma amizade carnal, não apenas devido aos desentendimentos e interesses, mas também por causa da possibilidade da morte, que traz a dor ao sobrevivente e o castigo ao desaparecido.³⁴³ Mas há a dileção entre os bons, quando as regras da justiça acompanham os méritos de cada um. A perfeição da justiça depende assim da perfeição do amor - amar o que deve ser amado e amar o quanto deve ser amado: Deus mais que a si mesmo, o próximo como a si mesmo, Deus unicamente por Ele mesmo, a si mesmo e ao próximo por Deus.³⁴⁴

Ainda como Bernardo (e Cícero), Aelred de Rievaulx identifica a Caridade como sendo um acordo entre a vontade humana e a vontade divina, de forma que a vontade humana consente em tudo o que a vontade divina prescreve. Esse

³⁴¹ AELRED DE RIEVAULX. *Speculum Caritatis*...*Op.Cit.* III, I, P.L. 195, col. 575; *Le Miroir de la Charité*...*Op. Cit.* III,I, p.182.

³⁴² "*Primo requies in puritate conscientiae; deinde in multarum mentium dulcissima conjunctione; postremo in ipsius Dei contemplatione.*" ("Primeiro o repouso na pureza da consciência, depois na muito doce união de várias almas, e enfim, na contemplação do próprio Deus"). AELRED DE RIEVAULX. *Speculum Caritatis*...*Op.Cit.*, III, VI, P.L. 195, col. 582. *Le Miroir de la Charité*...*Op.Cit.* III, VI, p.194.

³⁴³ Cf. AGOSTINHO. *Confessiones*. IX. O amor desregulado é aquele que o homem ama mais do que ele deve amar ou que o outro pode merecer, donde o sofrimento e o castigo. No livro I a morte de um de seus amigos e seu elogio fúnebre interrompem sua reflexão sobre o triplo desejo (da carne, dos olhos, do orgulho; I, João., 2, 16.): "*Sed ulterius progredi dolor prohibet, et ad flendi magis negotium recens mors Simonis mei violenter impellit. Hinc forte timor ille nocturnus, mentem exagitans meam. Hinc terror ille somniorum, necessariam mihi quietem eripiens; quia videlicet dilectissimus meus subito rapiendus erat e terris.*" ("Mas, a dor me impede de continuar e a morte recente de meu querido Simon me obriga a deixar correr minhas lágrimas. É talvez a razão dos temores noturnos que agitam minha alma e os pesadelos que me tiram de meu repouso necessário; pois o meu muito amado seria tirado de repente da terra.") AELRED DE RIEVAULX. *Speculum Caritatis*...*Op.Cit.* I, XXXIV, P.L. 195, col. 539. *Le Miroir de la Charité*...*Op.Cit.* I, XXXIV, p. 106.

³⁴⁴ *Ibidem.* I, XXXIII, P.L. 195, col., 539; *Ibidem.* I, XXXIII, p.104.

acordo da vontade se realiza pelo Espírito Santo, por sua vez vontade e amor de Deus. Aquele invade a vontade humana e a transforma inteiramente, dando seus próprios modo e qualidade de amor.³⁴⁵ Unindo-se a Deus, a alma se torna um só espírito com ele: assim, a deificação do homem se completa na reciprocidade do amor mútuo, que nasce como um dom da graça divina. Entretanto, o conceito de Caridade desenvolvido pelo inglês e o lugar que a amizade ocupa no sistema da salvação implicam na criação de uma doutrina do *affectus*,³⁴⁶ do conhecimento do modo pelo qual o homem sente o amor. Sua definição levanta várias questões de ordem teológica, estando ligada à compreensão de todos os fenômenos sensíveis que se instalam no homem como criatura dotada de livre arbítrio e maculada pelo 'pecado original'. Para Aelred, o *affectus* é "uma certa inclinação (*inclinatio*) espontânea e doce da alma em direção a alguém. O Afeto pode ser espiritual, racional, irracional, ligado aos bons ofícios, ou natural, ou mesmo físico".³⁴⁷ O *affectus* pode ser entendido de dois modos: como um movimento egoísta de desordenado deleite ou pela atração da alma que, quando tocada por uma visita secreta ou quase fortuita do Espírito Santo, se deixa levar pela doçura divina da dileção e pela suavidade da caridade fraterna, implicando em desejo e ação,³⁴⁸ visando a beatitude. O *affectus* é a atração que o homem experimenta por Deus, o movimento que corresponde a essa atração. O *affectus* é a capacidade de amor

³⁴⁵ *Ibidem*. II, XVIII, P.L. 195, col. 566. ; *Ibidem*. II, XVIII, p.160

³⁴⁶ Aelred dá a definição de *affectio*: "*est, ut michi videtur, spontanea quedam mentis inclinatio ad aliquem cum delectatione. Hec mentis inclinatio aliquando sit in mente contra hominis voluntatem, ratione ei per omnia resistente; provocat tamen et voluntatem et rationem ut consentiant, et sic affectio transit in amorem.*" ("é, para mim, a espontânea inclinação da alma, com deleite, em direção á alguém. Esta inclinação da alma, quando está contra a vontade do homem a razão resiste em tudo ; mas provoca entretanto, a vontade e a razão afim que consintam, e assim, esta afeição se transforma em amor"); TALBOT, C.H., (Ed.) **Sermones Inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis...** *Op.Cit.* p.48, linhas 16-18. A tradução de Charles Dumont do termo *affectio* no *Speculum Caritatis* é "sentiment d'attirance". DUMONT, Charles, **Le miroir de la charité...** *Op.Cit.* p. 202.

³⁴⁷ "*Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio. Affectus autem aut spiritualis est, aut rationalis, aut irrationalis, aut officialis, aut naturalis, vel certe carnalis*" AELRED DE RIEVAULX. **Speculum Caritatis...** *Op.Cit.* III, XI, P.L. 195, col. 587; **Le Miroir de la Charité...** *Op.Cit.*, III, XI, p. 202.

³⁴⁸ "*Habet nempe amor semper comitem rationem, non qua semper rationabiliter amet; sed qua, ea quae eligit, ab his quae reprobat, vivaci circumspectione discernat (...). Porro et ipsa electio amor dicitur, et est quidam actus animae;...*" ("Ora, o amor tem sempre por companheira a razão, não que essa faça sempre amar racionalmente; mas pela razão o amor escolhe, com um rápido olhar o que ela escolhe e o que rejeita. (...) Esta escolha é também chamada amor e é um ato da alma"). *Ibidem* III, VIII, P.L. 195, col., 584-5; *Ibidem*. III, VIII, p.196.

- ordenado, comandado pela Caridade, ou desordenado, comandado pela paixão. O exemplo dado por Aelred para explicar os dois modos de *affectus* é o amor que um indivíduo sente por duas pessoas: uma doce e agradável, mas menos perfeita em virtude; a outra, mais virtuosa, mas com uma face mais sombria e o rosto enrugado por uma vida austera. Assim, para amar a primeira, o espírito é levado por uma atração espontânea, mas para amar a segunda ele faz uso da razão e da regra de uma caridade ordenada. Amar a primeira pessoa, apesar de não ser condenável, é a aparência do amor, e não o amor.

Aelred de Rievaulx concebe então um *affectus* involuntário, aquele que é sentido espontaneamente em relação a alguém que pode não merecer o amor, e um *affectus* racional, ordenado pela Caridade, que escolhe o bem. Assim, a vontade funciona segundo dois critérios: o da paixão e o da ação.³⁴⁹ De certa maneira, a vontade boa é ativa e a vontade má se acha influenciada pelas paixões, que travam a liberdade da adesão da alma ao Espírito. Mas o mais significativo na sua doutrina, e o que confere a sua originalidade perante os sistemas doutrinários de Agostinho e Bernardo, é o fato de que o *affectus* racional e espiritual é aquele que anima o doce laço da amizade espiritual,³⁵⁰ como o da amizade de David e Jonathan.³⁵¹

A amizade espiritual é a “muito santa forma de Caridade”.³⁵² A amizade é salutar pela experiência que nós temos de uma total conformidade de sentimentos e de vontades com o ser amado, para descobrir o verdadeiro amor de Deus, quer dizer, a livre e perfeita adesão a sua Vontade. Para Aelred, a amizade é revelada

³⁴⁹ AELRED DE RIEVAULX. *Speculum Caritatis...* Op.Cit. II, XVIII, P.L. 195, col., 566; **Miroir de la Charité...** Op.Cit., II, XVIII, p.161.

³⁵⁰ "Rationalis affectus est, qui ex consideratione alienae virtutis oboritur; (...) Hic affectus inter David et Jonathan sacritissimi amoris primitias consecravit, ac socialis vinculum gratiae ne paterna quidem auctoritate solvendum, foedere gratissimae charitatis innexuit". (I Sam, 20, 30-34). ("O afeto racional é, o que nasce pela consideração das virtudes de alguém; (...) Esse afeto consagrou as primícias do amor sagrado entre David e Jonathan, teceu entre eles, pelo pacto de uma caridade cheia de grande graça, o laço de uma amizade mútua, que mesmo a autoridade de um pai não pode desatar.") *Ibidem*. III, XII, P.L. 195, col., 588; *Ibidem*. III, XII, p. 204.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² AELRED DE RIEVAULX. *Speculum Caritatis...* Op.Cit., III, XL, P.L. 195, col. 619; **Le Miroir de la Charité...** Op.Cit., III, XL, p. 265.

aos homens pelo Cristo que se oferece a eles por sua presença no amigo e, à medida que a alma se apaga diante do Cristo, pelo esquecimento de si, a amizade se torna mais profunda, e somente ele, Cristo, subsiste nos amigos. O fundamento metafísico da amizade vem do fato dela constituir seu próprio fim, sendo ordenada a Deus. No seu exercício de sistematização do comportamento afetivo, o cisterciense inglês considera que o coração é como uma espécie de arca espiritual, com compartimentos em três níveis, onde colocamos aqueles que devemos amar pelo mandamento da Caridade e os outros aos quais o *affectus* nos atrai como uma força. No primeiro nível estão os animais selvagens, os inimigos, aos quais são oferecidas as orações. No segundo nível estão aqueles que se entregam aos vícios da carne, mas que não agem de forma cruel. Ainda no mesmo nível, mas mais internamente, estão aqueles que nos são próximos pelos laços de parentesco ou pela troca de bons ofícios. E no nível superior estão os bons, que podem entrar na morada do coração: aqui o *affectus* é ordenado, balizado pela razão e pelo consentimento. E há ainda um lugar mais elevado para aqueles que estão acima da condição humana:

Porro locus excelsior volatilibus cedat; qui supra hominem virtutum pennis spiritualibus vecti, quanto Deo sunt propinquiores, tanto in arca hac spirituali esse debent superiores. Inter quos quicumque dulcissimo nobis spiritualis amicitiae vinculo copulantur, in interioribus ac secretioribus pectoris nostri locis suavius recondantur, astringantur arctius, dulcius foveantur. Est praeterea locus caeteris omnibus eminentior, cujus spiritualis hujus arcae fabricator simul ac reparator Jesus solus sine comite speciosus insidens...³⁵³

³⁵³ “(...) graças às asas espirituais das virtudes. Mais estão próximos de Deus, mais eles devem ser colocados no alto desta arca espiritual. Que aqueles, dentre eles, que estão ligados a nós pelo dulcíssimo (dulcíssimo) vínculo de amizade espiritual (*spiritualis amicitiae*), estejam mais ternamente escondidos no mais íntimo e secreto do nosso coração (*in interioribus ac secretioribus pectoris nostri*), que eles sejam mais estreitamente abraçados, mais docemente amados. Finalmente, no lugar mais alto e profundo tem assento em todo seu esplendor e beleza : o Cristo, que construiu e restaurou esta arca espiritual, aí assenta, só, sem companheiro, em todo o esplendor de sua beleza”. *Ibidem*. III, XXXVIII, P.L. 195, col. 617. *Ibidem*, III, XXXVIII, p. 260.

De fato, Aelred de Rievaulx, na sua ordenação, apresenta de forma positiva as relações afetivas como nenhum autor havia feito, e ele se justifica por meio da exegese do amor entre Cristo e João Evangelista. Aelred coloca a excelência da amizade considerando que Jesus, manifestando de modo particular sua afeição pelo discípulo bem-amado, “transformou” a ideia de amizade, fazendo-a passar da forma humana para a forma divina.³⁵⁴

Como coroamento do seu sistema teológico, Aelred de Rievaulx compõe, pelos anos 1160, o *De Spirituali Amicitia*. No seu prólogo ele confessa a necessidade de amar e de ser amado, os seus desvios de juventude e a sua anterior ignorância das “*verdadeiras leis da amizade*”. Ele descobriu e amou as

³⁵⁴ O amor ao próximo tem, em Aelred, outra hierarquia. Ele considera a extensão do coração humano como uma arca espiritual, com compartimentos e três andares, onde colocamos aqueles a quem devemos amar segundo o mandamento da Caridade; os outros, a quem nosso *affectus* nos liga pelo doce laço da amizade espiritual. No primeiro andar estão os ‘animais selvagens’, nossos inimigos, aqueles a quem oferecemos o alívio das nossas preces. No segundo andar aqueles que se deixam levar pelos vícios da carne, mas que não fazem nada de cruel conosco. No mesmo nível, mas mais interiormente, aqueles que nos são próximos pelos laços de parentesco ou pela troca de bons ofícios. No andar superior, os bons humanos, que podem progredir na morada do nosso coração. E depois, um lugar mais elevado para aqueles que estão acima da condição humana. Mas no lugar mais alto e mais interior, está só, no esplendor da sua beleza : Jesus. De fato, Aelred se justifica pelo amor entre o Cristo e João. Para ele, nós podemos gozar da amizade uns dos outros na vida presente, não somente por um amor racional, mas pelo *affectus*: “*His igitur in praesenti frui possumus, quos non solum ex ratione, sed etiam ex affectu diligimus: inter quos his maxime, qui nobis spiritualis amicitiae gratissimo foedere caeteris familiaris, arctiusque junguntur. Cujus charitatis sacratissimum genus ne cui improbandum videretur, ipse Jesus noster per omnia nobis condescendens; per omnia nobis patiens et compatiens, suae dilectionis indulgit, ut virgineum caput virginei pectoris floribus fulciretur, ac thalami coelestis odorifera secreta fragrantiam spiritualium unguentorum virgineis affectibus quanto vicinus, tanto copiosius instillent. Hinc est, quod licet a piissimo magistro discipuli omnes summae charitatis dulcedine foverentur; huic tamen hoc cognomen familiarioris affectus praerogativa concessit, ut diceretur discipulis ille, quem amabat Jesus.*” (“Esses que nós podemos gozar na vida presente, são aqueles que nos amamos não somente de um amor vindo da razão, mas também de uma amor vindo de uma afeto, e entre eles, aqueles sobretudo que pelo pacto muito precioso de uma amizade espiritual nós estamos unidos mais familiarmente e mais estreitamente que os outros. Para que esta muito santa forma de caridade não seja condenada por ninguém, nosso Jesus, ele mesmo, que se abaixou em tudo à nosso estado e em tudo paciente e compaciente, esposou todos os sentimentos que nós e os transformou pelo modo que ele experimentou sua dileção : pois foi à um só e não à todos que ele permitiu repousar em seu seio muito suave em sinal de uma dileção, a fim de que uma cabeça virginal fosse sustentada pelas flores de um peito virginal e que o repouso odorífero do leito celeste destilasse perfume de aromas espirituais em um coração virginal com tanto mais abundância quanto mais proximidade, Veja porque, mesmo que esse muito piedosos mestre amasse todos os seus discípulos da doçura da mais alta caridade, àquele, entretanto a prerrogativa de um afeto mais familiar lhe valeu de ser nomeado : o discípulo que Jesus amava”). (Cf. João, XIII, 25). *Ibidem*, III, XXXIX, P.L. 195, col., 618; *Ibidem*, III, XXXIX, p. 265.

sentenças de Cícero, mas, depois da sua conversão, a leitura das Escrituras, este 'espelho da Caridade' que é o Novo Testamento,³⁵⁵ permitiu-lhe descobrir a verdadeira amizade.

Esse tratado é um diálogo entre ele, o antigo mestre dos noviços, e três discípulos que querem conhecer a natureza e a excelência da amizade.³⁵⁶ O tratado é dividido em três livros: o primeiro define do que é a amizade, o segundo aborda o seu fruto, no qual determina os diferentes tipos de amizade, e o último trata dos quatro estágios pelos quais deve passar a verdadeira amizade (escolha, provação, aceitação e fruição) e³⁵⁷ ainda a maneira como conservá-la na sua perfeição espiritual e mística.³⁵⁸ Logo no início do primeiro livro, o abade de Rievaulx dá o tom do sistema que vai desenvolver: "*Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*".³⁵⁹ Como em uma educação sentimental, Aelred alerta seu companheiro Yves para as falsas amizades – as amizades pueris, nocivas e utilitárias – dizendo que os homens que procuram a amizade pelo prazer ou utilidade ignoram que o fruto da amizade verdadeira é o próprio sentimento de amizade, e que estes homens e aqueles que rejeitam a amizade como sendo perigosa devem ser comparados aos animais. No terceiro livro, Aelred ensina aos seus amigos discípulos como achar um verdadeiro amigo, seu igual. Essa busca da verdadeira amizade consiste em quatro etapas. Primeiro a eleição, que afasta os que são indignos de amizade, a saber: os irascíveis, os

³⁵⁵ DUMONT, C. Ouverture... *Op.Cit.* p.12.

³⁵⁶ "*Tunc motu, nutu, verbis obsequiis, animus ab animo captivatur, et accenditur unus ab altero, et conflantur in unum: ut inuito foedere miserabili, quidquid sceleris, quidquid sacrilegii est, alter agat et patiat pro altero; nihilque hac amicitia dulcius arbitrantur, nihil judicant justius: idem velle, et idem nolle* (Catilina 20,4)., *sibi existimantes amicitiae legibus imperari.*" AELRED DE RIEVAULX. **De Spirituali Amicitia**... *Op.Cit.* I, 40, P.L. 195, col. 667; **L'Amitié Spirituelle**... *Op.Cit.* I, 40, p. 29.

³⁵⁷ *Ibidem.* I,1, P.L. 195, col. 661; *Ibidem.* I, 1, p. 19.

³⁵⁸ Aelred nos adverte contra as falsas amizades – as amizades pueris, nocivas e utilitárias – dizendo que os homens que buscam na amizade o prazer ou a utilidade ignoram que o fruto da amizade verdadeira é a amizade, e que esses homens e aqueles que rejeitam a amizade como sendo perigosa são comparáveis aos animais. No livro três, Aelred ensina aos seus discípulos como achar um verdadeiro amigo, seu igual. Essa busca da verdadeira amizade consiste em quatro etapas. Primeiramente a eleição, que afasta aqueles que são indignos da amizade, a saber os irascíveis, os indiscretos, os instáveis, os loquazes, e enfim, os suspeitosos. Em segundo, a prova que deve confirmar a fidelidade, a intenção, a discrição e a paciência, que sustentam os deveres mútuos dos amigos. Em terceiro, a admissão, para poder gozar dos bens da amizade espiritual, de seu coroamento na amizade do Cristo.

³⁵⁹ "Veja-nos aqui você e eu e, espero, em terceiro entre nós o Cristo."

indiscretos, os instáveis, os loquazes e os desconfiados. Depois a prova, que deve confirmar a fidelidade, a intenção, a discrição e a paciência, que colocam os deveres de um em relação ao outro. Em terceiro a admissão, que permite finalmente a fruição dos bens da amizade espiritual, o coroamento da amizade em Cristo.

Conhecendo os escritos de Bernardo que fundam a mística cisterciense, questionamos em que medida o *Speculum caritatis* e o *De Spirituali Amicitia* foram influenciados pela sua doutrina mística do amor. Aelred de Rievaulx é visto pelos seus comentadores como seu mais próximo discípulo literário; de fato, foi educado por Guilherme de Rievaulx, antigo secretário de Bernardo. Mas Aelred diferencia a amizade da Caridade justamente pela preferência que a primeira faz sentir por alguns.³⁶⁰ Para ele a amizade nasce naturalmente da afeição e se desenvolve pela similitude de vida, de modos e de intenção. À medida que ela se fortifica, se fortifica o amor a Cristo, seu princípio e seu fim. Assim, existe um grau de amizade quase perfeito que consiste no conhecimento e no amor de Deus e, conseqüentemente, no processo que leva o homem de amigo do homem a ser amigo de Deus.³⁶¹ Pois, se na criação a participação da amizade de Deus é ordenada, é o Cristo quem leva a Deus, tornando-se objeto da amizade, e é no amigo que se experimenta um antegosto da amizade com Deus. O Cristo no amigo e amigo Ele próprio, faz com que a fruição da amizade seja um fim em si

³⁶⁰ "*Imo plurimum multo enim plures gremio charitatis, quam amicitiae amplexibus recipiendos, divina sanxit autoritas. Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere, charitatis lege compellimur. Amicos autem illos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis vicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis*". ("Ao contrário, há uma grande [diferença entre a amizade e a caridade] Pois a autoridade divina mandou acolher mais pessoas no seio da Caridade do que nos laços de amizade. O mandamento da Caridade nos obriga a receber no seio de nossa dileção não somente os amigos, mas os inimigos. Por outro lado, nós chamamos de amigos somente aqueles a quem não tememos confiar nosso coração e o que tem nele, e quem, por sua vez, estão ligados à nós pelo mesmo pacto de fidelidade e a mesma certeza". AELRED DE RIEVAULX. *De Spirituali Amicitia*... *Op.Cit.* I, 1, P.L. 195, col. 664; *L'Amitié Spirituelle*... *Op.Cit.* I, 1, p. 28.

³⁶¹ "(...) *et quod his omnibus excelsius, quidam gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud Salvatoris in Evangelio: Jam non dicam vos servos, sed amicos meos*". ("E há melhor que tudo isso: a amizade é um degrau perto da perfeição, que consiste em amar e em conhecer Deus. Na medida em que um homem é amigo de outro homem ele se torna amigo de Deus, segundo o que disse o Salvador no Evangelho: não os chamarei de servidores, mas de amigos [João, XV., 15]"). *Ibidem* II, P.L. 195, col. 671; *Ibidem* II, p.40.

mesma. Se o Cristo inspira o amor pelo qual se ama o amigo, ele próprio está presente com o amigo amado; os amigos em Cristo se tornam, nesse sentido, um só coração, uma só alma e, juntos, se elevam à amizade do Cristo. “A amizade é assim uma virtude que une as almas por tal vínculo de amor e de doçura que sendo muitas elas só fazem um!”.³⁶² Aelred de Rievaulx coloca ainda que a afeição mútua, sentida pelos amigos no claustro, se manifesta pelo beijo espiritual, ou seja, pela união dos espíritos, que é o próprio beijo do Cristo (*osculum Christi*).³⁶³ Assim, Aelred de Rievaulx não se limita a seguir a teologia mística do amor de Bernardo: integra a amizade no plano do divino e no esquema da salvação. Pode-se dizer que Aelred, refletindo sobre a excelência da amizade no seio da vida comunitária cisterciense, abriu, paradoxalmente, o caminho para a expansão do conceito de amizade espiritual para fora do quadro monástico.

Podemos concluir considerando que a necessidade de expressar os sentimentos do amor de Deus e de amizade espiritual dentro de uma doutrina mística transformam o vocabulário teológico através de novos conceitos, que esses autores colocam em evidência a profunda mudança ocorrida no sistema de pensamento, no que concerne às atitudes em relação a si próprios, aos outros e a Deus. A ideia de que a redenção depende de um comportamento determinado, de gestos realizados no mundo; de que, pela sua vontade, o homem consente se deixar penetrar pela graça – sendo assim responsável pela sua própria, salvação e pela de seu próximo. A consciência de si, então animada pela consciência de comunidade, implica a descoberta de uma escolha consciente de um modelo a imitar, de tornar-se um modelo e de pertencer a um grupo perfeito específico. Sendo a amizade a afeição natural a que se votam os homens que se assemelham por sua bondade e virtude, a escolha de uma determinada comunidade implica a semelhança entre seus membros. Nesse contexto, a

³⁶² *Ibidem, Ibidem.* II,18-20, col. 671.

³⁶³ "*Hoc osculum dixerim Christi, quod ipse tamen porrigit non ore proprio sed alieno.*" ("Não está incorreto dizer que esse beijo é o do Cristo, que se oferece ele mesmo, não pela sua boca, mas por outro.") AELRED DE RIEVAULX. *De Spirituali Amicitia...Op.Cit.,II, P.L.* 195, col. 673; *L'Amitié Spirituelle...Op.Cit.,II p.43.*

amizade tornada espiritual e verdadeira é legitimada pelo amor de Deus pelo gênero humano. Pelo pacto de entrada na nova vida a amizade do mundo se torna amizade em Cristo.

O sentido do mandamento de amor de Deus se modificou no século XII. Não se justifica mais a importância do amor do próximo, entendido também como amor ao inimigo, mas se afirma a excelência da Caridade fraterna, uma vez que os monges se dirigem aos seus pares que, no paraíso do claustro (*paradisus claustralis*), já foram tocados pela graça divina. Assemelhando-se ao sentido próprio de *diligere*, esse amor preferencial consiste doravante na escolha racional do seu modo de afeição, pela manifestação do *affectus*, daqueles que merecem mais o amor e a amizade do que outros. Vemos assim a importância que a amizade se reveste na comunidade, cultivada como meio de partilhar a devoção, de expressar a alegria, o prazer, em uma espiritualidade marcada pela experiência sensível, representada, sobretudo, por metáforas gustativas. O claustro, onde se combinam o ensino e a afeição, torna-se o lugar por excelência do desenvolvimento da amizade perfeita, onde o amor dos amigos se torna um elemento central na composição do amor cristão. A chegada de Bernardo com seus jovens amigos e irmãos em Cîteaux, em 1112, nos mostra a importância do desejo de perfeição pela via monástica e da conversão coletiva.³⁶⁴ O amor partilhado na comunidade – aquele que é pregado nos Atos 4,32 – se torna amor partilhado entre duas almas e dois corações que unidos fazem um: o amor místico conformando dois espíritos na unidade. A amizade sendo a afeição natural à qual se dedicam homens que se assemelham pela sua bondade e virtude, a escolha de certa comunidade supõe esta semelhança entre seus membros. Nesse contexto, a amizade tornada espiritual é legitimada pelo amor de Deus em relação ao gênero humano. Pelo pacto de entrada na nova vida a amizade do mundo, convertida em amizade em Cristo, é vivida no claustro como o desabrochar do sentimento do Cristo no homem. Para os cistercienses, a Caridade e o amor do próximo afloram na vida comunitária, na qual as relações do mundo se

³⁶⁴ GUILHERME DE SAINT-THIERRY. *Vita Prima*. C.14, P.L. 185, col. 235.

transformam em relações espirituais, das quais o amor do Cristo é a causa e o fim.

Capítulo IV

O amor de amizade na estrutura narrativa própria aos Prólogos das *Vitae* das místicas brabantinas

Neste capítulo, analisamos os prólogos das *vitae* que formam o nosso *corpus*. Nos prólogos o hagiógrafo apresenta à sua audiência os motivos que o levaram a consignar por escrito os fatos e gestos das beatas. Veremos que esta intenção é singular, uma vez que a causa principal de seus relatos é o amor e a admiração que os biógrafos carregam por essas mulheres. Podemos perceber ainda a função essencial das relações afetivas na dinâmica do relato e na estrutura da narrativa.

Todo o jogo da hagiografia consiste em colocar em discurso realidades que escapam à sensibilidade comum. Mas essas mulheres piedosas criaram diálogos tão excepcionais com o divino, tão abundantes em graça, transmitidos a toda uma comunidade que, para alguns de seus contemporâneos, era difícil crer na veracidade de tais diálogos - e nos seus impactos sensíveis - pelo fato dos agentes serem mulheres comuns, ainda não consagradas nas ordens monásticas.³⁶⁵

A tarefa dos hagiógrafos, segundo eles próprios mostram nos prólogos, se tornara mais árdua. A escolha dos temas, quer dizer, do que vale a pena ser transmitido à posteridade, é ditado pelas experiências dessas mulheres e suas relações interpessoais, pelos motivos e pelas formas de realização dos milagres.

³⁶⁵ Vimos no capítulo II que a amizade cristã entre um homem e uma mulher é tradicionalmente realizada no quadro monástico institucionalizado.

IV.1. Análise da estrutura narrativa própria ao Prólogo à Vita de Maria d'Oignies de Jacques de Vitry: o modelo narrativo

A *vita* de Maria d'Oignies constitui um documento capital no que diz respeito às evidências históricas que ela traz sobre o movimento voluntário de mulheres piedosas. Por sua posição na Igreja, Jacques de Vitry se torna o porta-voz dos movimentos de caráter reformador, evidenciando, como também testemunham suas cartas e sua *Historia Occidentalis*,³⁶⁶ as profundas mudanças no sentimento religioso do início do século XIII. O caráter excepcional desta *vita* vem, sobretudo, do fato de que Jacques de Vitry criar um modelo narrativo, com novas estruturas de pensamento, fundamentadas em uma linguagem afetiva e mística.³⁶⁷ É essa linguagem que nos conduz a começar nossa análise pelo prólogo da sua *Vida de Maria d'Oignies*.

Esse prólogo abre-se com o mandamento do Senhor no evangelho de João,³⁶⁸ seguido da palavra da Cananéia, tirada do de Mateus.³⁶⁹ A exegese desses dois versículos justifica o empreendimento hagiográfico de Jacques de Vitry: o Senhor mostrou e pediu, aos seus discípulos saciados, que apanhassem os restos da Ceia. Para Jacques de Vitry, esses pedaços são os exemplos dos santos, fragmentos do pão do Senhor. E aqueles que os imitam, que comem as migalhas caídas da mesa do Senhor, são os pequenos cachorros, como podemos

³⁶⁶ JACQUES DE VITRY. *Epistolae*. HUYGENS, R.B.C. (Ed.) Leyde, 1960 e HINNEBUSCH, John Frederick o.p. (Ed.) *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition. Spicilegium Friburgense*. Fribourg: The University Press. v. 17. 1972.

³⁶⁷ A *Vita* de Maria d'Oignies é considerada pela maioria dos autores como o texto que marca uma mudança na linguagem hagiográfica, pela influência exercida pelos *Cânticos dos Cânticos* e pelo lirismo dos trovadores. Ver LEJEUNE, R. L'évêque de Toulouse, Folquet de Marseille et la principauté de Liège. In: **Mélanges Felix Rousseau**. Bruxelles, 1958. p. 433-48. A resenha desse livro mostra o exemplo de uma 'hagiografia lírico-erótica'. Cf. **Cîteaux** n. 10, 1959.

³⁶⁸ João 6, 12: "*ut autem impleti sunt dixit discipulis suis colligite quae superaverunt fragmenta ne pereant*". WEBER. Robertus (Ed.). **Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

³⁶⁹ Mt. 15, 27: "*at illa dixit etiam Domine nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum*". A utilização do episódio da Cananéia é significativo de uma nova maneira de perceber a palavra da mulher, tornada possível e relativamente aceita no bojo da renovação evangélica.

pensar que Jacques de Vitry se via face à Marie d'Oignies.³⁷⁰ Essa referência Eucarística estabelece de fato uma hierarquia em três níveis: o Cristo, os santos e aqueles que deveriam se esforçar em imitá-los.³⁷¹ Isso forma o primeiro elo narrativo das *vitae liegenses*.³⁷²

O que inicialmente reteve a atenção dos historiadores sobre esse texto foi o caráter anti-herético da *vita* de Maria d'Oignies, na qual ela é apresentada como o contraponto dos heréticos albigenses.³⁷³ O prólogo é uma carta respondendo a um pedido de Foulques de Toulouse,³⁷⁴ o que permite dizer que ele foi o instigador da escrita da *vita*. Ele havia solicitado a Jacques de Vitry uma compilação de exemplos que as pessoas de Liège poderiam dar àqueles que desprezam e abandonam a Igreja. Depois do que havia ouvido dizer sobre essas mulheres, ele dificilmente acreditaria na plenitude de sua graça, e ele só cria se fizesse a experiência de conhecê-las:³⁷⁵ crer nas mulheres que choram “mais por um pecado venial, do que os homens da tua região por mil pecados mortais”.³⁷⁶

³⁷⁰ "Praecipit Dominus discipulis suis, ut colligerent fragmenta ne perirent. Quid est fragmenta post coenam colligere, nisi Sanctorum exempla post mortem ad memoriam revocare, ut cophini impleantur ; id est pauperes et parvuli exemplis Patrum reficiantur ? Nam et catelli edunt de micis, quae cadunt de mensa Dominorum suorum." *Vita B. Maria Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. e PAPEBROCHIO (Ed.) *Acta Sanctorum. Junii*, t.V. Paris e Roma, 1867, p. 542-588. *Prol.* § 1, p. 547.

³⁷¹ Segundo Hugo de Saint-Victor a imitação é um pequeno grau de participação no ser divino. HUGO DE SAINT-VICTOR. *In Hieronimus*. II, P.L., 175, 948.

³⁷² Jacques de Vitry define também as dimensões antropológicas do sacrifício eucarístico e anuncia a importância da devoção ao Santo-Sacramento na diocese de Liège.

³⁷³ Ver as novas abordagens sobre a heresia medieval, após os trabalhos de Robert I. Moore e, em particular, a heresia albigense em Anne Brenon e Dominique Iogna-Prat, resumidas em DE RYKE, Beyer. **Le Moyen Age et les dissidents religieux: Cathares et béguines XIe-XIVe siècles**. Colloque international Université Libre de Bruxelles, Institut d'Études des Religions et de la Laïcité, Bruxelles 2-4 mai 2002. DIERKENS, A., MORELLI, A. (éd.), *Collection Problèmes d'histoire des religions*. Les Éditions de l'Université de Bruxelles. 2002.

³⁷⁴ Foulques de Marseille (+ 1231), eleito bispo de Toulouse em 1206, foi cassado pelos albigenses e partiu para Liège em 1212. Foulques ajudou Domingos de Guzman na fundação de La Prouille e apoiou o estabelecimento dos dominicanos em Liège, através da intercessão de Jacques de Vitry.

³⁷⁵ Jacques de Vitry havia ido a Liège em 1206.

³⁷⁶ "(...) imo (sicut mihi dixisti) quasdam mulieres magis pro uno veniali lugentes, quam homines in partibus tuis pro mille mortalibus, mirareris ; veniens ad partes nostras, sicut audivisti, sic vidisti, ut imo plusquam audivisti; itaque vix posses credere, nise fide oculata per experientiam cognovisses". *Prol. Vitae Mariae Oignacensis .Act. SS...Op.Cit.* § 2. p. 547. Cf. Epistola I, HUYGENS, R.B.C. (Ed.) *Lettres...Op.Cit.* p.73, l. p. 66.

Mas Foulques as viu e se regozijou: "*vidiste (et gavisus es)*." É a repetição dessa nota apocalíptica³⁷⁷ que vai dar o ritmo à primeira parte do prólogo e aprofundar a importância da renúncia dessas santas mulheres. Foulques participa sua alegria a Jacques de Vitry, mas é Jacques de Vitry que escolhe Maria como sujeito absoluto de seu relato. A escrita dessa *vita* procedeu do desdobramento da vontade Jacques de Vitry: de um lado, um homem da Igreja preocupado em lutar contra os hereges; por outro lado, um homem animado pela devoção pessoal. Foulques é a testemunha melancólica da perdição de uma região. Cassado pelos hereges de Toulouse, cidade metaforizada com os traços do Egito, ele "atravessará o deserto" para chegar a Liège, vista aqui como a Terra Prometida,³⁷⁸ atraído pelo odor de santidade que emanava dos militantes de Deus – sobretudo das santas mulheres que "veneravam com um supremo desejo e reverência a Igreja do Cristo e os Sacramentos da santa Igreja" ³⁷⁹

Jacques de Vitry descreve então as categorias sociorreligiosas que formam o grupo das *mulieres religiosae*, que são virgens, viúvas e continentas. Seu prólogo se torna assim uma evidência histórica da existência de tais categorias, dada por um hagiógrafo que, preocupado em erigir essas mulheres em exemplo, procura retrair o contexto e os agentes de um movimento espiritual, assim como seus efeitos salutares para toda a cristandade. Foulques se regozijou ao ver agrupadas (*catervas*) em diversos lugares as virgens santas que, tendo abandonado os prazeres da carne e as riquezas do mundo pelo amor do reino celeste e que, mesmo ricas, trabalham com suas próprias mãos e renunciam a

³⁷⁷ Apc. 17, 6-7 : *Vidi (...) et miratus sum...*

³⁷⁸ "*Te enim narrante audivi, quod reliqueras Aegyptum in partibus tuis, et transiens per desertum, terram promissionis in partibus Leodii invenisti*". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** § 2, p.547. Na sua *Historia Occidentalis* Jacques de Vitry reitera sua metáfora: "*Adeo enim sanctis et devotis virginibus habundat predicta deo amabilis provincia, tamquam ortus liliorum et paradus deliciarum*." JACQUES DE VITRY, *De monialibus cystericiensibus*. HINNEBUSCH, J.P. (Ed.) **Historia Occidentalis...** Op.Cit. c. xv, p.118.

³⁷⁹ "*(...) et tandem usque in Episcopatum Leodii, quasi tractus odore et fama quorumdam, Deo in vera humilitate militantium, descendisset ; non cessabat admirari fidem et devotionem, maxime sanctarum mulierum, quae summo desiderio et reverentia Christi Ecclesiam et sanctae Ecclesiae Sacramenta venerantur : quae in partibus suis fere ab omnibus vel penitus abjiciebantur, vel parvipendebantur*" **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 2, p.547. A devoção eucarística ganha, para os historiadores que se debruçaram sobre esse texto, além de meio de controle da "espiritualidade feminina", o sentido de principal elemento garantidor da sua ortodoxia.

suas famílias e casas, para se ligarem ao Esposo na pobreza e na humildade.³⁸⁰ Vêm em seguida as matronas que ensinam, por meio de proposições salutares, as jovens meninas a conservar sua pureza e a só desejar o Esposo celeste. Viúvas que, segundo sua condição, devem velar, jejuar, rezar, chorar e se ocupar de obras de misericórdia.³⁸¹ Ele evoca, enfim, as mulheres continentas, que servem ao Senhor no estado do casamento: elas educam seus filhos no temor de Deus e se mostram impassíveis às tentações do diabo. É aí, com efeito, que reside a glória dessas mulheres: a de viver uma verdadeira vida angélica, uma vez que, no meio do fogo, elas não ardem.³⁸² Virgens, viúvas, continentas, são todas santas mulheres.³⁸³

Jacques de Vitry tem consciência da emergência de um novo tipo de santidade, ao mesmo tempo moderna, laica e feminina. Ele reconhece a importância do movimento como sendo portador de esperança e de força

³⁸⁰ "*Vidisti enim (et gavisus es) in hortis liliorum Domini multas sanctarum Virginum in diversis locis catervas, quae spretis pro Christo carnalibus illecebris, contemptis etiam amore regni coelestis hujus mundi divitiis, in paupertate & humilitate Sponso caelesti adhaerentes, labore manuum tenuem victum quaerebant, licet parentes earum multis divitiis abundarent. Ipsae tamen obliviscentes populum suum & domum patris sui, malebant angustias & paupertatem sustinere, quam male acquisitis divitiis abundare, vel inter pomposos seculares cum periculo remanere*". **Prologus Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit.** § 3, p. 547.

³⁸¹ "*Vidisti (et gavisus es) sanctas et Deo servientes matronas, quanto zelo juvenularum pudicitiam conservarent, et eas in honesto proposito, ut solum coelestem Sponsum desiderarent, salutaribus monitis instruerent. Ipsae etiam viduae jejuniis & orationibus, in vigiliis & labore manuum, in lacrymis & obsecrationis, Domino servientes, sicut maritis suis prius placere nitebantur in carne, imo ita amplius Sponso caelesti placere studebant in spiritu ; frequenter ad memoriam revocantes illud Apostoli : Vidua, quae in deliciis vivit, mortua est (I Tim. 5,6): et quod sanctae viduae, quae Sanctorum necessitatibus communicant, quae pedes pauperum lavant, quae hospitalem sectantur, quae operibus misericordiae insistunt, fructum sexagesimum promerentur*". *Ibidem.* § 3, p.547. Jacques de Vitry marca a importância da exortação mútua. Vimos que Honorius III dá a Jacques de Vitry a permissão oral para as beguinhas de Flandres, França e Império viverem juntas em comunidades religiosas e se assistirem mutuamente pela exortação (Cf. JACQUES DE VITRY, Epistola I, HUYGENS, R.B.C. (Ed.) **Letras...Op.Cit.** p.73-74). O que representa um esforço de organização, sob diferentes formas, das beguinhas e os limites de Latrão IV. Cf. McDONNELL, E. **The beguines and beggards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1954. p.157.

³⁸² "*Vidisti (et gavisus es) sanctas etenim mulieres, in matrimonio Domino servientes devote, filios suos in timore Dei erudientes, honestas nuptias et thorum immaculatum custodientes, et ad tempus orationi vacantes , & post in idipsum cum timore Dei revertentes, ne tentarentur à Satana : multae enim ex maritorum consensu à licitis amplexibus abstinentes, caelibem, et vere Angelicam vitam ducentes, tanto majori corona dignae sunt, quanto in igne positae non arserunt*". **Prologus Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit.** § 3, p.548.

³⁸³ Parece aqui que o arrependimento é mais importante como testemunho de fé do que a virgindade, que pode sempre ser perdida.

espiritual. M. Lauwers notou, com muita pertinência, que a *vita* de Marie d'Oignies foi a primeira tentativa de individuação de um representante de um grupo sociorreligioso não institucionalizado e de ortodoxia suspeita.³⁸⁴ De fato, ela é a expressão da mudança ocasionada pelo florescimento dos movimentos reformadores de caráter evangélico e que, colocados pelo hagiógrafo na dimensão da história da salvação e na mudança de percepção religiosa do laicado, adquire uma significação precisa. Por isso essa *vita* guarda um aspecto escatológico e libertador que vai influenciar a produção hagiográfica liegense.

Na sequência, Jacques de Vitry defende a ortodoxia das mulheres piedosas, colocando em cena seus detratores e perseguidores. Dessa forma ele apresenta, pelo viés dos *exempla*, duas realidades opostas: as virtudes das primeiras e os vícios dos segundos.³⁸⁵ Esses detratores, que amam o mundo, atribuem às mulheres piedosas nomes ignóbeis, “comparados àqueles que os judeus deram ao Cristo e aos seus discípulos”.³⁸⁶ Jacques de Vitry relembra aqui o programa evangélico dessas mulheres piedosas e as compara à pureza dos primórdios. Para provar sua santidade, ele relata a revelação feita pelo Espírito Santo a um velho monge da abadia cisterciense de Aulne,³⁸⁷ que duvidava (*ex simplicitate*) desses homens³⁸⁸ e mulheres, nomeadas com nomes novos, como beguinhas, *catervas*, *mulieres religiosae*. Essa revelação, que ele recebeu em oração,

³⁸⁴ LAUWERS, Expérience Béguinale et récit hagiographique. A propos de la Vita Maria Oignacensis de Jacques de Vitry (vers 1215). **Journal des Savants**, janvier-juin, 1989.

³⁸⁵ Esses detratores são todos homens "tenebrosos e maliciosos," amam comer e beber e riem de sua abstinência: "*Nec mirum: Aegyptii enim abominabantur oves: et homines tenebrosi et malitiosi innocentium simplicitatem derident, inter potus & epulas, inter ebrietates & crapulas vitam abstinentium lacerantes*". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 4, p. 548.

³⁸⁶ "*Vidisti etiam et admiratus es, imo valde detestatus, quosdam impudicos et et totius religionis inimicos homines praedictarum mulierum religionem malitiose infamantes, & canina rabie contra mores sibi contrarios oblatrantes : & cum non haberent amplius quod facerent, nova nomina contra eos fingebant, sicut Judaei Christum Samaritanum & Christianos Galilaeos appellabant*". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 4, p.548. Podemos nos perguntar se entre aqueles nomes figurava o de beguina. Juliana era também difamada com uma mesma 'raiva canina', com os mesmos risos de deboche. **De B. Juliana Corneliensi**. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. **Acta Sanctorum. Aprilis**, t.I, Paris e Roma, 1866, p. 435-475. **Prol.** p. 442.

³⁸⁷ Os monges das abadias de Aulne e de Villers estão entre aqueles com quem que as beguinhas e as monjas mantinham relações de amizade espiritual.

³⁸⁸ Aqui é a única vez que Jacques de Vitry parece mencionar os beguinos.

apresenta-os como sendo “sólidos na fé e eficazes nas obras”, e “a partir deste momento ele se ligou a eles com tal dileção que ele não podia suportar que alguém pudesse maldizê-los diante dele”.³⁸⁹ Assim, a revelação divina, que lhe dá a certeza da ortodoxia e das obras dos novos piedosos, implica a dileção e não a devoção.

Jacques de Vitry segue sua narrativa com dois *exempla* que marcam o zelo em relação à virgindade. O primeiro é o de uma mulher que, sendo atacada, prefere morrer afogada do que perder sua virgindade, e é salva das águas por um milagre.³⁹⁰ O outro *exemplum* mostra também a proteção divina dada a essas mulheres, poupando-lhes da grande fome que desola a França e a Bélgica. Depois desses dois episódios o hagiógrafo objetiva seu relato, narrando os gestos das pessoas singulares (*personas singulares*) e se voltando para a singularidade dos milagres (*singularia miracula*) de que são beneficiárias. Para tanto invoca a santidade e o testemunho de Foulques, que viu com seus próprios olhos a maravilhosa obra de Deus, partilhando sua graça entre diversas pessoas.³⁹¹

³⁸⁹ "Unde cum quidam Sanctus adhuc, de S. Bernardi Monachis in Abbatia, quae dicitur Alna, Domino militaret, et ex simplicitate dubitaret, cujusmodi essent homines et mulieres, qui quibusdam novis nominibus à malitiosis appelarentur ; hujusmodi responsum in oratione accepit à Spiritu sancto : Invenientur fide stabiles et in operibus efficaces. Ex tunc senex ille tanta dilectione illis adhaesit, quod non poterat sustinere, quod aliquis coram se malum diceret de eis". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 4. p. 548.

³⁹⁰ Pensamos que através desse milagre Jacques de Vitry evoca a difícil questão do modo de vida não conventual dessas mulheres e os perigos que elas corriam. A mulher em questão trabalhava na beira do rio, quando é surpreendida por dois homens em um barco. O episódio teria acontecido durante o saque de Liége (*in vastatione civitatis Leodiensis*), entre os dias 3 e 7 de maio de 1212, pelos soldados de Henrique I, duque do Brabante. Cf. **Gestorum ab Aegidio Aurea-Vallis Monacho.** cap. 102. Citado por DE MOREAU, E. L '**Histoire de l'Eglise en Belgique.** Bruxelles, 1940-5. t.2, p.133 e McDONNELL, E.W. **The beguines and beggards in medieval culture...** Op.Cit. p.43.

³⁹¹ "Sed jam ad personas singulares et singularia miracula descendamus: Testem invoco sanctitatem tuam; oculis enim tuis vidisti mirabilem Dei operationem, & in diversis personis divisiones gratiarum". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 5, p. 548. Agora o ritmo dos parágrafos e suas divisões internas são determinadas por pronomes indefinidos, empregados todos no feminino.

Para dar conta do caráter maravilhoso da experiência mística, Jacques de Vitry enumera os dons do Espírito-Santo, de quem essas mulheres são o receptáculo, e pelos quais a santidade delas é percebida: as visões, os milagres, o exorcismo, o êxtase, o repouso do espírito, o dom de profecia, o discernimento dos corações, a sabedoria e a ciência.³⁹²

O hagiógrafo dá como primeiro exemplo o de uma mulher que recebera tanta graça que lhe era possível conhecer perfeitamente os pecados não confessados dos homens, convidando-os então a confessá-los.³⁹³ Esse conhecimento perfeito dos segredos do coração é um dos dons mais importantes na sistematização do comportamento espiritual feminino aos olhos de seus contemporâneos, e está presente em todas as *vitae* de nosso *corpus*, quer tenham o estatuto de beguina, de hospitalária, de reclusa ou de monja. Esse conhecimento é também o que traz a certeza do amor pelo outro, permitindo estabelecer um programa de progresso espiritual: incitar, uma vez os segredos confessados, à confissão, à expiação dos pecados, à perfeição e enfim à salvação. Mas a essência da espiritualidade dessas mulheres é seu amor absoluto por Deus, e Jacques de Vitry mostra os "sintomas" pelos quais se pode reconhecer esse amor.

Utilizando uma linguagem tirada do *Cântico dos Cânticos*, ele institui essas mulheres como sendo as verdadeiras esposas de Cristo. Algumas dentre elas se abandonavam na afeição do amor de Deus tão especial e admiravelmente que languesciam de desejo e não podiam se levantar de suas camas por vários anos.³⁹⁴ A causa desta "doença" (*infirmetas*) não era outra senão o desejo de Deus, que liquidificava suas almas. Repousando suavemente no Senhor, elas se

³⁹² É a descrição desses dons que ordena a divisão dos capítulos do livro II da *vita* de Maria d'Oignies.

³⁹³ "*Aliqua enim à Domino, te certissime probante, tantam gratiam accepit, ut peccata hominum, quae per veram Confessionem tecta non erant, in multis personis perciperet : & dum multis peccata occulta nuntiaret, multos ad Confessionem invitans, causa salutis eorum post Deum extitit*". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op.Cit. § 6, p.548.

³⁹⁴ "*Aliquas etiam vidisti mulieres, tam speciali et mirabili in Deum amoris affectione resolutas, ut prae desiderio languerent, nec à lecto per multos annos, nisi raro surgere possent...*" *Ibidem*.

achavam enfraquecidas nos seus corpos, mas fortalecidas no espírito, gritando em seus corações as palavras do *Cântico dos Cânticos*.³⁹⁵

Jacques de Vitry narra esses êxtases, nos quais a grandeza desse amor fazia fundir suas almas, liberando-as dos sentidos do corpo. Paradoxalmente, outras sentiam em seus corações tanta doçura espiritual que o sabor do mel preenchia sensivelmente sua boca e lágrimas suaves corriam sobre seus rostos, conservando o pensamento (*mens*) na devoção.³⁹⁶ Assistimos aqui a uma radicalização dos temas da mística afetiva cisterciense: o que era antes experimentado pelo exercício da meditação monástica - vivida como participação na divindade - acha aqui uma dimensão cotidiana efetiva, inscrevendo-se em outra dimensão temporal, de longa duração.³⁹⁷

Outra dessas mulheres recebe tal dom de lágrimas que lhe dava a capacidade de purificação. Assim, cada vez que Deus estava em seu coração pelo pensamento, lágrimas de devoção escorriam e faziam-na viver a plenitude da inteligência, adocicavam seu espírito com uma suave unção, fortaleciam seu corpo e regozijavam toda a cidade de Deus.³⁹⁸ Outras eram arrebatadas em êxtase, numa total embriaguez do espírito, que guardavam um silêncio absoluto, estando completamente insensíveis, a ponto de não poderem ser acordadas ou

³⁹⁵ "(...) *nullam aliam causam infirmitatis habentes nisi illum, cujus desiderio animae earum liquefactae, cum Domino suaviter quiescentes, quanto spiritu confortabantur, tanto corpore infirmabantur; clamantes corde, licet aliud prae verecundia ore dissimularent, Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*". (Cant. 2, 5.) *Ibidem*.

³⁹⁶ "*Alicujus etiam mirabiliter & sensibiliter, dum anima prae amoris magnitudine liquefieret, genae corporales attenuatae resolvebantur. Multis etiam ex favo spiritualis dulcedinis in corde, redundabat mellis sapor sensibiliter in ore, dulces lacrymas elicens, & mentem in devotione conservans*". *Ibidem*.

³⁹⁷ Em sua doutrina sobre a deificação Bernardo de Clairvaux, não negando a possibilidade da visão beatificante antes da Redenção, sublinha, entretanto, seu caráter momentâneo.

³⁹⁸ "*Quaedam autem tantam lacrymarum gratiam perceperat, ut quoties Deus erat in corde per cogitationem, lacrymarum rivulus ab oculis fluebat per devotionem, ita ut lacrymarum vestigia in genis ex consuetudine fluendi apparerent : quae tamen caput non evacuabant, sed quadam plenitudine mentem refovebant, spiritum suavi unctione dulcorabant, corpus etiam mirabiliter recreabant, et Sancto fluminis impetu totam Dei civitatem laetificabant*". ***Prolog. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit, § 6, p. 548.***

mesmo movidas.³⁹⁹ Jacques de Vitry viu uma dessas mulheres que, depois de ter voltado a si, se mostrou cheia de tal alegria que se pensou que se estava em dia de festa.⁴⁰⁰ Outras, ainda, recebendo o "pão que vem do céu", se achavam não somente "reconfortadas no coração, mas recebiam na boca uma doçura mais doce que o mel, que subia do mais profundo do coração até a garganta e transbordava um sabor maravilhoso".⁴⁰¹ Outras tinham tal desejo pelo Sacramento que não suportavam a falta do Corpo do Cristo e caíam num langor profundo.⁴⁰² Nesse sentido, escreve Jacques de Vitry, os hereges que negam o Sacramento devem enrubescer. Ele confessa ter conhecido uma dessas mulheres, que desejava com tal veemência o Corpo do Cristo que "Ele mesmo, o verdadeiro cordeiro, não suportando que ela languescesse muito tempo, se ofereceu a ela, que, de tal modo reconfortada, recuperou suas forças."⁴⁰³ Ele viu ainda uma outra que, tendo ressuscitado, obteve do Senhor, vivendo no século,

³⁹⁹ "*Aliae vero extra se tanta spiritus ebrietate rapiebantur, quod in illo sancto silentio fere per totum diem quiescentes, dum esset Rex in accubitu suo, non erat eis vox neque sensus ad aliqua exteriora ; pax enim Dei ita exuperabat & sepeliebat sensus earum, quod ad nullum clamorem evigilare poterant ; nullam penitus laesionem corporalem, etiamsi vehementer pungerentur, sentirent. Aliquam vidi, quae fere triginta annis Sponso suo tanto zelo in claustro custodiebatur, quod extra claustrium nullus ei posset esse egressus, etiamsi mille homines eam per manus trahere niterentur". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act SS...**Op.Cit. § 7, p. 548. Quando analisamos os relatos integralmente, vemos que o respeito ao momento do êxtase e da incubação é um sinal de amizade espiritual.*

⁴⁰⁰ "*Vidi aliam, quae dum extra se frequenter quinque & viginte vicibus in die raperetur; quae etiam me praesente plusquam septies, ut credo, rapta est; in quocumque statu inveniabatur, in eo donec reverteretur immobilis permanebat: nec tamen, quantumcumque inclinaretur, familiari spiritu ipsum sustentante, cadebat. Manus ejus quandoque in aëre dependebat immobilis secundum dispositionem in qua inventa fuerat: quae dum ad se reverteretur, tanto gaudio replebatur, quod, reliquiis cogitationum diem festum agentibus, gaudium interius plausu corporali cogere ostendere, sicut David coram arca saliendo, juxta illud Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum verum". (Salmo 83, 3). *Ibidem*.*

⁴⁰¹ *Ibidem*

⁴⁰² "*Quaedam vero in perceptione illius panis, qui de caelo descendit, non solum refectionem in corde, sed dulciorem super mel & favum sensibilem consolationem percipiebant in ore, dum carnes veri Agni à faucibus cordis, quas replebant, usque ad fauces corporis mirabili sapore redundabant. Quaedam autem tanto desiderio post odorem tanti Sacramenti currebant, quod nullo modo eo diu carere sustinebant, nullam consolationem vel requiem suscipientes, sed penitus in languore deficientes, nisi suavitate cibi illius animae earum frequenter vegetarentur". **Prol. Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op.Cit § 8, p.548.*

⁴⁰³ "*Novi autem quamdam inter sanctas mulieres, quae dum vehementer veri Agni carnibus refici desideraret, ipse verus Agnus, non diutius eam languere sustinens, seipsum illi obtulit, et sic refecta convaluit". *Ibidem*.*

suportar no seu corpo as penas do Purgatório,⁴⁰⁴ levando uma vida de penitência para expiar os pecados do gênero humano. Cada uma dessas mulheres transbordava uma graça particular, o que evidencia o caráter transitivo de sua espiritualidade. São esses diálogos com o divino, e o Saber e o Poder decorrentes, que as tornam capazes de re-formar e libertar para a vida eterna aqueles que elas amam.

Visto o caráter maravilhoso dessas experiências, Jacques de Vitry se pergunta: através de que obra poderia ele contar a diversidade e a beleza das graças operadas em diferentes pessoas?⁴⁰⁵ Jacques de Vitry deve obedecer ao pedido de Foulques de Toulouse que, no momento da morte de Maria d'Oignies, rogou-lhe, com todo o afeto (*quanto potuisti affectu rogasti me*), que redigisse a vida da beata, pois ele havia vivido como um de seus familiares (*...utpote qui ejus familiaris extiteram*),⁴⁰⁶ e conservado na memória muitas coisas sobre as virtudes dela. Ele lhe pede também que narre a vida de outras mulheres piedosas de Liège, a fim de poder pregar contra os hereges as maravilhas que Deus operou nas santas "modernas".⁴⁰⁷ Jacques de Vitry recusa, entretanto, narrar as virtudes e as obras daquelas que ainda viviam, pois não suportariam ser conhecidas por todos.⁴⁰⁸ Jacques de Vitry empreende então sua obra, e institui uma nova narrativa, escrevendo o que passa a ser uma norma nos prólogos das *vitae* das mulheres santas do Brabante: "*Nos igitur, quae vidimus et novimus, et ex magna parte per experientiam didicimus, ad honorem Dei et ancillae ejus, et amicorum*

⁴⁰⁴ "*Vidi etiam aliam, circa quam tam mirabiliter operatus est Dominus, quod cum diu mortua jacisset, antequam in terra corpus ejus sepeliretur, anima ad corpus revertente revixit; et a Domino obtinuit, ut in hoc seculo vivens in corpore, purgatorium sustineret*". *Ibidem*.

⁴⁰⁵ "*Sed quid opus esse in diversis diversas et mirabiles gratiarum varietates enarrare? Prologus Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS... Op.Cit. § 9, p. 549.*

⁴⁰⁶ "(...) *quanto potuisti affectu rogasti me, ut Vitam ejus, priusquam ad Dominum transiret, in scriptum redigerem; utpote qui ejus familiaris extiteram, et multa de virtutibus ejus memoriae commendassem; et non solum ejus Vitam, sed etiam aliarum sanctarum mulierum, in quibus mirabiliter Dominus in partibus Leodii operatur*". *Ibidem*.

⁴⁰⁷ "*Licet autem tu diceres valde tibi et aliis multis esse commodum, si contra haereticos provinciae tuae, ea quae Deus in Sanctis modernis in diebus nostris operatur, in publicum posses praedicare.*" A respeito da santidade moderna, Jacques de Vitry propoe uma exegese do Ps. 132: "*unguentum enim, quod descendit a capite in barbam, et a barba in oram vestimenti, etiam usque ad fimbriam, id est ad Sanctos ultimi temporis, descendit.*" *Ibidem*. § 10.

⁴⁰⁸ "(...); *ego tamen non acquievi, earum quae adhuc vivunt, virtutes et opera scripto commendare, quia nullo modo sustinerent*". *Prologus Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit. § 9, p.549.*

ejusdem ancillae Christi consolationem, pauca de multis referemus".⁴⁰⁹ Vemos aqui que a consolação dos amigos intervém como motivo da composição, depois da honra de Deus e da escrava de Cristo em questão.

Mas é na conclusão do prólogo da *vita* de Maria d'Oignies que compreendemos o sentido dado às relações de amor e de amizade espiritual. O biógrafo diz ali que, depois de seu beato trespasse, ela não abandona àqueles que amou durante sua vida, uma vez que continua a exortar as santas mulheres e a guiar os atos dos seus amigos, salvando-os dos perigos através de sinais certos e secretos, retirando as dúvidas de seus corações, e pedindo para eles, em suas orações, a ajuda do Senhor.⁴¹⁰ Jacques de Vitry narra ainda que um monge cisterciense vê em sonho Maria dando de beber a alguns de seus amigos em um cálice de ouro.⁴¹¹ Finalmente, no prólogo à *vita*, o hagiógrafo mostra para sua audiência os motivos que o levaram a consignar por escrito os fatos e gestos da beata. Vemos que essa intenção é singular na medida em que o principal motivo do relato é o amor e a admiração que o biógrafo carrega por essa mulher piedosa.

Para concluir provisoriamente essa parte, pensamos que Jacques de Vitry traz quase todos os elementos narrativos que viriam ser explorados pelos biógrafos do Brabante, sejam eles cónegos regulares, cistercienses ou dominicanos. Assim, para além do vocabulário e da linguagem utilizados para expressar as experiências espirituais dessas mulheres piedosas, ele enuncia - com mais nuances que seus sucessores - três elementos que marcaram, naquele momento, a reflexão sobre o empreendimento hagiográfico: a colocação por escrito de relatos de uma substância tão maravilhosa (fruto da sabedoria infusa

⁴⁰⁹ "Nós, que de fato vimos e conhecemos e que a maior parte aprendemos por experiência, pela honra de Deus e da sua escrava, e para a consolação dos amigos da escrava do Cristo, nos relatamos poucas coisas entre muitas." *Ibidem*. §11, p. 549.

⁴¹⁰ "*Post mortem etiam quos dilexerat in vita, non deseruit sed ad aliquos rediens, Sanctas etiam et probatae vitae mulieres frequenter alloquens, amicos suos docuit in agendis, et praemunivit in periculis, certis et secretis signis, omnem a cordibus eorum dubitationem removens. Aliquibus etiam amicorum suorum precibus suis, ut credimus, impetravit a Domino et sapientiae splendorem et caritatis fervorem*". **Conclusio Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS...***Op.Cit*, § 109, p.572.

⁴¹¹ "*Unque quidam sanctus Cisterciensis Monachus, vidit in somnis, post transitum Christi ancillae, quod calix aureus, ab ore ejus exhibat, quo quibusdam amicis suis potum dabat*". *Ibidem*.

destas mulheres), e, portanto, de credulidade tão difícil, que torna necessário o chamamento de testemunhas dignas de fé, porque conheceram e amaram as beatas.

IV. 2. Análise da estrutura narrativa própria aos Prólogos das *vitae* lieigenses de mulheres piedosas

Agora é necessário isolar as estruturas significantes dos prólogos a fim de buscar a manifestação do amor do próximo - como amizade espiritual e mística - que, segundo pensamos, deve ser entendido como a base ontológica do discurso hagiográfico tal qual foi produzido, para dar conta de novas formas de devoção, inspiradas por uma espiritualidade afetiva.⁴¹²

Os prólogos das *vitae* das mulheres piedosas brabantinas, seguindo o sentimento de Jacques de Vitry, contam sobre: a intenção do hagiógrafo (a transmissão consciente de um saber novo),⁴¹³ a relação entre sua concepção da escrita e a natureza dos fatos a serem contados (a presença do divino nas mulheres piedosas), e os métodos que ele utiliza para harmonizar esses dois aspectos e assim autenticar seu relato. Ao analisarmos os prólogos de outras *vitae*, escritas posteriormente à *vita* de Maria d'Oignies, vemos que, apesar das intenções, da consciência do empreendimento hagiográfico e de suas justificativas visando sua legitimação serem comuns, sua intensidade, quer dizer, o engajamento do biógrafo, varia segundo a quantidade de amor que ele traz pela beata, podendo identificar-se com as realidades vividas por ela ou delas se distanciar, deixando a garantia de veracidade no testemunho dos que de fato as amaram de um amor de amizade. Podemos perceber então o papel essencial que tinham aqui as relações afetivas na própria dinâmica do relato e na estrutura da narrativa.

⁴¹² Veremos mais precisamente que o amor do próximo é fruto do amor de Deus, nos dois sentidos do sintagma.

⁴¹³ Esse saber infuso confere às mulheres um poder, permitindo-lhes assim se substituir ao poder eclesiástico ao mesmo tempo em que sustentá-lo, mas, principalmente, é o fundamento da possibilidade de afeto e de amizade entre homens e mulheres.

Esses prólogos traduzem, com efeito, a reflexão dos biógrafos sobre a relação existente entre a linguagem e a essência da espiritualidade das mulheres piedosas, ou, mais precisamente, sobre os limites da escrita quando se trata de expressar seu "maravilhoso místico". A questão que os hagiógrafos devem ter se proposto, em um primeiro momento, e que de fato Jacques de Vitry se colocou,⁴¹⁴ é a de saber como dar conta dessa espiritualidade e de sua manifestação, como justificá-la e autenticá-la.

O sistema teológico cisterciense fornece a maioria das respostas quanto à doutrina e ao vocabulário, mas as sensibilidades são diferentes, na medida em que elas são acentuadas e deslocadas para outro contexto comunitário, não monástico e em direção ao sexo oposto. Daí nascem preocupações que se juntam: a intenção primeira do hagiógrafo no momento da composição do relato (a edificação dos fiéis) e a escrita do texto e o estilo empregado (determinados pela humildade e obediência ao dever de escrever). Essas preocupações se relacionam com o sentido dado à obra, e elas traduzem duas tendências. A primeira, a eloquência e a retórica utilizadas para dizer a "verdade", garantindo assim a credulidade⁴¹⁵ em relação aos fatos consignados por escrito graças a testemunhas dignas de fé. A segunda, a omissão dos fatos, por uma necessidade também relacionada às testemunhas dignas de fé. Depois dessas justificativas literárias e metodológicas, os hagiógrafos mencionam os verdadeiros destinatários dos opúsculos - os amigos da comunidade - aqueles que determinam a vontade de escrever. Todos esses pontos se articulam entre si e chegam a uma resposta comum: a do dever de amor de amizade.

⁴¹⁴ Perguntando-se sobre que obra podia contar os fatos maravilhosos da vida de Maria d'Oignies, Jacques de Vitry coloca os limites do gênero, que ele termina por transformar.

⁴¹⁵ D. Jean Leclercq, o grande especialista da literatura cisterciense, considera que: "*Peut-être parce que la sensibilité, même dans le domaine de la dévotion, a gagné du terrain, la crédulité est plus grande au XIIIe qu'au XIe.*" LECLERCQ, D.J. **L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. p. 152.

É então importante considerar o contexto literário, intelectual e institucional no qual esses textos foram produzidos. Os prólogos mostram que as *vitae* foram escritas para uma audiência limitada, extratos dos textos podendo ser adaptados para as necessidades das pregações.⁴¹⁶ Circulavam em um mundo fechado e eram produzidos por e para uma rede de amigos que acreditavam no poder e no saber das santas mulheres e, por isso mesmo, as amavam. Dentro desse círculo, os leitores e os ouvintes dessas *vitae* vão reviver os gestos dos quais eles mesmos foram os beneficiados. Isso implica uma aparente contradição: por que, uma vez que os amigos conhecem as proezas místicas dessas mulheres, querer reafirmá-las por meio de um estilo conveniente e de testemunhos verídicos? Talvez aí se situe a expressão de um desejo, ao nível escatológico, de institucionalização do movimento beguinal e de controle efetivo da sua espiritualidade, de uma necessidade escolástica de conhecimento do comportamento místico; mas também podemos ver a necessidade de expressão de um profundo amor. Os biógrafos são provenientes de meios culturais distintos. São cônegos regulares, de inspiração universitária e dominicana, tais como Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré, e cistercienses, como os biógrafos⁴¹⁷ de Ida de Nivelles, Ida de Léau, Ida de Louvain e o tradutor da *Vita Beatricis*. O biógrafo anônimo de Juliana pode ter sido cônego regular do Capítulo de Saint-Martin ou um irmão do leprosário de Cornillon. Nesse sentido, o quadro institucional dessa produção hagiográfica se mostra bastante largo e sua unidade deve ser realmente considerada à luz das heranças cistercienses e vitorinas, mas, sobretudo, como resposta comum às transformações socioreligiosas ocorridas na virada dos séculos XII e XIII.

No nosso questionamento sobre qual poderia ser o motivo que levou os biógrafos, assim como os superiores que lhes pediram para colocar por escrito as

⁴¹⁶ Como fez Thomas de Cantimpré, no seu *De Bonum Universale de Apibus*, depois da ordem do Capítulo Geral de 1256, quando Humberto de Romans pediu para recolher por escrito os gestos edificantes dos irmãos pregadores e das pessoas a eles ligadas.

⁴¹⁷ Cf. *Supra* Capítulo I.

vidas das beatas ou para traduzi-las em latim,⁴¹⁸ a tal empreendimento, inicialmente duas razões são declaradas. Uma, que responde à própria natureza do relato hagiográfico - a edificação dos fiéis e a exaltação da Igreja; e outro, ligado às regras do gênero, que é a evocação da humildade e da obediência aos pedidos expressos. De fato, a intenção primeira de todos os biógrafos é a de “fortificar a fé dos fracos, instruir os ignorantes, incitar os preguiçosos, provocar os devotos à imitação e confundir os rebeldes e infiéis”.⁴¹⁹ Assim, o biógrafo de Ida de Nivelles escreve pela perfeição da Igreja e para a confusão do Diabo que ela, como serva do Cristo, venceu.⁴²⁰

Nos prólogos às *vitae* Thomas de Cantimpré mostra para sua audiência os motivos que o levaram a consignar por escrito os fatos e gestos da beata: redige a *vita* de Cristina, a Admirável, para a edificação dos leitores e para a glória do Cristo,⁴²¹ e a *vita* de Lutgarde d'Aywières, que é dedicada à abadessa e ao seu convento,⁴²² para a edificação dos leitores,⁴²³ mas também para satisfazer sua própria devoção.⁴²⁴ O único que escreve buscando um reconhecimento oficial é o

⁴¹⁸ Nos remetemos à *Vita Juliana* e à *Vita Beatricis*.

⁴¹⁹ "(...) *virtutes et opera sanctorum praecedentium redegerunt [sancti Patris] in scriptum, ut infirmorum fidem roborarent, indoctos instruerent, pigros incitarent, devotos ad imitationem provocarent, rebelles & infideles confutarent*". **Prologus Vitae Mariae Oignacensis. Act. SS... Op. Cit.** §1, p.547.

⁴²⁰ "*Scribam igitur ad profectum ad profectum sanctae matris Ecclesia et ad confusionem diaboli, quem ancilla Christi potenter superavit*". **Prologus Vitae Idae Nivelensis, Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis**, appendix ad cod. 8609-8620. **De Beatae Ida de Rameia virgine**, t. II, pp. 222-226.

⁴²¹ **De S. Christina Mirabili Virgine**. SOLLERIO, J.B. e BOSCHIO, P. (Ed.). **Acta Sanctorum Julii**, t.V, Paris e Roma, 1868. p. 637-660. **Prologus**, § 3, p.650.

⁴²² O prólogo é um carta-dedicatória à abadessa d'Aywières Hawide: "*Dominae reverendae, et in Christo plurimum diligendae Hawidi; concessione divina in Aquiria Abbatissae, totique cum ea sanctissimo Conventui, Frater officio Supprior, sed Fratrum Praedicatorum minimus salutem; et bene hoc, quod sibi*".

De S. Lutgarde Virgine. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum Junii**, t.IV, Paris e Roma, 1867. p. 187-210. **Prologus**, §1, p.189.

⁴²³ "*Ergo non solem vos, sed omnium monasteriorum Brabantiae coetus virginum. Vitam piae Lutgardis suscipiant; ut quae fama virtutis notissima. Omnibus fuit, ipsa brevi libelli hujus insinuatione plenius innotescat; augeatque legentius virtutem et meritum, quibus praescriptum aderit virtutis exemplum*". *Ibidem*.

⁴²⁴ "*Sicut me non solum vestra, immo multorum monasteriorum caritas et amor, quem specialissimum erga personam habebam, flagrantissimus incitavit*". *Ibidem*. Thomas de Cantimpré havia prometido escrever a *Vita Lutgardis* em troca de um dedo, o auricular, da beata, Cf. **Prologus Vitae Lutgardis. Act. SS... Op. Cit.** L. I. C III, § 19. p. 208.

biógrafo de Ida de Louvain.⁴²⁵ Veremos, entretanto, que o gesto hagiográfico não é puramente e propriamente devocional.⁴²⁶

O relato hagiográfico medieval obedece às regras estabelecidas e aos modelos legados pelos Pais da Igreja, que instituíram a história do povo cristão e de sua marcha pela salvação. Esse discurso serve para expressar a presença do divino em um homem ou uma mulher que os fieis deveriam imitar, para garantir sua salvação eterna e também para transmitir a certeza da atualização dos milagres e dos atos evangélicos.⁴²⁷ A tradição quer que o empreendimento hagiográfico seja justificado pela natureza edificadora do gesto santo, insistindo sobre a preponderância do exemplo sobre as palavras. Os biógrafos repetem então Gregório, o Grande, para quem os exemplos oferecidos aos fieis são mais eficazes do que as palavras.⁴²⁸ O verbo utilizado sem cessar para expressar o efeito salutar do exemplo, *movere*, significa a força que faz tender em direção à beatitude, e isso porque não se pode compreender (*intelligere*) a relação com o divino, mas se pode senti-la (*sentire*) através dos *affectus*.

⁴²⁵"*Verum etiam ob eminentem suae sanctitatis reverentiam, tam ex vitae puritate quam ex supernarum revelationum, quibus claruit, affluentia relucens, electorum numero Sanctorumque catalogo debeat, ut speramus, non immerito recenseri*". **De Venerabili Ida Lovaniensi**. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum**. Aprilis, t.II. Paris, 1866, p.155-189. p.158.

⁴²⁶ Na *Vita Julianae* e na *Vita Idae Lewensis*, o motivo da escrita está diretamente ligado ao sentido dado ao gesto hagiográfico, ao amor e à caridade expressos em um sentido diferente do de Thomas de Cantimpré no seu prólogo à *Vita Lutgardis*, o da consolação dos amigos. Cf. *Infra* n. 83.

⁴²⁷ A atualização dos milagres é de fato uma das preocupações dos autores deste período : eles representam uma reafirmação da misericórdia divina quando pensam, na história da salvação, se afastar da experiência evangélica ou no espírito monástico, quando se afastam dos tempos dos fundadores e reformadores. Cesário de Heisterbach escreve então que os novos milagres são superiores aos antigos, que o tempo dos pais de Cîteaux pode estar revoluto, mas que Deus julga digno que, no quadro da Ordem Cisterciense, se operem milagres. Vida de Santa Hildegunda. CÉSAIRE DE HEISTERBACH, **Dialogus Miraculorum**. STRANGE, Joseph (Ed.), Coloniae: Sumptibus J.M. Heberle, 1851. VII, 20. Texto completo editado on-line pelo GAHOM. <http://gahom.ehess.fr/dialogusmiraculorum>.

⁴²⁸ "*plus exempla quam verba movent*." GREGORIO MAGNO, **Moralia in Job**, P.L. 75, col. 1004 e **Dialogorum**, L. I, C.12, P.L. 77, col. 213b-c. A influência de Gregório na concepção escatológica da vida cristã como um progresso na experiência de Deus pela abnegação e pelo desejo é conhecida. Quanto mais o homem cresce mais ele está em posse de Deus. Gregório, o Grande, fornece todo um vocabulário que é retomado sem cessar por seus sucessores monásticos. Assim, diz ele sobre Paulino de Nola: "*Paulini virtus est intima (...)*". *Ibidem*. col. 221.

Mas aqui, como diz o biógrafo anônimo da vida de Juliana do Monte-Cornillon - o que mais refletiu sobre a necessidade do exemplo- o exemplo dos "santos modernos" emociona, mais do que movimenta.⁴²⁹ Na direção de Jacques de Vitry,⁴³⁰ ele considera mais longamente a realidade na qual estão. O exemplo é para ele a fonte principal de moralidade no homem assim como a cera recebe a forma do sinete⁴³¹, "sobretudo, nesse tempo de miséria e de desordem, quando muitos dão exemplo de perversidade, quando a caridade se esfria e a multidão dos pecadores cria o hábito do erro".⁴³²

Mas, se sempre é bom chamar à memória o exemplo dos santos antigos, o exemplo dos 'santos modernos' move mais.⁴³³ Novos santos de fato apareceram, mas, pequeno detalhe, existem também santas que devem ser imitadas não

⁴²⁹ "*Sed licet Sanctorum Sanctarumque temporis antiqui gesta, auribus inculcata fidelium, virtutum semper esse debeant incentiva; scio tamen quod exempla Sanctorum nostri temporis, quanto recentiora tanto magis sunt motiva. Ea namque quae modernorum frequentata sunt visui, accommodatiora videntur et usu*". **Prologus Vitae Julianna. Act. SS...Op.Cit.** p. 442.

⁴³⁰ De fato, o florescer da espiritualidade laica e a suspeita de heresia faz com que se desnvolvam em resposta estratégias de 'aculturação'; das quais fazem parte a literatura dos *exempla* e as sumas de "arte praedicatoria". Jacques de Vitry escreve no seu *Proemium aux Sermones dominicales*: "*Quando vero in conventu et congregatione sapientum Latino idiomate loquimur, tunc plura dicere possumus, eo quod ad singularia non oportet descendere: laicis autem oportet quasi ad oculum, et sensibilibiter omnia demonstrare*". E em seu prólogo aos *Sermones vulgares*, que compoem a sexta parte dos seus *Sermones dominicales*, ele escreve, depois de enumerar as categorias sócio-religiosas, para as quais seus sermões são adaptados: "(...) *Secundum enim varietatem personarum oportet non solum variare Sermones, sed et sententias, et plerumque loquendi modum et scribendi stylum. Non enim competit omnibus morbis unum emplastrum*". Citado por CRANE, T.F. (Ed.) **The Exempla or Illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry**. The Folk-lore society, 26, 1890. p. xxxix.

⁴³¹ Imagem tradicional depois de Platão e retomada por HUGO DE SAINT-VICTOR, **De Institutione**, c.7, P.L. 176, coll. 932d-33c. Ver uma bela exegese da metáfora em Platão, em RICOEUR, P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000. p.7- 18.

⁴³² O início do prólogo é: "*Inter omnia visibilia, quibus humana natura de facili ad bonum flectitur vel ad malum, exemplum videtur praecipuum esse. Nam sicut impressionem cera recipit ex sigillo, sic vitae formatur moralitas ab exemplo. Hinc fortassis nostris temporibus tanta superabundat iniquitas, quod multiplicati sint super numerum qui se praestam imitabiles ad perversa; letalique frigore frigescit caritas multorum, quia pauci admodum inveniuntur, qui in suis actibus demonstrant studia imitanda. Facit igitur consuetudinem delinquendi, delinquentium multitudo*". **Prol. Vitae Julianae. Act.SS...Op.Cit.** § 1. p.442.

⁴³³ "*Sed licet Sanctorum Sanctarumque temporis antiqui gesta auribus inculcata fidelium, virtutum semper esse debeant incentiva, scio tamen quod exempla Sanctorum nostri temporis, quanto recentiora tanto magis sunt motiva. Ea namque quae modernorum frequentata sunt visui, accommodatiora videntur et usu*". *Ibidem*.

somente pelas mulheres, mas também pelos homens.⁴³⁴ O biógrafo lembra que haverá sempre alguém para perguntar: "*Si temporibus istis inest tanta sanctorum virorum inopia, mulierem sanctam quis inveniet?*".⁴³⁵ E, como o Apóstolo, ele mostra Juliana como "santa de corpo e espírito".⁴³⁶ Como Jacques de Vitry, ele assume a importância e a novidade da santidade moderna⁴³⁷ e feminina. Eles testemunham, aliás, através do tema da miséria do mundo associado ao exemplo salutar que as beatas podem oferecer, uma visão apocalíptica, na qual a esperança de salvação e de consolação repousa na renovação espiritual trazida pelas mulheres pidedosas de Liège: Deus julga digno manifestar sua glória por intermédio dessas mulheres, imbuídas de um saber novo e eficaz. Os dois biógrafos distinguem aqui duas categorias de saber: o saber infuso das mulheres e o saber adquirido dos homens.⁴³⁸ Nesse sentido, podemos dizer que os contemporâneos afirmam uma especificidade da espiritualidade feminina.

O recurso às *auctoritates* serve para justificar o empreendimento hagiográfico. No fio dessa tradição, Jacques de Vitry apela para Jerônimo, que havia recolhido por escrito os gestos dos santos, mas apresenta as preocupações novas e imediatas desse empreendimento, nascidas justamente do desejo de fazer dessas mulheres, 'testemunhas da luz divina', um exemplo para todos.⁴³⁹

⁴³⁴ "(...) nulli tamen dubium esse debet, quin et nostra tempora multos sanctos habuerint, et adhuc habeant, atque Sanctas; non solum mulieribus, sed et viris in virtutum exercitiis et profectibus imitandas". *Ibidem*. O que Thomas de Cantimpré não precisa na *Vita Lutgardis*, uma vez que ele especifica que Lutgarde deve ser imitada pelas monjas. O amigo é também um exemplo (como para Aelred de Rievaulx), o amigo santo se torna então o melhor dos exemplos. Pedro de Dácia reza para ter alguém perto dele cuja amizade pode consolá-lo e o exemplo guiar - no caso, é Cristina de Stommeln (+ 1312) quem ele encontrou e desejava. *Vita Christinae Stumbeleensis* p.2, In: PAULSON, Johannes (Ed.) *Scriptores Latini Medii Aevi Suecani I*, Golthenburg, 1986.

⁴³⁵ "Se nesses tempos há tal falta de homens santos quem encontrará uma mulher santa." *Prologus Vitae Julianae. Act. SS...Op.Cit.* § 1. p. 442.

⁴³⁶ I Cor. 7, 31.

⁴³⁷ Em relação à atualização dos exemplos ver Pedro, o Venerável. *De Miraculis. P.L.* 189, col. 907-909.

⁴³⁸ Thomas de Cantimpré faz eco à afirmação de Jacques de Vitry, que diz ter recebido a graça da pregação pelo efeito das orações de Maria d'Oignies. *Vita Lutgardis. Act. SS...Op.Cit.* .L.II, C.I,§3, p.196; *Vita Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit.* § 69, p. 562. Em sua *Historia Occidentalis* Jacques de Vitry critica o saber dos mestres de Paris, inchados de uma glória vã. "*Theologie doctores, supra cathedram Moysi sedentes, scientia inflabat, quos caritas non edificabat*". De statu parisiensis civitatis. JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis ...Op.Cit.* ch. vii, p. 93

⁴³⁹ Para os biógrafos de Ida de Nivelles e de Ide de Léau e para o tradutor da *Vita Beatricis*, seus exemplos devem ser como uma lâmpada acima do candelabro, para que sua luz ilumine a todos :

Como no prólogo à *vita* de Maria d'Oignies, um questionamento aparece entre os hagiógrafos diante do dever de contar os gestos de uma vida religiosa extrema - e portanto suscitando incredulidade - das mulheres com as quais estabeleceram laços de amizade.⁴⁴⁰ Esse último ponto não é o que coloca problema, pois eles não sentem a necessidade de justificar seu amor, cuja causa é justamente a abundância das graças de que essas mulheres são o receptáculo, e que são por elas transmitidas. Assim, vemos que a alegação de humildade e de rusticidade, seja ela realmente sentida como tal ou simples figura de retórica diante da dificuldade da colocação em discurso de uma realidade transcendente - tarefa que é imposta aos hagiógrafos ou que eles se impõem a si próprios⁴⁴¹ - pelo desejo de responder a uma afeição cujo objeto, a beata, se acha doravante ausente corporalmente -, cede diante do dever de obediência ao sentimento do(s) comandatário(s) e da impossibilidade de declinar do pedido formulado em termos afetuosos.

Vimos que Jacques de Vitry tinha obedecido a Foulques face à tanta afeição em sua demanda. O biógrafo de Ida de Léau, retido nos laços da caridade (*caritatis vinculo coarctatus*),⁴⁴² se dobra às insistentes e inquebrantáveis demandas de seus amigos. O biógrafo de Juliana se submete ao pedido de Jean de Lausanne, cônego de Saint-Martin, que ele contava entre seus amigos (*quem*

"*Gloria Domini et honor Dei omnipotentis est virtuosam electorum ejus conversationem narrado scriptis commendare, ut omnes ad quos lucerna posita super candelabrum luminis sui radios emiserit, ad sublimia virtutum exercicia studeant proficiendo contendere*". **Prol. Vitae Idae de Nivellensis. Act. SS...**Op.Cit. p. 222. "*Attestante veritatis eloquio, nemo lucernam accendit ut ponat eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. (...) Nos igitur super candelabrum lucernam ponere, prout nostra modicitas, immo verius nullitas, propinare potuit, Deo dante, proponimus*". **De B. Ida Lewensi Virgine.** Van HECKE, J. E De BUCK, R. (Ed.) **Acta Sanctorum, Octobris**, t.XIII. Paris, 1883, p.100-124. *Prololigus* § 1, p.107. Cf. João, 1, 8 et Apc. 21, 23.

⁴⁴⁰ Se o conhecimento íntimo dessas mulheres pelos hagiógrafos não é uma realidade em todas as *vitae*, vemos que quando é o caso é um componente determinante. Jacques de Vitry e Thomas de Cantimpré conheceram e amaram Maria d'Oignies e Lutgarde, mas o biógrafo de Juliana confessa ser muito jovem para poder provar o consolo do seu afeto. Cf. *Infra*.Capítulo VI.

⁴⁴¹ Neste caso, pelo desejo de responder a uma afeição cujo objeto, a beata, se acha doravante ausente corporalmente.

⁴⁴² "*Sed cum grandiloquis magnatum dictaminibus toto cantetur in orbe laus et nobilitas caeterorum, noster animus praesens opus arripere, sed amicorum plurimis et inexpugnabilibus petitionibus acquiescens caritatisque vinculo coarctatus, nec volens nec valens obviare, et invitus et pavidus acquievit*". **Prol. Vita Idae Lewensis. Act. SS...**Op.Cit. §1, p.107.

in amicorum suorum numero, ..., computabat), apesar de se sentir indigno de tal amizade e de tal empreendimento.⁴⁴³ O biógrafo de Beatriz de Nazareth realiza sua obra somente em nome do preceito da Caridade.⁴⁴⁴ O biógrafo de Ida de Louvain, enfim, procura satisfazer as súplicas de seus comandatários.⁴⁴⁵ Mas é o de Ida de Léau que argumenta com a *potestas amicitiae* e com a *violentia caritatis*⁴⁴⁶ para justificar seu gesto temerário. O amor deles os perdoa a audácia de escrever o indescritível.

Depois de ter cedido às demandas, os hagiógrafos devem refletir sobre o estilo a ser utilizado e sobre sua capacidade literária. O biógrafo de Ida de Nivelles é o que mais se demora discorrendo sobre a eloquência hagiográfica. Ele chama a atenção para a temeridade daqueles que se lançam no relato das virtudes dos santos e das santas, mas que, não possuindo nem a qualidade natural necessária, nem a educação erudita, devem ornamentar seu relato de elementos estilísticos e se vêem constrangidos em mostrar a aridez de seu gênio.⁴⁴⁷ Nesse esforço de escrita, diz ele, os temerários sucumbem. Ele se remete então a Jerônimo,⁴⁴⁸ que, em uma carta a Héliodoro, tinha dito que os

⁴⁴³ "*Ipsa [Jean de Lausanne] autem mihi (quem in amicorum suorum numero, quamvis indignum et immeritum computabat) supplicante, licet rudis et indoctus tandem aliquando adorsus sum, quod Gallice factum fuerat, vertere in Latinum*". **Prol. Vitae Juliana. Act. SS...Op.Cit.** §1 p. 434.

⁴⁴⁴ "*Non ergo mireris, o lector, sicubi forsitam, in narrationis progressu, minus congruenter <insertum> quid occurrerit; cum videris ad scribendi studium ex solo caritatis precepto me pertrahi: qui necdum, assuefacto, narrationis usu, vel primam balbutientis linguae rubiginem elimavi*". **Vita Beatricis.** REYPENS. S.J. (Ed.) **De autobiografie van de Beatrijs van Tienen O.Cist. 1200-1268.** Studien en Tekstuitgaven van ons geestelijk erf. het ruusbrouec-geenootschap, 1964, Antwerpen. §3.

⁴⁴⁵ "(...) idcirco tam petentium supplicationi, quam propriae devotioni satisfacere cupiens, ad rescriptionem vitae Venerabilis Idae (...) animum pariter et stylum applicavit: ..." **Prol Vitae Idae Lovanensis. Act.SS...Op.Cit.** p.158.

⁴⁴⁶ "*Excuset igitur potestas amicitiae, defendat violentia caritatis a morsibus invidiae, et a iudicio dedignant, quem diutius pavide quaerentem subterfugere compulerunt*". **Prol. Vita Idae Lewensis. Act.SS...Op.Cit.** § 2. p.107.

⁴⁴⁷ "*Temerarium tamen valde est, quod quidam praeclaras sanctorum virorum ac mulierum virtutes et fortia opera scribere aggrediuntur, quibus nec ingenium natura, nec eruditionem doctrina, nec orationis splendorem indulget eloquentia. Sicque fit ut cum magnitudinem rerum quas exornare debuerant, verbis nequeant explicare, ariditatem ingenii sui et imperitiam manifestare cogantur*". **Prol. Vita Idae Nivelensis...Op.Cit.** p. 222. O biógrafo volta à questão da relação entre a verdade teológica e a linguagem, a dicotomia tradicional entre *res* e *verba*.

⁴⁴⁸ A escolha do texto de Jerônimo é remarcável, pois sua carta a Heliodoro (onde ele pede a este para encontrá-lo no deserto de Cálcis) é um exemplo retórico de carta de amizade. Mas na medida em que todo relato monástico, ou de inspiração monástica, é produzido segundo os modelos

grandes temas não conhecem a ignorância. Temendo também ser uma vítima da falta, é perdoado previamente pela demanda de seu abade, que o levou a escrever em um estilo simples. Diz ele agir pela onipotência do Senhor, que desata a língua dos mudos e torna límpida a linguagem das crianças.⁴⁴⁹

Na *Vita Lutgardis*, Thomas de Cantimpré afirma, buscando em Agostinho, que os bons espíritos amam não as palavras, mas as verdades que contêm,⁴⁵⁰ e apela à Caridade, que tudo crê e tudo suporta, para que os leitores, no coração dos quais Deus espalhou o espírito da Caridade, creiam e suportem o relato, se ele vacilar no estilo.⁴⁵¹ Mesmo afirmando sua incompetência e utilizando reminiscências ciceronianas, o biógrafo de Ida de Léau considera que não é a doçura das palavras, mas a beleza da matéria que deve agradar e provocar o desejo dos leitores e dos ouvintes.⁴⁵² Em compensação, sublinhando que o estilo importa pouco em relação à importância do tema, o biógrafo anônimo da *Vita Julianae* é o único a crer que, se a verdade é dita em sua pureza e simplicidade, é digna de ser aceita, mas que os ornamentos estilísticos lhe conferem, entretanto muito mais interesse. Ele suplica, então, a sua audiência, em quem a graça de

bíblicos e patrísticos, é conveniente considerar essas referências como sendo quase obrigatórias. Entretanto, para D. J. Leclercq o amor que estes homens têm pelos textos e o lugar que eles ocupam na estrutura do seu pensamento tornam essas reminiscências afetivas também, no sentido em que traduzem o sentimento de um parentesco espiritual entre o hagiógrafo e o autor longínquo. Assim, a escolha das *auctoritates* não é necessariamente arbitrária ou estilística, em função do gênero literário. Mas o autor afirma também, em sua análise do relato hagiográfico dos séculos XI e XII, que o discurso edificante determina um plano e seus procedimentos de composição, tradicionalmente formados por digressões laudativas ou doutrinárias, temas e reminiscências comuns. Esse estudo sobre a hagiografia monástica evidencia, para nós, a singularidade do relato hagiográfico do século XIII. LECLERCQ, D.J. **L'amour des lettres...** *Op.Cit.* p.154.

⁴⁴⁹ "*Ex magna siquidem parte excusat me praeceptum abbatis mei, qui me compulit eam simplici admodum stilo declarare. Ad quod agendum non de ingelioli mei insufficientia, sed de Domini praesumo omnipotentia, qui aperit os mutum et linguas infantium facit disertas*". **Prol. Vita Idae Nivelensis...** *Op. Cit.* p.222.

⁴⁵⁰ "(...) *ut dicit gloriosissimus Augustinus, insignis est indoles, in verbis verum amare, non verba*". **Prol. Vitae Lutgardis. Act.SS...** *Op.Cit.*, § 2, p.189. cf. AGOSTINHO, **De doctrina Christiana**, l. IV, cap. 11.

⁴⁵¹ "*Cum ergo caritas omnia credit, omnia sustinet; peto ab iis, quibus Deus spiritum suae caritatis infundit, ut credant his si qua sunt sancta, si qua utilia, si qua veritati consona proponantur; simulque sustineant patienter, si qua minus litteratorie vel indiscrete posuero: quae tamen propter haec minus debite ab improbis repelluntur*". **Prol. Vitae Lutgardis...** *Op.Cit.* § 2, p. 189.

⁴⁵² "*Delectet et alliciat auditus audientium, legentiumque provocet appetitus, non tam verborum lenitas quam materiae bonitas, ...*" **Prol. Vitae Idae Lewensis. Act.SS.** ... *Op.Cit.* § 2, p.107.

bem dizer abunda, para corrigi-lo.⁴⁵³ Para o "tradutor" da *vita Beatricis* a Caridade, que implica a verdade, garante um relato simples e conveniente.⁴⁵⁴

Depois de terem anunciado sua incompetência e afirmado que eles apenas obedeciam a demandas afetuosas, os biógrafos insistem novamente sobre a dificuldade de sua tarefa diante da matéria a ser tratada, cuja linguagem empregada para expressar foi, como vimos, desenvolvida por Jacques de Vitry.

O biógrafo da *vita* de Ida de Nivelles confessa que não será espantoso que seu espírito vacile e que ele não consiga terminar sua obra, a admirável conversão da beata apresentando maior dificuldade, uma vez que ele deve descrever suas santas afeições (*affectiones*), as luminosas contemplações e toda sorte de graças e dons com os quais o Esposo a enriqueceu.⁴⁵⁵ De fato, os fenômenos místicos manifestados nos corpos das beatas, frutos de seu "*hyper-affectus*", são aqueles que conferem as qualidades de um corpo glorioso - a *impassibilitas*, a *claritas*, a *agilitas* e a *subtilitas* - lugar onde se confundem natureza e graça. Da mesma forma, o autor anônimo da *Vita Julianae* tem a tarefa de relatar a conversão, a prática da virtude, o progresso, as afeições e as revelações.⁴⁵⁶

⁴⁵³ "*Sed obsecro lectores pariter et auditores ut si cuiquam illorum suppetit copia dicendi, non vanum ducat nec pigritetur in hoc opere ingenii sui vires exercere, et dignam materiam, digna vestiati elocutione. Nam licet veritas, pure et simpliciter dicta, digna fit munere acceptionis: scio tamen quod ornatus additus veritati multum ei conferat gratiae et favoris*". **Prol. Vitae Julianna. Act.SS.** ...Op.Cit. p.443.

⁴⁵⁴ "*Sed quid magis conveniens, aut quid magis consonum rationi; quam ut in primo progressionis exercitio novus tyro facilem a lectore veniam consequatur; quem, ad arripiendum dictandi studium, non arrogantie levitas, non vane glorie temeritas impulit, sed sola mater virtutum caritas animavit? Hac ergo duce, viam utique non expertam novus viator ingrediatur: et simplicibus simplex texens eloquium, beate memorie beatricis vitam, utcumque potero, non exquisitis rethoricorum scematum ornamentis, sed verbis humilibus et rei geste veritatem continentibus explicabo*". **Vita Beatricis...**Op.Cit. § 3, p.13.

⁴⁵⁵ "*Nec mirum si mens mea trepidet hoc incipere, quod vix ad finem perducere possim; praesertim cum admirabilis hujus beatae conversatio multam materiae praeferat difficultatem; in describendis scilicet sanctis ejus affectionibus, luminosis contemplationibus et omnimodis gratiarum, quibus eam sponsus suus ditaverat...*" **Prol. Vitae Idae Nivelensis...**Op.Cit. p. 223.

⁴⁵⁶ "*Hanc igitur Virginem qualicumque stylo reducam ad medium, de vita ejus et conversatione sancta, de exercitio profectuque virtutum, de affectionibus suis et revelationibus sibi factis paucissima conscribendo,...*" **Prol. Vitae Julianna. Act.SS...**Op.Cit. p.443.

Em sua *Vita Lutgardis*, Thomas de Cantimpré acredita que não se escreve há muito tempo a vida de alguém que recebera tantos sinais de virtude e guardara as prerrogativas de tantas maravilhas e milagres,⁴⁵⁷ acrescentando: "*Si autem quaeritur, quomodo legentibus fidem faciam de iis omnibus, quae conscripsi*".⁴⁵⁸ Isso nos remete novamente à questão do apelo às testemunhas, que podem em princípio constituir o método de base de autenticação do relato, e à preocupação recorrente "que habita o coração" dos hagiógrafos: como fazer as pessoas crerem em relatos tão maravilhosos, que excedem a compreensão humana?⁴⁵⁹ Essa questão traz dois problemas: o do chamamento das testemunhas suscetíveis de autenticar seus relatos e o das eventuais omissões. Os biógrafos, como vimos, estão, de fato, conscientes de que a santidade é doravante vivida de forma diferente - eles relatam a plenitude da experiência mística e a maneira através da qual as beatas saboreiam a doçura e a suavidade da presença do Esposo.

Escrevendo três *vitae*, Thomas de Cantimpré experimenta três níveis de engajamento. No curto prólogo à *vita* de Cristina, a Admirável,⁴⁶⁰ ele justifica seu empreendimento pelo fato de que Jacques de Vitry a teria mencionado em seu prólogo à *vita* de Maria d'Oignies,⁴⁶¹ mas também pelo testemunho que lhe deram as pessoas que ouviram os fatos da própria boca de Cristina, entre as quais se achava Lutgarde. O prólogo da *Vita Margarete de Ypris* é uma carta a Siger de

⁴⁵⁷ "*Nec credo vitam alicujus, quae tot virtutum insignia et mirabilium ac miraculorum praerogativas in se contineat, a multis retroactis annis fuisse descriptam.*" **Prol. Vitae Lutgardis...** *Op.Cit.* p.189. Queria ele se remeter à *Vita Mariae Oignacensis*?

⁴⁵⁸ "Mas se me perguntarem como eu farei crer aos meus leitores todas as coisas que eu escrevi..." **Prol. Vitae Lutgardis...** *Op.Cit.* §2, 189.

⁴⁵⁹ "...*Omnem hominis intellectum excedere*". **Prol. Vitae Christinae Mirabilis...** *Op.Cit.* § 3, p. 650.

⁴⁶⁰ Por volta de 1231, Thomas de Cantimpré vai a Saint-Trond para recolher as informações sobre Cristina, a Admirável (+ 1224) junto a Yvette, reclusa de Looz, que passou nove anos com a beata e amiga de Lutgarde. Cf. *Vita Lutg.* *Op.Cit.* I, chap.II, §16. É durante o período de seu noviciado que ele escreve a vida de Cristina. H. Choquet considera que Thomas de Cantimpré escreve essa *vita* como um exercício de estilo. CHOQUET, J. **Sancti Belgi ordinis praedicatorum.** Douai, 1618.

⁴⁶¹ Cf. *Supra.* "*Et noverint quicumque legit haec, talibus me testibus credidisse, qui nequaquam a centro veritatis etiam pro amputandis capitibus deviant. Fatemur quidem, et verum est, [narrationem nostram] omnem hominis intellectum excedere, utpote quae secundum cursum naturae fieri nequaquam possent, cum tamen sint possibilis Creatori ; nec ea ullo modo scribere praesumpsissem, nisi me venerabilis Jacobi episcopi in majoribus rerum gestarum testimonium praecessisset. Hinc ergo opus aggredientes, in primis quemadmodum nutrita sit, postmodum educata, atque inde cetera illius gesta, prout certissima et indubitabili relatione dicimus, exequamur*". **Prol. Vitae Christ.** ...*Op.Cit.* §3, p.650.

Lille, o confessor da jovem. Siger lhe contou a beleza da vida de Margarete, e ele decide então escrevê-la. Nesse sentido, a riqueza da *vita* consiste na descrição da relação entre Siger e Margarete. Ele é o único a evocar o fato de que as maravilhas das quais ela foi objeto ocorreram em público.⁴⁶² Na *Vita Lutgardis*, o dominicano dá seu testemunho pessoal e chama o Cristo como testemunha e juiz, pois ele recebeu a maioria das informações da própria boca de Lutgarde enquanto seu amigo - dos mais familiares (*familiarissimus*)⁴⁶³ - e de pessoas de tal valor que lhes seria impossível se desviarem do caminho da verdade.⁴⁶⁴

Quanto às maravilhas da *Vita Julianae*, elas são conhecidas e críveis pelo biógrafo por terem sido sabidas e relatadas “pelas pessoas veneráveis e dignas de fé, tanto mais que algumas dentre elas viveram ao lado da virgem se não durante toda sua vida, ao menos algum tempo,⁴⁶⁵ e, sobretudo, porque algumas, tendo obtido a graça especial de sua afeição (*specialem dilectionis ejus gratiam consecutae*), tiveram conhecimento, no que concerne sua vida e virtudes, de numerosos fatos que lhe contaram, sem que ai esteja misturado o fermento da mentira”.⁴⁶⁶ Entretanto, o autor sublinha a pobreza de seu relato, na medida em que as testemunhas, que foram os companheiros desta virgem “em tempos de paz e em tempos de perseguição”, e que a conheceram melhor que outros, morreram antes dela, aliás como desejavam, e não deixaram, por sua vez,

⁴⁶² "(...) licet imperito sermone descripsi, certus utique relatione narrantium. Nec immerito certum me dixerim, cum tot plane testes habeam in pluribus, quae descripsi, quot tunc temporis in oppido S.Trudonis uti ratione potuerunt. Neque enim haec in angulo gesta sunt, sed plane in populis; nec tantum temporis transiit, quod ea absorbit et sepelivit oblivio, cum non eo amplius quam anni octo sint, quod haec scripsi post mortem ejus. Alia vero quae nemo hominum scribere potuit nisi, ipsa ab illis proprie audivi, qui ea ab ore illius se percepisse testati sunt". **Prol. Vitae Christinae...**Op.Cit. §2, p.650.

⁴⁶³ "Si autem quaeritur, quomodo legentibus fidem faciam de iis omnibus, quae conscripsi: breviter dico, quod ipse Christus testis et iudex sit, quod plurima ex iis ab ore ipsius piae Lutgardis, sicut familiarissimus ejus accepi: et in iis nullum ita temerarium credo, qui ejus testimoniis contradicat". **Prol. Vitae Lutgardis. Act.SS...**Op.Cit. p.189.

⁴⁶⁴ "(...) caetera vera a talibus me percepisse profiteor, qui nequaquam a veritatis tramite deviant". *Ibidem*.

⁴⁶⁵ "Quae vero conscripta sunt, à veneralibus et fide dignis personis cognita sunt et relata: quarum quaedam, etsi non omni, tamen multo tempore vixit, cum ipsa conversatae;..." **Prol. Vitae Juliana.** ...Op.Cit. p 442.

⁴⁶⁶ "(...) quaedam autem specialem dilectionis ejus gratiam consecutae, de vita et virtutibus ejus plurima cognoverunt, et sine falsitatis fermento sciscitantibus nobis narraverunt". *Ibidem*.

nenhum confidente.⁴⁶⁷ Apesar dessa ausência vê-se que, apoiando-se nas informações obtidas junto a pessoas que tiveram o privilégio de ser o objeto do amor de Juliana, e por isso mesmo de conhecer seus segredos, o narrador assegura a fidelidade de seus relatos. Aparece, então, a afetividade ligada ao conhecimento íntimo do outro, fortalecida pela experiência comum vivida em tempos de felicidade e tristeza – no caso, a perseguição de Juliana, empreendida pelos escabinos da comuna de Liège – *topos* da perfeição da amizade.

O biógrafo de Ida de Nivelles escreve o que “os olhos e ouvidos das pessoas dignas de fé viram e ouviram para fazer calar aqueles que dizem iniquidades”.⁴⁶⁸ O de Ida de Louvain, o mais distante de seu objeto, diz-se não o autor, mas o coletor da *vita*, uma vez que reuniu e organizou escritos dispersos para compô-la. Mas, tendo aprendido algumas coisas *ex verbali relatione*, ele acredita estar relatando a verdade, pois aqueles que lhe contaram são dignos de fé : trata-se dos amigos espirituais (*spiritualium amicorum*) e do confessor de Ida, que foi seu companheiro e confidente (*secretorum conscius et symmista*).⁴⁶⁹ De fato, para ele, é pela santidade e dignidade desses testemunhos que o nome de Ida deve estar inscrito no catálogo dos santos. Mas, apesar do hagiógrafo não ter em nenhum momento tido relações amicais ou espirituais com Ida, seu texto é aquele que se mostra mais carregado de um vocabulário expressando a afetividade. Sendo também o mais tardio, pensamos que esses temas, estilo e vocabulário se tornaram mais correntes. De forma verossímil a intensidade do amor sentido pela beata por outrem determina o grau de conhecimento e de experiência partilhados,

⁴⁶⁷ "*Cujus paucitatis ratio haec est, quod quaedam personae, quae hujus virginis individue comites pacis et persecutionis temporibus extiterant, ante illam, sicut optaverant, ab hoc seculo migraverunt; multorumque relatu dignorum, quae plus aliis in Christi ancilla cognoverant. Neminem conscius reliquerunt*". *Ibidem*.

⁴⁶⁸ "*Scribam inquam ea quae a personis fide dignis audivi, quae quidem oculis suis viderunt et auribus audierunt, ut obstruatur os loquentium iniqua et Deus in mirabilibus sanctae virginis operibus glorificeretur*". **Prol. Vitae Idae Nivelensis**....*Op.Cit.* p. 222.

⁴⁶⁹ "*Quapropter a me dictorum fidem quaerendam fore non arbitror; aut si congruam de veritate materiae cautionem praestare nequivero temeritatis meae a quolibet reor arguendum; cum certum et indubitatum testem habeam veritatis, illum scilicet qui de sanctae feminae singula quae dicturus sum, ore collegit et scripta memoriae commendavit. Is siquidem spiritualium amicorum illius praecipuus extitisse dignoscitur, et confessionum ejus auditor, secretorumque conscius pariter et symmista*". **Prol. Vitae Idae Lovanniensis. Act. SS.** ...*Op.Cit.* p.158.

que implicam a troca mútua e dão fé aos testemunhos. Quanto à *Vita Beatricis*, o fato de o biógrafo não ser o autor, uma vez que traduz a autobiografia de Beatriz, explica seu método: a fidelidade às palavras de Beatriz é o que importa. Ele garante que acrescentou ou mudou muito pouco, e institui a beata como *auctricis*.⁴⁷⁰ A veracidade do relato repousa então no conhecimento que a santa tinha de si:⁴⁷¹ como ele poderia escrever ou dizer algo de falso sobre ela, uma vez que se trata de sua própria experiência?⁴⁷²

O fato da veracidade do relato ter como eixo o valor dos testemunhos implica por sua vez a necessidade, da parte dos biógrafos, de esconder alguns fenômenos, o conteúdo maravilhoso das revelações divinas feitas às beatas.⁴⁷³ O argumento dos biógrafos concerne à falta de testemunhos e ao desejo de humildade das beatas de guardar alguns segredos,⁴⁷⁴ o que coloca a questão do conhecimento perfeito, que só é possível na concepção de uma amizade mística.

Assim, Thomas de Cantimpré omite alguns fatos que concernem Lutgarde, seja porque são tão sublimes que não podem ser compreendidos, seja porque

⁴⁷⁰ "Si quis vero de facienda fidesuper hiis que dicturus sum me conveniat, et veritatis a me testimonium, curiosius rerum indagator, exposcat: huic sane brevi satisfactione respondeo, me solum huius operis translatores existere non auctores; quippe qui de meo parum addidi vel mutavi, sed, prout in cedula suscepi, oblata verba vulgaria latino tantum eloquio coloravi. (...) Hec nimirum ideo prelibavi, ne quis huius operis auctorem me crederet, ac proinde que dicuntur velut a me conficta respueret, sed potius, auctricis nomine patefacto,..." O editor da *vita* considera que por (ad) dicere o autor entende suas *moralisationes*, para *mutare* e *colorare* a adaptação da biografia para o gênero hagiográfico. REYPENS, L. **De autobiografie**,...*Op.Cit.* §4, p.14.

⁴⁷¹ Desenvolveremos adiante o tema da consciência de si como um dos elementos determinantes da santidade e do conhecimento místicos nesses documentos que analisamos.

⁴⁷² "Quis enim vel insani capitis estimet venerabilem beatricem aut falsum aliquid aut confictum de semetipsa proferre vel scribere potuisse, que totum in experientie libro legit et didicit quod eo veratiori quo fideliori stilo, suis postea manibus exaravit?". *Ibidem*, § 5, p.14.

⁴⁷³ D. J. Leclercq cita o prólogo de Létald de Micy à Vida de saint Julien, e nos mostra as diferentes justificativas concernentes aos elementos estruturais do texto hagiográfico: "J'ai omis des choses qui m'ont paru moins probables. D'autre part, ce que j'ai appris par le témoignage véridique de certains anciens, je n'ai pas cru devoir le passer sous silence, persuadé que, si les miracles sont rares aujourd'hui, il y a dans l'église bien des chrétiens qui ne sont pas inférieurs, par le mérite de leur vie, aux faiseurs de miracles". **Vita S.Juliani, Epist. dedic.**,4, P.L. 137, 784. LECLERCQ, D.J. *Op.Cit.* p.153.

⁴⁷⁴ A importância do desejo do segredo reside também no fato de que, por esta asserção, os biógrafos mostram que uma outra natureza constitui as beatas. Ver o episódio da demanda de Thomas de Cantimpré de uma mão de Lutgarde: "Ut autem feminarum natura est, celandi penitus celare non posse, secundum illum vulgare proverbium, "Scilicet ut taceas femina, si qua potest". **Vita Lutgardis. Act.SS**...*Op.Cit.* L. I.C. III 3, § 19, p.208.

não encontrou um testemunho conveniente.⁴⁷⁵ O de Ida de Léau precisa que ele deve esconder algumas coisas de conteúdo maravilhoso, porque podem servir aos seus detratores, mas também porque algumas testemunhas desses fatos estão ainda em vida.⁴⁷⁶ O biógrafo anônimo de Juliana afirma que a humildade, sendo *amica* da beata, ela não queria divulgar a plenitude das graças que recebeu, reveladas apenas quando o Espírito Santo relaxava o freio da sua boca.⁴⁷⁷ O tradutor da *Vita Beatricis* se pergunta quem poderia penetrar na câmara muito secreta de seu espírito ou divulgar o que estava escondido no campo de seu coração, se ela mesma considerava como estrangeiras suas próprias irmãs de carne e de espírito que tinha como companheiras no mosteiro.⁴⁷⁸

A importância da amizade e, portanto, da rede de amigos, é aqui marcada uma última vez na dedicatória que se encontra no fim do prólogo da *Vita Idae Nivelensis*, na qual o autor desvela sua verdadeira intenção. Recorrendo à estrutura narrativa de Jacques de Vitry, o biógrafo de Ida de Nivelles dedica ao fim de seu prólogo a redação da *vita* a todos os amigos da beata (*omnibus amicis ejus*) para que, “como em um espelho resplandescente de luz, eles vejam de alguma forma reviver aquela que eles amaram e que se aventuram em imitar”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ "Pleraque etiam, et revera magnifica, scribere non consensi; vel quia non intelligibilia rudibus essent, vel quia testimonium conveniens non inveni". *Ibidem*. p.189.

⁴⁷⁶ "Omittimus quas non solum innumerabiles, sed etiam inextinguibiles constat esse, cum tot tantorum testium fuerint testimoniis sublimatae, quod nullus invidus aut detractor valeat in contrarium oblatrare : testantium quidem auctoritas, ipsorumque vita laudabilis a nobis jure merito plurimum fuerant commendandae : sed quum ipsorum plurimi carnis ergastulo, compede corporis, in hac adhuc valle miseriae detinentur, ne videamur fieri adultores hominum super ipsorum laudibus,..." **Prol. Vitae Idae Lewensis. Act.SS ...Op.Cit.** § 3, p. 108.

⁴⁷⁷ "Quamquam ipsa virgo illis vel allis numquam revelaverit gratiarum plenitudinem quam accepit. Tam amica siquidem a primis annis sibi fuit humilitas, ut quidquid mirabile foret in auribus audientium si diceret, perpetuo silentio intra claustra pectoris observaret, nisi interdum ad aliqua communicanda, fraena oris ejus libertas sancti spiritus relaxaret". **Prol. Vitae Julianna. Act.SS...Op.Cit.** p.442.

⁴⁷⁸ "Quis denique vel extraneus aut ignotus in illud secretissimum triclinium mentis suae potuisset irrumpere. vel absconditum in agro cordis sui thesaurum divinae gratiae, propalando detegere, cum et proprias spiritu carneque germanas, quas in eodem monasterio consortes habuit, referatur ab eo velut extraneas exclusisse". REYPENS, L. **De autobiografie...** Op. Cit. § 5, p.14.

⁴⁷⁹ "Hanc autem delectae Christi conversationem scripto commendatam transmittito omnibus amicis ejus, ut in ea quasi in quodam speculo lucidissimo redivivam quodammodo videant quam dilexerunt et satagant imitari". **Vita Idae Nivelensis...** Op.Cit. p.226.

Mas ele dedica a *vita* “de uma maneira toda especial (*specialiter*) àqueles que a amaram especialmente” (*specialibus dilexerunt*) e que, tratando-se de amigos especiais, ela amou-os especialmente (*quos specialius ipsa dilexit*).⁴⁸⁰ O biógrafo recorre à metáfora do espelho para expressar a ideia de que, se quer reencontrar a Semelhança, o amigo deve perseguir um progresso espiritual – a santa já tendo adquirido a Semelhança divina. E, para reencontrá-la, ele deve reconhecer seu desejo, purificá-lo para em seguida reorientá-lo. Orientar seu desejo em direção à felicidade faz parte daquilo que chamamos da "educação sentimental" que as beatas conferem a suas companheiras, e é o motivo das *affectiones* constituírem um dos temas das *vitae*. Reencontramos aqui a importância dada ao exemplo afetivo. De fato, entendendo os prólogos nesta perspectiva pessoal e afetiva, compreendemos porque Chrysostomo Henriquez⁴⁸¹ não os editou.

Enfim, nas conclusões dos prólogos, os biógrafos podem voltar suas considerações sobre a matéria e o estilo empregado, como na *Vita Idae Lewensis*⁴⁸² e na *Vita Beatricis*.⁴⁸³ Nesta última, o biógrafo se dirige primeiramente às religiosas que tiveram o mérito de ver Beatriz viva na carne e, em seguida, àquelas que não a viram; ele suplica-lhes, “pela fraterna afeição da caridade”, para inscrever nos seus corações o exemplo da beata e se mostrarem suas *discipulas*.⁴⁸⁴ A conclusão do prólogo da *Vita Julianae* é também rica em notas

⁴⁸⁰ "*Specialiter tamen his qui eam specialibus ceteris dilexerunt et quos specialius ipsa dilexit, censeo transmittendum*", *Ibidem*.

⁴⁸¹ Chrysostome Henriquez (1594-1632), cisterciense espanhol autor do florilégio *Quinque Prudentes virgines* (Anvers, 1630).

⁴⁸² "*Contingentes igitur terminum inchoatae materiae operisque propositi, supplicantes nonminime rogamus diligentius audientium gratiam, ut ex benevolentia caritatis modicum quid festinant nostrae insipientiae, nec tradentes examini seu librali iudicio praesens opus, paupertate dictaminis fastidiant materiae bonitatem sed quidquid melius in istis sapiunt, proferant amabilius et collaudent nobiscum virginem quae laudari meritis operum non indigna, meruit ex operibus obtinere vivendo gratiam, et decedens coelorum gloriam adispisci*". **Conclusio Vita Idae Lewensis. Act.SS...Op.Cit.** § 58, p.124. Aqui, a exemplo do hagiógrafo de Juliana, o autor confessa que a beleza do tema merece uma obra digna dela.

⁴⁸³ "(...) *et latissimam, interminabilem materiam ita sub verborum brevitate perstrinxí, quod sapientibus, quibus pauca tetigisse satis est, in paucitate verborum occasionem invesstigandi potiora caritatis misteria prebui, et fastidiosis, amico brevitatis compendio satisfeci*". REYPENS, L. **De autobiografie**,...Op. Cit. § 276, p.186.

⁴⁸⁴ "(...) *ego, conservuus et confrater verster, hortor et admoneo, quatenus vos que beatam hanc in carne presentem habere meruistis, et illa caritatis opera, tanto vobis demonstrata, perpetue memorie, sicut fas est credere, commendastis ut eius vos discipulas, rectissime conversationis*

afetivas. O autor anônimo se dirige à beata e pede-lhe para se lembrar daqueles que, enquanto ela vivia na carne, teve como amigos e familiares (*amicos et familiares*).⁴⁸⁵ Ele está seguro, como Jacques de Vitry em relação à Maria d'Oignies, de que ela preencherá as mesmas funções que tinha aqui em baixo : consolar, exortar, rezar, suportar, obter graças.⁴⁸⁶ Ligada a Deus, que é Caridade, ela está cheia de Caridade,⁴⁸⁷ pois *affectus tuus non est imminutus sed immutatus*.⁴⁸⁸ E ele pede-lhe para se “lembrar de [seu] escritor” (*scriptoris tui*) que, por causa de sua idade mais do que por causa de sua falta de sabedoria, não teve o cuidado de segui-la e de imitá-la em sua graça. Ele oferece-lhe então, ajoelhado, a obra que compôs por demanda dos dela (*ad tuorum instantiam*), pedindo-lhe para contá-lo entre seus familiares. De fato, segundo ele, houve um tempo em que ele pôde aceder a ela pelo intermédio daqueles que ela havia amado especialmente (*quos in carne degens specialiter diligebas*) e que os conheciam e os amavam, a ela e a ele, com um amor mútuo, mesmo que de maneira dissemelhante em razão da dissemelhança dos méritos - ela virgem, santa de carne e de espírito, conhecida e amada, e ele amado pelo favor e graça dos seus amigos.⁴⁸⁹ O lamento do hagiógrafo é significativo no sentido em que ele afirma que a presença carnal das beatas é essencial para a salvação dos amigos. Ele reitera a importância da rede de amigos espirituais e o caráter transitivo da

operibus, ostendatis..." *Ibidem*. § 273, p.183. *Vobis etiam que venerabilem hanc dei famulam corporalibus oculis, in carnis degentem ergastulo non vidistis, fraterno caritatis affectu supplico, quatenus imitabilem sue conversationis ymaginem, quam vestris subtractam doletis aspectibus. ...sic vestris mentibus imprimatis et in tabulis cordis carnalibus tam firmiter inscribatis, ut et vos quoque venerabilis beatricis discipulas...ostendatis*". *Ibidem*, § 275, p.185.

⁴⁸⁵ "Memorare Virgo beata, eorum quos olim in carne degens amicos et familiares habuisti, quos in hujus aerumnosae peregrinationis exilio reliquisti,..." **Conclusio Vita Julianae. Act.SS...Op.Cit.** § 51, p.474.

⁴⁸⁶ "Olim moestos fovebas consolationibus, exhortationibus pusillamines roboratas, periclitantes orationibus adjuvabas, aderas laborantibus, angustiatis subvenienbas, desolatis gratiam impetrabas", *Ibidem*.

⁴⁸⁷ "Nam, si quis adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo, et Deus caritas est ; quanto conjucior es Deo, tanto plenior es caritate. Porro impassibilis est Deus, sed non incompassibilis..." *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ "Fuit tempus quando ad te accessum habere potui opportunum, mediantibus his, quos in carne degens specialiter diligebas; qui uno eodemque tempore et te et me noverant et amabant; licet multum dissimiliter, pro nimia dissimilitudine meritorum. Te namque Virginem castam, sanctam carne et spiritu, propriis meritis diligendam et noverant et amabant; me vero non meis, quae nulla erant, meritis, sed potius quorundam amicorum meorum favore et gratia". **Vita Juliana. Act.SS...Op.Cit.** § 51, p. 474.

espiritualidade das mulheres piedosas, que, pelo conhecimento e pelo amor, partilham seus méritos e suas graças místicas. O biógrafo anônimo pede finalmente que, através de suas preces e dos méritos de Juliana, o Bem-Amado venha em seu socorro, dando-lhe a solidez na ação, a disciplina nos hábitos, a consolação nos tormentos, a devoção na oração, a direção e a doçura na meditação e, finalmente, a ordem nos afetos (*ordinationem in affectionibus*).⁴⁹⁰ O papel da beata é, de fato, o de re-formar, no sentido de dar, no presente, a substância que é o amor, pela graça da Caridade do Cristo, para que, no futuro, o hagiógrafo receba a glória e a beatitude eternas.⁴⁹¹

Está claro, para nós, que a maneira como esses homens e essas mulheres viviam o Amor e o dom de Caridade não era universal, mas limitado a um grupo. Não devemos confundir as obras de misericórdia com a vontade de amar particularmente alguns e de ser amado particularmente de volta. É necessário sublinhar aqui outra função do relato hagiográfico: as *vitae* são uma consolação face à ausência corporal da amiga (os relatos são escritos *post mortem*). Pelo viés do texto, de sua leitura e de sua audição, a beata se mantém viva e continua a preencher a função que ela tinha em vida: consolar os amigos e guiá-los em direção à perfeição, pelo seu exemplo e pelo seu amor. Essas *vitae* são o reflexo de um círculo de personagens perseguindo um programa salutar comum. De fato, os prólogos mostram a importância da amizade para os biógrafos e com verossimilhança para as beatas. A mudança nas sensibilidades é expressa pela transformação do relato hagiográfico: a proximidade com a pessoa santa significa doravante o retorno aos tempos evangélicos, à presença efetiva do Cristo, e a uma santidade vivida plenamente.

⁴⁹⁰ "*Det igitur mihi meritis et precibus tuis dilectus tuus robur in actibus, disciplinam in moribus, consolationem in tribulationibus, devotionem in orationibus, directionem et dulcedinem in meditationibus, ordinationem in affectionibus*". *Ibidem*. Le Ruite, reitor do leprosário de Cornillon, na sua tradução da vida, em 1598, não inclui esse último desejo. LE RUIE, Lambert. **Légende de sainte Julienne**. Liège, 1927. p. 202.

⁴⁹¹ "...*det, etiam mihi in praesenti gratiam caritatis suae, ut in futuro tribuere dignetur gloriam beatitudinis supernae, Jesus Christus, sponsus tuus,...*" **Vita Julianae. Act.SS...Op.Cit.** § 51, p.474.

Pensamos ter mostrado aqui que os relatos da vida santa correspondem a uma nova maneira de encarar a felicidade no mundo terrestre. Os hagiógrafos adaptam o vocabulário teológico cisterciense e inauguram novos *topoi* hagiográficos: a mística afetiva e o amor do próximo, vivido como amor de amizade, formam assim uma constante analítica. Pensamos que esses temas, que poderíamos primeiramente classificar de literários, são na verdade elementos que formam um sistema de pensamento afetivo e de compreensão do ser e que, apoiando-se no conteúdo teológico das experiências místicas das beatas, compõem a base metafísica dessas *vitae*. A hagiografia aparece para nós como uma tentativa de sistematização do comportamento humano, uma oportunidade para se descrever a Caridade nas mulheres naquilo que ela tem de essencial como componente da antropologia agostiniana, fundada na identificação entre o amor e a vontade, e onde *affectus* é sinônimo de *voluntas cordis*.

Capítulo V A Caridade como Amor ao Próximo

V.1. A Construção da Santidade: infância e conversão. As relações intersubjetivas entre o santo criança e a parentela

Como sabemos através das pesquisas recentes sobre a piedade laica feminina de caráter místico, o admirável das *vitae* reside não apenas na radicalização das práticas ascéticas, da vida de abstinência, de jejum, de oração, de penitência e de pobreza e na nova e absoluta devoção eucarística, mas também em como esses elementos se articulam com a clericalização da primeira metade do século XIII.⁴⁹² Essa radicalização da vontade de perfeição beatífica, evidenciada na narrativa hagiográfica, no sentido de empreenderem um programa consciente de santidade, permite que essas mulheres religiosas alcancem a vida contemplativa aqui em baixo, recebendo os dons do Espírito Santo, atingindo com perfeição o Amor divino e garantindo, através de visões e aparições, a presença e a ação quotidiana da Virgem, dos evangelistas (especialmente João), dos Pais da Igreja e, sobretudo, do Cristo, sob suas diversas formas: criança, esposo, crucificado, cordeiro; e também a luta incessante contra os demônios. Por outro lado, essa mudança na espiritualidade laica e a radicalização das formas de piedade é fruto, como buscamos demonstrar anteriormente, de uma ‘nova sensibilidade’, de uma forma diferente de, na procura escatológica pela felicidade eterna, manifestar as emoções. Mais ainda, é essa sensibilidade, esse *affectus*, sistematizado na teologia cisterciense da Caridade, que permite a reprodução das práticas devocionais e da piedade mística, tal qual se manifestam nessas *vitae*, que confere às mulheres religiosas um poder e um saber específicos e, conseqüentemente, uma função e um lugar novos nos círculos eclesiásticos, monásticos e urbanos que, em última instância, as coloca como suspeitas de desafiar as autoridades eclesiásticas.⁴⁹³

⁴⁹²Cf. *Supra* Capítulo II. Optamos por não tratar de forma sistemática os temas hagiográficos recorrentes na historiografia, ou seja, as aparições e visões, as práticas ascéticas e devocionais. Sempre que considerarmos estes temas, estes estão relacionados com a capacidade de agir pelos outros dentro de uma rede de amigos.

⁴⁹³ Para Michel Lauwers esses relatos hagiográficos criam uma narrativa legitimadora da piedade laica que corrobora o discurso e a função eclesiásticos e limita a ação das mulheres na vida religiosa. LAUWERS, M. Paroles de Femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIIIème siècle face aux Béguines.

Está bem demonstrado na historiografia que essas *vitae* tratam de mulheres comuns que são escolhidas e marcadas pelo Espírito Santo para serem intermediárias entre Deus e os homens.⁴⁹⁴ Entretanto, é a confirmação dessa escolha que as leva a empreender um programa de construção de sua própria identidade santa, através da busca incessante do Amor divino. Esse empreendimento quotidiano é analisado pelos hagiógrafos, o que nos fornece a possibilidade de compreender as etapas e os mecanismos do caminho para a perfeição. Nesse caminho a Caridade (o amor absoluto com que Deus as agracia e que elas sentem pelo Cristo e, por extensão, pelos próximos) é o fundamento da sua santidade e é por ela que esta é reconhecida. Esse reconhecimento se dá em um círculo espiritual solidário, onde a construção e o exercício da santidade dependem de percepções coletivas, onde as relações interpessoais, para o bem ou para o mal, são estruturantes. Veremos, aqui, como essas relações interpessoais aparecem na construção e na prova da santidade durante a infância e o processo de conversão.

Os relatos frequentemente começam com os sinais divinos que confirmam o nascimento de uma pessoa designada para a santidade e, na sequência, mostram o processo de construção da vida perfeita, no qual os parentes e as pessoas próximas às beatas intervêm, apoiando ou rejeitando essa decisão radical. O modo como os sinais divinos são percebidos está associado também ao recrutamento social e à piedade da parentela: assim, os hagiógrafos sempre mencionam as origens sociais das beatas, bem como os estatutos sociorreligiosos dos outros personagens de seu entorno, que agem durante o processo de conversão e de reconhecimento da fama de santidade.

Antes de analisarmos as relações que as beatas criaram durante o processo de construção da santidade, recordamos⁴⁹⁵ os principais traços das origens destinos

In: BRAIVE, G. et CAUCHIES, J.M. (Dir.). **Travaux et Recherches** n°17. Saint-Louis, Bruxelles: P.F.U. 1989.

⁴⁹⁴ Cf. *Supra* Introdução.

⁴⁹⁵ Recordamos para comodidade do leitor. Cf. *Supra*. Capítulo I.

das beatas: Maria d'Oignies era nascida de *non mediocribus parentibus*.⁴⁹⁶ Casada aos 14 anos, vive em castidade com seu marido em Willambrouc.

Ida de Nivelles vem de uma família modesta de comerciantes (*mediocribus orta parentibus*);⁴⁹⁷ órfã de pai com nove anos, foge de casa e se integra a uma comunidade de beguinhas (*pauperes virgines*);⁴⁹⁸ depois, aos 12 anos, recusa o casamento com um rico cidadão e faz voto de castidade. Aos 16 anos, “porque ela não tem mais nada” e para poder receber o Corpo de Cristo frequentemente, entra para o convento cisterciense de Kerkom transferido, em 1216, para La Ramée.

Juliana do Monte-Cornillon é filha de “um homem de grande virtude, com ricas rendas, de ilustre linhagem, poderoso por suas riquezas”.⁴⁹⁹ Juliana, órfã aos cinco anos, é destinada, juntamente com sua irmã mais velha, para a comunidade sã do leprosário do Monte Cornillon.

Lutgarde d'Aywières nasce de uma mãe nobre e de um pai cidadão⁵⁰⁰ e, apesar de estabelecer contato com beguinhas, entra no mosteiro beneditino de Santa Catarina; em seguida vai para a abadia cisterciense de Aywières.

Ida de Léau também é filha de um pai cidadão e piedoso;⁵⁰¹ entra com sete anos na comunidade de beguinhas, onde manifesta uma paixão pelos estudos, encorajada por seu pai que a amava especialmente (as beguinhas são responsáveis

⁴⁹⁶ "(...) *non mediocribus orta parentibus licet divitiis et multis bonis temporalibus abundaret, numquam tamen ejus animum bona transitoria ab annis puerilibus allegerunt*". **Vita B. Maria Oigniacensi**. HENSCHENIO, G. e PAPEBROCHIO (Ed.) **Acta Sanctorum. Junii**, t.V. Paris e Roma, 1867, p. 542-588. L. I., C.1, § 1. p. 550.

⁴⁹⁷ "*Venerabilis Christi virgo Ida, cuius memoria in benedictione est, in oppido quodam, quod Nivella dicitur, mediocribus orta parentibus...*" **Vita Idae Nivelensis, Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis**, appendix ad cod. 8609-8620. **De Beatae Ida de Rameia virgine**, t. II, pp. 222-226. HENRIQUEZ, Chr. **Quinque Prudentes Virgines**. p, 201.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ "*Fuit in Episcopatu Leodiensi, in villa de Retines, vir quidam multarum virtutum praeditus meritis, clarus progenie, divitiis pollens,...*" **Vita Julianae Corneliensis**. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum. Aprilis** t.I, Paris e Roma, 1866. p. 435-475. L. I, C.1, §1. p. 443.

⁵⁰⁰ "*Pia Lutgardis Virgo, ex illa quondam famosissima civitate Tungrensi, matre nobili, patre cive, originem duxit*". **De S. Lutgarde Virgine**. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum. Junii**, t.IV. Paris e Roma, 1867. p. 187–210. L.I, C.1, §1, p.191.

⁵⁰¹ Sua família - pai, mãe e irmã - é objeto de um parágrafo de laudação. **De B. Ida Lewensi Virgine**. Van HECKE, J. E De BUCK, R. (Ed.) **Acta Sanctorum, Octobris**, t.XIII. Paris, 1883, p.100-124. L.I ,C.1, § 7, p. 109.

pela sua educação durante toda a sua infância), e é admitida no mosteiro cisterciense de La Ramée com treze anos.⁵⁰²

Ida de Louvain é filha de “pais ricos e honestos”,⁵⁰³ vivia como penitente na sua própria casa e, considerada santa, retira-se aos 18 anos para o mosteiro de Val-des-Roses.⁵⁰⁴

Um estudo de conjunto sobre os padrões de comportamento social com base nos relatos hagiográficos, que aborda questões como as relações familiares, de classes e de grupos comunitários, a educação, os hábitos sociais e as experiências da infância, da conversão e da adolescência, foi realizado pelos historiadores americanos Donald Weinstein e Rudolph Bell,⁵⁰⁵ na esteira da obra de Michel Goodich.⁵⁰⁶ Os historiadores americanos abordam esses problemas em um vasto *corpus* documental: um dossiê de 864 santos, dos mais reconhecidos da Cristandade medieval, entre os séculos XI e XVII. Mas, para nós, o mais importante nesse tipo de análise é a percepção que o grupo tem do comportamento santo, que expressa os sistemas de valores sociais comuns, pois o futuro santo se encontra em um contexto social com mães, pais, irmãs, irmãos, maridos, filhos, afetados pelo desejo de santidade de um membro deste círculo, um desejo radical. Assim, nos questionamos, para esse *corpus* documental restrito e representativo de um grupo fechado, como se deu a percepção da santidade, como foi o comportamento da criança que vai empreender um programa de santidade, como o hagiógrafo vai tratar a adolescência e a conversão.

Primeiramente constatamos que, apesar da manutenção de alguns *topoi*, como o da criança com a graça da santidade desde o útero da mãe, como Maria d’Oignies,

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ "(...) fuit, inquam, nostris temporibus virgo quaedam, Ida nomine, locupletibus et honestis exorta parentibus, ac inter suos generositatis et venerationis privilegio non mediocriter insignitis". **De Venerabili Ida Lovaniensi**. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum**. Aprilis, t.II. Paris, 1866, p.155-189. L.I, C.1, §1, p. 158.

⁵⁰⁴ Ver *Supra* Capítulo I. Dossiê Hagiográfico.

⁵⁰⁵ WEINSTEIN, D., BELL, R., **Saints and Society**. *The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1982.

⁵⁰⁶ GOODICH, M. **Vita Perfecta: The Ideal of sainthood in the thirteenth century**. Stuttgart : Anton Hiersemann, 1982.

ou como o das práticas penitenciais realizadas no período da infância, os textos mostram variantes que vão de acordo com o novo método hagiográfico: o das biografias espirituais, fundamentado nos testemunhos de indivíduos⁵⁰⁷ que conheceram e participaram da vida das beatas. De fato, é inconteste que, independentemente da origem social, durante a infância a experiência do santocriança deve ser o oposto da experiência comum, demonstrando a persistência do tema da 'criança velha', aquela que não participa das atividades infantis comuns, o que, mesmo negativamente, confirma a existência de uma percepção da infância, dos jogos, da inocência.⁵⁰⁸ Caso os pais não vivam religiosamente, de forma a influenciar a criança, os hagiógrafos mencionam a boa índole, o natural da futura beata, que luta contra o demônio, que cega o pai delirante que é contra o seu programa de santidade, tal com aparece na *vita* de Ida de Louvain.⁵⁰⁹ A figura marcante nos relatos é a do pai cidadão que nutre, é afetivo e é piedoso, como o de Ida de Léau, ou o que tem um comportamento secular, que procura um bom casamento para a filha, como o de Maria d'Oignies e o de Lutgarde d'Aywières e que devem, de formas diferentes, lutar pela sua continência e castidade. Assim, mesmo que a menina demonstre desde o nascimento a escolha do Espírito Santo, a importância narrativa e a violência do processo de conversão são determinadas pelo modo como os pais e parentes agem diante da escolha pelo Amor de Cristo.

No que concerne à conversão, normalmente ocorrida na adolescência, esta pode não corresponder necessariamente à entrada em uma comunidade religiosa. A adolescência é uma idade social, quando o jovem deve ser colocado no interior de categorias sociais determinadas: a idade de 12 anos já é considerada como de

⁵⁰⁷ Usamos o termo indivíduo para significar a singularidade daqueles que testemunham sobre as beatas e para ficar em consonância com a historiografia que acentua a importância da noção de indivíduo e pessoa a partir do século XII. Cf. BYNUM, C. **Jesus as Mother**, Berkeley: University of California Press, 1982.

⁵⁰⁸ Para Goodich, na interpretação que os hagiógrafos têm da infância falta discernimento, pois o relato só toma corpo depois da conversão, que seria a celebração de um sistema, mais do que de um indivíduo, repousando sobre em um estoque literário e não uma percepção da realidade. Segundo Goodich somente 10% dos santos têm informações seguras sobre sua infância, sendo os 'patterns' a negligência e a privação, a crueldade do pai e as crises de adolescência. GOODICH, M. Childhood and Adolescence among the Thirteenth Century saints. **History of Childhood Quarterly: Journal of Psychohistory**, v. 1, n. 2, 1973. p. 286-287.

⁵⁰⁹ As referências aos capítulos e parágrafos das *vitae* são feitas ao tratarmos de cada relato.

discrição tanto para o casamento quanto para a escolha da vida monástica. Se durante a adolescência⁵¹⁰ a beata enfrenta a obrigatoriedade do casamento, este é o momento de reação à autoridade paterna e motivo da crise e da conversão, como no caso de Maria d'Oignies e Lutgarde d'Aywères. Outro fator desencadeador são as adversidades da vida, que as obrigam a entrar para uma instituição de caridade, como Juliana, que deve habitar a comunidade sã de um leprosário, e Ida de Nivelles, que entra para um beguinário. Entretanto, se há um fator desencadeador, as beatas, excetuando-se Lutgarde, manifestam desde a infância a vontade de seguir Cristo e praticam a ascese e a penitência, oram com ardor, têm o dom de lágrimas e desejam a Eucaristia.

Mas a conversão, tal como os hagiógrafos a compreendem, está conceituada no lindo tratado de Aelred de Rievaulx sobre a infância de Jesus (*De Jesu puero duodenni*), quando demonstra que, em Belém, a alma inicia na pobreza, em Nazareth ela cresce rica e em Jerusalém entra em deleite - são as três idades do crescimento espiritual.⁵¹¹ De Belém a Nazareth é a idade da conversão, e justamente, pronto na segunda idade, 12 anos, se manifesta a meditação transcendente, a contemplação: é quando Jesus fica em Jerusalém sem que seus pais percebam: "*Sicut enim Bethlehem, ubi Christus parvus et pauper nascitur, bonae vitae est inchoatio, Nazareth, ubi nutritur, virtutum exercitatio, ita Jerusalem, ad quam duodennis ascendit, caelestium secretorum est contemplatio*".⁵¹² Lá ele está pronto para estudar as coisas místicas - menos nos livros do que na própria experiência: "...*et jam duodennem effectum, de floribus nazareis ad fructus jerosolimiticos ascendesse, ut non tam in codicibus, quam in propriis moribus mystica valeas lectitare*".⁵¹³ É o progresso espiritual e místico que os biógrafos relatam. Ainda, a *conversio*, o ato de virar-se, de mudar o gênero de vida, está relacionada à consciência de si, através da

⁵¹⁰WEINSTEIN, D., BELL, R., **Saints and Society**...*Op.Cit. Passim.*

⁵¹¹ Thomas de Cantimpré divide a vida espiritual de Lutgarde d'Aywères após sua entrada no convento beneditino desta forma.

⁵¹² De fato, da mesma forma que em Belém, onde o Cristo nasceu pequeno e pobre, é o início da vida espiritual e que Nazareth, onde ele cresceu, é o exercício das virtudes, assim Jerusalem, onde o Senhor, subiu com a idade de 12 anos, é a contemplação dos mistérios do céu. » AELRED DE RIEVAULX. **De Jesu Puero Duodenni**, III, 19. **Quand Jesus eut douze ans**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987. (Sources Chrétiennes, 60). p.93.

⁵¹³ *Ibidem.*

recusa e da humildade - o *contemptus sui* - e da consciência de sua santidade ou do desejo de atingir a visão beatífica.

Tomemos o primeiro livro da *Vita Maria Oignacensi*, que trata da sua *pueritia*, *matrimonium*, *continentia et compunctio*. Maria d'Oignies, nascida em Nivelles, está direcionada para a santidade “desde o útero de sua mãe”. Não se misturava com as outras crianças e conservava sua “alma livre de toda concupiscência e vaidade”;⁵¹⁴ era *praesignata* - suas práticas ascéticas e penitenciais estavam definidas desde a infância: aos sete anos se penitencia e com dez usa espinhos pelos pecados dos homens e pelos erros heréticos; ajoelhava-se à noite para rezar e oferecia suas preces ao Senhor.⁵¹⁵ Sua misericórdia e piedade cresciam junto com ela e, com *quasi naturali affectione religiosem diligebat*, seguia escondida os monges cistercienses, cujo mosteiro ficava em frente à casa dos seus pais; seu desejo fazia com que enfiasse seus pés nas pegadas dos conversos e dos monges.⁵¹⁶ Entretanto, seus pais, como é o comportamento dos seculares (*sicut mos est secularium*), a vestiam e ornavam com cuidado, e se perguntavam: *Cujusmodi erit filia nostra?*⁵¹⁷

A narrativa de Vitry é cheia de lirismo: seriam lembranças da infância que ela mesma teria contado para Jacques de Vitry? Para o autor, Maria tinha a graça da santidade, mas se aperfeiçoava naturalmente - o termo *naturaliter* aparece de forma recorrente na sua narrativa. Entretanto, seus pais viam com maus olhos suas felizes ações e casaram-na quando tinha quatorze anos. Longe de seus pais seu fervor e suas práticas penitenciais aumentaram e, por não ter *potestatem proprii corporis*,

⁵¹⁴ “*Ita enim fere ex utero projecta est in Domino, quod numquam vel raro, sicut mos est puellarum, cum ludentibus miscuit se, neque cum iis quae in levitate ambulant participem se praebuit, conservans animam suam ab omni concupiscentia et vanitate; jam divino auspicio praesignans in pueritia, qualis futura esset in provecta aetate*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS....Op. Cit. L. I, C.I, §1, p. 550.**

⁵¹⁵ “*Unde frequenter adhuc in pueritia, ante lectum nocte genua flectebat; et quasdam orationes, quas didicerat, quasi primitivas vitae Domino offerebat*”. *Ibidem*.

⁵¹⁶ “*Adeo enim ab infantia cum ea crevit miseratio et pietas, et quasi naturali affectione religiosem diligebat; quod cum Cisterciensis Ordinis, ante domum patris sui. Fratres aliquando pertransirent, illa suspiciens et admirans religionis habitum, furtim sequebatur; et cum non haberet amplius quod facere, pedes suos Conversorum vel Monachorum passibus prae desiderio infigebat*”. *Ibidem*.

⁵¹⁷ “*Cum autem parentes ejus, sicut mos est secularium, vestibus eam delicatis et cultis ornare voluissent; ipsa contristata respuebat;...Unde parentes ejus videntes, et puellulam deridentes, dicebant: Cujusmodi erit filia nostra?*”. *Ibidem*.

vestia uma corda sob a camisola.⁵¹⁸ Jacques de Vitry tem o cuidado de dizer ao leitor que Maria realizava esses gestos com o conselho familiar do Espírito Santo (*ex familiari consilio Spiritus Sancti*).⁵¹⁹

Com pouco tempo de casamento, por meio de súplicas e lágrimas, seu esposo, visitado pelo Senhor, cede a suas preces e Maria, a casta serva de Cristo, encontra consolo e proteção no seu casto esposo. João, que tinha uma doçura natural de espírito, diferentemente dos outros homens, apoia benignamente seus trabalhos ascéticos e também adota uma vida casta, imitando sua companheira e distribuindo seus bens aos pobres. Maria de *uxor* (esposa) torna-se *socia*⁵²⁰ (companheira) e o amor dos esposos se aperfeiçoa no amor de Cristo: “*Quanto autem affectu carnali ab ea divisus est, tanto magis matrimonii spiritualis nexu ei par dilectionem conjunctus est*”.⁵²¹ O Senhor ainda aparece à sua serva e Ihe promete que Ihe dará seu companheiro (*socium suum*) no céu, uma forma de restabelecer a união que foi subtraída na terra pelo amor da castidade (*castitatis amore*). Assim, os *beati juvenis*, ou *adolescens*, dominam a carne e a vontade própria (*propria voluntatem mactantes*), fazem uma nova aliança - ‘trocam o fogo pelo fogo’ - e entram no serviço do leprosário de Willambroc.⁵²² Por essa conduta os jovens sofreram o desprezo e a

⁵¹⁸ “*Felicibus igitur actibus ejus invidentes, cum esset annorum quatuordecim, eam juveni cuidam matrimonio junxerunt. Tunc vero a parentibus remota in tantum fervoris excessum accensa est, tanta pugna corpus suum castigabat, et in servitum redigebat; quod frequenter, cum magna parte noctis manibus suis laborasset, post laborem diutissime orabat: residuum vero noctis, quoties ei licebat, supra furtivos asseres, quos in extremitate lectuli absconderat, cum modico somno transibat. Et quia potestatem proprii corporis aperte non habebat, chordam asperrimam, qua vehementer stringebatur, sub camisia clam portabat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.I, C.1, §12, p. 550.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ “*Cum autem non multo tempore cum marito suo, Joanne nomine, in matrimonio sic vixisset ; respexit Dominus humilitatem ancillae suae, exaudivitque lacrymas supplicantis. Nam quam prius habuit ut uxorem, inspiratus est Joannes, ut Mariam haberet commendatam. Casto castam (Dominus) commendavit ancillam; ut in solatium haberet custodem, et ut liberius Domino serviret, fidelem ei reliquit provisorem; et qui prius naturali quadam spiritus suavitate sancto conjugis suae proposito, sicut mos est aliorum viorum, non contradicebat, sed satis benigne laboribus ejus compatiens sustinebat; visitatus est a Domino, ut non solum coelibem et vere Angelicam vitam continendo promereretur; sed sociam suam in sancto proposito et sancta religione imitaretur, omnia pro Christo pauperibus erogando*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.I, C. 1, §13, p. 550

⁵²¹ “Sem o afeto carnal ele se sentia ainda mais unido a ela pelos laços amorosos de um matrimônio espiritual”. *Ibidem*.

⁵²² “*Quanto autem affectu carnali ab ea divisus est, tanto magis matrimonii spiritualis nexu ei par dilectionem conjunctus est. Unde et ancillae suae Dominus postea in visione apparens promisit, ut socium suum, quasi reparato matrimonio, ei redderet in coelis, qui castitatis amore a carnali*

perseguição das “pessoas do século e seus parentes (*saeculares et consanguineī*) que, atizados pelos demônios, viam-nos e rangiam os dentes e, agora que eram pobres, foram cobertos de insultos.”⁵²³ E Jacques de Vitry reflete sobre a qualidade do amor secular: “*Amisisti gratiam cognatorum, Christi gratiam invenisti. Amisisti consanguineorum amorem, nequaquam: numquam enim te dilexerunt, sed tua*”.⁵²⁴ De modo algum: “Eles nunca te amaram, mas o que era teu”.⁵²⁵ Assim, narrando um matrimônio que a liberta, Jacques de Vitry, dirigindo-se a Cristo, convida o leitor a considerar com que virtudes Ele ornamentou sua amiga (*amicam tuam*), ela que foi desprezada e ridicularizada pelas gentes do século.⁵²⁶ Jacques de Vitry segue então narrando os dons conferidos a Maria e afirmando, sempre se dirigindo a Cristo, que o princípio de sua conversão, as primícias de seu amor, foram a Cruz e a Paixão.⁵²⁷

No primeiro parágrafo, o autor⁵²⁸ da *vita* de Ida de Nivelles menciona sua origem pobre e na mesma frase afirma que, pelo fato de ter sido amamentada com cuidado pela sua mãe, ambas eram motivo de risada e de palavras jocosas ditas pelas mulheres da vizinhança.⁵²⁹ Com sete anos, sendo criança de boa índole,

*commercio se subtraxerat in terris (...)cum ii ambo beati juvenes, ac licitis amplexibus pro Domino abstinentes, adolescentiae ferventis impetum fervore religionis superaverunt. juxta voluptatum copiam, propriam voluntatem mactantes; juxta fluvium sitientes; inter epulas esurientes, carnes suas clavis timoris Domini confixerunt; imo sese pro Domino penitus abjicientes, leprosis quibusdam juxta Nivellem, in loco qui dicitur Willambroc, pro Domino aliquanto tempore servierunt”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op. Cit. L.I, C.1, §14, p. 550.*

⁵²³ A *Vita* de Maria d’Oignies é um combate contra os demônios, que assolam seus amigos e ganham forma visível e material.

⁵²⁴ “Perdestes a graça dos teus parentes, encontrastes a graça do Cristo. Perdestes o amor dos parentes?”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.I, C.1, §14, p. 550

⁵²⁵ *Ibidem.* L.I, C.1, §15,p. 550.

⁵²⁶ “*Intueamur enim quantis virtutum gemmis, tanquam vas auri solidum omni lapide pretioso ornatum, amicam tuam pretiosam exornasti : quantis miraculis illam, abjectam et irrisam a secularibus decorasti*”. *Ibidem.*

⁵²⁷ “*Principium conversionis ejus ad te, primitiae dilectionis, Crux tua, passio tua fuit*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op. Cit. L.I, C.1, §16, p. 550. Após o relato da infância e da conversão, Jacques de Vitry segue no livro I enumerando em nove capítulos a compunção e as lágrimas, a confissão, a penitência e sua satisfação, seu jejum, vigílias e sono, vestimenta e aparência, o trabalho de suas mãos, sua fisionomia e discríção. Ocasões em que relata pequenos exempla que veremos adiante.

⁵²⁸ S. Roisin considera que o autor da *vita* de Ida de Nivelles seja o monge da abadia de Villers Gosuin de Bossout. ROISIN, S. **L’Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle.** Louvain: Editions Universitaires de Louvain, Les Presses de Belgique, 1947. Cf. *Supra*, capítulo IV.

⁵²⁹ “(...) *cum adhuc penderet ad ubera matris suae, et ab ea sollicitè nutriretur, quaedam ex vicinis mulieribus verbis iocosis, et quasi quodam praesagio futurorum arridentes matri filiam eius religiosam fore praenunciabant, eamque Theutonicam cognominabant, ita ut à multis Ida Theutica*

morava com sua mãe e observava uma vida de disciplina: não brincava com as crianças vizinhas ou com as moças de coisas do mundo, pois seus modos eram lascivos e desordenados (*lascivi et inordinati mores*).⁵³⁰ Ida era ensinada interiormente por Deus, que a avisou de sua futura eleição.⁵³¹ Assim, ia frequentemente à igreja de Santa Gertrudes levada por seu pai, tanto no verão quanto no inverno, e, se tinha algo para comer, como um pão, dava aos peregrinos.⁵³²

Entretanto, com nove anos, perde seu pai e seus parentes (*cognati*); vendo que estava privada do consolo paterno (*patris solatio orbatam*), resolvem casá-la com o filho de um cidadão de Nivelles. Porém Ida, desejando servir ao Senhor em castidade, foge de casa pela janela, vestida simplesmente e com seu saltério.⁵³³ E, de forma manifesta, preferindo a pobreza em Cristo do que as coisas temporais e a fecundidade, vai à aldeia vizinha morar ao lado de uma igrejazinha com as “pobres virgens” (*pauperibus virginibus*) que ali habitavam sob a proteção de Deus.⁵³⁴ Seus parentes, por ela estar ainda pequena e antes da idade da discrição, buscando paz, deixam-na em paz com as mulheres (*quaerentem pacem, cum mulieribus pacis in pace relinquerentur*).⁵³⁵ Aqui o autor discorre, maravilhado, sobre a função social e afetiva do beguinário de Castidade; fervor, estudo, paz e amor mútuo:

In domo autem in qua habitavit erant septem virgines,
quibus secundum modum conversationis earum sive

cognominaretur”. HENRIQUEZ, C. **Vita Beatae Idae de Nivelles. Quinque Prudentes Virgines...** Op. Cit. p, 201.

⁵³⁰ “Cum autem annos infantiae, qui usque ad septimum extenduntur, adhuc ageret nunquam antea, seu postea, cum infantibus vicinarum domorum, vel cum puellis saecularibus, quarum lascivi et inordinati erant mores, egressa est ad ludendum in platea;..”. *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ “Decursis autem infantiae annis, cum esset annorum novem, pater eius defunctus est. Cognati vero illius videntes eam patris solatio orbatam, accepta inter se consilio, eam filio cuiusdam civis Nivelensis matrimonio coniungere disposuerunt. At illa quae in castitate Domino servire concupiebat, laqueum quem sibi tendebant praecavens, de domo patris sui per fenestram occultè est egressa, et fugit, nihil omnino secum deferens nisi psalterium quod nuper discere coeperat, et simplicem vestem qua induebatur”. *Ibidem*.

⁵³⁴ “Et ut manifestum daret indicium, se magis in Christi paupertate, quam in affluentia rerum temporalium et numerosa proles foecunditate gloriari, secessit ad vicum quemdam oppidi iuxta ecclesiolam quae sepulchrum nuncupatur, et cum pauperibus virginibus quae illic habitabant in adiutorio altissimi, sub protectione Dei caeli commorata est.” *Ibidem*.

⁵³⁵ “Cognati vero eius nolentes eam turbare, licet adhuc parvula et infra annos discretionis esse videbatur, quaerentem pacem, cum mulieribus pacis in pace reliquerentur”. *Ibidem*.

ferventorem sive remissorem condescendere studens, pacem earum cum tanta diligentia servavit, ut miro modo gratiosa et dulcis omnibus, sicut amabat omnes, ita ab omnibus pariter amaretur.⁵³⁶

A vida comunitária, a exemplo de Atos 4,32, mas legitimando valores novos, se realiza então plenamente entre virgens pobres e desamparadas, que se amam e vivem em paz. Entretanto, após três anos, sua mãe, que também vivia religiosamente, morre e Ida fica efetivamente sem ter como se sustentar, ficando sob os cuidados de um parente, que a nutriu com toda benevolência.⁵³⁷ Mas, como Ida sabia que o caminho para Cristo era a humildade, sempre se mostrou modesta, condescendente e obediente,⁵³⁸ e costumava dizer “uma palavra admirável” que Cristo, seu esposo, inspirava em seu coração:

Ego vellem, si possibile esset, quod me gradiente vel stante terra sub pedibus meis aperiretur, ita quod pars inferior corpusculi mei absconderetur in terra, et pars superior brevis ac per modica redderetur.⁵³⁹

De sua humildade o autor oferece ainda o testemunho, função específica dos agentes no processo de construção da santidade, da reclusa de Heylonbineth, chamada Maria, que havia sido uma das que haviam morado com ela e que, durante os quatro anos de coabitação, nunca a vira com ira ou indignação, ela que por humildade queria vestir as mais velhas vestes.⁵⁴⁰

Nestes dois parágrafos temos alguns elementos importantes sobre a construção da fama de santidade diante da adversidade. A orfandade no meio

⁵³⁶ “Na casa em que morava eram sete virgens que, de acordo com a sua conversão, cada uma aplicava-se de modo fervente ou docemente, observava a paz com tanta diligencia, de forma maravilhosa graciosa e doce com todos, e como amava a todos era de todos igualmente amada.” *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ibidem*. p.202

⁵³⁸ “*Et quia beata Christi famula sciebat humilitatem viam esse qua tenditur ad Dominum, humilitatem coram Deo et hominibus omnimodè exhibebat, modesta, suadibilis, et bonis omnibus consentiens, unde et inclinatio capite semper incedebat*”. **Vita Beatae Idae de Nivella Sanctimonialis**....Op. Cit. p, 203.

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ “*Et qui humilitas semper in tranquillitate custodit corda servorum Dei: reclusa de Heylonbineth, Maria nomine, quae quondam fuit una ex habitantibus cum ea, testabatur quod per quatuor annos quibus simul habitauerunt, nunquam vidit eam ira vel indignatione moveri. Volebat etiam ob humilitatem vestibus, et veteribus, et pannosis indui, ut magis ab omnibus vilipenderetur*”. *Ibidem*.

urbano se torna um peso para a parentela e os beguinários surgem para suprir a educação doméstica. Ida habita com as virgens pobres mesmo enquanto sua mãe estava viva e poderia suprir suas necessidades (provavelmente para a contribuição coletiva). A vida comunitária também é passageira, pois a testemunha Maria se torna reclusa após a coabitação e não recebe tratamento laudativo do autor, o que nos permite considerar o destino comum de crianças e jovens que não se construíram ou foram construídas beatas. O autor descreve o cotidiano das beguinhas e a humildade de Ida, que então:

Erat etiam tam compatiens consodalibus suis debilibus et egenis, ut quasi nova quaedam Martham circuiens vicos et plateas oppidi, mendicaret tam a cognatis quam ab alienis, nunc vestes, nunc calceamenta, nunc panem, nunc carnes et caetera esui necessaria. Quae reportans in sacculo omnibus, prout cuique opus erat, distruebat.⁵⁴¹

Suas companheiras de beguinário são denominadas *consodalibus*: ela, como nova Marta, era paciente com todas, as mais fracas e as pobres, mendigava andando pelos bairros e praças e distribuía tudo que conseguia.⁵⁴² Ainda criança, Ida temia, na confissão, suas leves faltas, o que levava suas companheiras (*sodales*) ao riso.⁵⁴³ Mas Cristo a diferencia pela sua delicadeza (*teneritudinem*) e a visita, conferindo-lhe o dom de lágrimas. Ida pode “saborear o quanto o senhor é suave” no momento da morte de “certa mulher de vida honesta de Nivelles, chamada Heyuuilgis:” a virgem é inundada de lágrimas, que escorrem copiosamente de seus olhos.

Esses anos da infância que Ida passa junto às ‘pobres mulheres’, suas companheiras, que riem de sua inocência e admiram sua humildade e compaixão são, para o autor, o “começo da sua piedosa conversão”, deixando os exemplos pueris, observando a castidade e as boas ações e tendo compaixão para com os próximos (*et proximorum necessitati ex animo compati discant*).⁵⁴⁴ Ida, aos dezesseis

⁵⁴¹ *Ibidem.* p, 203.

⁵⁴² *Ibidem.*

⁵⁴³ *Ibidem.*

⁵⁴⁴ “*Haec sunt igitur veneranda primordia piae conversationis, quam vel in infantia vel in pueritia sua gessit electa Christi, reliquens omnibus tam pueris quam puellis exemplum, ut cum bonis operibus*

anos, vai então para o mosteiro cisterciense de Kerkom, porque pesa às “filhas de Israel se demorar com as mulheres no Egito”.⁵⁴⁵ Aqui, em uma *vita* provavelmente escrita por um cisterciense de Villers, a vida na comunidade cisterciense significa o caminho para a perfeição.

Thomas de Cantimpré, dominicano, não foge à regra. Lutgarde d’Aywères tem um relato de infância e conversão pouco comuns. Paradoxalmente, Thomas de Cantimpré discorre longamente sobre as agruras amorosas da jovem Lutgarde, na tentativa de justificar sua virgindade, sua conversão e devoção. Thomas de Cantimpré afirma que ela mesma “revelou completamente todos os segredos de seu coração” (“*cordis sui secreta totaliter revelavit*”)⁵⁴⁶ ao penitenciário do Papa, o irmão pregador Bernardo, e a ele mesmo, Thomas.⁵⁴⁷

Novamente de forma clara, como na narrativa de Jacques de Vitry, o embate se dá entre o comportamento dos seculares e o desejo de conversão espiritual. Lutgarde nasce, como vimos, na cidade de Tongres, de mãe nobre e pai cidadão. Seu pai a amava com ternura (*Pater itaque tenerrime filiam diligens*) e queria vê-la de acordo com o “fausto do século”.⁵⁴⁸ A jovem Lutgarde desejava o casamento,⁵⁴⁹ mas o Senhor resolveu dispor de outra forma, pois ela devia esposá-Lo.⁵⁵⁰ Lutgarde perde seu dote⁵⁵¹ e sua mãe a aconselha a esposar o Cristo em um mosteiro digno, caso

munditiam castitatis studeant semper servare, et proximorum necessitati ex animo compati discant”. **Beatae Idae de Nivelva Sanctimonialis**,... *Op. Cit.* p, 205.

⁵⁴⁵ “*Considerans interdum, sedula cogitatione, pretiosa Christi Margarita quod non coutuntur Iudaei Samaritanis, et quia onerosum est filiabus Israel Egyptis commorari mulieribus; ut ostenderet se multo perfectius relinquere mundum, quam antea fecerat; cum esset annorum decem et sex, valedicens suis, intravit quoddam monasterium ordinis cisterciensis quod Kerckenh dicitur*”. *Ibidem*. As filhas de Israel são as beatas que o autor opõe as pecadoras, filhas do Egito.

⁵⁴⁶ “*Ipsa vero ad monasterium rediens, in bonis potioribus Domini, ab illa die et deinceps, proficiens, exultavit fratri quidem Bernardo, Fratri Ordinis Praedicatorum, et Poenitentiario Domini Papae, non utique sicut mihi, quia digniori et magis ad capiendum idoneo spiritu, cuncta cordis sui secreta totaliter revelavit*”. **Vita Lutgardis, Act. SS**....*Op.Cit.*, L.I, C. 1, § 7, p.192.

⁵⁴⁷ “(...) *Credo tamen quod non minus totaliter et si minus digno mihi hoc dixit...*” *Ibidem*.

⁵⁴⁸ “*Pater itaque tenerrime filiam diligens, et secundum fastum seculi eam cupiens prospera*”. **Vita Lutgardis, Act. SS**....*Op.Cit.*, L.I, C.1, § 1, p.191

⁵⁴⁹ “*Puella autem crescens, et quid pro se fiebat agnoscens, prout talis aetas velle poterat, ad conjugium inhiabat*”. *Ibidem*.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ O pai de Lutgarde especula para aumentar o dote da filha, entregando 20 marcos de prata à um homem de negócios, mas perde o investimento, o que impede o bom casamento de Lutgarde.

contrário “ela casaria apenas com um vaqueiro”.⁵⁵² Lutgarde, enquanto estava com seu pai tinha vestes bonitas, mas não queria os jogos desonestos e conversas de amor como as outras meninas.⁵⁵³ De fato, Lutgarde ainda não conhecia o Senhor, ele ainda não lhe havia sido revelado, mas em seu coração, quando estava sozinha, ela sentia um não sei quê de divino (“*in corde tamen, cum sola esset, sentiebat interius nescio quid divini*”).⁵⁵⁴ Assim, pela graça divina, o direito materno (sua mãe sendo uma “*praeclara mulier*”) vence o amor desordenado do pai e com 12 anos ela entra no mosteiro de Santa Catarina,⁵⁵⁵ da Ordem de São Bento.

Mas Lutgarde continua envolvida no século e Thomas de Cantimpré, no parágrafo seguinte, continua a considerar os amores de Lutgarde. Um rapaz rico e nobre a desejava e começava a inclinar a alma (*animum*) de Lutgarde docemente com palavras; uma noite tentou ir a casa em que Lutgarde dormia, mas foi repentinamente tomado pelo medo.⁵⁵⁶ Entretanto, o diabo, de forma admirável, interveio para inclinar a alma da jovem ao consentimento.⁵⁵⁷ Mais uma vez o Senhor não permitiu: quando Lutgarde se sentava para falar com o rapaz, Cristo apareceu em sua verdadeira forma humana e, tirando sua vestimenta do peito, mostrou-lhe a chaga de seu flanco manchada de sangue que jorrava e lhe disse:⁵⁵⁸ “*Blanditias inepti amoris ulterius non requiras: hic jugiter contemplare quid diligas, et cur diligas: hic totius puritatis delicias tibi spondeo consequendas.*”⁵⁵⁹ Essa é a primeira aparição

⁵⁵² “*Dicebat enim mater filiae, et hoc saepius inculcabat: Si nubere Christo volueris, monasterium tibi, ubicumque volueris, honestissimum praeparabo. Si vero virum mortalem elegeris, nullum alium nisi vaccarum custodem habebis*”. **Vita Lutgardis, Act. SS...**Op.Cit., L.I, C.1, §1, p. 191.

⁵⁵³ “*Fuit tamen in ornatu vestium, quamdiu degit apud patrem; sed jocos inhonestos fugit et amatorias confabulationes, et ineptias penitus puellares*”. *Ibidem*.

⁵⁵⁴ “(...) *et mirum in modum, cum necdum cognosceret Dominum (nec enim ei tunc in aliquo fuerat revelatus) in corde tamen, cum sola esset, sentiebat interius nescio quid divini. Et revera ex tunc sibi templum habitationis suae dignissimum in Lutgarde Dominus praeparabat*”. *Ibidem*.

⁵⁵⁵ O Mosteiro de Santa Catarina fica junto à aldeia de Saint-Trond, em Hesbaye, daí o conhecimento que Lutgarde trava com Christina, a Admirável.

⁵⁵⁶ “*Quam cum juvenis, divitiis pollens et genere, proicaretur, animum interdum coepit verbis illius leniter inclinare*”. **Vita Lutgardis, Act. SS...**Op.Cit., L. I,C. 1,§ 2, p.191.

⁵⁵⁷ “*Nec mora: cum accessisset, repentino timore correptus aufugit. Institit ergo diabolus miris modis, ut ad consensum puellarem animum inclinaret*”. *Ibidem*. p.192.

⁵⁵⁸ “*apparuit ipsi Christus in ipsa humanitatis forma, qua inter homines quondam fuerat conversatus; et pectori vestem detrahens, qua videbatur obtectus, vulnus lateris ostendit, quasi recenti sanguine cruentatum, dicens*...” *Ibidem*.

⁵⁵⁹ “Não procure as bobagens de um amor que não te convém. Contemple sem cessar o que tu amas e por que tu amas. Te prometo que aqui atingirás as delícias de toda pureza”. *Ibidem*.

do Cristo e de suas chagas. As aparições ao longo do texto estão carregadas de imaginário erótico.⁵⁶⁰

Mas Lutgarde é ainda desprovida de vontade própria, respondendo alternativamente aos desejos paterno e materno e às instâncias do demônio. A primeira aparição de Cristo na narrativa aparece como uma primeira educação sentimental. Lutgarde deve reconhecer o objeto e a causa de seu amor. Admirada com este oráculo, Lutgarde tenta ver com os olhos do coração (*oculis cordis*) o que ela viu, e logo foi afastada a flor de sua carne (*flore carnis*) e seu rosto empalideceu, como sempre que se ama (*ut omnis amans*).⁵⁶¹ Iluminada interiormente (*interius splendore lustrata*) pelos olhos do coração, como uma nova Agnes,⁵⁶² responde ao rapaz que retorna com seus propósitos: "*Discede a me, pabulum mortis, nutrimentum facinoris, quoniam ab alio amatore praeventa sum.*"⁵⁶³ A Lutgarde é então conferido, pela graça divina, o amor do Cristo.

Por incrível que possa parecer, diante dos *topoi* hagiográficos, Thomas de Cantimpré continua a relatar o embate e as tentações de Lutgarde, o que torna verossímil sua narrativa, uma vez que ela lhe contou os fatos ocorridos durante a juventude. Outro rapaz, um *miles* corajoso, se apaixona e implora durante muitos anos por ela, que mantém de forma veemente a sua repulsa.⁵⁶⁴ Insistindo em sua loucura, o cavaleiro, sabendo que Lutgarde tinha pegado a estrada, juntamente com sua coorte (*satelles*), tentou raptá-la.⁵⁶⁵ Lutgarde salta do cavalo e foge durante toda a noite pela floresta que ela desconhecia, chegando de manhã acompanhada de anjos até a casa de sua nutriz. Esta suspeita do rapto e lhe pergunta se o rapaz lhe

⁵⁶⁰ Ver *Infra*.

⁵⁶¹ "*Tali igitur Lutgardis oraculo pavefacta, statim oculis cordis haesit, quid vidisset excipere: et quasi columba meditans, in fenestra ad introitum solaris luminis, ostium crystallinum arcae typici corporis Christi pertinaciter observabat. Mox flore carnis abeso, vultu palluit, ut omnis amans: et superno interius splendore lustrata, totius vanitatis se sensit amisisse caliginem.*" **Vita Lutgardis, Act. SS...** *Op.Cit.*, L. I, C. 1, §3, p.192.

⁵⁶² "Uma dama nobre e devota com espírito de profecia afirma que Lutgarde será como uma nova Agnes". *Ibidem*.

⁵⁶³ "Afaste-se de mim, alimento de morte, nutrição de pecado, pois eu estou prevenida por um outro amor." *Ibidem*, § 4, p.192.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, § 5. P. 192. *Satelles* é o termo empregado para os acompanhantes do demônio.

fez violência.⁵⁶⁶ Cantimpré tem o cuidado de precisar que os serviçais de Lutgarde, ao virem os cavaleiros, fugiram e gritaram; estes, ouvindo os gritos, também fugiram - assim as pessoas começaram a suspeitar de Lutgarde.⁵⁶⁷ Lutgarde chega à casa de sua irmã a cavalo com sua serva (*famulis*), sofre com a curiosidade do povo e, cansada sob o peso da vergonha, chama Cristo ao seu espírito, retira o véu de sua cabeça e diz:⁵⁶⁸

Pro nobis innocentissime omnium Domine; pro nobis, pulcherrime, vestibus spoliatus, ad columnam ligatus es, et in derisionem furentis populi chlamyde purpurea indutus; et serto spineo coronatus, nudus in patibulo pependisti: nihil ergo inveniens quod rependam, pudorem istum tibi offero pro te spretum.⁵⁶⁹

Esses gestos e palavras não são acompanhados por intervenção divina, mas demonstram a tomada de consciência, após a prova, de Lutgarde. Cantimpré, que crê e consente, (*credo et consentio*) compara então a confusão (*confusionem*) sofrida por Lutgarde com a imitação da Paixão, revelando que ela mesma havia rogado ao Senhor para imitá-lo.⁵⁷⁰ Finalmente, de volta ao mosteiro e privada de quase toda conversa e consolo dos homens, ela começa a aspirar às coisas celestes (*Hinc igitur ab omni fere locutione et consolatione hominum sequestrata, tota coelestibus inhiabat*).⁵⁷¹ Inicia-se assim o comportamento de penitente de Lutgarde, que causa admiração e desprezo em suas companheiras na ordem beneditina, mas que é confortada pelas aparições da Virgem e de santa Catarina, garantindo sua conversão.⁵⁷²

⁵⁶⁶ “*Quam nutrix vidit, suspicata raptum, dixit: Numquid te juvenis ille hac nocte violenter oppressit? Cui illa: Non inquit*”. *Ibidem*.

⁵⁶⁷ “*Nec mirum si nutrix hoc suspicabatur, ut diximus: Servi enim ejus, ut viderunt praecedenti vespere juvenem super se cum manu valida venientem, fugerunt; et ut in talibus mos est, inclamaverunt juvenem ut raptorem. Et ille voce clamantium pavefactus, cessavit a persecutione Virginis, et aufugit. Occasione igitur hujus clamoris et fugae, in suspicionem hominum innocens puella devenit*”. *Ibidem*.

⁵⁶⁸ *Ibidem*. §7, p.192.

⁵⁶⁹ “Por nós, Senhor, o mais inocente de todos, o mais belo de todos, despojado de suas roupas, fostes amarrado a uma coluna e vestido de um manto de púrpura para o riso do povo em fúria; e, coroado de espinhos entrelaçados, fostes suspenso no patíbulo com tua nudez. Não tendo nada a te dar em troca, eu te ofereço este pudor que é desprezado por ti”. *Ibidem*.

⁵⁷⁰ “*Credo tamen quod non minus totaliter et si minus digno mihi hoc dixit: et ipse consentio, quod ante diu Dominum regaverat, ut ei aliquando mitteret confusionem, in qua posset Passionis Dominicae confusionem praesentialiter imitari*”. *Ibidem*.

⁵⁷¹ *Ibidem*, §8., p.192.

⁵⁷² **Vita Lutgardis, Act. SS....Op.Cit.** L. I, C.1, §1, § 8, § 9, p.191-192.

Unida ao Cristo em oração e contemplação, se alguma ocupação a chamava, ela falava familiarmente com o Senhor, quase como amigo (*quasi amico familiariter loqueretur*), com simplicidade e pureza de coração: “*Domine Jesu, expecta me hic: jam cito expedita revertar ad te.*”⁵⁷³ Assim, Thomas de Cantimpré pode prosseguir tratando do progresso espiritual de Lutgarde (os milagres realizados por seu intermédio e as intervenções divinas testemunhadas pela comunidade beneditina) e advertindo diretamente as mongas de Aywières sobre a maravilhosa companheira que tiveram durante quarenta anos.

Na *vita* de Ida de Léau, sua família aparece como o principal apoio de sua conversão. Gilbertus, *pater Domino dilectae virginis*, é laudado como venerável, honesto, prudente, alegre (*hilaris*). Com riqueza suficiente, recebera com um doce laço, um pacto amável (*foedus amabile*), um vínculo delectável, nó de doçura e amor (*delectabile vinculum, vim et nodum dulcedinis et amoris*), sua esposa Yda. Dessa união nasce também sua irmã Katarina, que tem o pensamento (*mens*) iluminado pelo Espírito Santo e se torna cisterciense.⁵⁷⁴ A virgem Ida, mesmo vivendo no século, não se deixava levar pelo que é secular (*vivens in saeculo non saeculariter se deduxit*).⁵⁷⁵ Exteriormente bela, irradiava interiormente toda a beleza de sua virtude.⁵⁷⁶

Enquanto estava sob a custódia de seus pais, assim como Ida de Nivelles, tinha em tudo a mansuetude, a inocência, a doçura do mel e, como um lírio entre os espinhos, como amiga do rei (*amica regis*) entre as outras filhas, branda, suave, inocente, não considerava as riquezas, as honras e as alegrias e as delícias do

⁵⁷³ “*Verumtamen dum ipsa in oratione aut contemplatione Domino dulciter jungeretur, et eam aliquod urgens negotium evocaret, quasi amico familiariter loqueretur, Domino cum magna simplicitate et cordis puritate dicebat: Domine Jesu, expecta me hic: jam cito expedita revertar ad te. Mira demulcentis simplicitas! mira Redemptoris clementia circa eam! paratum enim eum illi in omni loco dominationis ejus, paratum in omni negotio comprobavit.*” *Vita Lutgardis, Act. SS... Op.Cit. L. I, C.1, § 8, p.192.*

⁵⁷⁴ *Vita Ida Lewensi, Act SS...Op.Cit. C.I., § 6, p. 109.*

⁵⁷⁵ *Ibidem.*

⁵⁷⁶ *Vita Ida Lewensi, Act. SS...Op.Cit. C.I., § 7, p. 109.*

mundo.⁵⁷⁷ Era tão modesta, constante e madura que se poderia dizer que já estava convertida. Frequentava a escola com desejo e era *felix amica studii*⁵⁷⁸ com o apoio da mãe, que procurava fazer com que sua doce filha aprendesse a ciência das escrituras, mas não para seguir a vaidade do século, e sim para sentir uma sede mais doce e mais ardente de completar mais devotamente o ofício de Deus.⁵⁷⁹ Ida era então “*obediens, humilis, patiens, dulcis, suavis, innocens, devota, fidelis in operibus, postulantibus facilis,*” mas principalmente *paribus amicabilis*.⁵⁸⁰ E, tendo nascido com a maturidade em seu peito, secretamente inicia sua vida de disciplina: genuflexões, orações, macerações.⁵⁸¹ Tendo completado treze anos, seu pai a coloca em um mosteiro da Ordem Cisterciense, La Ramée, e ela, agradecida e com espírito alegre (*laeto animo*), ali ingressa.⁵⁸² Observando a regra livre e fielmente, com jejuns, vigílias em silêncio e orações, supera o mundo, a carne e o demônio. Cristo, inspecionando o afeto da piedosa virgem, a visitava suave e secretamente.⁵⁸³

⁵⁷⁷ “(...) *fuit enim, dum adhuc degeret sub parentum custodia, semper in omnibus et ad omnes tantae mansuetudinis, tam mitis innocentiae, tam mellitae dulcedinis, ut nec ore, nec opere quemquam unquam praesumeret conturbare ; sed sicut liliun inter spinas, sic amica regis inter filias, sicque blanda, suavis, innocens, a jocis saecularibus et a sollicitudine quam pariunt haec tempora exsortem et extraneam penitus et omnimode se reddebat...*” *Ibidem*.

⁵⁷⁸ “(...); *caeterisque temporibus, summo diluculo surgens, quotidie tanquam felix amica studii, ad studium haud segnius properabat ; unde saepius accidit quod ut ad scholas mane praeveniens janitorem, ante scholarum ostia, quae serata reppererat, quiete residens valde diutius expectaret*”. **Vita Ida Lewensi, Act. SS...** Op.Cit. C.I., § 8, pp. 109-110.

⁵⁷⁹ “*Mater vero laudandae virginis, tam mirae doloris captus pronostico, gaudens et hilaris, et omnino consentiens bonis operibus quae agebat, procuravit sollicitus ut dulcis filia scripturarum scientiam disceret, nec hoc ut vanitatem saeculi sectaretur, sed ut saperet dulcius et sitiret ardentius, impleretur devotius laude Dei*”. **Vita Ida Lewensi, Act. SS...** Op.Cit. C. 1., §9, p.110.

⁵⁸⁰ “(...) *erat enim in omnibus magistris ut discipula, parentibus ut filia, caeteris ut ancilla, mitis, obediens, humilis, patiens, dulcis, suavis, innocens, devota, fidelis in operibus, postulantibus facilis, paribus amicabilis, pia miserabilibus, et, ut breviter transeam, ad omnes et in omnibus gratiosa*” *Ibidem*.

⁵⁸¹ *Ibidem* §10. p. 110.

⁵⁸² “*Cum igitur haec venerabilis et praedulcissima pia virgo temporis numerum annorum tredecim feliciter implevisset, procurante patre suo Gilberto, qui jam diu hoc exoptaverat, quoddam coenobium Cisterciensis Ordinis nuncupatum Rameya, sitiens et desiderans regi regnum et expeditius militare, gratulanter et laeto animo est ingressa*”. *Ibidem*.

⁵⁸³ “*Ibique longo tempore beati regulam Benedicti, paupertate cordis et corporis, libenter et fideliter observavit, seque sub vinculo disciplinae deducens et habitans, jejuniis, orationibus, silentio, vigiliis, caeteris generibus regularis militiae, mundum, carnem, daemonia superavit.....affectum piae virginis non a remotis intuentis inspector ille cordium Christus, loquens ad cor Jherusalem, et intus advocans, manum immitens coelitus per foramen, sponsam suam tam dulcius quam etiam secretius visitavit, dilectaeque propinans pocula paradysi, tantum diluvium tantamque inundantiam jocunditatis spiritus et divinae dulcedinis ei medullitus intimavit, ut cor eruptans gaudia, quid haberet interius, corporis ex indicio signis manifestissimis loqueretur. Quippe fluminis impetus civitatem Dei laetificat, cum tabernaculum suum sanctificat altissimus et subtilissimus dedicat*”. *Ibidem*.

Ida de Louvain nasce de pais “honestos e ricos” e, desde a infância, está preparada para a conversão. Tem uma visão, já na adolescência, quando estava na Missa com sua mãe. Ida viu, no momento da elevação da hóstia, uma estrela de fogo brilhante e vermelha descendo sobre o altar, como uma tocha. Por esta visão do mistério eucarístico, com os olhos do corpo, a virgem de Cristo estava preparada para a virtude futura e para uma vida mais perfeita⁵⁸⁴ - visão e conversão apoiadas por sua mãe. Ida, como todas as jovens beatas (à exceção de Lutgarde, cuja narrativa não demonstra uma tendência natural para a santidade), era simples e inocente no gesto, de louvável continência e de boa índole. Com dezoito anos, nutrida e casta na casa paterna, iniciada no deleite das coisas celestiais e inflamada de desejo, guiada pela graça do Espírito Santo, aprendia a aspirar à alegria da felicidade superior.⁵⁸⁵ Iniciou suas penitências castigando seu corpo e, com seu coração e sua consciência (*cor suum et conscientiam*), cuidava de tudo que valia o cuidado.

Juliana de Cornillon é colocada cedo no leprosário de Cornillon pela contingência da orfandade. Seu hagiógrafo, porém, inicia seu relato obedecendo às regras do gênero e enaltece as qualidades dos pais da beata. Seus pais viviam sem descendência e ofereciam esmolas e rezavam incessantemente para que obtivessem crianças que obedecessem aos mandamentos divinos.⁵⁸⁶ Tendo suas preces atendidas, tiveram duas filhas: Agnes, a mais velha, e Juliana, a menor. Privadas do consolo de seus pais em tenra idade, Juliana com cinco anos, seus amigos e parentes tiveram a intenção de cuidar delas.⁵⁸⁷ Por um sinal divino elas foram conduzidas ao leprosário de Cornillon, que acabara de ser fundado - a pobreza da comunidade era compensada pela riqueza das meninas.

⁵⁸⁴ **Vita Idae Lovaniensis, Acta SS...**Op.Cit. L.I, C.1, §2, p. 159.

⁵⁸⁵ “(...) *et annorum duodeviginti numerum, in aede paterna, sub omni puritate puellaris castimoniae, parentum enutrita solitudine, peregisset; coepit in ejus animo, quidquid in hoc mundo pretiosum reputari solet aut delectabile, tamquam nullius aestimationis vile peripsema, miro modo vilescere: quippe quae jam coelestium delectationum initiata commerciis, et inflammata desideriiis, ad supernae felicitatis gaudia, Spiritus sancti ducente gratia, didicerat anhelare*”.

⁵⁸⁶ **Vita Julianae Corneliensis, Act. SS...**Op.Cit., L.I, C.1, § 1, p.443.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, § 2, p.443.

O autor afirma que as irmãs e superiores que “traziam em seus corações a piedosa e maternal afeição”,⁵⁸⁸ colocaram-nas em outra parte do domínio, a fim de que Sapiência as nutrisse e educasse.⁵⁸⁹ Como todas as beatas, Juliana não fugia à disciplina, não desejava os “jogos que as crianças acham doces e familiares” e “ultrapassava sua idade pelos modos”, não tinha a insolência e a fraqueza infantis. Jovem de corpo, mas velha de alma, ela gostava de estar consigo mesma, simples, tranquila, pudica, “além do que podemos crer”.⁵⁹⁰ Dessa forma pareceu bom à Sapiência que Juliana aprendesse as letras, através das quais ela “conheceria e amaria Deus”. Logo ela aprendeu de cor o saltério, pois Deus lhe deu um “intelecto capaz e a memória sólida.” Juliana não teve propriamente uma escolha: colocada no leprosário do Monte Cornillon, foi educada por uma voluntária com o nome sugestivo de *Sapientia*.

A infância difícil de Juliana é a justificativa da sua eleição como priora, da sua visão da festa Eucarística, do seu sofrimento e do seu exílio. No caso de Ida de Léau, os estudos para se formar na arte da iluminura, alimentados pelas beguinhas, são a causa de sua entrada nos mosteiros. Lutgarde, após suas atribulações, recebe uma visão ainda na casa paterna e logo vai para o mosteiro de Santa Catarina onde, sem conflito, segue sua via religiosa.⁵⁹¹

Contudo, os relatos hagiográficos só mostram uma parte dos homens e mulheres que buscaram uma vida de santidade: aqueles que seguiram os movimentos semirreligiosos que foram controlados e institucionalizados. Outros jovens, levados pelo mesmo desejo de perfeição espiritual e pobreza evangélica, integraram os movimentos considerados heréticos, como os cátaros, os valdenses,

⁵⁸⁸ *Ibidem*, § 3, p.443.

⁵⁸⁹ *Ibidem* § 4, p.443.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ Margarida de Yprès tem uma infância de penitente, mas aos dezoito anos se apaixona por um jovem. Advertida pelo frade Siger, faz voto de castidade. O Cristo lhe aparece com três coroas e a virgem retira seus pecados. Assim, a conversão pode se dar, como na *vita* de Margarida de Yprès, por influência de um frade local, que é objeto de sua afeição e que é seu diretor de consciência e confessor. Juetta d’Huy se torna reclusa após uma visita do Senhor.

os *fratricelli*, os irmãos do Espírito Santo.⁵⁹² Destes não há relatos - se houvesse, talvez nossa compreensão dos modos de comportamento, da afetividade familiar e de grupo, das necessidades e das escolhas espirituais laicas fosse maior.

V. 2. A Caridade fraterna *ad status*. O amor do próximo e a função salvadora e libertadora da beata aqui e no Além

Após narrar a infância e a conversão das beatas, os hagiógrafos relatam as virtudes e os dons das beatas. Os biógrafos estruturam suas narrativas como uma sequência de *exempla* ou, como Jacques de Vitry, escrevem capítulos específicos sobre dons do Espírito Santo e aí inserem seus *exempla*, sem um rigor cronológico (excetuando-se o hagiógrafo anônimo de Juliana de Cornillon, que segue a saga da beata em busca do reconhecimento da festa do *Corpus Christi*). Nesses *exempla* de gestos das beatas para os próximos e para os amigos e de gestos dos amigos para as beatas podemos perceber a evidência para os hagiógrafos da função primeira das beatas: a de compadecer e agir pelos próximos. Cada parágrafo é uma pequena demonstração dos dons e graças das beatas e, nessa demonstração, os próximos têm seus afetos ordenados, seus pecados confessados, são salvos do Purgatório e recebem, de forma transitiva, a graça conferida às beatas. Em contrapartida, os indivíduos beneficiados agem como testemunhas da ascese extraordinária das beatas, das suas visões místicas, e veem as manifestações divinas a seu favor. Nos relatos de intervenção das beatas para salvar os próximos podemos compreender, em um pequeno círculo de relações afetivas, como seu amor se manifesta, quais as suas causas, como operam esses gestos e qual o efeito das suas intervenções nas vidas presentes e futuras desses beneficiados. Os indivíduos que aparecem nas *vitae*, próximos (*familiares, socius, sodales*) e amigos (*amicus, amica*), em sua maioria não são identificados pelos nomes, justificativa dada pelos autores nos Prólogos,⁵⁹³ mas sim pelas categorias socioreligiosas, da mesma forma como

⁵⁹² MEERSSEMAN, Gerard, *Ordo fraternitatis: Confraternité e pietà dei laici ne medioevo*, 3 vol., Rome, 1977.

⁵⁹³ Cf. *Supra*, Capítulo IV.

Jacques de Vitry constrói seus sermões *ad Status*:⁵⁹⁴ são laicos (*mulieres, homines, puellae, nobiles, milites, matronas*) e religiosos (*monachos, moniales, frateris, sorores, abbatis, sacerdotes*). Há também grandes personagens que, evidentemente, legitimam a santidade, como Inocêncio III e Jourdain da Saxônia, entre outros, da aristocracia laica e eclesiástica, que aparecem após a morte para Lutgarde e Maria d'Oignies; e há também os que fazem parte da rede de amizade espiritual e são especificamente nomeados como Jacques de Vitry, João de Lausanne e João de Liro, Cristina a Admirável, Sybilla de Gages, Isabela d'Huy, Eva de Saint-Martin e Béatrice de Nazareth. Dessa forma, *ad status* e singularmente, podemos estabelecer uma tipologia das manifestações afetivas e dos motivos que fazem agir as beatas considerando a função que lhes é atribuída (pelos hagiógrafos), enunciada através de epítetos performativos: *mater, amica, sponsa, domina, magistra, ancilla*. Mas o que nos parece relevante é que sempre, sejam das beatas sejam dos próximos e dos amigos para com as beatas, os gestos são justificados pelo amor especial que sentem mutuamente. As místicas oferecem suas graças para os sofredores e para os amigos espirituais, a plenitude do seu amor compensa aqueles que não atingiram a perfeição espiritual. Assim, tentamos aqui demonstrar tipos de relações afetivas fundamentadas no Amor de Deus, nas experiências salutares e místicas e no testemunho.

Jacques de Vitry, no Livro I da *Vita* de Maria d'Oignies, após narrar sua conversão e sua entrada na vida semirreligiosa em Nivelles, onde ao seu redor se constituiu um dos primeiros beguinários do Brabante,⁵⁹⁵ trata da sua experiência espiritual, manifestada exteriormente: sua compunção e suas lágrimas,⁵⁹⁶ sua confissão,⁵⁹⁷ sua penitência e sua satisfação (*satisfactio*), seu jejum,⁵⁹⁸ suas orações,⁵⁹⁹ suas vigílias e seu sono, suas vestes e hábitos do corpo, seu trabalho manual, seu gesto e a composição da sua fisionomia e de seus membros (*De gestu*

⁵⁹⁴ Cf. *Supra*, Capítulo I.

⁵⁹⁵ MINIAC, Jean, **Jacques de Vitry. Vie de Marie d'Oignies**. Arles: Actes Sud, 1997. p.2.

⁵⁹⁶ **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS. Op.Cit.** L.I., C.I, §18, p. 551.

⁵⁹⁷ *Ibidem.* L.I, C.II, §19, p. 551.

⁵⁹⁸ *Ibidem.*

⁵⁹⁹ *Ibidem.* L.I, C. III, p.552.

et compositione vultus et aliorum membrorum ejus).⁶⁰⁰ Jacques de Vitry constrói mais elaboradamente seu texto e não faz uma sucessão de *exempla* intercalada com algumas digressões, como as de Thomas de Cantimpré na *Vita Lutgardis* e os biógrafos de Ida de Nivelles e Ida de Louvain. O biógrafo de Ida de Léau é o que se aproxima de Jacques de Vitry, que utiliza os pequenos *exempla* para demonstrar e enriquecer sua análise sobre o comportamento exterior e interior da beata.

No Livro II Jacques de Vitry trata da “variedade de virtude da filha do Rei e dos Sete dons do Espírito Santo”.⁶⁰¹ Os Sete dons do Espírito Santo são os espíritos de: temor, piedade,⁶⁰² ciência (*scientiae*),⁶⁰³ força, conselho,⁶⁰⁴ inteligência (*intellectus*)⁶⁰⁵ e sabedoria (*sapientia*).⁶⁰⁶ Assim, se o texto não está estruturado como uma coleção de *exempla*,⁶⁰⁷ as intervenções da beata e os testemunhos dos próximos e amigos demonstram justamente suas virtudes e seus dons. Jacques de Vitry, no seu lirismo e no seu amor pela beata, se coloca como a testemunha por excelência; ele é aquele a quem, como João Evangelista (Jo. 19, 35),⁶⁰⁸ “ela amava de um amor admirável” (*quem miro diligebat affectu*),⁶⁰⁹ que a “viu e conheceu, deu seu testemunho” (“*et qui vidit et cognovit, testimonium perhibuit*”).⁶¹⁰ Ao demonstrar a eficácia de suas preces, Vitry determina uma das funções mais fundamentais das beatas. Maria reza ardentemente pelas almas do Purgatório; pela maceração de seu corpo e pelo seu jejum seu espírito estava mais livre para ser engordado pela oração.⁶¹¹ Rezava sem cessar, gritando para o Senhor, seja no silêncio de seu coração, seja

⁶⁰⁰ *Ibidem*. L.I, C. IV, p. 554.

⁶⁰¹ *Ibidem*. L.II, C.V, p. 557.

⁶⁰² *Ibidem*. L.II, C.VI, p.558.

⁶⁰³ *Ibidem*. L.II, C. VII, p. 561.

⁶⁰⁴ *Ibidem*. L.II, C. VIII, p. 563.

⁶⁰⁵ *Ibidem*. L.II, C. IX, p. 565.

⁶⁰⁶ *Ibidem*. L.II, C. X, p. 566. Os outros dois últimos capítulos tratam da sua chegada a Oignies, sua estadia na cidade, seu canto antes de sua morte e sua morte, que veremos adiante.

⁶⁰⁷ O Suplemento à *vita* de Maria d’Oignies escrito por Thomas de Cantimpré está estruturado em vinte e três parágrafos, cada um com uma pequena história, ou seja um *exemplum*.

⁶⁰⁸ Nota de Jean Miniac, tradutor da *Vita* de Maria d’Oignies. MINIAC, Jean, **Jacques de Vitry. Vie de Marie d’Oignies**. *Op.Cit.* p. 47.

⁶⁰⁹ **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit.** L. I., C. II, § 24. p. 552.

⁶¹⁰ *Ibidem*. L. I., C. I, §17. p. 551.

⁶¹¹ “*Quando autem corpus suum jejuniis macerebat, tanto spiritus liberior in orationibus pinguescebat (...)* Cui responsum est a Domino, quod defunctorum animae, quae torquentur in purgatorio, orationum suarum suffragia postularent; quibus quasi pretioso unguento dolores earum mulcebantur”. *Ibidem*, L. I., C. III, §26. p. 552.

experimentando o afeto de seu coração pela sua boca (“*Sine intermissione enim orabat, vel corde tácito clamando ad Dominum, vel oris officio cordis exprimendo affectum*”).⁶¹² Maria, em sua cela vê diante dela uma multidão de mãos que parecem lhe suplicar; temendo o que seria, pergunta ao Senhor, que lhe responde que eram as almas dos defuntos supliciados no Purgatório, que reclamavam o sufrágio de suas orações, que tinham a virtude de aliviar a dor como um unguento precioso.⁶¹³ Mas, Jacques de Vitry havia notado que quando ela rezava por alguém em particular a resposta da salvação lhe vinha em espírito (“*Cum autem pro aliquo Dominum specialiter deprecaretur, ei in spiritu respondebat*”),⁶¹⁴ de forma que seu estado de exaltação ou abatimento espiritual era um indício para que soubesse haver ou não sido satisfeita na sua demanda (“*ex elevatione enim spiritus ejus vel depressione, utrum exaudiretur an non, plerumque deprehendebat*”).⁶¹⁵ Maria reza principalmente pelos vivos. Em um longo relato, Jacques de Vitry conta que certa jovem, monja cisterciense⁶¹⁶ (*juvencula*), simples, temente e humilde, era invejada pela antiga serpente, de forma mais veemente pelo fato de ter entrado em tão árdua vida, apesar de seu “sexo frágil” (*sexu fragili*) e de sua jovem idade.⁶¹⁷ O demônio resolve encher a “inocente pequena virgem” de um “temor desordenado, a fim de levá-la ao desespero” (*inordinatum timorem in desperationem dejiceret*),⁶¹⁸ através de blasfêmias e de pensamentos imundos (*blasphemiis et immundis cogitationibus*). A jovem acreditou ter perdido a fé e não aguentando mais a dor e como não abria para ninguém a chaga de seu coração (*vulnus cordis sui*) para que recebesse um remédio (*ut medicamentum reciperet*), cai em desespero (*desperationem decidit*). O inimigo deprime seu pensamento (*inimicus mentem ejus depresserat*) a tal ponto que não pode rezar nem a oração dominical, nem o *Credo*; além de não querer confessar

⁶¹² *Ibidem*, L. I., C. III, §31. p. 553.

⁶¹³ “*Cum autem quadam die esset in cella sua, juxta ecclesiam apud Oignies; vidit multitudinem manuum ante se, quasi supplicantium*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS.** Op.Cit., L. I., C. III, § 25. p. 552.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ Do mosteiro de La Cambre.

⁶¹⁷ “*Erat autem quaedam juvencula in monasterio quodam Cisterciensis Ordinis, inter Sanctimonialis sub habitu religionis Domino serviens; cui serpens antiquus tanto magis invidebat, quanto in sexu fragili et aetate juvenili tam arduae viae propositum eam aggredi viderat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op.Cit. L. I. C. III, §. 31. p. 553.

⁶¹⁸ *Ibidem*. p.554.

seus pecados, não queria receber o Corpo de Cristo. Detestava o bem, o diabo vomitava pela sua boca palavras blasfemas; estava tão perturbada que havia tentado várias vezes se matar (*seipsam ex perturbatione frequenter interficere tentabat*).⁶¹⁹ Não podemos deixar de considerar, sem buscar interpretações psicológicas, que a depressão, termo existente em latim para explicitar um estado de compressão da alma, e que pode ser sinônimo de *acedia*,⁶²⁰ deve ter sido um dos sentimentos mais comuns nos jovens e velhos monges e monjas. Assim, as piedosas irmãs do convento se fundiam em impotentes orações e jejuns, pois o Senhor reservava para sua serva espiritual (*spirituali ancillae*), Maria, a eficácia das suas orações; somente ela poderia abrir as mandíbulas do Leviathã e retirar a prêsã de sua boca.⁶²¹ A função das beatas é justamente garantir a ordenação dos sentimentos, uma vez que o temor desordenado é causa de desespero, descontrole que é o oposto do descontrole místico. Dessa forma, a jovem cisterciense é levada até Maria, na qual abundavam o espírito de compaixão e o mel da doçura espiritual (*spiritu compassionis et melle spiritualis dulcedinis affluens*),⁶²² que a acolheu com benevolência, não somente na sua cela, pela liberalidade da hospitalidade, mas no seu coração (*in corde*), pelo espírito de Caridade (*per spiritum caritatis*).⁶²³ Maria começa então a agir, se funde em orações, mas diante da resistência do demônio, imola a si própria de forma mais profunda. Ela passa quarenta dias em lágrimas, preces e jejum, mas nota Jacques de Vitry, “fora duas ou três refeições por semana.”⁶²⁴ Ao final deste programa salutar, o demônio larga a jovem e vem procurar a serva do Cristo, ele agora com dor e confusão (“...*ad ancillam Christi cum dolore et confusione coactus est venire...*”). O demônio que aparece para a beata foi amarrado pelo anjo do Cristo de tal forma que parecia que do seu pescoço saíam seus órgãos

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ *Acedia* é o termo que denomina o estado de abatimento e de angústia no meio cisterciense.

⁶²¹ “(...) *non quia clemens Sponsus tot sanctarum Virginum pias preces sperneret; sed quia genus illud daemonii atrocissimi spirituali ancillae suae reservaret superandum; quae suarum orationum efficacia maxillas Leviathan perforaret, et ab ejus ore praedam potenter extrahere*”. *Ibidem*.

⁶²² *Ibidem*. §32.p.554.

⁶²³ “*Cum igitur ad ancillam Christi juvencula illa adduceretur; illa, ut erat spiritu compassionis et melle spiritualis dulcedinis affluens, eam benigne suscepit; non solum in cellam suam, per liberalitatem hospitalitatis; sed in corde; per spiritum caritatis*”. *Ibidem*.

⁶²⁴ “*Tunc illam seipsam amplius Domino immolans, diebus quadraginta cum lacrymis et precibus nihil penitus manducans jejunavit, interpolate tamen ut bis vel ter in hebdomada reficeretur*”. *Ibidem*.

internos, como se houvesse vomitado. Jacques de Vitry afirma a visibilidade do fato (*quandoque per signa exteriora visibiliter [Dominus] ostendit*). O demônio suplica então à amiga do Cristo (*Christi amicam*) que lhe inflija uma punição. Ela, que não fazia nada sem conselho, chamou um familiar seu em quem confiava (*vocavit sibi quemdam familiarem [amicum⁶²⁵] Magistrum de quo confidebat*).⁶²⁶ Nesse tipo de passagem a historiografia afirma a dependência da beata dos sacerdotes e confessores,⁶²⁷ porém podemos também inferir que se trata de uma ajuda mútua, de conselhos diversos que amigos e familiares concedem uns aos outros. Dessa forma, este *Magistrum* lhe aconselha a enviar o demônio para o deserto já que tendo feito vir, ele era obrigado a fazer tudo que ela ordenasse.⁶²⁸ Porém, um outro conselheiro, mais familiar e privado (*satis familiaris et privatus*), tendo conhecido o fato disse-lhe com todo fervor espiritual (*ex vehementis spiritus impetu ferventior*)⁶²⁹ para precipitá-lo nas profundezas do inferno. Foi este conselho que ela seguiu. A jovem virgem foi então tornada livre (*liberata*), confessou, recebeu o Corpo de Cristo e voltou para sua casa dando graças a Deus.

Maria intervém relativamente pouco, se comparada a Lutgarde d’Aywières, para a salvação de pessoas desconhecidas ou muito famosas. Mas, ainda no Livro I, seu amigo hagiógrafo relata a capacidade de Maria de transferir para outros, sem relação de afeto, a capacidade que fundamenta a amizade espiritual, quando a experiência da doçura divina é mútua. Muitos bebiam na contemplação de seu rosto (*in vultu ejus*) a graça da devoção; Maria destilava para seus interlocutores uma doçura maravilhosa, não somente espiritualmente no coração (*stillabat dulcedinem, non solum spiritualiter in corde*), mas sensivelmente, na boca, onde recolhiam um sabor de mel (*sed sensibiliter quasi mellis saporem suscipiebant in ore*).⁶³⁰ Assim Maria, pelo espírito de piedade, fazia o bem de todas as formas e iluminava, continuamente, na lâmpada de seu coração, o fogo de sua caridade com o óleo da

⁶²⁵ *Amicum* no manuscrito de Rouge Cloître. *Ibidem. Commentarius Praevius*. p. 554.

⁶²⁶ *Ibidem.* § 32.p.554.

⁶²⁷ Cf. as afirmações de Michel Lauwers e Brenda Bolton na bibliografia citada.

⁶²⁸ “*Cui cum ille consuleret, ut eum in desertum mitteret, et nulli unquam usque ad diem iudicii nocere posset*”. *Ibidem.*

⁶²⁹ *Ibidem.*

⁶³⁰ *Ibidem.* L. I., C.IV, § 41, p. 556.

misericórdia,⁶³¹ como boa beguina se ocupava de assistir os doentes e de estar presente quando morriam, sobretudo nos funerais. Em tais ocasiões suas visões se multiplicavam e o Senhor Ihe revelava os mistérios celestes.⁶³² Mas Jacques de Vitry estreita o círculo e deixa para demonstrar, de forma mais contundente, o agir salutar da beata para com seus amigos íntimos e espirituais.⁶³³

A *vita* de Lutgarde, “a quem Thomas nunca chama *Sancta* ou *Beata*, mas sempre de *Pia Lutgardis*,”⁶³⁴ e na qual se coloca em primeira pessoa, como seu confidente,⁶³⁵ é a grande obra hagiográfica de Thomas de Cantimpré. Em seu texto passam pessoas de estatutos diversos, com diferente intensidade de relação afetiva com a beata. Thomas de Cantimpré constrói uma narrativa repleta de aparições eclesiais e de consolação espiritual. Lutgarde, após ser difamada pelos habitantes de Saint-Trond, é consolada pela Virgem Maria.⁶³⁶ Santa Catarina, patrona do mosteiro beneditino ao qual Lutgarde pertence, aparece para Ihe garantir sua beatitude.⁶³⁷ Por três vezes raptada em espírito, beija a chaga sangrenta do Cristo. Primeiro *tribulata* ao se levantar para as Matinas, o Cristo crucificado sangrando vem em sua direção, retira seu braço da Cruz e a traz ao seu lado para beijar sua chaga direita.⁶³⁸ Novamente, como Daniel, “homem dos desejos”, diante da imagem do Crucificado, colocando sua boca no coração do Cristo, saboreia uma doçura tal que nada poderia Ihe incomodar. Lutgarde, como João, evangelista, bebeu da torrente do Evangelho, da fonte sagrada do peito do Cristo. Desta forma, a águia/João Ihe aparece em espírito (*in spiritu*) com suas plumas tão brilhantes que toda a terra poderia ser iluminada pelos raios de sua claridade. Lutgarde, estupefada (*stupefacta*) por uma excessiva admiração, esperava que o Senhor temperasse a luz (*speculationis*) desta contemplação, para seu olhar mais débil (não esqueçamos que Lutgarde fica

⁶³¹ “*In lampade enim cordis sui ignem caritatis oleo misericordiae continue accendebat*”. *Ibidem*. L. II, C.VI, § 50, p. 558.

⁶³² *Ibidem*.

⁶³³ Cf. *Infra* Capítulo VI.

⁶³⁴ “*Ipse tamen Thomas, nusquam Sanctam aut Beatam, sed semper Piam Lutgardem, appellat*”. **Vita Lutgardis, Act. SS...***Op.Cit.Commentarius Praevius*. §2, p.187.

⁶³⁵ Ver *supra* capítulo IV.

⁶³⁶ **Vita Lutgardis, Act. SS...***Op. Cit.*, L. I, C.I, § 8, p. 192.

⁶³⁷ *Ibidem*. L.I, C.I, §9, p. 192.

⁶³⁸ *Ibidem*, L.I, C.I, §13, p. 193.

cega)⁶³⁹ e assim, com a visão contemplada de forma mais temperada, ela vê a águia colocar seu bico na sua boca e preenche sua alma de uma claridade indizível. Assim, nenhum segredo divino lhe foi ocultado, como o é para os vivos.⁶⁴⁰ Ela matou sua sede nessa torrente de voluptuosidade (*voluptatis*) com tanta abundância quanto a águia encontrou o vaso de seu coração (*vas cordis*) mais aberto em seu desejo.⁶⁴¹ Lutgarde, que para Thomas de Cantimpré seguiu o Cordeiro por todas as vias, a da pobreza, a da misericórdia, a da tribulação, a da glória, foi recompensada, como o “Esposo faz com a esposa”: ainda no mosteiro de Santa Catarina, todas as sextas, às Vésperas, enquanto cantava sozinha o verso em honra da Virgem, parecia-lhe que o Cristo em *specie Agni* se colocava sobre seu peito e, colocando um pé sobre seu ombro direito e outro sobre o esquerdo e a boca na sua boca (*et os suum ori illius imponderet*), ela, sugando desta forma, saía de seu peito a suavidade de uma maravilhosa melodia, e assim o coração daqueles que escutavam este verso eram movidos por a uma devoção interior de forma maravilhosa (“*Unde et corda audientium ad devotionem interim mirabiliter movebantur*”).⁶⁴²

Thomas de Cantimpré segue a exegese de São Bernardo em seus Sermões sobre o *Cântico dos Cânticos*. O primeiro Sermão inicia perguntando quem diz “*Que ele me beije com um beijo de sua boca* (Cant. I,1)”, para Bernardo, um discurso que começa com um beijo é agradável, e ele se pergunta quem é aquele, a quem se denomina Amigo, em um livro com um começo sem começo e com uma nova maneira de falar.⁶⁴³ Para Bernardo o livro é escrito pelo Espírito Santo, livro difícil, mas que dá muito prazer na busca da compreensão. O beijo é um sinal de paz, Salomão quer dizer pacífico, e o livro convida à compreensão daqueles que têm a

⁶³⁹ Lutgarde fica cega onze anos antes de morrer. *Ibidem*, L.III, C.I, §1, p. 204.

⁶⁴⁰ “(...) *vidit quod aquila ori suo rostrum imponderet, et animam ejus tam ineffabilis luminis coruscatione repletet, ut secundum id quod viventibus possibile est (quia Moysi dictum est; Non videbit me homo, et vivet (Ex. 33,20) nulla eam divinitatis secreta laterent*”. *Ibidem*. L.I, C. II, §14. 193.

⁶⁴¹ “*Tanto enim de torrente voluptatis abundantius hausit in domo, quanto magnificentior aquila vas cordis ejus extensum desiderio magis invenit*”. *Ibidem*. Ver *Infra*, no capítulo VI o testemunho de Thomas de Cantimpré sobre a sutileza das palavras de Lutgarde.

⁶⁴² “(...) *videbatur ei interim dum cantaret, quod Christus in specie Agni super pectus suum se tali modo locaret, ut unum pedem super humerum ejus dexterum alium super sinistrum, et os suum ori illius imponderet: et sic sugendo de pectore illius mirabilis melodiae suavitatem extraheret*”. *Ibidem*, L.I, C.II, §19. p.194.

⁶⁴³ BERNARDO DE CLAIRVAUX. **Qu’il me baise d’un baiser de sa bouche**. Paris: Allia, 2007. p.12.

alma tranquila e pacífica, que estão livres dos tumultos das paixões, e do tumulto das preocupações terrestres. Por inspiração divina Salomão canta a graça de um amor sagrado, os mistérios de um casamento eterno, expressando os desejos de uma alma santa, que nos transporte uma alegria espiritual.⁶⁴⁴ Vemos que Bernardo coloca para os hagiógrafos todos os elementos que são explorados por eles: a essência da transferência da graça através do beijo, o selar do casamento espiritual, a transformação dessas beatas em esposas de Cristo, com privilégios e plenas de beatitude, paz e inteligência. No texto de Cantimpré, a insistência nos beijos do Cristo marca a eleição e a excepcionalidade de Lutgarde, ao menos para Cantimpré.⁶⁴⁵ Lutgarde, jejuando três vezes por sete anos, é a campeã na luta contra a heresia albigense: reza incessantemente pelas almas do Purgatório, sua função é explicitada. Porém, quando avançamos no texto, vemos o cotidiano, as dúvidas da beata, suas intervenções, seus diálogos pueris, sua incompreensão da língua francesa, seu desejo de solidão e martírio. Assim, nos mosteiros, tanto no beneditino quanto no cisterciense, Lutgarde intervém para consolar e ajudar as irmãs que, em contrapartida, são testemunhas das maravilhas, dos favores divinos e da sua beatitude.

No mosteiro beneditino Lutgarde atraía a admiração de todas e é eleita, com o consentimento geral, priora das servas do mosteiro de Santa Catarina; mas, julgando que haviam cometido uma injúria, decidiu mudar de mosteiro.⁶⁴⁶ Lutgarde ficou doze anos em Santa Catarina. Aqui, vemos a intervenção de seus amigos, Jean de Liro e Christina de Saint-Trond, a Admirável, que exercem a função de consolá-la e guiá-la. Mestre Jean de Liro, sabendo da perfeição do propósito da beata,

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁴⁵ Em um outro registro sobre importância do beijo de paz, Thomas de Cantimpré relata um milagre. O abade de Saint-Trond, pai espiritual do mosteiro de Santa-Catarina, depois de ter assistido ao Concílio de Latrão, é recebido pelas monjas do convento. Thomas diz que “*como é comum entre os mais simples ele deu um beijo em cada uma*”, na vez de Lutgarde, priora, ela se recusa, mas as monjas, como um jogo, a seguram para que ele a beije, mas Jesus misericordioso interpõe a sua mão e Lutgarde não sente a ‘influência do primeiro movimento pelo beijo do homem. É o momento em que Thomas adverte as monjas sobre o perigo da aparente piedade dos homens, se baseia em 2 Coríntios 8, 12 e segue a exegese de Agostinho, que diz que o versículo fala de beijos entre homens e homens e entre mulheres e mulheres. Cantimpré segue fazendo um elogio da castidade e contra os impostores. *Ibidem*. L.I, C. II, §21. p.194.

⁶⁴⁶ *Vita Lutgardis, Act. SS...* Op. Cit. L.I,C.II, § 20. 194.

aconselha-a a mudar para a Ordem Cisterciense, para o mosteiro de Aywières, situado nas terras do duque do Brabante. Lutgarde questiona sobre a diversidade da língua,⁶⁴⁷ preferindo ir para Herkenrode - em Aywières falava-se francês e não o teutônico. O Senhor também lhe aparece e lhe ordena, sob pena de abandoná-la, a seguir para Aywières. Mas é a beata virgem Christina⁶⁴⁸ que, levada pelo Espírito divino, vem até Lutgarde lhe diz: “*Porque tu hesitas a fazer o que te foi ordenado por uma inspiração divina?*”⁶⁴⁹ Lutgarde fala novamente sobre a diferença de idiomas, o que para Thomas é um argumento racionalmente humano, mas Christina, sob inspiração divina, lhe respondeu: “*Eu preferiria estar no Inferno com Deus, do que no Céu com Anjos e sem Deus*”,⁶⁵⁰ pois o Paraíso está onde o Cristo está. Lutgarde obedece ao Mestre Jean de Liro e vai para Aywières com o “pensamento tranquilo” (*mentis tranquillitate*). Porém as monjas de Santa-Catarina estavam inconsoláveis e Lutgarde, sabendo a sua dor, se compadece e suplica ao Senhor que lhes dê a paz. Assim, a Virgem Maria aparece para Lutgarde, garantindo que ela mesma rezaria pelo convento de Santa-Catarina.⁶⁵¹ Thomas de Cantimpré, na primeira pessoa, aconselha, ao fim do primeiro livro, que as monjas beneditinas rezem por sua mãe, para que ela faça no Céu o que fez na terra. Passa então logo ao segundo livro, acompanhando seu progresso espiritual.

O primeiro Livro é como um prelúdio, pois Lutgarde está na Ordem beneditina, imperfeita. É no segundo e terceiro livros que podemos fazer uma tipologia dos gestos e intervenções da beata. Tendo passado 12 anos em Santa-Catarina, com 24 anos a virtude de Lutgarde já era conhecida na região e muitos conventos franceses a queriam como priora, se ela aprendesse um pouco da língua. Lutgarde pede com lágrimas a intercessão da virgem que a protege com um escudo. Thomas de Cantimpré chama a atenção do leitor (*Et vide, Lector...*) mostrando admiração pelo fato de que, durante os quarenta anos que viveu entre as companheiras (*socias*)

⁶⁴⁷ BELLINI, Anne Laure, **Lutgarde d’Aywières et son entourage. Rapports de genre dans les monastères féminins du XIII^{ème} siècle d’après la vie de Lutgarde d’Aywières.**

⁶⁴⁸ Thomas de Cantimpré lembra que Jacques de Vitry a mencionou na *vita* de Maria d’Oignies e faz referência ao seu próprio texto.

⁶⁴⁹ **Vita Lutgardis, Act. SS...** Op. Cit. L.I,C.II, §22. p.195.

⁶⁵⁰ *Ibidem.*

⁶⁵¹ *Ibidem.*

francesas, ela tenha aprendido apenas a pedir pão quando estava com fome. Lutgarde, a “pequena cabra amada (*dilecta*) do senhor,” pôde repousar no sono da contemplação - ninguém a solicitava, nem desejou que ela tivesse a seu cargo a pastoral,⁶⁵² a “não ser que ela quisesse, e nunca aconteceu que ela quisesse” (“*dilecta hynnula Christi in somno contemplationis pausare permissa est; nec suscitavit eam aliquis, neque evigilare ad curam pastorem fecit, donec ipsa vellet; nec unquam accidit, ut hoc vellet*”).⁶⁵³ Essa recusa da pastoral e do diálogo com as companheiras, que talvez seja para Thomas de Cantimpré uma prova da humildade, é compensada pela excelência das aparições e visões das quais ela se beneficia, pela intercessão pelas almas do Purgatório e pelos três longos períodos de jejum para expiar a heresia. Lutgarde se compadece da dor da Virgem Maria, causada pela “grave peste albigense”, dialoga com ela, que lhe pede o primeiro período de jejum de pão e cerveja. Lutgarde deve assumir o lamento e jejuar (“*Tu ergo assume tibi lamentum, et jejuna annis septem continuis ut quiescat ira Filii mei, quae generaliter imminet orbi terrae.*”).⁶⁵⁴ E Lutgarde não pode se alimentar de nada, mesmo por obediência, mas se alegrava (*gaudebat*) quando o convento tinha uma melhor porção. Ela, então, sabia que não poderia haver para todos a graça que lhe fora concedida pela piedade divina, um dom singular, para o remédio de muitos.⁶⁵⁵ Mas Lutgarde, marcada pelo espírito de temor, quer se certificar de sua condição divina, tendo medo de suas ações, como se estivesse em dúvida sobre elas. Lamentava-se e rezava para que o Senhor lhe assegurasse no presente. Um dia ouve uma voz que lhe diz para que ela, caríssima, ficasse em paz, mas a Piedosa continua a temer. Após quatro dias um jovem aparece no parlatório onde as monjas estão sentadas, saúda-as e afirma que o Senhor se compraz com sua vida.⁶⁵⁶

Com a afirmação de sua função de intercessora e plena da graça divina, Thomas de Cantimpré inicia a longa lista de intervenção da beata. Dos oitenta e cinco parágrafos que compõem os três livros, em vinte e cinco há aparições,

⁶⁵² Discutimos a questão do apostolado feminino tal como Michel Lauwers a concebe *supra* Capítulo I.

⁶⁵³ *Vita Lutgardis, Act. SS...* Op. Cit. L, II, C.I, § 1, p. 196.

⁶⁵⁴ *Ibidem.* L, II, C. I, § 2, p. 196.

⁶⁵⁵ “*Non enim omnibus in exhibitione gratiae commune posse esse sciebat, quod sibi singulari dono ad remedium multorum pietas divina contulerat*”. *Ibidem.*

⁶⁵⁶ *Ibidem.* L. II, C.I § 6, p. 197.

intervenções protetoras, salutares e de infusão da graça divina consoladoras: dez do Cristo,⁶⁵⁷ seis da Virgem Maria,⁶⁵⁸ três de João, Evangelista,⁶⁵⁹ uma de santa Catarina,⁶⁶⁰ uma de todos os santos⁶⁶¹ e dois anjos a levam ao altar.⁶⁶² Recebe, durante cinco anos, a visita dos anjos, da Virgem e dos apóstolos, mas somente Deus lhe é suficiente.⁶⁶³ Lutgarde contempla a face do Cristo como no *Cântico dos Cânticos*,⁶⁶⁴ e sua morte é revelada pelo Cristo e pela Virgem Maria.⁶⁶⁵

Lutgarde chora pelos pecadores, reza ardentemente pela salvação das almas do Purgatório. Evidentemente, os personagens que aparecem mais frequentemente são as monjas (*moniales*), também denominadas irmãs (*sorores*), e alguns irmãos (*fratris*), sempre com referência à Ordem à qual pertencem. Das pessoas que Lutgarde salva do Purgatório, liberta dos demônios e tentações, cura doenças, e revela a morte iminente, dezoito são mulheres. Lutgarde liberta monjas tentadas,⁶⁶⁶ prevê a tentação oculta de uma mulher (*mulier*) e a liberta, liberta outra mulher *desesperata*, e para isso recupera o dom de conhecer uma língua desconhecida, para sua consolação, se compadece de uma *pauperculae*.⁶⁶⁷ Lutgarde, das beatas que compõem o corpus aqui analisado, é das que tem maiores beneficiados com curas através de suas orações: as irmãs na enfermaria, certa mulher, chamada Elisabeth,⁶⁶⁸ uma monja senhora Mathildis⁶⁶⁹ e um epilético⁶⁷⁰ e, pela sua palavra, liberta um *desesperatus* e um vexado pela confissão.⁶⁷¹ Mortos ilustres lhe aparecem: liberta Simon, abade, do Purgatório,⁶⁷² conhece os três pecados de

⁶⁵⁷ *Ibidem*. L. I, §12, §13, §15, §18, §19, §21, p.193-194; L. II, § 5, § 6, §9, §41, p.197-203; L. III, §9. p. 206.

⁶⁵⁸ *Ibidem*. L. I, § 8, p. 192, L. II, § 1, §2, § 32, § 39, pp. 196-201; L. III, § 13, p. 207.

⁶⁵⁹ *Ibidem*. L. I, §14, p. 193; L. II, § 39, p. 201; L. III, §13. p. 207.

⁶⁶⁰ *Ibidem*. L. I, § 9, p. 192.

⁶⁶¹ *Ibidem*. L. II, § 29, p. 201.

⁶⁶² *Ibidem*. L. II, § 39, p. 203.

⁶⁶³ *Ibidem*. L. II, § 42, p. 203.

⁶⁶⁴ *Ibidem*. L.III, § 9, p. 206.

⁶⁶⁵ *Ibidem*. L.III, § 12. p. 207.

⁶⁶⁶ *Ibidem*. L.II, §10, § 19, § 25. p.198-201.

⁶⁶⁷ *Ibidem*. L.II, § 33, p. 202.

⁶⁶⁸ *Ibidem*. L.II, § 20, p. 200.

⁶⁶⁹ *Ibidem*. L.II, § 22, p. 200.

⁶⁷⁰ *Ibidem*. L.III, §18. p. 208.

⁶⁷¹ *Ibidem*. L. II, § 31. §38, p.201-202.

⁶⁷² *Ibidem*. L. II, § 4, p.197.

Inocência III que poderiam comprometer sua salvação.⁶⁷³ Prevê a morte de uma monja, da Duquesa do Brabante, de sua irmã, de uma mulher gravemente tentada e de Jourdain de Saxe.⁶⁷⁴ Ainda Jacques de Vitry aparece após sua morte e lhe diz que está liberto do Purgatório.⁶⁷⁵ Revela com espírito profético a santidade oculta de certa virgem.⁶⁷⁶ E ainda prevê a volta de um apóstata à Ordem Cisterciense.

Na *vita* de Juliana, para exemplificar sua atitude como superiora, o biógrafo mostra que ela admoestava o rebanho de irmãs que lhe foi confiado, a fim de que elas agissem de acordo com suas capacidades e inteligência particulares: “*Toto affectu caritatem Christi, ubi erat, studuit augmentare; ubi non erat, curavit salutaribus monitis provocare*”.⁶⁷⁷ As melhores se compraziam na sua doutrina e na sua admoestação, submetendo-se de bom grado ao jugo do ensino afetuoso da superiora; acreditavam nas suas palavras, guardavam seu conselho e não esqueciam as obras. Trabalhando pela salvação das irmãs do leprosário, a beata as convidava a progredir em direção à Caridade, não se mostrando como uma professora, mas como serva e mãe nutridora. Assim, atraía a afeição das irmãs, que buscavam seus conselhos e seu consolo: “ela estendia seu seio materno, seio que espalha o maná que vem do Céu”⁶⁷⁸. De fato, para o hagiógrafo:

Posuerat enim Patre totius consolationis in ore Julianae verbum solatii spiritualis ut eas quae vel in tristitia vel in tribulatione erant, posset pr datam sibi gratiam consolari. Pusillamines confortabat, proficientibus applaudebat, perfectis congaudebat.⁶⁷⁹

O biógrafo anônimo mostra, seguindo a tradição, que a perfeição da atividade de Juliana como superiora era resultado da perfeição de sua virgindade: “santa de corpo e espírito”.⁶⁸⁰

⁶⁷³ *Ibidem*. L. II, § 7, p. 197.

⁶⁷⁴ *Ibidem*. L.II, §11, §13, §26, § 36, pp.198-202; L.III, § 13, p. 207.

⁶⁷⁵ *Ibidem*. L.III, § 4. p. 205.

⁶⁷⁶ *Ibidem*. L. II, C.III, § 34, p. 202.

⁶⁷⁷ *Vita S. Julianae Corneliensi. Act.SS...Op.Cit.* §2, p.456

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ “(...) o Pai de todo consolo colocara na boca de Juliana a palavra da consolação espiritual, para que ela pudesse atender àquelas aprisionadas pela tristeza e pelos tormentos, pela graça que lhe havia sido dada. Juliana confortava as fracas, aplaudia as que progrediam e se regozijava com as perfeitas”. *Ibidem*.

⁶⁸⁰ I Cor. 7, 34.

Ida de Nivelles, cuja *vita* acentua particularmente suas visões do Cristo criança,⁶⁸¹ intervém para a salvação da alma de diversas pessoas suas conhecidas e amigas, dentro e fora do mosteiro de La Ramée. Ida reza para tirar do Purgatório a alma do pai de uma irmã (*soror*) do mosteiro e, após a confirmação da libertação, Ida se torna especialista em interceder pelas almas do Purgatório.⁶⁸² Libera dois sacerdotes, de honesta vida e conversão, mas que tinham de tentações carnis. O sacerdote amava uma mulher com familiaridade afetuosa (*affectuosae familiaritatis*) e começou a amá-la não de um amor casto e santo, mas de um amor carnal, que leva à falta (“*coepit eam amare, non quidem amore casto et sancto, sed amore carnis illecebrosus*”). Ida, serva de Cristo, conhece em espírito as tentações que o crucificavam e fica triste pelo sacerdote, a quem ela amava em Cristo (*coepit [ancilla Christi] valde contristari; eo quod in Christo diligebat eum*).⁶⁸³ Para liberá-lo, reza e mortifica seu corpo durante seis meses. Ida reza para uma monja atormentada pelo espírito de blasfêmia.⁶⁸⁴ Permanece com a irmã durante todo o dia em sua cama, com a mão na sua boca e reza em lágrimas; liberada da tentação mortífera, a dita irmã obtém a paz e a serenidade do coração (*pacem et serenitatem cordis assecuta est*).⁶⁸⁵

Ida reza pela salvação de certa mulher, mas não é atendida, após sofrer e sentir as angústias dos condenados Ihe é mostrado o lugar da mulher no Purgatório.⁶⁸⁶ Após sua morte, outra irmã aparece para Ida e Ihe anuncia o estado de algumas almas do Purgatório e, sobretudo, como a alma de seu pai e de sua mãe

⁶⁸¹ HENRIQUEZ, Chr., *Vita Beatae Idae de Nivella Sanctimonialis in Monasterio de Rameya, Quinque Prudentes Virgines*, Op. Cit., Cf. Particularmente § 19, § 21, § 23, § 24.

⁶⁸² *Ibidem*. § 5, p. 214.

⁶⁸³ “*Sacerdos quidam vir laudabilis et honestae conversationis occasione cuiusdam affectuosae familiaritatis, quam muliericulae cuidam exhibebat, illectus; coepit eam amare, non quidem amore casto et sancto, sed amore carnis illecebrosus, ita ut huiusmodi tentatione plurimum fatigaretur. Quod per Spiritus sancti revelationem cognoscens ancilla Christi, coepit valde contristari; eo quod in Christo diligebat eum; et tam vehementem in corde suo concepit dolorem, ut vi doloris sanguinem evomere cogeretur*”. *Vita Idae Nivellensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines*,... Op. Cit. §6, p.215.

⁶⁸⁴ *Ibidem*. § 6. p.217.

⁶⁸⁵ “*Sic praedicta soror à mortifera tentatione miseratione divina, et ancillae Christi intercessione, à die illa et deinceps liberata, pacem et serenitatem cordis assecuta est*”. *Ibidem*, § 6, p. 218.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, § 9. p. 222-224. Cf. *Infra*, Capítulo VI.

estavam.⁶⁸⁷ Ida tem uma revelação enquanto reza na igreja e ouve uma voz internamente, como se ouvisse no coração (“*audivit interius, sicut auditur in corde, vocem dicentem*”), que lhe disse que um homem (*vir*) conhecido pecava com sua filha (*sceleratissimum incaesti crimem commiserat*).⁶⁸⁸ Porém Ida se compadece e, aflita, se funde em lágrimas e sangue parece sair da sua boca (“*Ex compassione tamen tam horrendi facinoris, tam vehementer afflictata est, ut ubertim lachrymas funderet, et sanguinem per os suum evomere cogeretur*.”) O homem aparece no mosteiro e vai até a janela para falar com Ida, que o incita a confessar seus pecados. Ele confessou, mas não o pior.⁶⁸⁹ E, suspirando, Ida lhe diz: “*Doleo super te fratre mi, doleo, inquam graviter, quia dolor vehemens, qui cor meum obsidet & cruciat, non pertingit vsque ad cor tuum*”.⁶⁹⁰ Ao dizer isso, dois rios de lágrimas escorreram de seus olhos, e ela: “*plurima quidem peccata confessus es mihi, frater mihi, sed illud quod maius est confiteri erubuisti. Hoc scilicet quod post posito timore Domini et iudicis tui, cum filia tua miserabiliter peccare non formidas*”.⁶⁹¹ Confuso, como se um gládio transpassasse seu coração (“*tamquam si gladius acurrissimus pertransisset cor eius*”),⁶⁹² ele chora abundantemente e renuncia a todos os seus pecados. Ida salva do pecado da fornicção uma jovem (*puella*) religiosa que havia pedido para vir à janela da serva de Cristo para receber a consolação.⁶⁹³ Ida tem, então, uma visão de dois bufões e compreende (*intellexit*) que um homem e uma mulher fornicavam.⁶⁹⁴ Ida consola a jovem, admoesta uma penitência; a jovem, confortada, se recomenta a Ida com todo afeto (“*illa autem plurimum ab ea confortata, orationibus eius se cum*

⁶⁸⁷ *Ibidem*, § 10. p. 225-227. Cf. *Infra* Capítulo VI.

⁶⁸⁸ “*Quadam die cum esset orans in ecclesia virgo Ida, et caelestium contemplationi more solito incideret, revelante sibi spiritu Domini, audivit interius, sicut auditur in corde, vocem dicentem; quia vir quidam, qui ei notus erat, cum filia sua quam genuerat, sceleratissimum incaesti crimem commiserat*”. *Ibidem*, § 11. p. 229.

⁶⁸⁹ “*Cumque interrogaret eum de statu vitae suae, coepit ille seipsum accusare de multis, et confiteri peccatorem, sed peccatum praedictum prae angustia cordis sui confusione faciei palliavit*”. *Ibidem*. §11, p. 229.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

⁶⁹¹ *Ibidem*.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 230.

⁶⁹³ “*Puella quaedam aliquo tempore religiose vixerat, venit ad fenestram monasterii, petitque licentiam loquendi ancillae Christi*”. *Ibidem*, §12, p. 231.

⁶⁹⁴ “*Ipsa namque, sicut ei revelatum fuit à Domino, vidit, et ecce duo magni bufones apparuerunt ai masculos et foemina; ita quod super foeminam masculos cubare videbatur. Per quod intellexit peccatorem illum cum peccatrice illa peccatum fornicationis admisisse*”. *Ibidem*.

magno affectu commendavit”) e volta para o consolo das religiosas.⁶⁹⁵ Ida tem a visão de dois demônios em forma de ave, um no dormitório das monjas, dirigindo-se em direção a uma monja (*moniali*); se compadece, chora e vomita sangue.⁶⁹⁶ Dialoga e luta com o demônio: Ida é uma *bellatrix*,⁶⁹⁷ livra de três demônios a alma de uma mulher pelas orações,⁶⁹⁸ pronuncia por um sinal evidente a apostasia e a fuga de um clérigo e de um cônego regular,⁶⁹⁹ faz com que um premonstratense, um homem religioso e de boas obras (*vir religiosius et bonorum operum*), cônego regular, desista de seu pecado que Ida sabia que, por não ser confessado suficientemente,⁷⁰⁰ conturbava o espírito e o coração do cônego,⁷⁰¹ que ouve: “*Perge frater ad sororem Idam de Rameye, et illa certificabit te de peccatis tuis*”.⁷⁰² Mas principalmente Ida é objeto, “juntamente com a gloriosa genitora de Deus,” de uma *sancta familiaritate* com certa pessoa, que a crítica supõe ser Beatriz de Nazareth. Em seguida os outros parágrafos são relativos à sua perfeição espiritual e suas virtudes: revelações maravilhosas,⁷⁰³ suas oito considerações e contemplações,⁷⁰⁴ sua Caridade e compaixão (*compassione*),⁷⁰⁵ sua obediência e humildade,⁷⁰⁶ a paciência⁷⁰⁷ e, finalmente sua doença e sua morte, quando é levada em êxtase para o Céu, onde lhe é mostrado o lugar de glória no qual habitará.⁷⁰⁸

⁶⁹⁵ “(...) *illa autem plurimum ab ea confortata, orationibus eius se cum magno affectu commendavit, et ad contubernium religiosarum regrediens puellarum, mores suos corrigere et omnipotenti servire curavit*”. *Ibidem*.

⁶⁹⁶ “*Quod intuens Ida in tantum compassa est ei, ut cum multa effusione lachrymarum sanguinem vomeret, et infirmitas eius aggravaretur*”. *Ibidem*, §13, p.233.

⁶⁹⁷ “*Sciendum est autem huic nostre bellatrici daemonem frequenter apparuisse, nunc in forma symiae, nunc vero in forma canis, insuper et multis aliis modis; nullam tamen ei laesionem inferre praevaluit*”. *Ibidem*.

⁶⁹⁸ *Ibidem*. §14, p. 235.

⁶⁹⁹ *Ibidem*. § 15, p. 236.

⁷⁰⁰ *Ibidem*. § 16, p. 240

⁷⁰¹ “(...) *pro eo quod timebat ne non sufficienter confessus fuisset peccata sua. Et per aliquod temporis spatium, mentem ejus tam grandis turbasset scrupulositas, velut sagitta quaedam acutissima, vehementer turbavit cor eius*”. *Ibidem*.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ *Ibidem*. § 28. p. 270.

⁷⁰⁴ *Ibidem*. §29. p. 273.

⁷⁰⁵ *Ibidem*. §30. p. 278.

⁷⁰⁶ *Ibidem*. § 31. p. 281.

⁷⁰⁷ *Ibidem*. § 32. p. 284.

⁷⁰⁸ *Ibidem*. § 33 e § 34, p. 286-292.

É descrevendo a virtude da Caridade que podemos perceber o que amigos e familiares esperam das beatas. A Caridade é a primeira das virtudes, das quais as outras procedem.⁷⁰⁹ Inicia no amor de Deus e, como a videira, as obras de piedade e misericórdia estendem-se aos próximos e cuida para que se ame em Cristo.⁷¹⁰ “A Caridade perfeita é reconhecida por determinados sinais: tais sinais são: a piedade que se estende às necessidades dos próximos, a pobreza que não lhe é onerosa, as injúrias que não sente, os opróbrios de que ri, as perdas que despreza, a morte que estima como lucro, ou melhor, não pensa a morte, pois sabe que se passa para vida.”⁷¹¹ Sobre os pecados dos outros, ao sabê-los não os julga, mas se compadece com a afeição do coração (“*non statim iudicabat eos sed ex nimio cordis affectu compatiebatur ipsis [peccatis irretitos]*”), esperando ouvir as melhoras.⁷¹² De fato, a sua função é manifesta e, como as outras beatas, ela pede aos justos que melhorem, aos pecadores, dos quais conhece a salvação no livro da caridade, admoesta a exilar o antigo homem (sua condição de pecador) e a introduzir o novo, aquele que foi criado na justiça e na santidade: “*Iustos autem ut in melius proficerent obsecrabat, peccatoribus autem legebat frequenter verae salutis de libro charitatis, monens eos exuere veterem hominem cum actibus suis, et induere novum, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate.*”⁷¹³

Justos e pecadores buscavam suas graças, e tinham suas tentações carnis e espirituais, e todos seus tormentos expostos e redimidos.⁷¹⁴ Assim, seu maior cuidado e ardor era confortar os pecadores (*Summum igitur studium fuit ei peccatores confortare*). Cuidava das irmãs doentes, fazia vigília aos defuntos, e

⁷⁰⁹ “*Quoniam charitas virtutum omnium obtinet principatum, primo de charitate eius aliqua dicenda sunt, ut postmodum ad caeteras eius virtutes procedatur*”. *Ibidem*, § 30.

⁷¹⁰ “*Cum scilicet iam Deum diligere incipiens, tam quam vinea Domini Sabaoth opera pietatis et misericordiae velut palmites quosdam ad proximos extendebat, ac per hoc ipsos in Christi charitate diligere studebat; teste enim beato Augustino, ut animam nascatur, in anima primo concipitur.*” *Ibidem*.

⁷¹¹ “*Perfectae autem charitatis signa sunt haec: Pietate se extendit ad proximi necessitates relevandas; non est ei onerosa paupertas; non sentit iniurias; irridet opprobria; contemnit damna; mortem lucrum deputat; imo nec mori se putat, cum potius à morte ad vitam transire se sciat*”. *Ibidem*.

⁷¹² “*Siquando vero sciebat aliquos peccatis irretitos, non statim iudicabat eos sed ex nimio cordis affectu compatiebatur ipsis, sperans in posterum audire de eis meliora*”. *Ibidem*.

⁷¹³ *Ibidem*. p. 279.

⁷¹⁴ “*Unde et multi tam iusti quam peccatores gratia consolationes properantes ad eam, tentationes suas tam carnales quam spirituales, omnesque tribulationes suas ei patefacere verebantur*”. *Ibidem*.

intercedia para os próximos diante de Deus.⁷¹⁵ Mas, sobretudo, a grandeza das revelações divinas que lhe foram feitas era o indício manifesto da divina Caridade (*manifestum indicium divinae charitatis*), como disse o Senhor aos seus discípulos: “*Iam non dicam vos seruos sed amicos meos, quia omnia quae audiui à patre meo nota feci vobis.*”⁷¹⁶ Pois, como a esposa do *Cântico* ela é introduzida por seu amor na *cellam vinariam*. É-lhe dado o vinho do amor divino e embriagada no espírito, é levada ao êxtase e bebe as revelações divinas com facilidade e alegria:

Cum enim frequenter à dilecto suo introduceretur in cellam vinariam, et ab ea poculum ex vino amoris divini conditum acciperet, statim prae ebrietate in mentis excessum abducerbatur, et ex divinis revelationibus summa cum facilitate et iucunditate hauriebat, quod de intima veritatis suavitate ardentem desiderabat.⁷¹⁷

Dessa forma Ida de Nivelles se coloca além da natureza humana, inundada pela inteligência divina, pois via o passado, o futuro e o presente; os segredos dos corações dos outros, e as coisas divinas, que estão acima dos sentidos:

Supra naturam etenim ementis eius sinus dilatabat, quia intelligentia illius divina inspiratione perflata, non cuiuscumque hominis sed generaliter humanae naturae modum industriaeque metas transgrediebatur. Supra naturam enim humanam est videre de praeteritis quod iam non est; videre de futuris quod nondum est; videre de praesentibus quod absens est; videre de alieni cordis secretis quod nulli sensui subiectum est; videre de divinis quod supra sensum est.⁷¹⁸

Ida, em êxtase, ficava imóvel, e aqueles que eram mais religiosos saudavam e glorificavam o Onipotente, que operava em Ida tantas coisas e tão admiráveis; os fracos e insanos interpretavam e se escandalizavam com uma interpretação errada

⁷¹⁵ “*Studebat praeterea sororibus suis libens et devota ministrasse. Cirace aegrotantes in infirmitorio ultra possibilitatem suam pernoctare, vigiliis Monialium defunctorum instanter adesse, et sic interdum Deum propter Deum dimittere, ut proximis suis per charitatem deservire*”. *Ibidem*, p.280.

⁷¹⁶ “*Sublimitas autem divinarum revelationum, quae facta sunt ei, erat in ea manifestum indicium divinae charitatis, sicut ait Dominus discipulis suis. Iam non dicam vos seruos sed amicos meos, quia omnia quae audiui à patre meo nota feci vobis. Sciendum est ergo quod ex magnitudine charitatis eius pondebat modus revelationis*”. *Ibidem*.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 281.

de seu sono.⁷¹⁹ E, apesar do Senhor pedir a suas irmãs espirituais (*sorores eius spirituales*) que não a acordassem, elas tentavam movê-la, mas não conseguiam, pois dormia nos braços de seu esposo o sono da embriaguez espiritual.⁷²⁰

Ao analisarmos os gestos das beatas para com os próximos, classificados *ad status* pelos hagiógrafos, podemos chegar a algumas conclusões provisórias. De fato, as beatas cumprem com o mandamento do amor ao próximo no seu sentido absoluto, ou seja, elas assistem os homens e mulheres no momento da morte, oram pelas suas almas, curam, orientam, são superiores de suas comunidades, como Lutgarde e Juliana. Sua fama de santidade se alastra para além do vilarejo ou para além dos muros dos mosteiros em que habitam. Dessa forma, elas atendem a todos, mas são incomodadas no seu repouso com o Esposo, se angustiam entre a ação e a contemplação, desejam a solidão e o martírio, pedem para não serem conhecidas, para não aprenderem outra língua, como Lutgarde. Pelo Espírito de Piedade elas agem, lutam contra os demônios e os heréticos, admoestam, salvam e confirmam, na ortodoxia eucarística, a fé e a esperança pela salvação dos pecadores; como mães espirituais elas têm função coadjuvante aos sacerdotes - é o que a historiografia põe em evidência.

Porém, ao analisarmos os *exempla*, buscando reconstruir um círculo de relações afetivas, evidenciadas pelos sintagmas e epítetos, vemos que, primeiro, não há diferença no esquema da salvação entre laicos e eclesiásticos: todos são homens e mulheres que sofrem, pecam, se arrependem. Há sacerdotes, homens e mulheres ruins, aqueles que duvidam das graças das beatas e as testam, e sofrem com a prova divina. Há os bons, que veem, creem e testemunham, isso porque amam as beatas. Nesse sentido, em segundo lugar, podemos afirmar que a grande maioria

⁷¹⁹ “*Cumque interdum haec beata per excessum rapta diu corpore iaceret immobilis, quidam qui sublimioris erant Religionis, laudabant et magnificabant Deum omnipotentem, rem tantam et tam admirabilem in ea operantem; quidam vero pusilli et insulsi scandalizabantur, et hujusmodi somnum aliter atque aliter interpretantes stupebant*”. *Ibidem*.

⁷²⁰ “*Et licet Dominus adiurasset sorores eius spirituales per capreas cervosque camporum, ne suscitarent eam, quoadusque ipsa per se ipsam evigilaret, quaedam tamen earum, Dominicam parvipendentes adiurationem, eam quibusdam motibus, et signis exterioribus excitare tentaverunt. Sed penitus moveri non potuit, quin inter sponsi sui brachia somno spiritualis ebrietatis obdormiret; intuens lucidissimo animae suae oculo quae sponsus suus ei dignabatur interius revelare*”. *Ibidem*.

dos beneficiados, justos ou pecadores, recebem epítetos laudativos e afetivos, como buscamos demonstrar na citação dos extratos dos *exempla* das *vitae*. Em terceiro, vimos que todos os pecadores sofrem de problemas da alma - tormentos, tristezas, amores desordenados, desespero, impiedade, - é por eles que as beatas choram rios de lágrimas, sofrem as penas do Purgatório, lutam com o demônio, o *inimicus*, por excelência, dialogam com o Senhor e são atendidas pelo Cristo em suas demandas, destilam mel e transferem para eles o sabor suave do seu amor. Em quarto, quanto mais esse amor de Caridade é exercido, mais elas recebem o doce beijo do Esposo, a graça das revelações dos mistérios divinos, dos êxtases, e a alegria do Sabat espiritual. Como o biógrafo de Ida de Nivelles revela, a Caridade se liquefaz como cera em seu interior e a leva a coisas superiores pelo êxtase; da mesma forma, a Caridade a traz para o aqui em baixo, a fim de se colocar na tribulação, cuidar de compadecer e ter piedade: “*Charitas enim eam interius ad cerae similitudinem liquefactam per excessum ad superna emittebat. Et eadem charitas illam deorsum retrahebat ut positis in tribulationibus compati studeret et misereri.*”⁷²¹

É um círculo em que suas performances salvadoras se tornam, por um lado, cada vez mais absolutas e, por outro, cada vez mais relativas: aos amigos especiais, àqueles aos quais elas amam especialmente, a eficácia e a transferência das graças divinas são mais intensas, expressas através de uma narrativa mais completa e de um vocabulário místico e afetivo. A Caridade fraterna é dom das beatas, pertence à sua função social e a sua categoria sociorreligiosa: estar no século e ter uma vida ativa. Mas é no exercício do amor preferencial que, como veremos, a plenitude da graça e dos dons divinos se manifestam para os amigos.

⁷²¹ *Ibidem.*

Capítulo VI

A Caridade como fonte do conhecimento místico e de amizade espiritual. Análise da relação entre *affectus* e *intellectus* nas *vitae* de Maria d'Oignies, Lutgarde d'Aywières e de Juliana do Monte-Cornillon.

Aelred de Rievaulx explica no segundo livro do seu *De Spirituali Amicitia* como a amizade é um degrau próximo da perfeição, em direção ao amor e ao conhecimento de Deus.⁷²² Vimos, entretanto, de modo inverso, que, entre as beatas, o Amor absoluto do Cristo, a Caridade, dom do Espírito Santo, é o que lhes confere o poder de conhecer os mistérios divinos, de receber as graças extraordinárias, de terem consciência de sua própria santidade, de transformar o estado da alma dos vivos e dos mortos. As beatas agem pelos próximos, desesperados e pecadores, dentro de uma rede relativamente fechada de conhecidos,⁷²³ onde a relação que permite o gesto é sempre explicitada em termos afetivos.

Devemos acentuar que a amizade espiritual e mística segue o 'modelo aelrediano' que supõe a escolha, (na etimologia de *diligere*), ditada pela coincidência de virtudes, principalmente a Caridade, que confere o desejo absoluto do Amor de Deus e a compaixão pelo próximo. Podemos também compreender que nessa antropologia afetiva os amigos especiais, os que elas amam particularmente, de acordo com a via aberta pelo sistema de amizade espiritual monástico cisterciense, recebem os privilégios de seu amor e de suas ações de modo mais profundo, espiritual e místico, formando um « *Cor unum et anima una* ». Mas, o que é significativo, possibilidade já expressada por Aelred de Rievaulx quando expõe quem pode ser objeto do afeto, e como ele é escolhido pela razão,⁷²⁴ é que essas beatas amam com um amor perfeito os imperfeitos, os desiguais em virtude, pecadores que,

⁷²² Cf. *Supra* Capítulo III. AELRED DE RIEVAULX, **L'Amitié Spirituelle**. Trad, introd. et notes, par Soeur Gaétane de Briey, o.c.s.o. Abbaye de Bellefontaine: Éditions Vie Monastique, n° 27, 1994. II, 14 e II, 18, p. 40-41.

⁷²³ Excetuando-se os grandes personagens que aparecem após suas mortes e que legitimam a nível eclesial e hagiográfico a santidade das beatas e que tem chamado mais a atenção dos pesquisadores

⁷²⁴ AELRED DE RIEVAULX. **L'amitié Spirituelle**, *Op.Cit.*

na sua condição mortal, corrompida, suportam as provações e experimentam, pelos sufrágios das beatas, o progresso espiritual em vida, a fim de obter a salvação.

Finalmente, após a morte, os amigos também contam com a intervenção das beatas, como vimos, uma das funções recorrentes das beatas é a de rezar pela salvação das almas dos próximos e dos parentes dos próximos, amigos queridos que estão no Purgatório. Elas vêm ao socorro dos que amam, mesmo atormentados pelas tentações, pelas dúvidas, pela tristeza, que têm seus afetos desordenados. Aqui, a amizade perfeita não é exclusivamente entre aqueles iguais em virtude.

Esses elementos fazem-nos refletir sobre a excelência da amizade nos meios beguinal e cisterciense femininos. Essa forma particular de amor, de amor de amizade espiritual, não é cantado, idealizado em tratados espirituais para serem lidos no consolo e no silêncio dos claustros longínquos, a exemplo da experiência de Aelred. Nesse sentido, a força narrativa do discurso hagiográfico é a que celebra a amizade, sem idealizá-la, mostrando-a no dia a dia, fazendo parte do cotidiano das beatas, do fundamento das suas ações. A amizade espiritual que se pode ter com essas mulheres piedosas é fundamentada na experiência - mística ou não -, não é idealizada, mas responde, com sua especificidade própria e de modo radical, aos modelos masculinos e monásticos estabelecidos por Agostinho, Bernardo e Aelred.⁷²⁵ O modelo, ou seja, a virtude a ser imitada é a da beata e seu *affectus*.

Assim, essas mulheres, com sua Caridade absoluta, re-formam as vidas dos seus próximos, familiares e amigos diletos: no sistema de amizade espiritual e mística elas transferem de modo *sensível* sua devoção, seus dons, para os amigos amados. Podemos classificar as funções⁷²⁶ específicas das beatas, pois elas exercem uma função comunitária na medida em que são investidas pelo Espírito Santo: seu amor de Caridade, que lhes dá graça e poder, transforma-se em gestos

⁷²⁵ Por exemplo, o *topos* epistolar cisterciense da ausência física devido à distância e à solidão dos mosteiros não aparece nos relatos hagiográficos.

⁷²⁶ Na teologia depois do século XIX considera-se as três funções do Cristo, a saber : doutor/profeta, padre e rei/pastor e as duas funções da Igreja : função de ensino e pastoral e função sacerdotal, de santificação, correspondendo à distinção entre palavra e ação. RAHNER, K. E VORGRIMLER, H. **Petit Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Editions du Seuil, s.d. p. 197.

que beneficiam as pessoas com quem elas têm uma relação especial. As beatas salvam os mortos através de orações eficazes e ordenam a vida afetiva dos vivos; têm o perfeito conhecimento da *mens et cordis* dos amigos, revelando os segredos que impedem a salvação e incitando à confissão; são diretoras espirituais e ordenam os *affectus*, o que permite aos amigos reencontrarem a *pax* e a *tranquillitas*. Através da edificação e exortação mútua, a relação de amizade, seguindo o modelo aelrediano, é vivida em Cristo e confirmada pela experiência comum da graça divina. Esses gestos, que modificam o estado afetivo em que os amigos, de diversos estatutos sociorreligiosos, se encontram, são realizados por meio de diversos mecanismos. Assim, buscamos então articular as causas das intervenções milagrosas, para quem são feitas e como elas se realizam.

É necessário ainda lembrarmos que os personagens agem em um universo heteronômico: a estrutura de pensamento, dominada por um agente que está dividido em três pessoas (Deus, o Cristo e o Espírito Santo), preenchendo cada uma uma função diferente na narrativa: o Deus onipotente, o julgador; o Cristo, a força catalizadora da amizade espiritual e mística, e o Espírito Santo, que infunde a graça que permite a inteligência, a consciência de si, o conhecimento perfeito do outro e a transferência saborosa dessa plenitude que reforma e salva os amigos. Finalmente, a amizade é uma dimensão do amor – força motora da alma – e este amor é um dom do Amor. Assim, buscamos mostrar nesse capítulo, através do vocabulário afetivo empregado por Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré e pelo biógrafo anônimo da vida de Juliana de Cornillon, como a amizade espiritual e mística se manifesta nas beatas. Buscaremos também estabelecer uma tipologia dos atos miraculosos que provam sensivelmente a relação de amor e amizade.

Podemos isolar os atos das beatas que buscam o progresso espiritual e a salvação dos amigos pecadores. Entretanto, em cada *exempla*, em cada gesto narrado, encontramos elementos diversos e combinados que podem ser classificados de formas diferentes. Um mesmo caso pode se apresentar como um pedido de um amigo desesperado, vivo ou morto, por meio de uma visão da beata que atua na luta contra os demônios, reza incessantemente, jejua e sofre pela sua

salvação e ordenação dos sentimentos, uma educação sentimental, ou ela pode conhecer perfeitamente o coração e a mente do amigo e exortar à confissão, conjugando a direção espiritual - a palavra - a ascese, a oração. No que concerne às visões dos amigos, eles podem estar no Purgatório ou no Céu; os vivos elas salvam do inferno. As visões podem mostrar o estado de desespero dos amigos ou podem ser um consolo, uma alegria, diante da ausência dolorosa que a morte acarreta. O conhecimento perfeito dos corações e mentes leva à revelação dos segredos que impedem a salvação, a confissão leva ao caminho da redenção e da redescoberta da semelhança divina, que finalmente permite o reencontro mútuo que se completa no Cristo. A relação de amizade exerce uma função primordial no processo de conversão, (*conversio* – se virar em direção à natureza perdida), de progresso espiritual, que está ligado ao aprendizado afetuoso do amor absoluto de Deus e que implica na questão da exortação mútua e do apostolado feminino, mas sobretudo na salvação.

Para nossa argumentação sobre a importância e a especificidade da consciência de si e do saber infuso nas *vitae* brabantinas e particularmente na vida de Maria d'Oignies, é importante compreendermos a relação entre *Affectus* e *Intellectus*. A reflexão cisterciense sobre os *affectus* está, como vimos no capítulo três, inserida na doutrina cisterciense da Caridade. O lugar do Intelecto na reflexão cristã sobre a pessoa está tanto no vocabulário agostiniano, do qual a teologia cisterciense é debitária, quanto nas novas direções que a escolástica dá, sob a égide do aristotelismo nascente.⁷²⁷ Nos relatos hagiográficos por nós analisados, percebemos a sinonímia de corrente agostiniana. *Intellectus* é sinônimo de *mens* (pensamento), e depois de poder de pensar: esses dois vocábulos designam o que, da alma humana, é a atividade superior, logo a parte superior. Agostinho escreve: “O que, da alma, é denominado *intellectus*, e pensamento (*mens*), é iluminado pela luz transcendente”.⁷²⁸ Entretanto os hagiógrafos usam *mens* para designar o lugar do pensamento e não o pensamento propriamente, podendo em algumas traduções

⁷²⁷ WEBER, Edouard-Henri, o.p. **La Personne Humaine au XIIIème siècle**. Paris: Vrin, 1991.

⁷²⁸ AGOSTINHO. Homilia em João, Tractatus 15 c.4 n.19, Biblioteca Agostinian 71, p.784, *Apud*. WEBER. E-H. *Ibidem*. p. 290.

aparecer como sinônimo de alma e espírito, o que coloca um problema teológico. Aqui, apresentando de maneira sumária o problema e seguindo a exegese do teólogo tomista Edouard-Henri Weber, *intellectus* significa primeiramente “atividade de pensamento”, e posteriormente o conteúdo do pensamento exercido pela razão superior e, de maneira implícita, poder de pensar e conhecer. Esse último sentido operativo vemos no *Soliloque*, no qual Agostinho, situando o *intellectus* entre a fé e a visão escatológica de Deus na sua plenitude, o define como conjunção com o que é conhecido: “O intelecto é o que se constitui do sujeito inteligente e o seu objeto de intelecção”.⁷²⁹ Nessa duplicidade de sentido e na indefinição do termo e do seu lugar na constituição da pessoa, nas formas de intelecção e no conteúdo dos inteligíveis, os hagiógrafos usam à vontade o termo, com suas variantes como *mens* e acoplado a diversos adjetivos que permitem uma maior fluidez do conceito.

Assim, nas narrativas hagiográficas de que tratamos, podemos considerar, em uma primeira análise, que estão completamente inseridas na teologia mística cisterciense de matriz agostiniana: o conhecimento infuso das beatas é fruto da plenitude da graça e da iluminação divinas, uma vez que elas possuem a perfeição da Caridade, amam perfeitamente o Esposo e recebem o Amor em troca, personificando a Esposa/Alma do *Cântico dos Cânticos*, segundo a paradigmática exegese de Bernardo de Clairvaux.

Entretanto, se os hagiógrafos permanecem em grande parte atrelados à ontologia neoplatônica, sendo o Espírito Santo a causa do saber absoluto das mulheres piedosas (a visão beatífica, o conhecimento dos mistérios divinos aqui em baixo), estamos diante de um novo tipo de santidade, radical em suas manifestações tanto afetivas quanto intelectuais, pois as beatas agem para que a graça divina seja infusa em seus corações e mentes. Elas amam, sofrem, se alegram, maceram seu corpo com *mirabili affectu* e, por isso compreendem, mas também estudam, lêem, copiam. Esses homens buscam entender então um novo modo de conhecimento místico, e dessa forma não podem estar alheios à transformação do pensamento teológico da primeira metade do século XIII.

⁷²⁹ AGOSTINHO, *Soliloque*. VI n.13, Biblioteca Agostiniana, 5 p.52. *Apud. Ibidem*.

Os hagiógrafos em questão são contemporâneos à introdução, no Ocidente cristão, dos comentários de Avicena e Averróis das obras de Aristóteles e não puderam ignorar a nova antropologia escolástica, cuja principal contribuição é a reflexão sobre a função da alma intelectual e da matéria na constituição do composto humano. Assim, se Jacques de Vitry, faz figura de precursor e inaugura um método hagiográfico para dar conta dessa nova forma de santidade, Thomas de Cantimpré, autor de três *vitae* de mulheres piedosas, foi aluno de Alberto, o Magno, em Colônia e escreve um *De Natura Rerum*.⁷³⁰ Como Jacques de Vitry, o biógrafo anônimo, autor da *vita* de Juliana de Cornillon, assume a importância e a novidade da santidade moderna, laica e feminina⁷³¹. No seu relato fica evidente o exemplo salutar que as beatas oferecem. Em uma perspectiva apocalíptica, considera que a esperança da salvação repousa sobre a renovação espiritual trazida pelas mulheres religiosas de Liège: Deus julga digno manifestar sua glória pelo intermédio dessas mulheres, imbuídas de um saber novo e eficaz. Finalmente, Jacques de Vitry e Tomas de Cantimpré distinguem duas categorias de saber: o saber infuso das mulheres e o saber adquirido pelos homens.⁷³² Nesse sentido, podemos considerar que os contemporâneos afirmavam a especificidade da espiritualidade feminina. Repetindo a Primeira Epístola de João, Bernardo de Clairvaux, no *De Diligendo Deo*, afirma que a possessão da Caridade é a condição necessária para todo conhecimento, pois a similitude do homem a Deus é condição do conhecimento de

⁷³⁰ A *Suma sobre o homem*, de Alberto, o Magno, é justamente uma das primeiras e principais obras sobre o problema da inteligência e da função da alma intelectual. É a obra onde desenvolve seus estudos de bacharel sentenciário, professados entre 1240 e 1243, e inspirados nos comentários de Avicena sobre Aristóteles. Alberto, tendo tratado da essência da alma e das potências vegetativas e sensitivas, estuda a potência intelectual própria à alma humana. Assim, devemos considerar, primeiramente, que os esforços de teólogos como Alberto, o Magno, Boaventura e Thomas de Aquino foi o de precisar uma terminologia noética fluida, legada pelo agostianismo. WEBER, E.H., **La personne humaine au XIII^e siècle**. *Op.Cit.* p.72-75.

⁷³¹ “*Sed licet Sanctorum Sanctarumque temporis antiqui gesta, auribus inculcata fidelium, virtutum semper esse debeant incentiva ; scio tamen quod exempla Santcorum nostri temporibus, quanto recentiora tanto magis sunt motiva.*” **De B. Juliana Corneliensi**. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. **Acta Sanctorum**. *Aprilis*, t.I, Paris e Roma, 1866, p. 435-475. **Prol.** p.442.

⁷³² Thomas de Cantimpré faz eco à afirmação de Jacques de Vitry que diz ter recebido a graça da predicação pelas orações de Maria, como veremos. Em sua *Historia Occidentalis* Jacques de Vitry critica o saber dos mestres de Paris, inflados de vã glória. “*Theologie doctores, supra cathedram Moysi sedentes, scientia inflabat, quos caritas non edificabat.*” (*De statu parisiensis civitatis*). MEERSSEMAN, G. **Historia Occidentalis**, a critical Edition. The University Press Fribourg Switzerland.1972. C. VII, p. 93.

Deus e esta similitude é obra da Caridade que é Deus: "*Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est*".⁷³³ O desejo de *Caritas* é, assim, um desejo de conhecimento: a Caridade é fonte da sabedoria e da participação nos mistérios divinos, garantia da salvação. Reformadas pela Graça, essas mulheres simples contemplan em êxtase os mistérios divinos, transmitem-nos àqueles que as amam e garantem, através de sua palavra, seus conselhos e suas admoestações, a sua salvação, permitindo que a Caridade/Amor nos indivíduos imperfeitos seja ordenada e que reencontrem a semelhança, a *forma-Dei*. Porém, ao escrutarmos o texto hagiográfico comparando-os com os textos monásticos cistercienses e tendo em consideração a evolução filosófica oferecida pela antropologia escolástica contemporânea, vemos a influência e os limites do aparelho conceitual cisterciense da doutrina da Caridade e, particularmente, da noção de *affectus* nesses relatos hagiográficos, assim como todo o material para uma reflexão sobre os modos de inteligência. Buscamos mostrar que, nessa antropologia do comportamento feminino místico de caráter heterodoxo, os hagiógrafos têm um material mais complexo, o que a abre possibilidade para a especulação sobre o conceito de pessoa.

Vemos que a reflexão sobre a capacidade de inteligência, própria do homem, se insere na doutrina da Caridade e da Graça, herdadas do idealismo neoplatônico agostiniano. Mas o mais significativo na obra de Aelred de Rievaulx, e o que confere sua originalidade perante os sistemas doutrinários de Agostinho e Bernardo, é o fato de que o *affectus*, racional e espiritual, é aquele que anima o doce laço da amizade espiritual.⁷³⁴ Assim, se a doutrina cisterciense da Caridade abre caminho para a reflexão e para o exercício do amor e da amizade espirituais, onde as paixões e emoções são vividas plenamente na comunidade monástica, e sentimentos como alegria, regozijo, tristeza e dor da alma, estão expostos e são a garantia da uma verdadeira piedade e caminho para a salvação e para a beatitude, o sistema teológico cisterciense é especulativo. De base neo-platônica e agostiniana, a concepção sobre o modo de conhecimento da alma intelectual é puramente

⁷³³ | João IV,8.

⁷³⁴ AELRED DE RIEVAULX. *Beati Aelredi Rievallis Abbatis Operum Pars Prima. Ascetica. Speculum Chraritatis*. P.L. 195, col. 505-658. L. III, 12.

teológica, subordinado às doutrinas do amor, da obediência e da humildade monásticas. Na reflexão sobre a contemplação divina e sobre o conhecimento, a teoria da iluminação divina e da memória que o homem dissemelhante perdeu da Verdade, e que recupera através da graça e da ordenação do Amor, permanecem como os elementos centrais da investigação noética. Assim, é através da graça que o homem chega ao conhecimento das coisas criadas e à visão beatífica, pois, como diz Guillaume de Saint-Thierry, “*Hoc est enim lumem cognitionis habere caritatis perfectionem*”.⁷³⁵

De fato, nas biografias espirituais, que formam o *corpus* por nós analisado, o conhecimento que essas mulheres têm dos corações e das coisas divinas (os êxtases, as visões do céu, dos anjos, dos santos, dos evangelistas, do inferno, do purgatório, do Cristo (Crucificado, lactente), da Virgem em glória, maternal...) provam para esses homens que o tipo de amor e de intelecção que devem narrar necessita de esforços especulativos. Sem, obviamente, prenciar a teoria tomista do conhecimento sobre a visão das ideias em Deus que os anjos têm por natureza, e que os eleitos têm pela graça, esses hagiógrafos abrem caminho para o problema do conhecimento infuso.

VI.1. Atos para os amigos: o conhecimento místico e a consciência de si de Maria d’Oignies.

Iniciamos então a análise dos gestos e do vocabulário que expressam as relações amicais mais uma vez com Jacques de Vitry, que escolheu, experimentou a amizade espiritual e a direção espiritual de Maria d’Oignies e fez dela seu amor e seu modelo. Ele estabelece as funções das beatas em relação aos seus amigos e realça que apesar do seu desejo de Maria pela, ela se sente obrigada a agir pelos seus amigos.

⁷³⁵ “Pois é na possessão da perfeição da Caridade que consiste a luz da intelecção”. NEF, Frédéric. “Caritas dat caritatem”. *La méthaphysique de la charité dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques et l’ontologie de la contemplation*. In: BRAGUE, Remi. (dir.). **Saint Bernard et la Philosophie**. Paris: PUF. 1993. P.87-109.

A eficácia de sua oração estava associada ao jejum, seu espírito estando mais livre para engordar a oração com a gordura da devoção.⁷³⁶ Maria rezava incessantemente dia e noite, fazia genuflexões. Mesmo trabalhando com as mãos rezava de duas formas, seja gritando para Deus no silêncio de seu coração, seja expressando seu afeto pela sua voz (*oris officio cordis exprimendo affectum*).⁷³⁷ Seu coração, lugar do afeto, era um altar, e sua oração um holocausto. Maria reza pelas almas do Purgatório que vê estenderem as mãos para ela na sua cela.⁷³⁸ Mas, quando reza para alguém em particular (*specialiter*), a resposta lhe vem em espírito. O Cristo permite ou não seu sufrágio, afastando então a possibilidade de caridade pelos inimigos! E seu estado de espírito, de exaltação ou abatimento, lhe mostrava se havia sido atendida ou não.⁷³⁹ Maria rezava pela alma de um defunto, um cavaleiro que morreu em um torneio e estava no inferno, e ele lhe disse: “*Ne effundas orationem pro eo, quia reprobatus est a Domino.*” Mas, quando um de seus familiares estava tentado, animada pelo espírito de compaixão ela se obstinava até que o demônio fosse esmagado pelo peso de sua oração.⁷⁴⁰ Então, quando um de seus amigos principais (“*Quidam autem ex amicorum suorum praecipius*”) foi tentado sutilmente por um demônio,⁷⁴¹ ela trava um combate. O demônio, inimigo esperto (*Callidus inimicus*), disfarçado de anjo, sob a aparência piedosa, aparecia familiarmente no sono de seu amigo (“*...in somnis praedicto amico suo familiariter apparebat*”), repreendendo-o por seus vícios, admoestando-o de forma fraudulenta, prometendo um antídoto para melhor administrar o veneno. “Como um sofista” (“*tunc*

⁷³⁶ “*Quando autem corpus suum jejuniis macerebat, tanto spiritus liberior in orationibus pinguescebat.*” **Vita B. Maria Oigniacensi.** HENSCHENIO, G. e PAPEBROCHIO (Ed.) **Acta Sanctorum. Junii**, t.V. Paris e Roma, 1867, p. 542-588. L.I, C.III, §26, p.552. Cf. BYNUM, C.W. **Jêunes et Festins Sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

⁷³⁷ “*Sine intermissione enim orabat, vel corde tacito clamando ad Dominum; vel oris officio cordis exprimendo affectum.*” **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit.** L.I, C.III, §26, p.552.

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 553.

⁷³⁹ “*Ex adipe enim devotionis spiritus ejus Domino conglutinatus, suaviter in oratione pinguescebat, cum eidem postulata Dominus concedebat: ex elevatione enim spiritus ejus vel depressione, utrum exaudiretur an non, plerumque deprehendebat.*” *Ibidem*.

⁷⁴⁰ “*Dum enim aliquis ejus familiaribus aliqua tentatione vexaretur, non cessabat pretiosa Christi margarita, spiritu compassionis commota, donec orationum suarum pondere auctor nequitiae obrueretur, et de manu fortiorum ejus pauper et inops eriperetur.*” *Ibidem*.

⁷⁴¹ “*Quidam autem ex amicorum suorum praecipius, a daemonio meridiano perambulante in tenebris, aliquando tanto periculosius, quanto subtilius tentabatur.*” **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit.** L.I, C.III, § 30, p.553.

more sophistae”) dissimulava falsidade misturada com algumas verdades.⁷⁴² Assim, o amigo em questão, que era um religioso, um *Frater*, teria caído em lamentável confusão se a serva do Cristo não tivesse uma revelação do Espírito Santo.⁷⁴³ Maria adverte-o de que a revelação não vinha de Deus, mas de um espírito enganador, mas o amigo não acredita, pois esse Ihe havia preconizado coisas que foram confirmadas. Assim, Maria se arma de suas orações, chora aos pés do Senhor, bate na porta do Céu, sem repouso, até que o ímpio, com grande gemido e pudor, Ihe aparece com um falso esplendor (*cum quodam falso splendore*), na sua cela, enquanto ela rezava.⁷⁴⁴ E o diálogo se dá, entre a amiga e o inimigo:

Tu quis es, inquit, ac quod est nomen tuum? Ille vero, elato ut erat vultu, eam torvis oculis inspiciens ; Ego sum, inquit quem tu, maledicta, precibus tuis compulisti venire ad te, meum enim amicum per violentiam aufers. Somnium est mihi nomen; nam et ego multis in somnis, et maxime Monachis et Religiosis, quasi Lucifer appareo ; mihi que obediunt, et meis consolationibus in elationem deciunt, tamquam dignos se reputantes, ut Angelicis et Divinis visitentur alloquiis. Amicum quoque meum, quem mihi abtulisti, secundum voluntatem meorum ab aliquo bono proposito deviassem.⁷⁴⁵

O debate se dá pela verdadeira amizade, que garante a salvação. O demônio, falso, detentor de um falso saber, “como um sofista,” confunde o inimigo que quer Ihe arrancar um amigo, tanto mais precioso uma vez que é um religioso. Ela, a detentora do verdadeiro saber, revelado, cuja oração traz o demônio do sonho, que pega as

⁷⁴² “*Callidus enim die ille inimicus, transfigurans se in Angelum lucis, quasi sub specie pietatis, in somnis praedicto amico suo familiariter apparebat; de quibusdam vitiis eum aliquando reprehendens, quaedam etiam bona ut faceret fraudulenter admonens, promittens antidotum, ut latentius subinferret venenum... Cum vero jam sibi fides tamquam veridico adhiberetur ; tunc more sophistae, inter aliqua vera, proditor ille falsum permiscere nitebatur, bonorum admixtione malum fraudulenter obumbrans*”. *Ibidem*.

⁷⁴³ “*Tandem vero ad hoc pervenit ejus machinatio, quod Frater ille miserabilem incurriset confusionem; nisi Christi ancilla, Spiritu sancto revelante, percipisset callidi sophistae simulationem*”. *Ibidem*.

⁷⁴⁴ “*Tunc illa ad solita orationum arma confugiens, pedes Domini fletibus regavit, coelum precibus instanter pulsavit ; nec requievit, donec impius ille cum gemitu magno et pudore, coram ea, cum oraret noctu cella sua, adstitit*”. *Ibidem*.

⁷⁴⁵ “*Quem es tu ? E qual o teu nome ?*” Ele com uma cara arrogante com olhar de revesgueio, responde: “Maldita ! Eu sou aquele que tuas orações compeliram a vir até você, pois tu tirastes meu amigo pela violência. Eu me chamo Sonho. Como Lúcifer eu apareço para muitas pessoas em seus sonhos – com uma preferência pelos religiosos e monges. Eles me obedecem, e são convencidos de minhas boas palavras, eles caem no orgulho, se achando dignos de terem revelações de Deus e dos Anjos. O amigo que me tirastes, eu terio podido Ihe desviar de qualquer bom propósito se não estivesses lá...”.

peçoas, que estão dormindo, quando estão privadas da razão, pois não têm o uso do livre arbítrio.⁷⁴⁶ Ele é compelido a afirmar sua armadilha. Jacques de Vitry separa então os dois mundos, os amigos de Deus e os inimigos, o da impostura e o da verdade. Maria é a heroína dessa luta sem trégua, seu corpo e seu espírito sentem e sofrem pelos amigos. O hagiógrafo afirma que quando um de seus amigos (*ex amicis suis*) sucumbia a alguma tentação, Maria se enfraquecia com os fracos, se consumia de dor com aqueles que caíam no pecado.⁷⁴⁷

No capítulo sobre o espírito de Piedade, Jacques de Vitry segue demonstrando a Caridade de Maria que iluminava, sem cessar, na lâmpada de seu coração, o fogo da Caridade com o óleo da misericórdia. Sabemos que Maria possuía uma rede de amigos ao seu redor, de amigos do Cristo, como Jean de Dinant e Jean de Nivelles. Ela viaja a cidades próximas de Nivelles, como Oignies e sua antiga Willambroux para visitar seus amigos e familiares. Ela ama as virgens da cidade de Liège. Assim, quando tem a notícia de que durante o saque de Liège elas teriam sido violadas, para desespero de Jean de Nivelles (*amicus Sponsi*), que as havia conquistado pela sua pregação e que lhes havia prometido entregar castas ao casto esposo, Maria não estava atormentada, o que assustava os que a conheciam, pois esses sabiam com quanta afeição ela amava as virgens puras (*quanta affectione diligeret virgines pudicas*), que serviam ao Cristo em Liège.⁷⁴⁸

Um piedoso abade, amigo de todos de bem (*omium bonorum amicus*) e amigo da santa mulher (*sanctae mulieres amicus*), orava por um monge cisterciense que exagerando em macerações na busca da inocência original, caiu no tédio e na

⁷⁴⁶ No capítulo sobre a vigília e o sono de Maria, que não ficava um momento ociosa, Jacques de Vitry afirma que “*Dormiendo enim non meremur, quia usum liberi arbitrii non habemus.*” Por outro lado, Maria mesmo dormindo, estava com o coração vigilante (*corde vigilante*), o Cristo a quem ela estava ligada em estado de vigília continuava a habitar seu coração sendo o objeto exclusivo dos seus sonhos. Maria não pode, então se confundir. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit.** L.I, C.IV, § 33, 34, p.554.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, § 40, p.556.

⁷⁴⁸ “*Ancilla vero Christi, auditis rumoribus non multum turbata est ; et mirabantur qui cognoscebant, quanta affectione diligeret virgines pudicas, quae in civitate Leodii Christo devote serviebant ; ipsa autem a Domino et praemunita erat et praeventa*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit.** L.II, C.VI, § 57, p. 560.

acedia (taedium et acediam),⁷⁴⁹ não queria nenhum deleite na alimentação, (*nullam sensibilem delectationem dum manducaret sentire*) e se esforçava não somente em reprimir os primeiros movimentos de sensações, mas em extingui-los (*studebat primos sensualitatis*⁷⁵⁰ *motus non solum reprimere, sed penitus extinguere*): queria uma pureza perfeita sem nenhuma falta venial.⁷⁵¹ O demônio o levava ao impossível e ele caiu em grande desespero por causa da sua própria tristeza (*in foveam desperationis prae tristitia dilapsus est*),⁷⁵² recusando-se a receber o Corpo de Cristo mesmo nos dias prescritos pela Ordem. Ele, sob a instigação do demônio, renuncia ao remédio, à sua vontade própria e à obediência.⁷⁵³ Nesse pequeno exemplo vemos a importância dada por Jacques de Vitry à discricção, virtude que emerge do espírito de Sabedoria; por outro lado, o hagiógrafo mostra também a importância das sensações, a impossibilidade da *impassibilitas* ou *apatheia*, virtude levada ao extremo pelos Pais do Deserto.⁷⁵⁴

A importância dos *affectus*, apetites e sensações não está somente na sua retórica, no vocabulário inspirado nos *Cânticos* ou emprestado dos cistercienses,

⁷⁴⁹ “*Accidit aliquando quod quidam (g) Cisterciensis Ordinis Monachus, tantum zelum innocentiae et puritatis, licet non secundum scientiam haberet, quod quasi ad statum primi parentis ex fervore spiritus pervenire nitebatur. Cumque diu labore plurimo, sed casso, sese affligendo in abstinentia et vigiliis et orationibus et lacrymis, primum statum innocentiae recuperare non valeret, primo cecidit in taedium et acediam*”. *Ibidem*, §62, p.561.

⁷⁵⁰ O tradutor da *vitae* de Maria d’Oignies traduz *sensualitas* por apetites.

⁷⁵¹ “*Volebat enim cibaria sumere, sed nullam sensibilem delectationem dum manducaret sentire: studebat primos sensualitatis motus non solum reprimere, sed penitus extinguere: studebat etiam sine aliquo veniali vitam suam in perfecta puritate custodire*”. *Ibidem*.

⁷⁵² “*Cum autem, daemónio meridiano instigante, aspiraret ad impossibile, nec ad id ad quod tendebat posset aliquo modo, quantumcumque laboraret, pervenire; tandem in foveam desperationis prae tristitia dilapsus est*”. *Ibidem*.

⁷⁵³ “*Ecce ad quantum infortunium, ad quantam et quam miserabilem ruinam, sub specie boni hostis ille antiquus simplicem illam traxerat animam; quae infirma fugiebat medicinam, et quae propriae voluntati semel renuntiaverat, jugum obedientiae a se repulerat*”. *Ibidem*.

⁷⁵⁴ Em outro exemplo Jacques de Vitry demonstra a transferência da dor da alma para a dor do corpo: Maria também, quando voltava de Willabroux por causa da visita a alguns de seus familiares (*causa visitandi aliquos sibi familiares*) ela atravessava o centro de Nivelles e se lembrava das abominações dos seculares,⁷⁵⁴ (Jacques de Vitry insiste em diversas passagens em demarcar esses dois mundos - o dos seculares e o dos religiosos). Maria sente então *in corde* indignação e abominação, e começa a gritar de dor; no exterior da cidade pede uma faca a sua serva (*ancilla sua*) – aqui a acompanhante não se torna amiga e confidente, como nos casos de Lutgarde e de Juliana – para retirar a pele de seus pés. E ela então sofria não somente na sua alma (*non solum in mente*), mas o que é admirável sensivelmente a dor nos pés (“*Cumque non solum in mente, sed quod mirabilius est, sensibiliter doleret in pedibus, quibus loca praedicta calcaverat, vix tandem, cum multotiens pedes ad terram collisisset, potuit quiescere.*”)

mas é uma forma de encontrar a humanidade perdida, se bem ordenado.⁷⁵⁵ Assim, o tal abade, conhecendo o desespero em que se encontrava o monge, ora junto com outros por ele, mas o inimigo tinha vantagem (*praevaluit inimicus*).⁷⁵⁶ Ele, então, por conhecer por experiência sentia as virtudes de Maria (“*Abbas, sanctae mulieres amicus, utpote qui virtutem ejus minime ignorabat, quam in se aliquando per experientiam senserat*”),⁷⁵⁷ conduziu o monge a ela. Maria faz como sempre: suplica ao Senhor com muitos suspiros e lágrimas e uma coisa maravilhosa (*mirum in modum*) se produz: quando o monge dizia o *Confiteor*,⁷⁵⁸ ela, fundida em oração com mais fervor, viu pedras negras caírem de sua boca a cada palavra que ele pronunciava. Ela percebeu (*percipiens*) com esta visão, que a obstinação do desespero e a escuridão da tristeza e da dor (*obstinatio desperationis et nigredo tristitiae et doloris*) deixavam o monge.⁷⁵⁹ Após a Missa o monge parecia voltar de uma região longínqua e recebe o Corpo do Cristo que, em última instância, para nossa análise, para além de confirmar a função eclesiástica, sela a rede de amigos (que lutam contra inimigos comuns), uma vez que é ela quem ordena os sentimentos do monge e permite o recebimento da Eucaristia.

Quando Maria estava em Willambroux ela via as maquinações dos demônios que queriam atrair certos amigos seus (*amicis suis*) para a queda. Ela então rezava, chorava e jejuava, pois sabia que tais demônios somente eram vencidos pelas orações e pelo jejum.⁷⁶⁰ E por quarenta dias humilhava sua alma pelo jejum

⁷⁵⁵ E Jacques de Vitry conta uma fábula que não é desprovida de verdade (*fabulam non fabulose*). Uma rã que vê um touro e quer se assemelhar a ele, estufa e acaba por estourar. Jacques de Vitry usa de fato seus talentos de pregador popular.

⁷⁵⁶ “*Cum autem morbum animae ejus quidam pius et omnium bonorum amicus Abbas cognovisset, licet ipse multique alii ad Dominum pro Monacho preces effudissent, praevaluit tamen inimicus ; qui eum, quem laqueo forti constrinxerat, sine cessatione torquebat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.VI, § 63, p.561.

⁷⁵⁷ “*Tunc Abbas, sanctae mulieres amicus, utpote qui virtutem ejus minime ignorabat, quam in se aliquando per experientiam senserat, ad ancillam Christi Monachum fecit adduci*”. *Ibidem*.

⁷⁵⁸ “*Confiteor Deo Omnipotenti...*” prece de confissão e súplica.

⁷⁵⁹ “*Cumque illa pro Monacho lacrymosis suspiriis Domino supplicaret ; mirum in modum, dum ante Missae introitum Monachus Confiteor diceret, et illa instantius pro eo preces funderet, quasi nigri lapilli ad singula verba Confessionis ex ore Monachi cadere videbantur. Tunc illa percipiens in hoc visu, quod obstinatio desperationis et nigredo tristitiae et doloris Monachum reliquissent ;...*”. *Ibidem*.

⁷⁶⁰ “*Aliquando cum esset apud Willabrock, et videret daemones callidis machinationibus praeparare laqueos occultos, ut caperent aliquos de amicis suis quorum lapsus maximum scandalum simplicibus generare posset; tunc ipsa, cum jam arcum inimicus tetendisset, ut sagittaret in obscure rectos corde,*

(*humiliasset in jejunio animam suam*) e Deus lhe mostrava, ao fim desse período, que seu amigo (*amicum suum*) estava liberado pelos seus méritos,⁷⁶¹ e lhe mostrava também em quantos pecados esse seu amigo familiar (*familiaris ejus amicus*) teria caído se não fossem seus jejuns e suas orações.⁷⁶² Jacques de Vitry lamenta-se então sobre o que aconteceria se tivesse perdido tanto conforto e proteção em tanta miséria, nas tentações e tribulações, se o Senhor não tivesse dado no Céu o que perderam no exílio.⁷⁶³ Maria continua então, como demonstra o hagiógrafo na narração da morte da beata, a desempenhar suas funções, pois suas orações são um remédio contra os vários langores da alma (*animarum languores*), mas singularmente contra o espírito de blasfêmia e o desespero.⁷⁶⁴

Segue o autor no seu elogio afirmando que “nesses dias, no meio de tantas moças que têm riquezas espirituais,”⁷⁶⁵ Maria, como eles, Jacques de Vitry e seus amigos “crêem” (*ut credimus*), ultrapassa a todas: o “seu Pai lhe confeccionou uma túnica multicolor, ornada com todas as virtudes, decorada de todas as flores do jardim do Senhor.”⁷⁶⁶ E é depositária dos sete dons do Espírito Santo, causa original das suas virtudes:⁷⁶⁷ da Sabedoria, Maria recebe a abundância das delícias e o fervor da Caridade (*deliciis affluentem et caritate ferventem*); da Inteligência, a contemplação das realidades superiores (*superiorum contemplativam*); do Conselho, a clarividência; da Força, a paciência; da Ciência, a discrição; da Piedade, a abundância dos sentimentos de misericórdia (*misericaordiae visceribus affluentem*);

non contenta lacrymis seu orationibus, jejunium inchoabat; sciens quod hujusmodi daemonii genus non facile ejiciatur, nisi in jejunio et oratione”. *Ibidem*, L.II, C. VI, §61, p. 561.

⁷⁶¹ “*Cum autem per dies quadraginta humiliasset in jejunio animam suam; tunc demum Dominus ancillae suae compatiens, nec ejus afflictionem amplius sustinens, quod amicum suum ejus meritis liberasset, ostendebat;...*”. *Ibidem*.

⁷⁶² “*...et in quantam foveam peccati, nisi jejuniis et orationibus ejus oppressus fuisset inimicus, familiaris ejus amicus corruiisset, aperiebat*”. *Ibidem*.

⁷⁶³ “*Vae nobis, qui tantum in hac miseria amisimus solatium, tantum in tentationibus praesidium ; nisi recompenset nobis in coelo, quod perdidimus in hoc exilio*”. *Ibidem*.

⁷⁶⁴ “*Licet autem contra varios et multiplices animarum languores, orationum ejus instantia efficax esset medicina; contra spiritum blasphemiae et desperationis singulari gratia praeminebat*”. *Ibidem*.

⁷⁶⁵ “*Multae enim filiae in diebus nostris congregaverunt divitias; haec sola, ut credimus, supergressa est universas*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS.** Op. Cit. L.II, C.I, § 42, p. 557.

⁷⁶⁶ “*...haec sola, ut credimus, supergressa est universas: cui Pater ejus tunicam talarem, polymitam, omniumque virtutum genere depictam, omnibus hortorum Domini floribus decoratam, composuit*”. *Ibidem*.

⁷⁶⁷ “*...ad causas originales, ex quibus tamquam fontibus omnia ejus bona defluerunt, ad septem videlicet Spiritus sancti dona, recurramus*”. *Ibidem*.

do Temor do Senhor, a Prudência e a humildade.⁷⁶⁸ Mas Jacques de Vitry ressalva que, se o Amor perfeito (*perfecta caritas*) bane todo o temor, ou seja, o medo da pena e a ansiedade que nascem do temor, por outro lado, e em razão da plenitude de seu amor, (*ex amoris plenitudine*), ela é habitada pelo temor de Deus e, portanto, mostra tanta prudência em suas obras, palavras e pensamentos.⁷⁶⁹

Assim, devido a sua humildade ela se escondia, o que tem, para Jacques de Vitry, implicações em relação a sua função maior, a de ajudar os amigos. Quando ela não podia esconder a alegria de seu coração (*cordis júbilo*) e a plenitude da graça (*plenitudine gratiae*), ela fugia para os campos, para conservar seu segredo na arca da sua consciência pura (*secretum suum sibi et in arca purae conscientiae conservaret*).⁷⁷⁰ Porém, quando as preces dos seus amigos a constrangem (*Quandoque tamen precibus amicorum compulsata*), ou quando o Senhor pede para ela ir especialmente (*specialiter*) em direção a alguém, pelo afeto da compaixão (*affectu compassionis*) ela consolava os fracos, ela contava um pouco do que sentia, com humildade e vergonha (*ex multis, quae sentiebat pauca cum humilitate et verecundia referebat*). E quantas vezes ela dizia a seus amigos (*O quoties amicis dicebat*): “*Quid me interrogatis? Non sum digna talia sentire, qualia quaeritis.*”⁷⁷¹ Ela deve explicar aos amigos o que sente, que pela sua humildade não se acha digna. Este é o princípio da possibilidade da transitividade que é o desejo dos amigos, sentir o que elas, as mulheres religiosas, sentem. E ela pergunta ao senhor: “*Quid ad me, Domine ? mitte quem missurus es. Non sum digna ut eam et consilia tua aliis*

⁷⁶⁸ “*Implevit enim eam Dominus spiritu sapientiae et intellectus, spiritu consilii et fortitudinis, spiritu scientiae et pietatis, spiritu timoris Domini. Spiritus sapientiae, deliciis affluentem et caritate ferventem; spiritus intellectus, superiorum contemplativam; spiritus consilii, providam; spiritus fortitudinis, patientem et longanimum: spiritus scientiae discretam; spiritus pietatis, misericordiae visceribus effluentem; spiritus timoris Domini, cautam et humilem filiam Regis reddebat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.I, C.IV, § 43, p. 557.

⁷⁶⁹ “*Licet autem perfecta caritas omnem timorem, id est timorem poenam et anxietatem, a Regis filia foras mitteret; ipsa tamen, ex amoris plenitudine, adeo timorata erat; tantam cautelam in omnibus, non solum operibus, sed verbis et cogitationibus adhibebat*”. *Ibidem*.

⁷⁷⁰ “*Ex abundantia autem humilitate semper quantum in ipsa erat latere appetebat. Unde cum ex cordis júbilo, et ex plenitudine gratiae intra se occultari non posset ; quandoque ad vicina rura vel dumeta fugiebat, ut humanos devitans oculos, secretum suum sibi et in arca purae conscientiae conservaret*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.V, § 47, p. 558.

⁷⁷¹ *Ibidem*.

nuntiem.”⁷⁷² Mas, Jacques de Vitry insiste em afirmar a função das beatas: “*Nec tamen Spiritu sancto instigante poterat resistere, quin aliorum utilitati aliqua nuntiando deserviret*”.⁷⁷³ Maria é levada pelo Espírito Santo à revelar algo de útil aos outros, assim, ela salva do perigo de danação, afasta das armadilhas dos demônios, fortalece os fortes com conselhos, conhece o espírito dos homens, consola os desesperados:

Quot enim familiarium suorum in periculis praemunivit ?
Occultos malignorum spirituum laqueos quoties amicis suis
detexit? Quoties pusillanimes et in fide vacillantes, divinae
revelationis miraculis roboravit? Quoties quae sola mente
homines cogitaverant, ne perficerent admonuit ? Quoties jam
corruentes, et fere desperantes divinis consolationibus
relevavit.⁷⁷⁴

Jacques de Vitry, em uma longa digressão, é levado a criticá-la pela sua humildade, justamente para que ela aja para edificar os próximos: “*Quid igitur erubescis, o timida? Quid egentibus tot bona subtrahis, o avara ? Cur prae nimia humilitate a proximorum abstraheris aedificatione?*”⁷⁷⁵ Ele demonstra a lógica da relação entre as beatas e os amigos para quem ela deve, segundo Jacques de Vitry, revelar os segredos celestes que ela recebe como recompensa pela perfeição do seu amor.

Essa relação de amizade e a função específica das beatas, a saber, admoestar, salvar, edificar, revelar, implica na reflexão da relação entre amor, Caridade e saber infuso. Uma lógica causal se estabelece: quanto maior o amor e o que ele implica (os sentimentos de júbilo, alegria, de amizade), maior a graça, a participação delas na beatitude celeste. Ela já está no céu e Jacques de Vitry, em tom melancólico, insiste em chamar Maria para que exerça suas funções. Diz ele que, se o senhor lhe revelou

⁷⁷² “Porque eu, Senhor? Envie aquele em quem tu deves enviar. Eu não sou digna de anunciar aos outros teus conselhos”. *Ibidem*.

⁷⁷³ “Mas quem, pela demanda do Espírito Santo pode resistir à ser útil a alguém anunciando alguma coisa?”. *Ibidem*.

⁷⁷⁴ “Quantos familiares em perigo ela não protegeu? E quantos entre os amigos ela não desvendou as armadilhas que armavam na sombra os espíritos malignos. Quantas vezes ela não fortaleceu, graças aos milagres da revelação divina, os corações fracos cuja fé vacilava. Quantas vezes ela não dissuadiu as pessoas a fazerem o que eles não haviam contado a ninguém? Quantas vezes, graças as consolações divinas, ela não levantou os desesperados já caídos”. *Ibidem*.

⁷⁷⁵ **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.V, § 48, p. 558.

tantas coisas, não era para ela, que não necessitava, pois estava ligada a Deus de forma quase inseparável (“*quae Deo quasi inseparabiliter adhaerebas*”); era, de fato, para os que acreditavam nela e precisavam da sua ajuda (“...*et non magis propter commodum eorum, qui tibi credebant et auxilio tuo indigebant?*”)⁷⁷⁶ e se indigna por tantas belas coisas que ela guardou. Como a Esposa do *Cântico*, o Rei a introduziu na cave, ela que gritava de embriaguez, para que o Senhor se revelasse e não houvesse pecado.⁷⁷⁷ Mas, Deus, na sua liberalidade, impediu que ela fosse avara, pois acabava revelando seus segredos,⁷⁷⁸ pois transbordava pela efervescência e fermentação do vinho espiritual ela teria se rompido, quando o fogo que a embrasava não era mais suportável, então a verdade era arrancada da pura embriaguez do seu coração (“*tunc demum a corde puro et ebrio extorquebatur veritas*”).⁷⁷⁹ em êxtase ela proferia passagens maravilhosas e desconhecidas do livro de vida que ela lia para eles (Jacques de Vitry diz “nós”), subitamente de discípula tornada mestre (“*tunc mira et inaudita de plenitudine eructans de libro Vitae, si possemus capere, multas et mirabiles lectiones, de discipula in magistram subito conversa, nobis legebas*”).⁷⁸⁰

Maria é ornada dos espíritos da Ciência, do Conselho, do Intellectus e da Sabedoria. Na demonstração desses dons Jacques de Vitry se compraz em narrar várias vezes suas intervenções por seus amigos em uma rede de amizade espiritual, seu Amor e *Affectus*, causa e consequência de seu conhecimento das coisas divinas, dos segredos dos corações e das almas, da sua consciência de si. Maria, por fugir do mal pelo espírito de Temor e fazer o bem pelo de Piedade, deve em tudo ter a virtude da discrição, consequente ao dom de Ciência. Jacques de Vitry, em diversas passagens, mostra que Maria não é uma campeã da ascese: ela dorme, come, ri. E

⁷⁷⁶ “ *Numquid propter te, quae Deo quasi inseparabiliter adhaerebas, nec hujusmodi revelationibus indigebas, tibi Deus tot et tanta ostendebat; et non magis propter commodum eorum, qui tibi credebant et auxilio tuo indigebant ? Heu ! quot et quanta supprimebas,..* ”. *Ibidem*.

⁷⁷⁷ “*Numquid non aliquando, cum introduceret te Rex in cellam vinariam, prae ebrietate clamabas, Cur te Domine abscondis, cur te qualis es non ostendis ? Nam si mundus te cognosceret, jam de caetero non peccaret*”. *Ibidem*.

⁷⁷⁸ “ *Sed benedictus Deus, qui tuam avaritiam liberalitate sua retundebat, et latibula tua, velles nolles, revelabat*”. *Ibidem*.

⁷⁷⁹ “*Nam cum ferventis spiritus aestuante musto, nisi respiraculum haberes, rumpereris; cum jam ignis incendium sine evaporatione aliqua ferre non posses, tunc demum a (corde) puro et ebrio extorquebatur veritas*”. *Ibidem*.

⁷⁸⁰ *Ibidem*

nisso ele vê a virtude da discrição em Maria, não pecar pelo excesso na vida espiritual ou na disciplina religiosa. Iluminada pelo espírito da ciência, Maria sabe o que se deve ou não fazer (“...*ut sciret quid et quemadmodum agendum esset vel vitandum*”). O vício sendo próximo da virtude, Maria agradecia pelo que havia recebido e, então: “*proximorum pacem quantum in se erat conservabat. Non solum cum pacificis, sed etiam cum iis qui oderunt pacem pacifica erat; prudenter inter homines pravae nationis conversando, omnibus omnia facta, ut omnes Deo lucrifaceret*”.⁷⁸¹ Maria age para os próximos, é acordada para atender os peregrinos e estrangeiros, apesar de querer se repousar com o Senhor até o meio dia, pois ela estava abandonada nas delícias e na doçura de uma união perfeita com o Senhor.⁷⁸² Para tudo que Maria fazia, antes tinha que ter certeza de ter sido instruída familiarmente pelo Espírito Santo (*Spiritu sancto familiariter edocta*).⁷⁸³ Desta forma não se privava de comida sem ter a certeza de estar em êxtase, em uma total privação de sentidos (“...*nisi se absorpta sensualitate, supra se raptam certissime cognosceret*). De maneira contraditória à lição escolástica, Jacques de Vitry, que aparentemente conta o que sabe e viu, sempre se colocando na terceira pessoa do plural, não se preocupa com a afirmação de que o êxtase impede o Livre Arbítrio e a logo, a consciência de si. E segue afirmando que por seu espírito de Ciência, Maria chegou a tal prerrogativa de Liberdade (*praerogativam libertatis*), de conhecimento de si,⁷⁸⁴ que sua vida ultrapassava a razão humana (*rationem ejus vita excederet*) e que ninguém perguntava porque ela fazia aquilo e, abandonada a Deus por um privilégio especial, ela julgava tudo, mas não era julgada por ninguém (“...*quodam*

⁷⁸¹ “Ela conservava a paz com os próximos, mas não somente com os pacíficos, mas também era pacífica com os que odeiam a paz, era prudente com os homens de mau nascimento e fazia tudo para que todos fossem ganhados para o senhor”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit. L.II, C.VII, § 64, p. 562.**

⁷⁸² “*Aliquando autem cum dulcius et suavius, quasi unus spiritus cum Domino facta, timoris glutino eidem Domino adhaeret; nuntiabamus ei, quod de partibus remotis aliqui causa videndi eam venerant, et reverti festinarent. ... tamen quia numquam volebat, sed semper cum Domino cubare in meridie sitiabat, aliquando ex quadam confidentia ipsam suscitabamus*”. *Ibidem*. Cf. I Cântico dos Cânticos, 2, 7.

⁷⁸³ “*Ipsa tamen tanto circa se discretior erat, quando nihil de se, nisi a Spiritu sancto familiariter edocta, aliquid facere praesumebat. Non enim diem unum sine refectioe cibi praeterire auderet, nisi se absorpta sensualitate, supra se raptam certissime cognosceret*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS... Op. Cit. L.II, C.VII, § 65, p. 562**

⁷⁸⁴ PUTALLAZ, François-Xavier, **La Connaissance de Soi au XIIIe siècle**. J. Vrin, Paris, 1991.

speciali privilegio Deo sibi que relictas, omnia iudicabat sed a nemine iudicabatur.)⁷⁸⁵ Isso porque os motivos que o Espírito Santo lhe dava para agir ultrapassavam o senso humano (*“Spiritus autem sanctus frequenter ei rationem ostendebat in agendis vel omittendis quam sensu humano non possemus attingere”*).⁷⁸⁶ Jacques de Vitry narra sua experiência e sua função diante da liberdade e do saber de Maria. Maria, conta ele, comia três vezes por semana, sobretudo na sexta-feira, e nada no domingo e na quinta-feira. Para Jacques de Vitry e seus amigos seria mais racional para “eles” o jejum na sexta-feira, dia de penitência (*“Cumque nobis potius rationabile videretur, quod sexta feria, qui dies est poenitentiae”*), ele faz essa observação, e ela responde:

Ad sensibilia non sine labore descendo, dum gaudium contemplationis interrompo, cibum corporalem capiendo. Quinta vero feria, quae est dies Spiritus sancti, et die Dominica, propter gaudium Resurrectionis, spirituali refectioe contenta, aeternis epulis satiata, totum diem festum ago, dum nullo sensibilis refectiois usu oportet me ad inferiora descendere.⁷⁸⁷

Essa resposta calou o pregador, que não ousou abrir mais a boca contra ela e, considerando sua razão como nula, humilha-se a seus olhos (*“...rationem meam nullam reputans, humiliatus sum in oculis meis”*) e cita Mateus 11, 9: a sabedoria é justificada pelos seus filhos.⁷⁸⁸

Contando então a medida de Maria, na atenção aos próximos, no seu sono, nos seus jejuns e no seu estudo, Jacques de Vitry revela a sua entrada na vida de Maria. Maria tinha uma instrução suficiente das Escrituras, escutava os sermões e conservava em seu coração as palavras dos textos sagrados (*verba Sacrae*

⁷⁸⁵ *“Unde tantam postea praerogativam libertatis obtinuit, quod nemo iam audebat dicere, Cur ita facis? Dumque rationem ejus vita excederet, quodam speciali privilegio Deo sibi que relictas, omnia iudicabat sed a nemine iudicabatur.” Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit. L.II, C.VII, § 66, p. 562*

⁷⁸⁶ *Ibidem.*

⁷⁸⁷ *“Tenho dificuldade em descer às coisas sensíveis, pois interrompo a alegria da contemplação para receber a comida corporal. Na quinta-feira, que é o dia do Espírito-Santo, e no domingo, pela alegria da Ressurreição basta-me a refeição espiritual, saciada da refeição eterna, esses dias são para mim como dias de festa, durante os quais não preciso descer às realidades daqui em baixo, para uma refeição sensível”. Ibidem. Cf. BYNUM. Jeûnes et Festins Sacrées...Op.Cit, passim*

⁷⁸⁸ *“Quo audito os ulterius contra ipsam non aperiens silui ; et rationem meam nullam reputans, humiliatus sum in oculis meis : sapientia autem justificata est a filiis suis.” Ibidem.*

Scripturae conservans in corde suo) mas, porque a inteligência (*intellectus*) se faz pela prática, o que ela ouvia devotamente praticava-o ainda mais.⁷⁸⁹ Coração e Inteligência são absolutos e complementares nas beatas, o que falta para o pregador. Mas Maria tinha tanto amor pelos pregadores e pelos féis pastores de almas (*Praedicatores et fideles animarum Pastores diligebat*), que ao final dos sermões, com uma afeição maravilhosa (*mira affectione*), beijava seus pés.⁷⁹⁰ E Maria consegue então do Senhor, após lacrimosos suspiros, orações e jejuns, que o mérito e o ofício da pregação, que ela não podia atualmente exercer, fosse feito por outra pessoa para ela. E o senhor lhe deu um grande presente, um pregador,⁷⁹¹ o próprio Jacques de Vitry. E ele afirma que esse dom foi permitido por Deus para que dissesse as palavras da pregação como se fosse um instrumento (*instrumentum verba*). Pelas preces e méritos da santa mulher preparava seu coração (*cor*), fortificava a virtude do corpo (*corporis*), ministrava as palavras, dirigia os passos dos ouvintes, preparava-os para a graça e para os frutos.⁷⁹² Jacques de Vitry é instrumento de Deus pelos méritos de Maria: não há para ele a inteligência das coisas celestes, é como um “apostolado transitivo”. Ele compara-a com são Marinho, que rezava por Hilário enquanto ele este pregava; de alguma forma ele se compara a

⁷⁸⁹ “*Divinis autem Scripturis prudens discretaque mulier sufficienter instructa erat; nam frequenter divinos sermones audiebat, verba Sacrae Scripturae conservans in corde suo: ecclesiae enim sanctae frequentans limina, sacra pectori mandata condebat sagaciter; Et quoniam intellectus bonus omnibus facientibus eum, quod devote audiebat, devotius opere complere satagebat.* **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.VII, § 68, p. 562

⁷⁹⁰ “*Adeo autem Praedicatores et fideles animarum Pastores diligebat, quod pedes eorum post praedicationis laborem mira affectione constringens, etiam ipsis invitis vel diu osculari oportebat, vel prae anxietate cum se subtraherent, clamabat*”. Idem. Maria, em um outro *exempla*, quando se achava em um jardim em Willambroux, vê um diabo que lhe aparece na forma de um pastor com vários *milites* que se preparavam para um torneio e passariam a noite em Nivelles. A beata dialoga com ele e diz: “Não, tu não és um pastor! Mas nossos mestres (*Magistri*) que pregam a palavra de Deus fazem apascentar fielmente nossas almas”. Ela não consegue vencê-lo e sempre que lembrava dele chorava. É devido a esses comentários de Vitry, em favor de sua própria função que leva a historiografia a analisar as *vitae* das mulheres religiosas como um instrumento de afirmação do poder eclesial. Esse elemento evidentemente não está ausente, mas não é o determinante, para nós, da função do relato.

⁷⁹¹ “*Multis autem lacrymosis suspiriis, multis orationibus et jejuniis a Domino instantissime postulando obtinuit, ut meritum et officium praedicationis quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona Dominus ei recompensaret: et quod sibi Dominus pro magno munere unum Praedicatorem daret*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.VII, § 69, p. 562.

⁷⁹² “*Quo dato, licet per eum Dominus, tamquam per instrumentum verba praedicationis emitteret; sanctae mulieris precibus cor praeparabat, virtutem corporis in labore conferebat, verbum ministrabat, gressus dirigebat, gratiam et fructum in (p.563) auditoribus meritis ancillae suae praeparabat*”. *Ibidem*.

Hilário de Poitiers, ao pregador...⁷⁹³ Enquanto ele se ocupava na pregação, Maria suplicava ao Senhor e à Virgem, dizendo cem vezes a *Ave Maria*. Mais ainda: “*Suum vero Praedicatorem, quem in morte praesentialiter reliquit, Domino devotissime commendavit. Cum enim dilexisset suos in finem dilexit eos*”.⁷⁹⁴

A função primeira dos santos e beatos é, evidentemente, a de ser um instrumento de Deus. Nesse sentido transferem aos seus sufragantes a vontade de Deus, as curas, os milagres de diversos tipos, a salvação da danação eterna. Pela Caridade, pela piedade e compaixão eles agem pelos próximos, como vimos. Essa ação, essa demanda, muitas vezes retira a beata, visionária, extática, de seu doce repouso, de sua contemplação das coisas divinas. Mas, como insistimos, a amizade espiritual está presente em todos os relatos, os gestos salvíficos têm como causa a Vontade das beatas, o amor que elas sentem pelos amigos que, mesmo pecadores, têm a mesma Vontade e virtudes semelhantes. Seus corpos frágeis para suportar tal abundância de graça, de gozo, de saber e de amor, seus *affectus* e seu *intellectus*, como em um vaso pleno, transbordam. O efeito de seus gestos é que seus amigos recebem, experimentam, sentem seu sabor suave, têm a inteligência das coisas. Assim, a amizade espiritual pode vir a se tornar uma amizade mística, através do seu caráter transitivo : o amor da beata pelo seu amigo(a) permite que ele(a), amado de um modo especial e recíproco, experimente a felicidade espiritual de modo sensível, o que é em última instância a confirmação divina da amizade mística vivida no Cristo.

O transbordamento da plenitude divina está nas beatas como na Esposa do *Cântico*: elas destilam favo da boca e há nas suas línguas mel e leite.⁷⁹⁵ Muitos percebiam na contemplação do rosto de Maria a graça da devoção. Ela instilava em conversa (*ex mutua collocutione*) uma maravilhosa doçura, e não somente espiritualmente, no coração (*non solum spiritualiter in corde*), mas eles percebiam

⁷⁹³ “*Nam pro ipso singulis diebus, dum esset in labore praedicandi, Domino et beatae Virgini dicendo Ave Maria, centies supplicabat, sicut praedicante Hilario Martinus orabat.*” *Ibidem*.

⁷⁹⁴ “Seu Pregador, que ela deixou aqui embaixo, ela o recomendou insistentemente ao Senhor. Aqueles que ela amou, ela os amou até o fim”. *Ibidem*.

⁷⁹⁵ “*Favus distillans labia tua, sponsa mea; mel et lac sub lingua tua*”. *Cântico dos Cânticos*. 4, 11.

quase como um sabor de mel sensivelmente na boca.⁷⁹⁶ Jacques de Vitry, conta ainda que, apesar de seus protestos, Foulques de Toulouse, por humildade e intensa caridade, foi até Maria. Enquanto falavam, ele encontrou, olhando-a, um tal consolo (*consolationem*), e bebeu na sua palavra (*ex verbo ejus*) uma tal doçura (*dulcedinem*), que todos os alimentos que ele comeu nesse dia não afastaram a doçura do mel que ele tinha na boca.⁷⁹⁷

Jacques de Vitry está atento aos problemas de uma amizade entre homens e mulheres. Afirma que Maria nunca sentiu o menor desejo (*libidinis motus*), contra si mesma, confiante, mesmo rodeada de homens e, por inocência e simplicidade acreditava que todos eram como ela. Mas, um dia, um dos seus amigos mais familiares (*quidam ejus familiaris amicus*), por um excesso de afeição espiritual (*ex nimio spiritualis affectionis excessu*), pegou-lhe na mão e apertou-a na sua; seu ânimo era casto e não tinha um pensamento torpe mas, como homem, sentindo essa mulher muito próxima, insurgiu nele os primeiros motores do desejo (“...sensit tamen tamquam homo ex illa nimia vicinitate, primos motus sibi insurgere”). Maria ignorando o que se passava, ouve uma voz do céu lhe dizendo: “*Noli tangere me*”, mas não compreendeu o significado (“...nec tamen intellexit quid significaret”). Sua ignorância era a vontade de Deus de não querer confundir seu amigo de vergonha diante da santa mulher. Mas Deus era também o guardião da castidade de sua amiga (“...volebat tamen, tamquam zelotes amicae suae castitatem custodire”) e queria punir o tal amigo pelo perigo iminente. E Maria diz que ouviu tais palavras e o homem compreendeu logo o que se passava.⁷⁹⁸ Aqui não há transferência nem inteligência possíveis. O afeto é lícito, integrado à economia da salvação.

⁷⁹⁶ “Non solum autem in vultu ejus ex intuitu multi devotionis gratiam, sed ex mutua colloctione aliquibus stillabat dulcedinem, non solum spiritualiter in corde, sed sensibiliter quasi mellis saporem suscipiebant in ore”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.I, C.IV, § 41, p. 556.

⁷⁹⁷ “Unde cum (i) vir quidam [magnus, licet in oculis suis parvus] die quadam loqueretur ei, qui ex abundanti humilitate et intensa caritate, a remotis valde partibus ad eam venerat ; ex visu ejus tantam recepit consolationem, ex verbo autem ejus tantam dulcedinem, quod per totum diem illum nullus materialis cibi sapor ex ore ejus expellere potuit, quem susceperat mellitum saporem”. *Ibidem*.

⁷⁹⁸ “Ex quo tantam fiduciam etiam inter homines habebat, quod omnes sibi similes ex abundantia innocentiae, et pura simplicitate aestimabat. Unde cum quidam ejus familiaris amicus, ex nimio spiritualis affectionis excessu; manum ejus aliquando stringeret, licet casto animo nihil turpe cogitaret; sensit tamen tamquam homo ex illa nimia vicinitate, primos motus sibi insurgere. Cumque illa prorsus hoc ignoraret, audivit vocem ab excelso, scilicet, *Noli tangere me, nec tamen intellexit quid significaret*.”

Por outro lado, ela recebe as dores dos amigos. Jacques de Vitry mostra um novo tipo de milagre (*novo miraculi genere*): quando um de seus amigos sofria algo ou estava em tentação, Maria se enfraquecia com os fracos e tinha uma dor veemente com os que caíam em pecado. O mal a atacava em um dos seus membros (“...*in aliquo membrorum suorum particulariter sentiebat*”) e, assim, o milagre que para Jacques de Vitry acontecia era o fato de que, quando o Sacerdote fazia o sinal da cruz no lugar da dor, essa fugia para outro local, até que a infecção errante, temendo a punição da sinal da cruz, desaparecia do corpo da serva do crucificado. É para Vitry maravilhoso e inédito (*mirabili et inaudito*). Prodígios que fazem do corpo da beata o receptáculo da dor do amigo.⁷⁹⁹

Ainda elogiando sua prudência e seu dom de conselho, Jacques de Vitry diz que o pensamento (*mentem*) de Maria estava repleto, pois em sua alma habitava aquele que disse de si: “Eu, a sabedoria (*sapientia*), habito nos conselhos e nas cogitações pesadas”.⁸⁰⁰ Gratificada com os conselhos familiares (*familiari consilio*) do Espírito Santo e conhecendo suficientemente as Escrituras, Maria temia parecer sábia aos seus próprios olhos por humildade renunciava a sua própria vontade (*propriae voluntati*) e se submetia de todo coração aos conselhos dos outros.⁸⁰¹ Mesmo assim, numerosos familiares e amigos seus (*familiaribus et amicis ejus*) - Jacques de Vitry tem então o cuidado de diferenciar as categorias, provando para

Deus enim mitis, et nostris infirmitatibus compatiens, noluit illum coram sancta muliere verecundia confundere: volebat tamen, tamquam zelotes amicae suae castitatem custodire, et illum propter imminetia pericula castigare.” Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS.... Op. Cit. L.II, C.VIII, § 75, p. 564.

⁷⁹⁹ *“Aliquando tamen, cum aliquis ex amicis suis aliquo gravamine laboraret, vel alicui tentationi succumberet; tunc ipsa cum infirmantibus infirmata, cum scandalizatis vehementi dolore urebatur; et tunc plerumque morbum suum praedictum in aliquo membrorum suorum particulariter sentiebat. Statim autem novo miraculi genere, vocato aliquo Sacerdote, dum digito Crucis signum super locum infirmitatis Sacerdos faceret; quasi virtutem sanctae Crucis expavescens infirmitas ad alium locum fugiebat. (...) Facto vero iterum atque iterum Crucis signaculo, vagus morbus et profugus expectare diutius pondus Crucis non audebat; sed tandem, mirabili et inaudito venationis genere, a corpore ancillae Crucifixi penitus discedebat”. Vita B. Mariae Oignacensi. Act. SS.... Op. Cit. L.I, C.IV, § 40, p. 556.*

⁸⁰⁰ *“Cujus mentem repleverat, cujus animam inhabitabat, qui ait de seipso ; Ego sapientia in consiliis habito, et eruditus intersum cogitationibus.” Ibidem, § 76, p.564.*

⁸⁰¹ *“Licet autem familiari Spiritus Sancti consilio interius uteretur, licet divinis Scripturis sufficienter instrueretur; prae nimia tamen humilitatis abundantia, ne sapiens in oculis suis videretur, aliorum consiliis, propriae voluntati abrenunciando, seipsam libenter devote subijcere non dedignabatur”. Ibidem.*

nós que ele entende a amizade como uma relação privilegiada, mas que, por outro lado, na sua função a beata não diferencia – frequentemente experimentavam a divina providência de Maria, e não ousavam fazer mais nada sem seu conselho, pois o que ela não podia pela ciência da razão humana (*humana ratione scientiae*), ela sabia, inspirada divinamente após uma oração.⁸⁰² Assim, Vitry dá dois *exempla* de clarividência aliada à orientação para amigos em relação à aceitação de prebendas por parte dos religiosos.

Um amigo (*quidam ejus amicus*) havia se afastado das vaidades do mundo (*pompa seculari remotus*) para seguir o Senhor humildemente, mas um nobre pediu-lhe que fosse seu preceptor (*magister*) e em troca lhe daria cavalos e roupas.⁸⁰³ O amigo vem até Maria, a quem Jacques de Vitry chama de *mulier religiosa*, para saber o que fazer; ela, que não se achava nada (*nihil unquam de se praesumebat*), reza e após voltar do leito dos mistérios dos divinos ela responde que o viu em um cavalo negro, relinchando em direção ao inferno e aplaudido por uma armada de demônios e diz: “*maneatis ergo secundum consilium meum in hac vocatione, in qua vocati estis a Domino...*”.⁸⁰⁴ Maria é consciente de seu conselho.

Outro dentre seus amigos, mais amado por ser mais humilde (“*Alias vero inter amicos suos tanto sibi carior, quanto humilior*”)⁸⁰⁵ - a virtude semelhante da humildade favorece o amor maior -, tinha uma prebenda que lhe era suficiente mas, cedendo, aceita outra mais prestigiosa que lhe daria um maior rendimento. Da mesma forma que o outro, por ser piedoso, consulta a serva do Cristo (*Christi ancillam*) para ver se havia ofendido a Deus. Como de costume, ela pediu um pouco

⁸⁰² “*Multi enim de familiaribus et amicis ejus, qui divinam ejus prudentiam frequenter experti erant, sine ejus consilio nihil magnum facere audebant: quod enim humana ratione scientiae non poterat, praemissa oratione divinitus inspirata sciebat*”. *Ibidem*.

⁸⁰³ “*Unde cum quidam ejus amicus, mediocritate sua contentus, tanto securius quanto ab oculis humanis abstractus, et a pompa seculari remotus, Domino in humilitate serviret; et a quodam Nobili requireretur, ut magister ejus esset, qui ei equos et vestes et alia multa bona copiose provideret.*” *Ibidem*, § 77, p.564.

⁸⁰⁴ “*Vidi vobis in hoc facto nigrum equum praeparari, qui versus infernum hinniebat, et daemonum exercitus applaudebat: maneatis ergo secundum consilium meum in hac vocatione, in qua vocati estis a Domino, ne per ambitionem et seculi pompam detis occasionem diabolo.*” *Ibidem*.

⁸⁰⁵ “*Alias vero inter amicos suos tanto sibi carior, quanto humilior, cum haberet Praebendam unam sibi mediocriter sufficientem, multis devictus precibus recepit aliam, quae et dignitate major, et redditibus erat abundantior.*” *Ibidem*, §78, p. 564.

de tempo para responder.⁸⁰⁶ Da mesma forma, Maria tem uma bela visão, um homem com uma vestimenta branca que lhe permitia correr, mas em quem foi colocado um casaco negro que lhe pesava inutilmente.⁸⁰⁷ Assim, o homem se resigna, aceitando o salutar conselho (*salubre consilio*). Usando a narrativa para sua pregação, na primeira pessoa, Jacques de Vitry adverte os religiosos contra a avareza dos que acumulam as prebendas e as honras e pede para que Maria, inocente, seja poupada de críticas, pois o que ele narrou vem de revelações do Cristo. Ela não estava errada em ter dado conselho a um amigo (*amico suo salubriter consuluit*), por meio do que o Senhor lhe disse.⁸⁰⁸ Diz ainda que os clérigos estão ocupados em ler Graciano e não dão atenção a esse pequeno livro que escreve, a não ser para ridicularizá-lo, “como vóis (eles) sabeis bem fazer” (*more vestro*),⁸⁰⁹ considerando as visões da serva do Cristo como fantasmas (*phantasmata*) ou sonhos (*somnia*).

Para quem Jacques de Vitry escreve, além de Foulques de Toulouse e os amigos? Como vimos no Prólogo e ao longo, sobretudo, do primeiro livro, que narra a infância e a conversão da beata, Jacques de Vitry divide a sociedade em duas categorias - os que amam as coisas do mundo e os que amam as coisas de Deus - seculares e eclesiásticos. Mas ele vai além da distinção graciana entre clérigos e leigos: ele justamente critica a leitura de Graciano que impede de ver o que ele vê - que entre os laicos, as simples pessoas, há aqueles que são mais religiosos e virtuosos que os sacerdotes que amam o saber e as honras. Na rede de amigos temos laicos e eclesiásticos, mas são seus modos, seus comportamentos, sua humildade e caridade, que os diferenciam uns dos outros. Ele erige Maria como um contramodelo: a simples mulher que vê, que sabe, que aconselha.

⁸⁰⁶ “*illa more suo modicas respondendi quaerens inducias, tandem divinitus inspirata, et divinis revelationibus absque ullo dubietatis scrupulo certificata*”. *Ibidem*.

⁸⁰⁷ “*Videbam, inquit, hominem vestibus albis indutum, et satis cursum expeditum, nigro pallio superindui, et sarcina inutili onerari*”. *Ibidem*.

⁸⁰⁸ “*Non est meum quod retuli, sed Christi revelantis : parcite ancillae Christi, nolite detrahere innocent. In quo enim vos laesit, si amico suo salubriter consuluit, si veritatem quam a Domino audivit retulit*”. *Ibidem*.

⁸⁰⁹ “*Sed vos saepius forte dum Gratianum revolvitis, vel libellum istum numquam inspicitis, vel ancillae Christi visiones phantasmata seu somnia, ridendo more vestro, repudiatis*”. *Ibidem*.

Assim, em uma confissão preciosa para a análise histórica sobre diversas questões, decide, uma vez que narrou os milagres da santa mulher sem pedir permissão aos beneficiados, contar na primeira pessoa, uma história infeliz que lhe aconteceu (*infelicitatis meae referam historiam*)⁸¹⁰ e que mostra a importância de Maria na sua vida de predicador, como sua mentora espiritual: ele Vitry, que ainda era um predicador iniciante e não era digno de pregar a palavra de Deus para os simples laicos (*Dum verbum Dei licet indignus laicis simplicibus praedicare inciperem*), pois não tinha nem a prática nem a experiência necessárias para fazer sermão para o povo (*...et necdum exercitium seu consuetudinem faciendi sermonem ad populum haberem.*), e temendo aos seus olhos fazer um sermão imperfeito, coligia uma quantidade de material e, com muitas coisas acumuladas no espírito, queria proferir tudo ao mesmo tempo (*...multa mihi undecumque colligebam, multis vero congregatis quidquid in mente habebam in medium proferre volebam*).⁸¹¹ Para ele essa prodigalidade o confundia (*tanta prodigalitate meipsum confunderem*) e na volta dos sermões, quase com um cansaço mental (*quasi quoddam mentis taedium*), parecia-lhe que havia dito muita coisa de forma desordenada e incompleta (*...eo quod inordinate et incomposite multa mihi dixisse videbar*).⁸¹² A serva do Cristo via-o então triste e deprimido (*...tristitia aliquando Christi ancilla me depressum conspiceret*). Ele, por vergonha, não queria lhe revelar a causa (*Ego prae verecundia causam ei revelare recusabam*).⁸¹³ Mas, o que para ele era mais miserável era quando alguém lhe escutava de bom grado e considerava que ele havia falado bem e de forma sutil, e depois vinha falar com ele,⁸¹⁴ como é de hábito (*sicut mos est*), isso lhe trazia consolo (*...in hoc aliquam consolationem*

⁸¹⁰ *“Ut autem sine personarum acceptione magnalia sanctae mulieris referam, mihi etiam non parcam, scilicet infelicitatis meae referam historiam.” Ibidem, §79, p.564.*

⁸¹¹ *“Dum verbum Dei licet indignus laicis simplicibus praedicare inciperem, et necdum exercitium seu consuetudinem faciendi sermonem ad populum haberem semper mihi metuens, ne forte sermone imperfecto deficerem; multa mihi undecumque colligebam, multis vero congregatis quidquid in mente habebam in medium proferre volebam (...).” Ibidem.*

⁸¹² *“Cumque tanta prodigalitate meipsum confunderem, ad me post sermonem revertens, quasi quoddam mentis taedium, eo quod inordinate et incomposite multa mihi dixisse videbar, incurrebam.” Ibidem.*

⁸¹³ *“Cumque hujusmodi tristitia aliquando Christi ancilla me depressum conspiceret; ego prae verecundia causam ei revelare recusabam (...).” Ibidem.*

⁸¹⁴ Jaques de Vitry nos mostra então o ofício e o cotidiano da pregação.

recipiebam).⁸¹⁵ O pregador se envergonha (*Erubesco*) da sua torpeza, mas não pode esconder os méritos de Maria.⁸¹⁶ Um dia estava confuso, com uma nuvem de tristeza (“...*praedictae tristitiae nubilo me confusum*”), e como também agia de forma confusa, Maria o chamou para si e lhe revelou de forma maravilhosa uma dupla tentação que secretamente o feria.⁸¹⁷ Aqui Maria não reza, simplesmente o chama. Jacques de Vitry transcreve a palavra de Maria como uma parábola em estilo direto: Maria viu um homem coberto de nuvens e de muito cabelo e uma meretriz muito ornamentada, quase esplêndida como raios, que circulava ao redor dele com olhar doce. Depois de fazer várias vezes esse círculo ela lançava um dos raios e dissipava uma parte das trevas.⁸¹⁸ Ele compreende através dessa parábola que seu mal era triplo. Os cabelos eram os sermões supérfluos que geravam sua tristeza, a meretriz era o orgulho, a vã glória, - o saber dos mestres que Jacques de Vitry tanto critica em seus sermões e na *Historia Occidentalis* -, que lhe dava com os raios da adulação um consolo miserável.⁸¹⁹ Jacques de Vitry não sabe então como pode louvar a santa mulher, ela que é consciente dos segredos de Deus (*quae secretorum Dei (eras) conscia*). Afinal, Deus não lhe revela o pensamento dos homens à toa, pois também pelas suas orações ela tinha a virtude de tratar os langores.⁸²⁰ Todo o vocabulário aqui empregado por Jacques de Vitry comprova a importância da consciência dos seus atos e dos de Maria, dos estados da alma e da dupla função exercida pela beata, que é a de consolar, esclarecer, transformar o estado da alma, os *affectus*, e assim pacificar o amigo. Maria, a filha de Jerusalém, pelo espírito de Inteligência já

⁸¹⁵ “(...) *et quod miserabilius erat, cum aliquis, tamquam bene et subtiliter dixissem, me libenter auscultando (sicut mos est) post sermonem commendaret, in hoc aliquam consolationem recipiebam*”. *Ibidem*, § 79, p. 565.

⁸¹⁶ “*Erubesco turpitudinem meam publicare, sed laudes sanctae mulieris non ausus sum abscondere*.” *Ibidem*.

⁸¹⁷ “*Quae cum aliquando praedictae tristitiae nubilo me confusum, et tamquam confusibilem operarium ad se vocaret; duplex vulnus tentationum, quibus in abscondito sauciatus eram, mihi mirabiliter aperuit*.” *Ibidem*.

⁸¹⁸ “*Vidi inquit, similitudinem quasi hominis nubilosu, superfluitate capillorum cooperti: quaedam autem meretrix subornata, quibusdam quasi radiis splendida, eum blande intuendo circuibat: facto autem pluries circulo, unum de radiis suis versus eum projiciens, partem tenebrarum effugabat*.” *Ibidem*.

⁸¹⁹ “*Ad hanc ejus parabolam, me triplici morbo laborantem statim certissime deprehendi. Capillata enim superfluitas mihi tristitiam generabat: meretrix vero subornata, id est, elatio, radiis adulationis, miserabile solatium mihi conferebat*.” *Ibidem*.

⁸²⁰ “*Quibus te laudibus, o sancta mulier efferam nescio, quae secretorum Dei (eras) conscia. Hominum cogitationes non frustra tibi Dominus aperiebat, sed orationibus tuis virtutem medendi languoribus conferebat*” *Ibidem*.

estava afastada do sensível. Tinha o coração purificado pelo espírito de inteligência e se direcionava para as coisas celestes (*“purificato corde per spiritum intellectus in coelestibus conversabatur”*), pois os raios de sol secaram todo o sensível (*sensibilium humore desiccata*), purgaram-na de toda aparência corporal (*corporalium imaginum nube*); sem nenhuma fantasia ou imaginação (*phantasia seu imaginatione*); ela recebia na alma, então, as formas primeiras e divinas, como em um espelho puro (*formas simplices et divinas quasi in puro speculo suscipiebat in anima*).⁸²¹ Seu espírito era consumido por um piedoso amor fervente (*incendio pii amoris concrematus*) e ela penetrava na região supra Celeste e, lá passeando e se elevando na região dos viventes, entre eles procurava, nas ruas e nas praças, aquele que ela amava (*“...per vicos et plateas quaerebat quem diligebat”*).⁸²² Então, após deleitar-se no lírio das virgens, recreada nas rosas perfumadas dos mártires, recebida na assembleia dos apóstolos, associada à cohorte dos Anjos, tendo subido todos os degraus, andado pelo local do Paraíso, com toda a alegria da alma, ela encontra aquele a quem sua alma desejava ardentemente (*“...inveniebat tandem quem ardentem ejus anima desiderabat”*).⁸²³ Nesse estado de perfeito repouso e de imobilidade (*“...ibi demum perfecte quiescebat, ibi immobiliter fixa permanebat”*) Jacques de Vitry lamenta ela se esquecer de tudo e não poder mais rezar pelos seus amigos, por mais queridos que fossem (*“...sed omnium posteriorum oblita, non jam pro amicis quantumque caris poterat orare”*); mas ela também não pode pensar nos anjos, deixa os santos e se atrela somente àquele por quem ela tem uma sede ardente.⁸²⁴

⁸²¹ *“His igitur ornata monilibus filia Hierusalem, his praedictis Spiritus sancti donis, tamquam luminaribus illustrata ; purificato corde per spiritum intellectus in coelestibus conversabatur.(...) Hujus solis radiis, ab omni sensibilium humore desiccata, ab omni corporalium imaginum nube purgata, absque omni phantasia seu imaginatione, formas simplices et divinas quasi in puro speculo suscipiebat in anima”*. Ibidem, § 81, p.565.

⁸²² *“Cumque subtilis et attenuatus spiritus ejus, incendio pii amoris concrematus, tamquam virgula fumi ex aromatibus, super coelestia penetraret; et quasi per quosdam gradus in regione vivorum perambulans, per vicos et plateas quaerebat quem diligebat.”* Ibidem. Cant, III, 2.

⁸²³ *“(...) nunc sanctarum Virginum liliis delectata, nunc sanctorum Martyrum rosis odoriferis recreata, aliquando a sanctorum Apostolorum senatu venerabiliter recepta, quandoque Angelorum coetibus sociata; cum per omnes gradus ascendisset, cum omnia paradisi loca animo laetanti perambulasset, cum omnia pertransisset; inveniebat tandem quem ardentem ejus anima desiderabat. (...)”*. Ibidem.

⁸²⁴ *“(...) ibi demum perfecte quiescebat, ibi immobiliter fixa permanebat : sed omnium posteriorum oblita, non jam pro amicis quantumque caris poterat orare, nec etiam de sanctis Angelis cogitare; et omnes Sanctos quasi post se relinquendo, illi adhaerebat, quem ardentem sitiabat”*. Ibidem.

É de fato significativo que Jacques de Vitry equipare os amigos mais queridos (*amicis caris*) aos anjos e aos santos. Sua experiência afetiva, sua crença no saber místico de Maria, a importância que acorda ao amor de amizade, representam efetivamente uma mudança na narrativa hagiográfica. A *vita* era o seu meio de confessar o seu próprio amor. O alcance social e espiritual de sua experiência e de seu texto é difícil de precisarmos, da mesma forma que é difícil sabermos se essa experiência vem da figura excepcional de Maria ou se ela é uma criação do seu desejo. Jacques de Vitry narra o cotidiano, não afirma que Maria é uma campeã da ascese, do jejum; ela participa plenamente da vida das cidades de Nivelles, Willambroux, Oignies, encontra eclesiásticos e seculares, e não distingue quem merece seu amor e seus sufrágios. Podemos considerar que esse sentimento é partilhado, pelo menos nesse momento, nessa região, por uma necessidade concreta de ajuda mútua, de solidariedade, em uma região fortemente urbanizada e de fronteira política.

Jacques de Vitry segue sua narrativa com Maria : ela acalma uma reclusa a quem ama muito (*valde diligebat*) como uma mãe, pois ela a fazia conhecer sua consciência (« ...*ipsa tentationes et cogitationes cordis ejus eidem juvenculae, admiranti quomodo mentem ejus cognosceret*»),⁸²⁵ Maria consola a jovem para que suporte em paz a ausência de alguém de quem ela ama a presença (“...*in pace sustineret eorum absentiam, quorum valde diligebat praesentiam*”).⁸²⁶ Maria salva um familiar deles e amigo do convento de Oignies (“...*quidam familiaris noster et amicus domus nostrae apud Oignies*”) que estava morrendo na Cruzada, rodeado pelos demônios, de uma parte das penas do Purgatório.⁸²⁷ Outro amigo (*amicus noster*),

⁸²⁵ “*Cum autem familiaris esset cujusdam bonae et sanctae juvenculae, Heldewidis nomine quae erat inclusa apud Willambrouck, quam valde diligebat, et velut mater filiam in Domino nutriebat fere per annos duodecim ; cum illa juvencula aliquo gravamine tentaretur, ipsa tentationes et cogitationes cordis ejus eidem juvenculae, admiranti quomodo mentem ejus cognosceret, aperiebat, et contra imminentes tentationes eam prius longe quam accidissent praemuniebat*”. *Ibidem*. §80, p.565.

⁸²⁶ “*Cum autem inclusa illa ex Magistri Guidonis praesentia, qui tunc in ecclesia de Willambrouck Capellanus erat, maximam haberet consolationem : (quoniam quae subito accidunt majorem perturbationem inducunt) praedixit ei per dimidium annum, antequam Magister ille, cum Fratre suo Joanne a Willambrouck deberet recedere, multis exportationibus praemonendo, ut in pace sustineret eorum absentiam, quorum valde diligebat praesentiam*”. *Ibidem*.

⁸²⁷ **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.IX, § 81, p. 565

nobre e devoto, tinha uma mulher muito secular (*secularem valde*) que contradizia seus propósitos, Maria reza por ela e ela se converte.⁸²⁸ Um de seus amigos mais queridos (*quidam amicus sibi carissimus*), o próprio Jacques de Vitry, foi ordenado padre em Paris. Maria estava ausente de corpo, mas presente em espírito (*ipsa corpore absens, spiritu praesens*), viu todo o momento e lugar da ordenação, a unção sacerdotal, as roupas que ele portava, e seu espírito ordenado (*ordinati animum*),⁸²⁹ e escreve à Vitry uma carta contando o que ela havia visto. Na carta ela escreveu coisas que ele não podia compreender (*intelligere*) como: “Uma nova árvore acaba de florescer e o Senhor me destinou seus primeiros frutos”. Mas, de fato, quando decidiu celebrar sua primeira missa na França foi em Oignies, na presença da santa mulher.⁸³⁰ Através desses atos de Maria para com os amigos, Jacques de Vitry prova seu dom de inteligência (*Spiritus intellectus*), seu conhecimento das coisas divinas e seu dom de profecia.

No capítulo sobre seu espírito de Sabedoria (*sapientiae*), ele repete as metáforas do *Cântico dos Cânticos*: a alma de Maria está repleta da gordura untuosa (*adipe et pinguedine repletur anima ejus*), ela partilha a mesa do Senhor com José e se embriaga em pleno meio-dia; saciada de delícias, apoiada pelo seu bem amado (“...*et cum de mensa Domini cum Joseph inebriaretur in meridie, deliciis affluens, innixa super dilectum suum*”), come o mel e o leite dos lábios de seu esposo (*cum Sponsi labiis lac et mel manducaret*). Tinha assim o coração impregnado do mel do dom da sabedoria, suas palavras eram doces, seus atos eram repletos dessa unção suave (“...*hujus mellifluae sapientiae dono cor ejus medullitus afficiebatur, et verba dulcorabantur, omniaque ejus opera suavitate spiritualis unctionis*

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ “*Aliquando cum quidam amicus sibi carissimus (c)*⁸²⁹ *Parisiis in Sacerdotem ordinaretur, ipsa corpore absens, spiritu praesens, quemadmodum et quomodo esset ei, dum in Sacerdotem ungeretur, et inordinationis locum, et Sacerdotis habitum, et ordinati animum et sic omnia vidit; et admiranti Sacerdoti, sicut viderat, retulit*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** *Op. Cit.* L.II, C.IX, § 86, p. 566.

⁸³⁰ “*Haec scilicet vel his similia: Arbor nova jam floruit, cujus primos fructus mihi Dominus destinavit. Cum autem Sacerdos primam Missam suam in Francia celebrare proposuisset, accidit, sicut Domino placuit, quod apud Oignies praesente Sancta muliere, primo celebravit*”. *Ibidem*.

impinguabantur.”), por isso seu coração era tranquilo, suas obras suaves; estava embriagada na Caridade (*mitis corde, dulcis ore, suavis opere, ebria in caritate*).⁸³¹

Uma maravilhosa variedade de afeições impregnava seu desejo de Deus, quer ela tivesse fome ou sede (“*Mirabili autem affectionum varietate Deum aliquando esuriebat, quandoque vero eum sitiebat.*”)⁸³² Quanto mais sentia a presença do Senhor, mais ela o desejava; se angustiava, suplicava para que ele ficasse, gritava, chorava.⁸³³ Às vezes durante três dias Ela carregava o Cristo como um recém-nascido entre seus seios, às vezes o via como um cordeiro, ou como uma pomba,⁸³⁴ pois o Senhor se mostra a seus amigos de forma amigável para seu conforto (“...*sic amicis suis ad solatium sub amicabili specie se dignatur ostendere*”). E para garantir a veracidade do seu relato, Vitry busca a autoridade de Jerônimo, justamente quando ele narra uma visão de Paula: no caminho para Belém, ela também vê o Senhor como um recém-nascido (“...*sicut teste S.Hieronymo, S.Paula cum veniret Betlehem, vidit eum ut parvulum jacentem in praesepio*”).⁸³⁵

É importante aqui notar o interesse de Jacques de Vitry na relação afetiva entre um homem e uma mulher, tendo então lido as cartas de Jerônimo, nas quais ele orientava e elogiava suas seguidoras. Assim, o afeto de Maria variava segundo as formas que o Senhor se apresentava a ela (*secundum varias ostensiones, varias habens affectiones*).⁸³⁶ Um dia o beato Bernardo, pai e luz da ordem cisterciense,

⁸³¹ “*Hujus sapientiae sapore vidit et gustavit quoniam suavis est Dominus: cum sicut adipe et pinguedine repletur anima ejus : et cum de mensa Domini cum Joseph inebriaretur in meridie, deliciis affluens, innixa super dilectum suum ; cum Sponsi labiis lac et mel manducaret; hujus mellifluae sapientiae dono cor ejus medullitus afficiebatur, et verba dulcorabantur, omniaque ejus opera suavitate spiritualis unctionis impinguabantur: (erat enim) mitis corde, dulcis ore, suavis opere, ebria in caritate*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op. Cit. L.II, C.X, § 87, p. 566.

⁸³² *Ibidem*.

⁸³³ “(...) *quanto plus Dominum sentiebat, tanto magis desiderium crescebat: anxiebat, clamabat, et ut remaneret supplicabat; et ne recederet quasi inter brachia amplexando stringebat, ac ut se amplius ei ostenderet cum lacrymis obsecrabat* “. *Ibidem*.

⁸³⁴ “*Aliquando autem per dies tres vel plures, ut (p.567) sibi videbatur, eumdem quasi parvulum inter ubera commorantem stringebat, et sese, ne videretur ab aliis, occultabat. Aliquando cum eo, tamquam cum puero, osculando tamquam agnum mansuetum, juxta gremium; quandoque quasi columbam, ad solatium filiae suae, pius Virginis Filius se ostendebat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...**Op. Cit. L.II, C.X, § 88, p. 566.

⁸³⁵ “*sicut teste S.Hieronymo, (b) S.Paula cum veniret Betlehem, vidit eum ut parvulum jacentem in praesepio*”.

⁸³⁶ *Ibidem*.

apareceu- lhe e, com suas asas, cobriu Maria, que ficou com ele sentada no chão da igreja.⁸³⁷ Ela também amava com um amor especial João Evangelista, (*speciali amore diligeret*) que levava suas lágrimas e seus gemidos, mergulhando em forma de águia em seu seio.⁸³⁸ Também com santo André tinha uma relação das mais íntimas e particulares, pelo seu amor pela Cruz do Senhor.⁸³⁹ Essa é a dinâmica da narrativa de Jacques de Vitry: em todo momento ele usa, como forma de legitimar as ações da beata, seu amor pelo Cristo, objeto de seu desejo absoluto e que lhe dá a plenitude que a faz amar particularmente determinadas pessoas e santos.

Para demonstrar a sabedoria e inteligência de Maria das coisas divinas, os fenômenos que Vitry narra são sempre para seus amigos, dela e dele. Não há dúvida, na sua percepção da santidade de Maria, que a amizade, seus múltiplos afetos, suas paixões, a radicalidade de seus sentimentos, fundamentam sua própria santidade e a constituem como pessoa. Mais ainda, na hora de sua morte, o hagiógrafo cria o cenário no qual ela está rodeada pelos seus. Maria de Willambroux decide ir para Oignies, para fugir da imensa quantidade de devotos que vinham de Nivelles.⁸⁴⁰ Maria pede então que lhe seja mostrado um lugar melhor, com as pessoas que partilhassem do seu desejo de humildade e de se consagrar a Deus.⁸⁴¹ Como deliberava consigo mesma (*secum deliberans*), ela decidiu ir para Oignies mas, obediente, pediu permissão para seu marido João e seu pai espiritual mestre Guido.⁸⁴² Eles aceitaram porque não queriam deixá-la triste e porque a amavam com

⁸³⁷ “*Apparuit ei aliquando (e) B. Bernardus, Cisterciensis Ordinis Pater et lucerna, quasi alatus, et alas suas circa eam expandebat. Cumque diu cum eo in cantello ecclesiae sedisset*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.X, § 90, p. 567.

⁸³⁸ “*Cum autem in magna ipsa veneratione haberet, et speciali amore diligeret S. Joannem Evangelistam. (...) Videbat enim aquilam quamdam supra pectus suum, quae quasi in fonte in ejus pectore tingebat rostrum, et magnis clamoribus aera replebat ; et intellexit in spiritu, quod lacrymas ejus et gemitum B. Joannes ad Dominum deferebat*”. *Ibidem*.

⁸³⁹ “*Beatum autem Andream Apostolum, qui Crucem tanto sibi amore cosntrinxit, quod ea descendere non voluit, valde familiarem habebat, et inter alio Sanctos maxime diligebat*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.XI, § 97, p. 569.

⁸⁴⁰ “*Cum multo tempore apud jam saepe dictum locum, qui Willambrouck nuncupatur, seipsam Domino immolasset, ex vicinitate proximae villae quae Nivella dicitur, frequentiam hominum, ad eam ex devotione concurrentium, quae soli Deo vacare cupiebat, jam non poterat sustinere*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.XI, § 93, p. 568.

⁸⁴¹ “*Cumque multoties multisque precibus Domino supplicasset, ut locum proposito suo idoneum, et personas quae desiderio suo secundum Deum humiliter condescenderent, ancillae suae Dominus provideret*”. *Ibidem*.

⁸⁴² “*Diu autem secum deliberans, cujusmodi locus esset ignorabat de Domini autem promissione confidens, longe prius quam ad locum veniret, a marito suo Joanne, et fratre ejusdem Patre suo*

as vísceras da caridade (“...quam in visceribus caritatis diligebant”). Mas não acreditavam que ela iria ficar, pois não conhecia ninguém lá.⁸⁴³ Lá então ela vive até sua morte.

Jacques de Vitry conta então seus últimos momentos com Maria. Quando ele se preparava para dar a cruz àqueles que iriam lutar contra a heresia, ela lhe pergunta quanto tempo ele iria ficar longe. Ele lhe diz que por muito tempo;⁸⁴⁴ ela lhe promete então que, mesmo sem estar ainda doente, registrará em testamento o que queria lhe dar⁸⁴⁵ depois de sua morte. Ela deixou para ele a corda com a qual ela amarrava a sua cintura, um lenço de linho com o qual ela enxugava suas lágrimas e outras pequenas coisas mais preciosas para ele do que o ouro e a prata.⁸⁴⁶ No limiar de sua doença ela teme ser um fardo para sua serva (*ancillae suae*), uma virgem devota, e para os outros.⁸⁴⁷ No relato de Jacques de Vitry, Maria não estabelece uma relação especial nem com sua serva, como o faz Lutgarde, nem com seu confessor, como é o caso de outras narrativas, como a de Ida de Louvain e de Marguerite d’Yprès.⁸⁴⁸ Esse dado é importante pelo fato da possibilidade da quebra de alguns *topoi*, como se as relações afetivas se estabelecessem exclusivamente com indivíduos dessas categorias sociorreligiosas, principalmente a relação beata-

Spirituali Magistro Guidone utpote Filia obedientiae, licentiam accepit, locum illum visitandi; et ibidem, si placeret, commorandi. *Ibidem*.

⁸⁴³ “*Ille vero non constrictarent eam, quam in visceribus caritatis diligebant, de facili concesserunt : nam et Deus ut eidem concederent inspiravit ; nec ullo modo putabant, quod in tali loco, quem numquam cognoverat, nec aliquam commorantium in loco familiaritatem habebat, deberet remanere*”. *Ibidem*.

⁸⁴⁴ “*In anno autem in quo transiit ad Dominum, cum ego ex officio, mihi a Legato (c) Domini Papae injuncto, ad praedicandum et ad signandum, quos Deus inspiraret contra haereticos, me praepararem; ipsa quaesivit a me, quando reverti proponerem. Cumque longo tempore me facturum moram responderem...*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** *Op. Cit. L.II, C.XI, § 96, p. 569.*

⁸⁴⁵ “*Ego, inquit illa, cum adhuc ante Quadragesimam nullam penitus haberet infirmitatem vobis ex testamento meo relinquo, quod volo ut habeatis post mortem meam : jam enim obitum suum, sicut praedictum est, longe ante praeviderat : dixitque mihi dissolutionem sui corporis imminere. Et quia quando reverteretur, nesciebat, testamentum suum facere festinavit*” *Ibidem*.

⁸⁴⁶ “*(...) relinquens mihi corrigiam qua cincta erat, et sudarium lineum quo lacrymas abstergebat, et quaedam alia modica, auro et argento mihi cariora.*” *Ibidem*.

⁸⁴⁷ “*Cum autem immineret et appropinquaret tempus aegritudinis optatae, tempus infirmitatis ultimae; dixit ancillae suae, cuidam devotae virgini, quae ministrabat ei : Timeo ne tibi aliis debeam esse oneri : longa enim et gravi infirmitate oportet me ab hoc seculo ad Dominum transire. Quis mihi tamdiu poterit assistere ?*” *Ibidem*.

⁸⁴⁸ Não queremos aqui dizer que essas relações não existiram, o relato da *vita* de Marguerite de Yprès é belíssimo e a sua relação com seu confessor é de paixão, mas esse tipo de relação afetiva é a mais analisada na historiografia.

confessor, que é mais explorada pela historiografia, corroborando a ideia de uma dependência das beatas dos sacerdotes e, assim, afirmando a ortodoxia do movimento beguinal.⁸⁴⁹ Parece que Jacques de Vitry busca, ao contrário, descrever efetivamente as diversas formas de amizade que Maria estabelece com personagens diversos.

Maria, quando chegou o momento prometido, aquele que ela esperou em lágrimas, começa a cantar. Canta durante três dias e três noites uma doce cantilena sobre Deus, os santos anjos, a beata Virgem, os santos, os seus amigos, as divinas escrituras (“...*dulcissimam cantilenam de Deo, de sanctis Angelis, de beata Virgine, de Sanctis aliis, de amicis suis, de divinis Scripturis, rithmice dulci modulatione contexere*”). Cantava continuamente, sem pensar (“*Continuo clamore jubilans, nec in cogitando laborabat, nec in disponendo cantum interrompebat*”), com a ajuda de um Serafim que estirava as asas sobre seu peito.⁸⁵⁰ Vinham à igreja seculares de todas as partes, mas o prior temia que eles se escandalizassem e a achassem louca.⁸⁵¹ Jacques de Vitry, mais uma vez estabelecendo sua dicotomia: diz que os filhos do século (*filii seculi*), quando alguém grita a alegria que transborda do coração se espantam (“...*obstupescunt autem et mirantur, si quis prae gaudio clamans, ex plenitudine cordis non potest silere*”), mas os filhos da alegria (*Filii gaudii*) veneram as maravilhas que Deus opera em seus santos. (“*Filli autem gaudii, quando talia audiunt, non murmurant nec scandalizantur; sed cum omni humilitate Dei magnalia in Sanctis suis venerantur.*”)⁸⁵² Com ela na igreja ficam então, apenas sua serva e o prior, as portas estando fechadas. Ela revela os mistérios celestes, mas eles

⁸⁴⁹ Cf. BOLTON, B. LAUWERS, M. McGUIRE, B.P.

⁸⁵⁰ “...*nec deliberabat an sententias inveniret, nec morabatur ut inventas rithmice disponeret ; sed velut ante se scriberentur, dabat ei Dominus in illa hora quid loqueretur. Continuo clamore jubilans, nec in cogitando laborabat, nec in disponendo cantum interrompebat. Unus autem Seraphim, ut videbatur ei, alas suas super pectus suum expandebat : quo ministrante et dulciter assistente, inspirabatur eidem carmen absque ulla difficultate*”. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit.** L.II, C.XI, § 98, p. 569.

⁸⁵¹ “ *Prior autem domus nostrae gavisus est, eo quod die sequenti, scilicet die Dominica, de diversis partibus solent homines seculares ad ecclesiam nostram convenire : qui si forte tam acuta et sublimi voce eam incessanter audirent cantare, possent inde scandalizari, et quasi fatuam reputare*”. *Ibidem*.

⁸⁵² *Ibidem*.

compreendem pouca coisa, para o lamento de Jacques de Vitry.⁸⁵³ No seu canto, ela falou da Trindade e sua unidade, das divinas escrituras e de uma forma nova e admirável (*novo et mirabili modo exponens*), sobre o Evangelho, os Salmos, o Antigo e o Novo Testamento comentou de modo sutil coisas que jamais havia ouvido (“...*de novo et de veteri Testamento quae numquam audierat, multa et subtiliter edisserens*”). Termina descendo da Trindade à humanidade do Cristo, à virgem, anjos, apóstolos e outros santos e por último, o ponto mais fraco, ela fala de seus amigos, que estavam ainda neste mundo. Ela recomenda-os, um por um, ao Senhor rezando abundantemente (“*Tandem quasi in ultimo et infirmo puncto de amicis suis, qui adhuc in mundo sunt, multa dicens ; Domino que singillatim per ordinem commendans multas pro eis orationes ad Dominum profudit*”), pronunciando tudo de forma ritmada e em língua românica.⁸⁵⁴

Depois disso Jacques de Vitry diz que ela volta seus pensamentos para o pregador que Deus lhe deu, ou seja, ele mesmo. Ela reza por ele, suplicando ao Senhor preservá-lo de todo o mal, afim de que, no dia em que ele morresse, ela pudesse oferecer sua alma ao Senhor com juros, pelo dom que ele lhe havia feito.⁸⁵⁵ E de modo maravilhosos ela revelou todas as tentações que atormantaram seu pregador, todos os pecados cometidos antes, implorando que fosse resguardado de tais erros.⁸⁵⁶ Tendo ouvido isso o prior, que havia confessado Jacques de Vitry, o procura e pergunta se ele havia confessado seus pecados para Maria (“*Numquid Dominae Mariae peccata vestra dixisti ?*”), pois ela os havia cantado como se

⁸⁵³ “*Prior noster et ancilla mulieris secum in ecclesia remanserant; et ii multa de arcanis coelestibus, quae illa dicebat, intelligere non poterant : quaedam autem intellexerunt; sed pauca, pro dolor ! retinere poterunt*”. *Ibidem*.

⁸⁵⁴ “*A Trinitate vero ad Christi descendit humanitatem, dehinc ad beatam Virginem, ab hinc de sanctis Angelis, et de Apostolis, et de aliis sequentibus Sanctis multa pronuntians. Tandem quasi in ultimo et infirmo puncto de amicis suis, qui adhuc in mundo sunt, multa dicens; Dominoque singillatim per ordinem commendans multas pro eis orationes ad Dominum profudit: et haec omnia rithmice et lingua Romana protulit.*” *Ibidem*.

⁸⁵⁵ “*Et tunc pro quodam (h) praedicatore,*⁸⁵⁵ *quem ei Dominus dederat: multum Domino supplicans, multasque preces effundens, rogavit ut prius eum Dominus conservaret, ut spiritum ejus Domino in morte offerre posset, ut quem ei Dominus dedit, Domino eum usura in fine reportaret.* » **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** *Op. Cit. L.II, C.XI, § 101, p. 570.*

⁸⁵⁶ “*Et mirum in modum omnes praedicatoris sui tentationes, et omnia fere ejus peccata quae fecerat olim, enuntians, Dominum precabatur, ut illum a talibus custodire dignaretur*”. *Ibidem*.

estivesse escritos em um livro.⁸⁵⁷ Essa inversão de funções não é permitida, mas fica sem a resposta do autor, pois Maria conhece os mistérios dos corações dos homens. E pela terceira vez Jacques de Vitry diz que ela recomenda seus amigos e sua amigas, as mulheres piedosas da cidade de Liège (“...*devotissime commendabat amicos suos et amicas suas; scilicet mulieres religiosas, quae manent in civitate Leodii*”).⁸⁵⁸ E rezando pela paz das mulheres piedosas de Liège e pelas religiosas de Nivelles ela repetia sem cessar (*Nunc dimittis...*)⁸⁵⁹ Solidariadede de grupo, consciência do privilégio dado pelo Espírito Santo e consciência de que as mulheres piedosas de Liège também escolheram o mesmo caminho e recebem as mesmas graças. Após os três dias de júbilo ela é colocada em uma cama na igreja e, também consciente de que os cantos que entoou a livraram dos pecados, diz que não vai mais comer nem ler seu livro de orações. Estava assistida e consolada pelo Cristo, pela Virgem, sustentada pelos anjos. No momento da extrema-unção todos os apóstolos estão ao seu lado, e Pedro lhe mostrava as chaves. Recebendo os sacramentos sentia a iluminação do Espírito Santo. E alguns de seus amigos e conhecidos que haviam morrido apareceram para consolá-la (“*Quidam autem de amicis et notis ejus, qui jam dudum mortui erant, ad consolationem missi sunt eam*”). Aqui também vemos uma inversão de função, já que eles que haviam sido consolados e salvos por ela e estavam no céu, como João de Dinant ou como o irmão Ricardo de Manechan, que estava no Purgatório.⁸⁶⁰ Para Jacques de Vitry a amizade supera a própria beatitude.

⁸⁵⁷ “*Audiebat Prior noster, qui hominis illius noverat conscientiam, et audierat Confessionem; et accendens ad eum (i) dixit: Numquid Dominae Mariae peccata vestra dixisti? Ita enim dum cantaret vestra retulit peccata, acsi ea in libro coram se videret scripta*”. *Ibidem*.

⁸⁵⁸ “*Cum autem, quasi in fine cantus, pervenisset ad canticum Simeonis; tunc Domino devotissime commendabat amicos suos et amicas suas; scilicet mulieres religiosas, quae manent in civitate Leodii*”. *Ibidem*.

⁸⁵⁹ “*Nunc dimittis servum tuum*” (“ agora deixe partir seu servidor ... “ é o canto de Simão, velho, que recebe do Espírito Santo a certeza de que não iria morrer sem ter visto o Messias e que levado pelos Espírito Santo ao Templo no momento em que Maria e José levam Jesus, ele o carrega em seus braços. Simeon reconhece em Jesus o Messias e adverte Maria de seu sofrimento. (Lucas, 2, 25-35). O canto é entoado no ocio divino das Completas, o último da liturgia das Horas. “ ... *et pro pace earum orans, per singulas clausulas primum versum cantici, scilicet, Nunc dimittis repetebat similiter cum oraret pro (k) Religiosis de Nivella, et pro multis aliis in Episcopatu Leodiensi manentibus, semper Nunc dimittis repetebat.*” *Ibidem*.

⁸⁶⁰ “*Quidam autem de amicis et notis ejus, qui jam dudum mortui erant, ad consolationem missi sunt eam. Joannes de Dionanto, qui jam regnabat cum Christ; et frater Richardus de Menehencapella, vir*

Foulques de Toulouse vem e sua presença é um conforto para Maria, que recobra suas forças. Depois que Foulques, celebrou a missa, Maria vê uma pomba lhe dar a Eucaristia, confirmando então a pureza do bispo e a eficácia da Eucaristia, o milagre da transubstanciação.⁸⁶¹ Essa passagem também justifica, na historiografia sobre o movimento beguinal, a função anti-herética do relato. Maria fica no leito, na igreja, durante cinquenta dias. Nesses dias ela suportava a luz do sol e os que estavam na igreja cantavam ao seu redor, soavam os sinos e ainda construíram um altar para a missa de Foulques com movimentação de pedreiros e barulho de marteladas. Nada a incomodava, pelo contrário; Jacques de Vitry afirma que ela recebia com suavidade na alma esse movimento.⁸⁶² Novamente amigos e conhecidos de todas as partes vêm visitá-la (*“Venerunt autem et confluerunt ex diversis partibus amicis ejus et noti, ut eam visitarent”*), e quando ele, Jacques de Vitry, e outros, falavam daqueles que não tinham vindo, ela dizia ou que ela os veria ou que nunca mais ela os veria nesse mundo.⁸⁶³ Na hora de sua morte Maria vê e se regozija (*Vidit et gavisa est*), repete Vitry, como fez em seu Prólogo, ao considerar a admiração de Foulques de Toulouse pelas mulheres religiosas. Todos estavam ao seu lado, seus olhos fixados no céu com o rosto iluminado - pois ela havia sido colocada do lado de fora (*sub aere*) - e começa a cantar e a rir.⁸⁶⁴ Na hora de sua

bonus et sanctus in vita sua, qui tamen adhuc erat in purgatorio. **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.XII, § 104, p.570.

⁸⁶¹ *“Cum autem causa visitandi eam, sanctus Tolosanae Sedis (a) Episcopus aliquando devenisset, maximam ex praesentia Episcopi consolationem, et etiam corporis fortitudinem ad tempus recepit (...) vidit in perceptione Sacramenti, quasi columbam candidam, quae sanctam Episcopo quasi in ore ponebat Eucharistiam, maximamque claritatem eum interius transfundentem, et ejus animam illustrantem, Domino ostendente cognovit.” Ibidem.*

⁸⁶² *“... et (quod mirabilius est) cum juxta eam quasi ad aures ejus in ecclesia alta voce cantaremus, cum campanas diu et fortiter pulsaremus, cum etiam quoddam altare ut consecraretur ab Episcopo Tolosano, cum multis caementariis percutientibus cum malleis, juxta eam erigeremus; numquam aliquo tumulto gravari poterat, quem ad Deum vel ad ejus ecclesiam pertinere sciebat. Nam ut ipsa, cum ei compateremur, asserebat; sonus ille caput ejus non laedebat, nec cerebrum percutiebat, sed eum statim in anima cum magna suavitate recipiebat”.* **Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...** Op. Cit. L.II, C.XII, § 106, p.571.

⁸⁶³ *“Venerunt autem et confluerunt ex diversis partibus amicis ejus et noti, ut eam visitarent. Cumque de aliquibus absentius, qui ad eam non venerant, loqueremur; de quibusdam dixit, Adhuc illos videbo; de aliis vero ait, Numquam eos in hoc seculo videbo de cetero: itaque evenisse cognovimus”.* Ibidem, § 106, p.571.

⁸⁶⁴ *“Quinta feria ante diem transitus ejus, cum essemus praesentes et assisteremus ei in vespere, loqui nobis non valuit, nec oculos suos ad nos convertit, sed fixis immobiliter in coelum oculis (jacebat enim extra cellulam sub aere) coepit vultus ejus quadam serenitate clarescere”.* Ibidem.

morte seu rosto estava iluminado e muitos foram incitados à devoção⁸⁶⁵ Muitos foram irrigados com lágrimas abundantes e doces e perceberam que, graças aos seus méritos, eles foram visitados pelo Senhor (*“Multi etiam copioso lacrymarum fluvio in ejus obitu dulciter irrigati, meritis ejus a Domino se visitatos perceperunt”*), pois outra santa mulher previu que aqueles que visitassem Maria na sua morte receberiam grande consolação.⁸⁶⁶

Jacques de Vitry insiste, e é todo o fundamento da sua obra, na nossa perspectiva, que Maria veio para consolar os amigos e após a sua morte ela não abandona os que ela amou em vida (*“Post mortem etiam quos dilexerat in vita, non deseruit”*) Volta para alguns; entrem-se com as santas mulheres (*“Sanctas etiam et probatae vitae mulieres frequenter alloquens”*), e instrui a conduta dos amigos, prevenindo-os dos perigos e dirigindo-lhes através de sinais secretos e seguros que removiam toda dúvida de seus corações (*“...et praemunivit in periculis, certis et secretis signis, omnem a cordibus eorum dubitationem removens”*). E para alguns de seus amigos ela obteve, pelas suas orações, o esplendor da sabedoria e o fervor da caridade (*“Aliquibus etiam amicorum suorum precibus suis, ut credimus, impetravit a Domino et sapientiae splendorem et caritatis fervorem”*),⁸⁶⁷ ou seja, o Amor e o Conhecimento. Maria morre aos trinta e seis anos, no dia 23 de junho de 1213,⁸⁶⁸ após ter transformado a vida do bispo de Acre e transferido suas graças para aqueles que amou, consciente, mas sem discernimento, sem necessidade de escolha ou igualdade em virtudes.

O modelo de amizade que é narrado por Jacques de Vitry, se podemos considerar como um modelo, uma doutrina da amizade, não é, certamente, o

⁸⁶⁵ *“Nec, sicut fieri solet, post mortem pallida vel fusca apparebat in facie; sed vultu angelico columbina simplicitate candida, et clara facie multos ad devotionem in morte et post mortem incitavit. Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit. L.II, C.XII, § 108, p.572.*

⁸⁶⁶ *“(…) sicut quaedam sancta mulier in Spiritu sancto praeviderat et praedixerat quod qui ad transitum ejus convenirent, multam a Domino consolationem perciperent”. Ibidem.*

⁸⁶⁷ *“Post mortem etiam quos dilexerat in vita, non deseruit ; sed ad aliquos rediens, Sanctas etiam et probatae vitae mulieres frequenter alloquens, amicos suos docuit in agendis, et praemunivit in periculis, certis et secretis signis, omnem a cordibus eorum dubitationem removens. Aliquibus etiam amicorum suorum precibus suis, ut credimus, impetravit a Domino et sapientiae splendorem et caritatis fervorem”. Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op. Cit. L.II, C.XII, § 109, p.572. Cf. Supra capítulo IV o sonho do monge no qual ela dá de beber em um cálice de ouro à um de seus amigos.*

⁸⁶⁸ Nascida então em 1177 e casada em 1191.

cisterciense, masculino e aristocrático. A contribuição definitiva do pensamento cisterciense foi o de permitir uma reflexão sobre o amor de amizade, sua integração, com Bernardo de Clairvaux, na doutrina da Caridade e a possibilidade da amizade preferencial e espiritual com Aelred de Rievaulx. O texto de Jacques de Vitry também não é um panfleto contra a heresia e uma simples afirmação da ortodoxia e do lugar dos sacerdotes como intermediários necessários entre os fiéis e Deus. Jacques de Vitry, como pregador, tinha outros meios e métodos. A narrativa contundente de Jacques de Vitry é fruto, como consideramos, da necessidade de narrar um encontro, uma experiência pessoal e coletiva, a expressão de uma nova forma de piedade, afetiva e absoluta, questionável e de fato questionada. Daí suas digressões, sua insistência em separar os hábitos seculares e eclesiásticos, mesmo dos sacerdotes que amam demais o mundo. Sua dicotomia, portanto, não é entre clérigos e leigos, mas entre os bons, mesmo pecadores, e os maus, mesmo aparentemente santos, daí o problema da impostura, no qual ele insiste para afastar a dúvida sobre Maria e as mulheres santas.

Jacques de Vitry não sistematiza, não há uma ordem cronológica na narrativa, a não ser na ida de Maria para Oignies. Sua preocupação em demonstrar os dons do Espírito Santo em Maria faz com que ele colecionasse *exempla*, mas o que é significativo é que na demonstração de cada um dos dons todas as histórias envolvem conhecidos e amigos da beata, que ele sempre os classifica afetivamente. Nesse sentido, cada *exemplum* tem vários temas a serem tratados, o que explica a nossa dificuldade em sistematizar o conteúdo da narrativa. Dessa forma, escolhemos deixar a “fonte falar”, pontuando o vocabulário afetivo e cognitivo que demonstra a filiação de Jacques de Vitry à doutrina agostiniana do Conhecimento através de Amor.

Ao contrário, as *vitae* de Juliana de Cornillon e de Lutgarde d’Aywières têm uma sequência cronológica. A de Lutgarde conta seu progresso espiritual, sua idade e integração à ordem cisterciense, a de Juliana, sua visão e tentativa de criar a festa do Santo Sacramento. Ambas têm relações afetivas duradoras, nas quais podemos seguir sua complexificação. No próximo tópico analisaremos de forma sistemática e comparativa a evolução da relação conflituosa de Lutgarde e sua serva Sybilla de

Gages e de Juliana com e suas amigas espirituais Eva de Saint-Martin e Isabella d'Huy.

VI. 2. *Cor Unum et anima Una*. A amizade espiritual e o desejo de união em Cristo. O caso de Lutgarde d'Aywères e de Juliana do Monte Cornillon.

Thomas de Cantimpré narra os últimos anos de vida de Lutgarde na Ordem Cisterciense. Nesses últimos anos ela é cuidada por Sybilla de Gages. A relação que aqui se estabelece é uma relação de serviço, consolo e testemunho. Sybilla de Gages aparece tardiamente na narrativa e de modo negativo, reclamando por servir Lutgarde. Thomas de Cantimpré conta que a “piedosa Lutgarde sofria de uma fraqueza corporal, e Sybilla, que habitualmente a servia com grande devoção (*devotissime servire consueverat*), desde que havia entrado na Ordem cisterciense, por instigação do espírito do mal (*instigante nequitiae spiritu*) se achava cansada de coração e de corpo (*corde et corpore*) e disse, em seu coração (*in corde suo*) : “Porque trabalhar assim servindo dama Lutgarde ? Minha mãe nunca serviu assim nenhuma pessoa durante sua vida, não convém que a mim seja dada tal servidão.”⁸⁶⁹ Sem tardar ela ouviu na mesma noite uma voz que lhe disse : “Eu não vim para ser servido”, e logo repreendeu a si mesma e passou a servir Lutgarde com grande alegria e deleite (*jucunditate et delectatione*).⁸⁷⁰ Sybilla demonstra uma imperfeição, corrigida por uma intervenção divina, que afirma sua condição na narrativa. Em seguida, a personagem aparece somente no terceiro livro, quando é testemunha do dom de profecia de Lutgarde.

⁸⁶⁹ “Cum quodam tempore pia Lutgardis debilitate corporis aegrotaret, Domina Sybilla de Gagis, quae ei ab ingressu Ordinis devotissime servire consueverat instigante nequitiae spiritu, ex diutino labore pene deficiens, corde et corpore fatigabatur; dixitque semel in corde suo; Ut quid in Dominae Lutgardis servitute sic laboro ? Numquam mater mea tantum alicui cui in vita servivit, nec me decet esse tantae deditam servituti? “ **De S. Lutgarde Virgine**. HENSCHENIO, G e PAPEBROCHIO, D. (Ed.). **Acta Sanctorum. Junii**, t.IV. Paris e Roma, 1867. p. 187–210. L.II, C.II, § 30, p. 201.

⁸⁷⁰ “Nec mora; in ipsa nocte audivit quamdam vocem, dicentem sibi. Non veni ministrare. Quod ut illa audivit, seipsam graviter reprehendit, et piae Lutgardi postea in maxima jucunditate et delectatione servivit“. *Ibidem*.

O terceiro livro inicia com Thomas de Cantimpré enunciando que escrevera o segundo livro fielmente (*Nunc ergo libro secundo fideliter executo*),⁸⁷¹ e passa a narrar os últimos onze anos de Lutgarde, como Isaque e Jacó, privada dos seus olhos, mas tendo adquirido mais perfeitamente o esplendor da luz divina.⁸⁷² Mas o biógrafo repara que a “piedosa Lutgarde, na sua cegueira, ficava triste somente por não poder mais ver nesta vida seus amigos espirituais (*spirituales amicos*). Mas logo o Cristo afastou-se dela, por piedade, esse afeto de admirável simplicidade (*mirae simplicitatis affectum*), e ela pediu que os visse na pátria.⁸⁷³ Sobre isso, outro personagem importante na *vita*, o “irmão Bernardo ouviu da boca de Lutgarde a resposta do Senhor: Aceite com paciência a cegueira que te dei. Pois prometo que te tirarei de teu corpo sem o Purgatório.⁸⁷⁴ Quanto aos amigos que com pena não verás nesta vida, eu os guardarei para que os veja na eterna pátria” (*Amicos vero quos te in hac vita causarum amplius non visuram, videndos tibi in aeterna patria conservabo*).⁸⁷⁵

Thomas de Cantimpré segue narrando os anos que faltam para a vida eterna de Lutgarde e seu dom de profecia. Assim, cinco anos antes de sua morte Lutgarde prediz a Sybilla, sua *carissima*, “aos bons cuidados da qual ela estava confiada, pois era monja letrada (*litteratori moniali*), que ela iria morrer no terceiro domingo após o Pentecostes, na leitura de Lucas 14, 16.⁸⁷⁶ Sybilla espera se lembrar, (*memorata*), mas com a demora esquece (*oblita*) a profecia, acreditando que a visão profética é *phantasticam*, mas, ao findar o quinto ano, no domingo, quando o corpo de Lutgarde

⁸⁷¹ “Nunc ergo libro secundo fideliter executo, tertium quoque de transitu ejus nihilominus inchoamus”. **Vita S. Lutgardis Virgine cisterciensis. Act. SS...** Op. Cit L.III, C.I, § 1, p.204.

⁸⁷² “Instar enim Patriarchum Isaac et Jacob oculis ambobus orbata, luminis coelestis fulgorem solito perfectius est adepta (...) Hoc solum pia Lutgardis in hac caecitate plangebat, quod spirituales amicos suos in hac vita ulterius non videret”. *Ibidem*.

⁸⁷³ “(...) sed hunc mirae simplicitatis affectum, cito ab ea Christus sua pietate dimovit, et eos videndos tantum in patria precabatur”. *Ibidem*.

⁸⁷⁴ “Caecitatem quidem quam immisi tibi, patienter accipias: quia promitto tibi, quod sine purgatorio de corpore te assumam”. *Ibidem*.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ “Anno quinto ante mortem suma (c) Dominica tertia post diem Pentecostes, Evangelium, Homo quidam fecit coenam magnam, in Ecclesia legebatur Prophetiae ergo spiritu tacta intrinsecus dixit Dominae Sybillae de Gagis cui in omnibus ut litteratori moniali commissa fuerat procuranda: Scire te oportet, carissima, quod in die illa Dominica, quando Evangelium hoc legeretur, ad coenam nuptiarum Agni transferar jam defuncta”. **Vita S. Lutgardis Virgine cisterciensis. Act. SS...**Op. Cit L.III. C. I, § 6, p. 205.

foi inumado, o mesmo trecho do evangelho é lido e Sybila se recorda (*memorabilis recordata*) e testemunha o espírito profético.⁸⁷⁷ Sybila precisa de confirmações divinas para crer em Lutgarde.

Na Páscoa, mais próxima da sua morte, o Cristo e sua Mãe aparecem para Lutgarde e avisam que ela não ficará mais no exílio da vida presente. Pela terceira vez Lutgarde relata a Sybila a revelação do Senhor, ela que não teve ninguém mais caro e mais familiar (“...nullam habuit in omnibus cariorem ita nullam in omnibus familiariorum”),⁸⁷⁸ “e justamente, pois segundo o preceito do venerável Jacques que foi citado, ela era dirigida pelo conselho de Sybila, entre todas a mais letrada” (“*Et merito: quia secundum praeceptum supradicti venerabilis Jacobi, ejusdem Sybillae consilio, ut magis litteratae, in omnibus regebatur*”)⁸⁷⁹. Sybila é complementar a Lutgarde, que não é letrada, mas ultrapassa a todos em intelecto e afeto (*intellectum et affectum*).⁸⁸⁰ Antes de sua morte Lutgarde ouve a voz de Sybila que chegava e lhe diz: “Sente-se perto de meu coração (*Sedeas hic juxta cor meum*)⁸⁸¹ e veja que o claustro está repleto da cavalaria celeste, as almas dos beatos estão presentes e muitas irmãs nossas que já deixaram o século”.⁸⁸² Depois destas palavras ela se calou e, com a face cheia de graça, cai em êxtase pela consolação de Deus.

As relações de amizade que aparecem na *vita* de Juliana de Cornillon são bem mais complexas: há provas e progressões até chegar à união mística. Essa

⁸⁷⁷“*Hoc dicto memorata Sybilla praedictam diem Dominicam, tamquam futuram diem transitus piae Lutgardis, cum summa expectatione praestolabatur. quae dies ut venerat, nec mori visa est anni ipsius tempore revoluto; dicta Sybilla phantasticam credens, ad tempus oblita est propheticam visionem*”. *Ibidem*.

⁸⁷⁸“*Non te oportet Carissima, ab hoc praesenti tempore ulterius fatigari: jam tibi remedium perpetuae pacis disponitur ad coronam; nec te volumus a modo diutius expectare. Haec pia Lutgardis saepe dictae Sybillae de Gagis, statim ut revelationem Domini accepit, cum maximo timore et exultatione praedixit: sicut enim nullam habuit in omnibus cariorem ita nullam in omnibus familiariorum*”. **Vita S. Lutgardis Virgine cisterciensis. Act. SS...Op. Cit L.III. C. II, § 12, p. 207.**

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁸⁰ “*De ipso autem spiritu veritatis edoctus quidam vitae spiritualis expertissimus praedicator, dixit: Quod numquam sicut piam Lutgardem aliquem in vita cognovit, ita perfecte per fidem migrantem in intellectum et affectum (...)*”. **Vita S. Lutgardis Virgine cisterciensis. Act. SS...Op. Cit L.III. C. II, § 9, p. 206.**

⁸⁸¹ “*Quinta ergo feria, cum vocem saepe dictae Sybillae de Gagis intrantis audisset, dixit: Sedeas hic juxta cor meum: ecce plenum est claustum militiae coelestis exercitus (...)*”. *Ibidem*, § 16, p.207.

⁸⁸² “ (...) animae Beatorum praesentes sunt, et multae Sororum nostrarum, quae ab hoc seculo praecesserunt”. *Ibidem*.

complexidade pode se dar devido à natureza da narrativa, menos estilizada e teológica que a de Thomas de Cantimpré, mas também devido à própria trajetória de Juliana. A *vita* de Juliana do Monte Cornillon, que tem a visão da Festa do *Corpus Christi*, é objeto de um dos textos hagiográficos mais contundentes, pela sua própria trajetória, pelo seu papel político na cidade de Liège e pela sua peregrinação após seu exílio. Eleita priora da comunidade, ela luta pela instauração da regra de santo Agostinho, assim como pela instituição da Festa do *Corpus-Christi*. Expulsa de seu priorado, esconde-se com a reclusa Eva de Saint- Martin; exilada, se junta às beguinhas de Namur, segue para Salzennes, sendo acolhida nos arredores da abadia. Morre em Fosses e é inumada em Villers.

A análise da história afetiva de Juliana e Isabela permite a identificação de um empreendimento que visa um progresso espiritual, volitivo e cognitivo, por parte do amigo: a busca pela semelhança de virtudes, condição para a amizade no sentido aelrediano, implica, no caso de Isabela, o reencontro com sua própria identidade. Isabela já tem um renome e é escolhida por Juliana para ajudá-la a instituir a solenidade do Santo Sacramento. Não respondendo às esperanças da santa, ela reconhece sua falta, manifestada pela tristeza que Juliana sente. Para reparar essa falta, e poder sentir o mesmo que Juliana sente em relação ao Corpo de Cristo, Isabela instaura para si um programa espiritual. Seu empreendimento vale o reconhecimento de Juliana e a realização de um pacto de amizade fundado na igualdade.

Juliana deseja com todo seu afeto (*multo affectu desideraret*)⁸⁸³ exaltar a solenidade do Santo Sacramento, mas sua humildade, igual ao seu desejo, razão de sua santidade e de sua eleição pelo Cristo, faz com que deva escolher uma pessoa para realizar seu desejo. A beata tem consciência de que esta escolha implica em duas condições: primeiro, que esta pessoa resida próximo à cidade de Liège e segundo que ela esteja de acordo com o que Juliana sente em relação à excelência da solenidade:

⁸⁸³ "*Verum cum ancilla Christi multo affectu desideraret, ut quaevis alia persona nomen haberet novae solennitatis inchoandae*". *Vita B. Juliana corneliensi. Act. SS. Op. Cit* L.II, C.II, § 8, p.458.

personamque habere cuperet e vicino, quae consentiret quod ipsa sentiebat, cum qua super suo desiderio conferre posset, et cui ea, quae interdum ex plenitudine celare non poterat, valeret vel in modico communicare,⁸⁸⁴

Para Juliana a coincidência do desejo é a condição para partilhar o que ela não pode esconder, porque transborda nela. O transbordamento implica então uma transferência, necessária para suportar sua missão sublime. De fato, segundo o cisterciense Aelred de Rievaulx, uma das condições para o estabelecimento de uma amizade espiritual é a de poder contar todos os segredos, todos os desejos, de poder comunicar ao outro o que se esconde no coração. Assim, Juliana ouviu a célebre fama da beguina de Huy, estimada pelas pessoas religiosas que a conheciam.⁸⁸⁵

O hagiógrafo descreve então as virtudes de Isabela. O anônimo atribui sua fama de santidade ao amor que as pessoas virtuosas sentem por ela. Descrevendo seu homem interior, afirma que Isabela é maravilhosamente paciente, humilde, de uma imensa caridade, rica em graça e virtude, com muitos dons carismáticos dados pelo Senhor por sua perfeição, adquirida através de tormentos e castigos corporais⁸⁸⁶ As virtudes que Isabela apresenta são as mesmas de Juliana: a paciência, humildade e caridade, levadas à perfeição. Seu programa de ascese também é semelhante: a mortificação do corpo visando à elevação da alma. Como recompensa, Isabela recebe os dons divinos. Juliana então faz com que a beguina seja recebida entre as irmãs de Cornillon. Assim, em suas conversas, Juliana experimenta o quanto o pensamento (*mens*) de Isabela era iluminado, em inteligência sobre as coisas espirituais e divinas, pelo Senhor ("*Quam cum Christi Virgo saepius experta colloquendo fuisset, quam illuminatam a Domino mentem*

⁸⁸⁴ “ Ela desejava uma pessoa que morasse perto que se acordasse com o que ela sentia e com a qual pudesse trocar proposições sobre seu desejo e com a qual pudesse falar ao menos, em parte, o que ela não podia esconder em razão de sua plenitude”. *Ibidem*.

⁸⁸⁵“(…) *audivit famam celebrem cujusdam Beghinae, Isabellae nomine, Hui commorantis, quae apud omnes personas religiosas, quae eam cognoverant, aestimationis maximae habebatur*”. *Ibidem*.

⁸⁸⁶“(…) *erat siquidem mirae patientiae, humilitatis praecipuae, caritatis immensae, multa denique pollens gratia et virtute. Ad hanc perfectionis eminentiam pius Dominus, qui flagellat omnem filium quem recipit, per multas tribulationes eam provexerat, et per ingentia corporis flagella, tantorum donis carismatum dignam fecerat*”. *Ibidem*.

haberet in intelligendis rebus spiritualibus et divinis)⁸⁸⁷ e Juliana busca saber se Isabella recebera alguma revelação de algum segredo divino sobre a instituição da nova solenidade do Sacramento (*tandem aliquando voluit attentare, an quidquam arcani caelestis super institutione novae solennitatis Sacramenti divinitus accepisset.*). Depois de conversarem sobre as maravilhas do Santo Sacramento, Juliana lhe pergunta em seguida se parecia bom que uma solenidade especial, para glória e honra do Sacramento, fosse instituída. Juliana busca a escolha de Isabela como prova. Mas, segundo o hagiógrafo: “Isabela que ainda não tinha recebido o bem especial de sentir o que Juliana sentia (*"At illa, quae nondum acceperat speciale bonum sentiendi super hoc quod illa sentiebat"*)⁸⁸⁸ “menos preocupada em colher o mel da rocha e o óleo da pedra ou, falando mais abertamente, menos cuidadosa em buscar recolher daquela que a interrogava o que estava escondido por humildade no interior de seu coração, respondeu de modo simples:”⁸⁸⁹ “*Et unde, Domina mea, pia corda quotidie festum agunt nisi de hujusmodi Sacramento?*”⁸⁹⁰ E Juliana, compreendendo que não fora revelado a Isabela o conhecimento dos segredos (*cognitione arcani*) que lhe haviam sido revelados, ou seja, constatando os limites do conhecimento divino de Isabella, sentiu como se seu coração tivesse sido trespassado por um gládio com duplo corte, e se atormentava interiormente (*Anxiabatur enim intrinsecus*) pelo fato de que Isabela não havia recebido a consolação de revelação semelhante (*solatium similis revelationis*).⁸⁹¹ Quanto à Isabela, ela vê, na expressão da face de Juliana (*ex vultu gestuque illius cognoscens*), a força violenta da sua dor, e reconhece não sentir o que ela sentia (*et agnoscens se non sentire quod illa super hoc sentiebat*).

⁸⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁸⁹ *"At illa, quae nondum acceperat speciale bonum sentiendi super hoc quod illa sentiebat; hacque vice minus cauta, elicere mel de petra oleumque de saxo durissimo; et ut apertius loquar, minus provida, ab interrogante extrahere, quid de hoc esset in spelunca cordis sui, prae nimia humilitate magnum mysterium occultandi, simpliciter respondit: (...)"*. *Ibidem.*

⁸⁹⁰ *"Mas qual festa, Domina mea, os corações piedosos celebram todos os dias senão a do Sacramento?"*. *Ibidem.*

⁸⁹¹ *"Tunc Soror Juliana, ex illius responsione percipiens, de cognitione arcani sibi revelati necdum illi quippiam revelatum; non aliter se habuit, quam si gladio ancipiti cor ejus transverberatum fuisset. Anxiabatur enim intrinsecus Juliana, illam nequaquam solatium similis revelationis (quod crediderat) invenisse"*. *Ibidem.*

Consciente de sua “incompleta existência,” Isabela busca a revelação, busca sentir o que Juliana sente, saber o que ela sabe, e empreende uma busca epistêmica. Durante um ano rezou insistentemente ao Senhor e pediu que rezassem por ela muitas pessoas religiosas, para que seus olhos se abrissem e para que fosse introduzida na inteligência dessa solenidade (“...*ut in hoc intelligentiae suae oculos aperiret*”).⁸⁹² Passado o período de um ano Isabela vai visitar Eva, a reclusa de Saint-Martin, a outra amiga de Juliana e, vendo as portas da igreja abertas, entra e se prostra diante do crucifixo; nesse momento, em um piscar de olhos, é levada às coisas superiores (*in ictu oculi, rapta est ad superna*) e Deus lhe mostra como essa festa especial do Sacramento sempre esteve no mistério da Trindade e que o tempo havia chegado para que essa festa fosse proclamada aos homens. E Isabela viu todo o exército celeste implorando ao Senhor para que o segredo fosse revelado ao mundo em perigo, para fortificar a fé da Igreja e fazer progredir a graça dos eleitos.⁸⁹³ De volta para a terra e tendo como exemplo os santos que viu em seu êxtase beatífico, ela tem tanto desejo (*tantum desiderium*) e sente plena e perfeitamente a vontade divina,⁸⁹⁴ e conta a Juliana, que exulta de alegria veemente porque, pelo testemunho da vontade divina (*voluntatis divinae*), o Senhor lhe deu uma aliada e consorte (*sociam et consortem*), não pela palavra do homem, mas pela revelação e puro conhecimento. Juliana é então fortalecida pelo conselho humano e divino (*divino et humano consilio roborata*). Ela pode então agir e comanda a composição do Ofício da missa do Santo Sacramento. E as duas conversam suavemente, frequentemente e familiarmente (“...*mellito eloquio frequentius et familiarius ad*

⁸⁹² "At soror Isabella, ex vultu gestuque illius cognoscens, eam quam ex sua simplici responsione imo ignorantia conceperat, vim doloris; et agnoscens se non sentire quod illa super hoc sentiebat; per unius anni circulum per se instantissime Dominum exoravit, et per quam plures religiosas personas eum rogari obtinuit, ut in hoc intelligentiae suae oculos aperiret." *Ibidem*.

⁸⁹³ "Et ecce in momento, in ictu oculi, rapta est ad superna; ostendique ei Dominus, quomodo haec specialis festivitas Sacramenti semper fuerat in secreto beatae Trinitatis; revelans eidem jam jamque tempus advenire, quo hominibus, in quos fines seculorum devenerunt, deberet haec sacratissima solennitas declarari: videbatque omnes coelestium ordinum exercitus jugibus et devotis precibus Dominum deprecantes,..." *Ibidem*.

⁸⁹⁴ "Quae cum à supernis ad ima redisset, ad exemplar beatorum spirituum, hanc in mundo fieri desiderantium et deprecantium pro ea Dominum, tantum desiderium habuit ut haec solennitas mundo innotesceret, ut aliquando diceret, quod ipsa sola instaret pro hac solennitate in Ecclesia facienda, etiam si universus mundus obsisteret ex adverso; dante sibi fiduciam ea, quam super hoc cognoverat, Domini voluntate. » *Ibidem*.

invicem conferebant."⁸⁹⁵ À Isabela foi dado o sentir e o conhecer de Juliana. Entretanto, se Isabela é a única personagem que pode atingir as graças que Juliana atingiu a ponto da conjunção das suas orações duplicar sua eficácia, essa suposta igualdade de virtudes e graças não afasta, porém, a função de coadjuvante dos amigos das beatas, como testemunhas e consoladores nos momentos de tristeza.

Depois desta provação Isabela aparece apenas no fim do relato, quando Juliana é exilada. Isabela e outras duas mulheres partem com Juliana, mas após a morte destas, Isabela é a única que permanece com a Virgem de Cristo (*quae sola cum Virgine Christi remanserat*), tentando persuadir Juliana por conselhos e orações a habitar perto da abadia de Salzennes. Juliana recusa, mas o hagiógrafo diz que: "apesar da sua resistência, ela submete sua vontade à vontade de Isabela."⁸⁹⁶ E não por obediência, mas por amor. Mas Isabela morre e Juliana se encontra sozinha e chora (*uberrimos lacrymarum rivulos effudentem*) por ela mesma ("*Non ego illam, sed lugeo memetipsam*").⁸⁹⁷ O narrador ainda, sabendo que Juliana rezava para os outros afirma que Juliana que com ela era um só coração e uma só alma, não reza e não pede para que ninguém reze por Isabella ("*...numquam pro sorore Isabella, cum qua semper fuerat cor unum et anima una, visa est aut percepta pro illa defuncta orationes a persona qualibet requisisse*"),⁸⁹⁸ pois comete uma injúria um santo que reza para um santo ("*quod injuriam facit Sancto, qui orat pro Sancto*").⁸⁹⁹

⁸⁹⁵ "*Quae cum sorori Julianae id quod in raptu suo viderat, retulisset: exultavit illa gaudio vehementi, quod voluntatis divinae hanc haberet testem certissimam: quam non ex auditu ab homine, sed per revelationem et meram cognitionem sibi fecerat Dominus sociam et consortem.. Ex tunc et deinceps Christi Virgo Juliana et illa, super hac sancta festivitate instituenda et promovenda, mellito eloquio frequentius et familiarius ad invicem conferebant*". Ibidem.

⁸⁹⁶ "*Verum cum a sorore sua per singulos dies importunis precibus rogaretur, quatenus illuc irent gratia commorandi; voluntatem suam, licet nimium renitentem, tandem illius subdidit voluntati.*" **Vita B. Juliana corneliensi. Act. SS...** Op. Cit L.II, C.VI., § 28, p. 467.

⁸⁹⁷ "*Quibus peractis, Abbatissa ad eam rediit gratia consolationis; quam invenit uberrimos lacrymarum rivulos effudentem. Cui cum ironice diceret Abbatissa: Pulchrum nobis exemplum relinquitis, quae sic ex illius obitu plangitis et lugetis; illa respondit: "Non ego illam, sed lugeo memetipsam".* Ibidem.

⁸⁹⁸ "*(..).numquam pro sorore Isabella, cum qua semper fuerat cor unum et anima una, visa est aut percepta pro illa defuncta orationes a persona qualibet requisisse*". Ibidem.

⁸⁹⁹ Juliana responde à Abadessa Immaine sobre não orar para Isabella: "*At illa vultu placido serenaque facie, veluti subridendo, respondit: Quispiam sanctorum dicit, quod injuriam facit Sancto, qui orat pro Sancto.*" Ibidem.

Vemos que em ambos os relatos o afeto amical está ligado ao conhecimento da vida interior do outro, mas também a uma experiência comum da vida: em tempos de alegria e tristeza, ele pode progredir em direção a uma partilha das graças, abrindo o caminho para a amizade espiritual, antes monástica e masculina, agora aberta às mulheres simples, laicas.

Partindo do princípio cisterciense de que a amizade é uma dimensão do amor – força motriz da alma – e esse amor é um dom do Amor, consideramos que o hagiógrafo compreendeu as relações que Juliana estabeleceu em três níveis distintos. Em relação a ela, o amigo pode estar em uma posição de inferioridade, de igualdade e de superioridade. Esses três níveis dependem do conhecimento que ele tem da santa ou do progresso desse conhecimento, do grau de coincidência de virtudes e do lugar que ocupa na hierarquia eclesiástica. Sabemos, entretanto, que a amizade perfeita e espiritual, a verdadeira, ou mística, é a igualitária. Assim, a mudança da posição do amigo em relação ao seu objeto de desejo pressupõe um progresso espiritual. Esse progresso pode se traduzir pelo conhecimento que experimentará dos segredos divinos conhecidos pela santa (caso de Eva, a reclusa) e pela experiência sensível das alegrias divinas (caso de Isabela, a beguina). Mais ainda, o progresso espiritual pode ser a própria busca do amigo, a busca de sua identidade (conhecimento de si) e de seu reconhecimento pela santa. Analisaremos então a relação afetiva entre Juliana e Eva, a reclusa de Saint-Martin. Sua primeira aparição na narrativa se situa no capítulo cinco do primeiro livro, cujo objetivo é edificar o auditório, mostrando os dons carismáticos, principalmente o dom de profecia, tal como se manifestam em Juliana.

Eva aparece na narrativa como testemunha digna de fé, como outros, amigos, mas que permanecem anônimos. O narrador não nos revela nem como, nem quando se conheceram; diz apenas que “seguramente eram próximas (*familiarissimae*), mutuamente ligadas pelo indissolúvel laço da Caridade (*erant siquidem ad invicem familiarissimae, ut pote inter se colligatae indissolubili vinculo caritatis*)”.⁹⁰⁰ A reciprocidade de sua afeição é duplamente afirmada pelos advérbios *invicem* e *inter*

⁹⁰⁰ *Vita B. Juliana corneliensi. Act. SS...Op. Cit. L. I, C.V, §22, p. 450.*

(se), o que supõe um reconhecimento prévio entre as duas. Para tanto, antes Eva já deveria ter sido tocada pelo amor da reclusão, pois o narrador afirma que: “*Seguramente, a dita Eva, foi, na flor da sua juventude, pela inspiração do Cristo, tocada do amor pela reclusão. Mas como é da fragilidade humana, ficou aterrorizada pela grandeza do propósito*”.⁹⁰¹ Eva tivera medo (*terrata est*) e não assume seu desejo. A humanidade e, conseqüentemente, o medo, constituem seus traços característicos, que se opõem à divindade e à constância que caracterizam Juliana. O que impede que sua relação seja verdadeira. Juliana intervém para fazer com que Eva assuma sua função: tendo conhecimento do fato, Juliana afasta, com de palavras poderosas (*verbis potentibus effugavit*), o temor de seu peito (*timorem ab illius pectore*) e, para consumir o propósito, animou-a (*animavit*) por meio de exortações”.⁹⁰²

Juliana é um instrumento de Deus. É recorrendo a seu poder que ela transforma o amigo, ajuda-o a achar sua identidade para que ele possa buscar sua salvação. De fato, Juliana “dá uma alma” (*animare*) àquela que não tinha. Pelo seu dizer, *verbis potentibus*, transforma Eva. Podemos considerar que a Eva foi dada a obrigação de querer se tornar reclusa, o que lhe permitia adquirir uma identidade. De fato ela é chamada Eva, a reclusa.⁹⁰³

O pressuposto da aproximação de Eva e de Juliana é, assim, o desejo de Eva de se fazer reclusa, o que supõe uma coincidência de virtudes e implica seu amor mútuo. A partir do engajamento de Eva elas passam da relação de indissolúvel Caridade para o laço de amor preferencial: “(...) *jam enim mutua in Christo dilectio inter ipsas habebat exordium, quae et postmodum crescenteutriusque relatione*

⁹⁰¹ *“Praedicta siquidem Eva, in aetate floridae juventutis constituta, Christo inspirante tacta est amore reclusorii; sed nihilominus ut est humanae fragilitatis, terrata est sublimitate propositi” Ibidem.*

⁹⁰² *“quo cognito Juliana, inanem timorem ab illius pectore verbis potentibus effugavit, et ad consummandum propositum exhortationibus ipsam efficaciter animavit (...)” Ibidem.*

⁹⁰³ As reclusas tinham uma função específica a ser preenchida nas comunidades. Por sua aprovação, estarem mortas para o mundo, elas expiavam os pecados dos outros e protegiam a comunidade através de suas orações. A reclusão é um fenômeno essencialmente urbano e se torna uma instituição no século XII. As autoridades eclesiásticas e urbanas assumem a tutela dos “reclusórios”.

indeficiens reperit incrementum utriusque".⁹⁰⁴ O hagiógrafo expressa o amor nascido entre as duas pelas palavras *caritas* e *dilectio*.

O amor ao próximo é o exercício da Caridade. Cristo comandou esse amor, capaz de se tornar imenso. Esse amor mútuo cresce em função do crescimento do desejo de Deus. Dessa forma podemos considerar que, no plano semântico, há uma gradação do amor do próximo. Segundo o vocabulário cisterciense da amizade passa-se de *familiaritas* a *dilectio*. A união na Caridade como familiaridade supõe que o amor releva do amor universal, não preferencial. A união na Caridade enquanto amizade supõe uma relação específica, fundamentada na escolha. Assim, o amor (*dilectio*) de Eva e de Juliana tinha sua origem (*exordium*) no Cristo, mas sua relação mútua se torna inesgotável (*indeficiens*) em razão de seu progresso espiritual e de seu amor de Deus. Para que uma relação de amizade verdadeira se estabeleça é necessário o amor do Cristo em comum, mas não obrigatoriamente com a mesma profundidade. O amor de Eva por Cristo passa por Juliana, uma vez que é ela que a ajuda a se conhecer. A coincidência de virtudes aparece finalmente no porquê da entrada de Eva no reclusório: "*Ingressa est igitur angustias reclusorii Eva, ut Evam suam, id est, carnem suam spiritui liberius subjugaret, fructusque spiritualium bonorum sibi licentius ampliaret*".⁹⁰⁵ Como todas as Evas, como todas as mulheres, ela deve submeter sua carne a seu espírito. Entrar no reclusório é o início que lhe permite progredir. Como Juliana, ela deve aprender a esquecer seu sexo, a se conhecer para se esquecer de si.

Entretanto, Eva entra para a vida reclusa por meio de um pacto, na condição de que Juliana (*dilecta exhortatrix sua*) a visite uma vez por ano.⁹⁰⁶ Essa exigência implica um acordo de vontades: o querer de Eva de ser amada por aquela que é o instrumento de sua salvação, de se ver reconhecida por Juliana. E o de Juliana de cumprir o dever que lhe é imposto. Cuidando do progresso espiritual de Eva, Juliana

⁹⁰⁴"A partir de então seu amor mútuo em Cristo teve origem, e sua relação recíproca aumentando, esse amor cresceu nas duas inesgotável." **Vita B. Juliana corneliensi. Act. SS...Op. Cit.** L. I, C.V, §22, p. 450.

⁹⁰⁵"Então Eva entra na exiguidade do reclusório, para submeter mais livremente sua Eva, quer dizer, sua carne, ao espírito, e para aumentar mais facilmente os frutos dos bens espirituais". *Ibidem*.

⁹⁰⁶"...ingressa, inquam, hoc pacto interveniente, fuit, ut dilecta exhortatrix sua, ad minus semel in anno, ipsam deberet visitare". *Ibidem*.

reconhece Eva como sujeito. A amizade (escolha e reconhecimento) supõe um acordo de vontades que, por sua vez, leva à atribuição de deveres mútuos. Depois que o contrato pessoal (*pactus*) foi estabelecido, suas qualificações e suas funções respectivas são reconhecidas e assumidas. Juliana *dilecta exhortatrix sua* é a diretora de consciência de Eva, e esta se torna serva e testemunha dos êxtases da primeira. A função de Eva é todavia claramente afirmada quando Juliana se acha em situação de perigo, durante suas perseguições. Assumindo sua função, Eva protege Juliana demonstrando sua amizade através do seu gesto, mas não do seu dizer. A ausência de palavra evidencia em Eva um fazer humano, pois a boa palavra, performativa, pertence à santa, através de quem o Espírito fala. Enfim, ela deve a Juliana o fato de ter uma função e de poder se situar no mundo. É na dissimetria de funções que repousa a superioridade de uma sobre a outra. A partir do seu engajamento mútuo há reconhecimento recíproco, mas não similitude. As visitas anuais de Juliana são a ocasião para que se opere em Eva as transformações queridas, para prová-las e constatar seu progresso espiritual. Um ano é o tempo necessário para meditar e assumir cada transformação operada. Como vimos Isabela demora um ano para experimentar o mesmo sentimento que Juliana vive em relação ao Corpo do Cristo e à festa do Santo Sacramento. Eva se constitui como um sujeito de busca que, entretanto, não empreende um programa próprio de salvação, que em última instância depende de Juliana. O hagiógrafo mostra de fato que Eva se mantém espectadora dos fenômenos místicos que se manifestam em Juliana. A estrutura narrativa do agir de Eva durante as visitas de Juliana é: ver/ouvir, crer e testemunhar.

As relações que permeiam a vida de Juliana são estabelecidas pelo amor que ela dedica a Deus como Esposa (dileção) e Serva (obediência). O imenso amor que ela carrega por Ele lhe confere uma imensa Caridade e a gratifica com dons carismáticos, entre os quais o poder de conhecer os mistérios divinos e o de penetrar os corações humanos. Juliana coloca esses dons a serviço do estabelecimento de relações afetivas com aqueles dos quais ela conhece a bondade, aos quais ela pode confiar e com os quais ela pode partilhar as alegrias celestiais. Pensamos ainda que, uma vez que nossa *vita* se inscreve no movimento de renovação da concepção de

santidade, que se evidencia nas biografias espirituais, e também que o movimento místico é profundamente influenciado pela teologia cisterciense, é possível considerar a relação de caridade estabelecida entre Eva e Juliana como « amizade espiritual », na qual Cristo é o catalisador da relação afetiva e onde a contemplação é o fim dos encontros edificantes. Nesse momento acreditamos poder afirmar que a amizade espiritual que se manifesta nas místicas oriundas do movimento beguinal da região de Liège se coloca em duas instâncias: primeiramente, na do Amor de Deus, que é uma Graça infusa, e que através do mandamento da Caridade conduz ao sentimento de amor universal. Em uma segunda instância, o desejo de similitude divina leva à busca do conhecimento de si e do outro, o que torna possível, pela coincidência de virtudes, a formação de uma relação de amizade fiel e preferencial, perfeita porque construída em Cristo.

Conclusão

Ao término de nosso estudo sobre a relação entre a Caridade - amor de Deus - e a amizade espiritual nas vidas de beatas da diocese de Liège no século XIII, em perspectiva comparada com a doutrina da Caridade cristã na tradição testamentária, patrística e monástica - com especial atenção ao sistema teológico agostiniano e cisterciense - cremos ter podido demonstrar a transferência do modelo de amizade cristã masculina e monástica para o meio beguinal e conventual feminino, em uma região fortemente urbanizada, na qual os laços de solidariedade são fundamentais para a reprodução das formas de piedade mística feminina. Buscamos, sobretudo, demonstrar, através da narrativa hagiográfica, o estabelecimento de relações afetivas entre as beatas e os denominados amigos, familiares, diletos. Essas relações afetivas, cujo fundamento é o amor de Deus que elas sentem através da graça do Espírito Santo de forma absoluta, são vividas e narradas, garantem aos que as amam a ordenação dos seus afetos e assim a salvação. Os amigos, beneficiados pelo saber e poder divinos das beatas, por sua vez, testemunham seus gestos maravilhosos e garantem a veracidade do relato. Nesse sentido, os hagiógrafos buscam no sistema teológico agostiniano e cisterciense os elementos estruturantes para fundamentar as novas relações de amor e amizade, as emoções radicalmente vividas e transferidas aos outros, para predicar o ser dessas mulheres tornando a amizade uma virtude hagiográfica e os afetos sua essência.

Durante nosso bacharelado entramos em contato com o relato hagiográfico através da *Legenda Aurea* e, por outro lado, com a teologia mística cisterciense, fundamentada na união da alma com Deus, no imperativo da salvação e, portanto, no conhecimento de si. Interessamo-nos, então, em buscar outros tipos de relatos hagiográficos e, através da Bibliotheca Hagiográfica Latina, encontramos a *vita* de Juliana do Monte Cornillon. Essa *vita*, escrita em vernacular por uma amiga da beata e depois passada para o latim por um autor anônimo, nos impressionou pela diferença no tipo de narrativa face à *Legenda Aurea*, nos temas, no encadeamento

dos fatos. Juliana era uma hospitalária, uma mulher comum, mas visionária, que tentou estabelecer uma nova festividade, e encontrou a oposição dos homens, os escabinos da cidade de Liège, foi exilada e morreu só. Mas a *vita* de Juliana nos impressionou, sobretudo, pelo fato dela ter estabelecido um vínculo de amizade, expressada de forma veemente no vocabulário afetivo, com duas mulheres, sua biógrafa Eva de Saint-Martin e sua companheira Isabel d'Huy, a quem escolheu, pela semelhança de virtude e amor pelas coisas divinas, para ajudá-la a implementar a solenidade eucarística.

Assim, procuramos outros relatos que poderiam ser semelhantes e encontramos na diocese de Liège o florescimento e a efervescência do movimento beguinal que foi descrito no relato inaugural de um novo modo de vida religiosa, a *vita* de Maria d'Oignies de Jacques de Vitry. Associando essas duas narrativas com as de outras beatas produzidas na diocese de Liège pelos monges da abadia de Villers e pelo dominicano Thomas de Cantimpré, e considerando que o elemento mais evidente era a mística, a Caridade e o amor maravilhoso dessas mulheres comuns, recrutadas no patriciado urbano - as *mulieres religiosae*, mostradas por Jacques de Vitry justamente no Prólogo à *vita* de Maria d'Oignies - e que, após terem experimentado a vida beguinal, passaram para a ordem cisterciense pela necessidade de enquadramento.

As *vitae* escolhidas compreendem, então, uma unidade espacial, temporal e estilística. Avançamos uma hipótese de pesquisa que concerne à manifestação da afetividade nos relatos hagiográficos, tal como foram produzidos para o círculo de beguinhas e monjas, agentes de uma experiência mística e de uma forma de espiritualidade nova. Essas mulheres espantaram seus contemporâneos, que as criticaram e perseguiram ou que, como os hagiógrafos aqui analisados, as amaram com um amor profundo e novo, formando um círculo de devoção e de sentimentos comuns, uma “comunidade emocional”, para retomar o conceito elaborado por Barbara Rosenwein. Nesse sentido, a narrativa hagiográfica é o meio de expressão dessa nova forma de devoção, cujo acento é justamente o

amor absoluto dessas mulheres por Cristo, que faz com que adquiram um saber e um conhecimento de si que permite, por sua vez, o exercício livre de uma afetividade sobre os homens e mulheres que elas amam e que são amados por elas.

Para empreendermos essa pesquisa e demonstrarmos nossa hipótese buscamos a literatura historiográfica referente às *vitae*, uma vez que esse *corpus* hagiográfico não era inédito. Encontramos uma vasta gama de pesquisas que apontavam múltiplas direções para a compreensão dessa narrativa e desse novo tipo de espiritualidade, abordando um conjunto de questões que concernem, ao mesmo tempo, à história do gênero e à história das representações, do sentimento religioso, da santidade. Primeiramente, esse tipo de relato hagiográfico é considerado como ‘Biografias espirituais’: são relatos que são feitos logo após a morte da beata, por pessoas que estiveram próximas a elas e que se caracterizava pela extrema devoção à humanidade de Cristo, à Virgem Maria, nas graças e favores místicos. Assim, para Simone Roisin, pioneira nos estudos da hagiografia cisterciense e a narrativa de Thomas de Cantimpré, o fato de que esses relatos tenham sido escritos logo após a morte das beatas e com o apelo às testemunhas dignas de fé, garantem a veracidade das maravilhosas experiências místicas. As vidas de santos, e precisamente as biografias espirituais, são, então, uma fonte importantíssima para escrutarmos as formas de devoção, os anseios espirituais do laicato, os gestos, os comportamentos coletivos.

Em seguida, a historiografia americana, com ênfase no estudo de gênero, considera a especificidade da espiritualidade feminina. Para Carolyne Bynum, as *vitae* demonstram a importância das práticas ascéticas (como o jejum associado à comunhão eucarística como forma de controle do próprio corpo por partes das beatas) constitutivas da renúncia e da construção da identidade própria às mulheres religiosas. Mas também, a maioria das análises efetuadas sobre o movimento beguinal coloca essa primeira geração de beguinhas e monjas no mesmo campo de investigação das grandes visionárias e escritoras do fim do

século XIII e início do XIV, precursoras da mística renana. Michel Lauwers e M. Goodich, por sua vez, consideram que o relato hagiográfico é um mecanismo de controle da função das mulheres religiosas e serve como evidência para os processos de canonização. Ao fim, as beatas, sua espiritualidade e formas de devoção afirmam a função dos clérigos como os intermediários absolutos no sistema de salvação. Nesse sentido, a equivocidade do estatuto das beguinas aparece como uma ameaça à ordem eclesial, daí a necessidade de institucionalização e controle. Os autores aqui mencionados (dos quais não buscamos nos separar e sim apontar possibilidades diferentes de interpretação do conteúdo dessas *vitae*) são incisivos em mostrar a especificidade da espiritualidade feminina, o processo de institucionalização permitido através dessa narrativa clerical, mas também em afirmar a existência de um círculo de amizade que passa como evidente o que, para nós, é justamente o que era necessário tentar explicar.

Assim, juntamente com Guy Philippart, buscamos uma nova interpretação do relato hagiográfico, com sendo um objeto literário, e não um texto piedoso, com o objetivo de louvar os santos locais e nacionais. Assim, a própria narrativa se tornou, objeto de análise, daí a importância da análise do vocabulário afetivo e das manifestações dos hagiógrafos sobre seu próprio texto. Nos prólogos, parte da estrutura das *vitae* na qual os hagiógrafos expõem com clareza o motivo da colocação por escrito dos gestos das mulheres piedosas, eles evocam sua incompetência literária diante de tão belo objeto, de fatos tão maravilhosos manifestados em mulheres comuns; e dedicam sua obra aos amigos queridos das beatas. Dessa forma, os prólogos nos mostram que o amor e a amizade estruturam esse tipo de narrativa hagiográfica. Assim, na nossa análise da estrutura narrativa própria aos Prólogos das *vitae* buscamos demonstrar que a função do relato hagiográfico não se limita a compor um dossiê de canonização.

Procurando, então, demonstrar a importância proclamada nos prólogos das relações afetivas e da Caridade, amor absoluto de Deus, na constituição da

santidade beguinal, nos preocupamos em compreender o conceito de *Caritas* e o que ele implica: o amor do próximo (*agapé, dilectio, amicitia*). Buscamos compreender o vocabulário testamentário e o vocabulário patrístico, bem como o sistema teológico patrístico. Vimos então que a *Agapé (Caritas)*, de onde vem a dileção, o amor universal, aparece em um primeiro momento contrária à *philia (amicitia)*, o amor preferencial. Fizemos uma revisão do conceito nas Escrituras e na Patrística Grega, para poder refletir sobre a Caridade no sistema teológico agostiniano, através do Comentário da Primeira Epístola de João. Em seguida, utilizando as análises de Brian P. McGuire, vimos como se manifestam as relações de amizade no mundo monástico oriental, através da tradição dos Pais do Deserto, no qual a ideia de *apatheia* domina e limita as manifestações afetivas, e no Ocidente latino, herdeiro de uma ética da amizade fundamentada em Cícero e em Sêneca. Em seguida vimos como as relações de amizade na aristocracia latina podem se estender às mulheres, mas estamos diante de um quadro no qual a expressão das relações afetivas e seu discurso é exclusivamente masculino.

Sabemos que a teologia patrística greco-latina deu uma nova dimensão ao conceito de pessoa, implicando novos valores dados às relações afetivas. Mas, considerando a teologia mística cisterciense e sua antropologia, com ênfase na ideia de indivíduo racional e capaz de chegar à beatitude através do amor, veiculadas nos tratado de Bernardo de Clairvaux e na doutrina da Caridade de Aelred de Rievaulx, que lhe permite criar uma doutrina sobre os *affectus*, foi possível perceber que a Caridade é entendida não como amor ao próximo, universal, mas como amor de amizade. Ou seja, o ideal de amizade espiritual como uma virtude monástica foi elaborado ao longo do século XII, tornando-se um dos temas maiores da antropologia cisterciense. A amizade espiritual monástica se caracteriza pelas relações íntimas e preferenciais entre os monges que vivem as doçuras do Paraíso (o claustro) - eles são iguais e tendem à beatitude com um mesmo ardor e um mesmo amor. De fato, a teologia mística cisterciense, e o desenvolvimento de uma antropologia manifestada por uma consciência de si e do

outro acabam penetrando as outras categorias sociais, permitindo a expressão do sentimento espiritual do laicato, segundo seu modelo e seu vocabulário.

Assim, indagamo-nos por que, em relação à tradição patrística e monástica, a prática e o discurso da Caridade, vivida como amor do próximo e como amizade espiritual, floresceu no meio secular e semirreligioso feminino no século XIII. Ou seja, como a teologia mística e a linguagem da amizade espiritual, celebrada nas fontes cistercienses, se estendeu para além das comunidades monásticas, influenciando a piedade laica e a manifestação das práticas afetivas que aparecem nas fontes hagiográficas relativas às mulheres piedosas da diocese de Liège. Pensamos que essa mudança e essa abertura se manifestaram de forma mais evidente nas biografias espirituais escritas pelos amigos das beatas. O *corpus* hagiográfico liegense mostra, de fato, que o ideal de amizade espiritual pode ser estendido em direção à mulher, mas, mais do que isso, elas não somente podem ser objeto de um amor de amizade, mas também são elas que determinam, pela sua posição privilegiada em relação ao divino, os limites e a desmedida desse amor.

Nosso objetivo foi compreender o significado patrístico e cisterciense do amor de Deus e do amor ao próximo tal como aparecem nos tratados teológicos para, através de uma análise comparativa, compreender como esse amor é adaptado e ressignificado pelos hagiógrafos, sejam cistercienses, cônegos regulares ou dominicanos. A transformação semântica está relacionada ao gênero literário e ao meio cultural do autor, bem como à mudança no sistema de valores que uma determinada sociedade conhece em razão de novas necessidades subjetivas, que devem ser designadas por novos signos verbais ou por uma nova compreensão do estoque de conceitos teológicos sistematizados. Assim, por meio da comparação de objetos contemporâneos, pudemos aplicar a ideia de transferência segundo Michel Espagne, com conceitos que para nós pareceram bastante operacionais, como os de recomposição e reinterpretção.

Esperamos ter podido demonstrar como os monges do século XII, se esforçando para conhecer os mistérios do amor e da amizade, criaram uma nova interpretação do mandamento do amor ao próximo e, conseqüentemente, uma nova aceitação das relações de amor e amizade no meio monástico. A amizade se torna, então, uma virtude hagiográfica. Nesse sentido pudemos supor a existência de uma aceitação comum, o relato hagiográfico tendo como função a edificação dos fiéis e também, bem como o tipo de santidade que veiculam, sendo um reflexo das relações humanas e de um sistema de valores que se modifica lentamente na Idade Média, em razão do caráter conservador da Igreja e do desejo de retorno às origens, e da força das *auctoritates*.

Realizamos a análise da estrutura da narrativa hagiográfica, bem como a análise lexical e semântica do vocabulário que recobre as emoções e as relações afetivas. O vocabulário empregado atribui um sentido e define uma realidade suscetível de nos fazer perceber a formação das relações afetivas e a manifestação das emoções. Os textos das *vitae* têm uma estrutura interna que acompanha geralmente o progresso espiritual da beata, a efetivação de um programa de santidade. Assim, a narrativa é dividida entre a descrição do *homo exterior* e do *homo interior*, ou seja, a aparência externa das beatas, que deve acompanhar o esforço de ascese, de penitência, de jejum que empreendem ao longo de sua existência, e os dons e as graças do Espírito Santo, que lhe conferem o saber e o poder necessários para o seu agir, salvar os viventes e os mortos. Os textos são completados com relatos, *exempla*, das manifestações de devoção e de conhecimento místico de que são beneficiadas as beatas pela graça do Espírito Santo e, finalmente, ao longo do texto, inúmeros relatos de pequenos milagres e intervenções feitas pelas beatas para seus amigos nos fornecem o material essencial para compreendermos as relações interpessoais na narrativa hagiográfica. Buscamos, assim, analisar as formas e os mecanismos das relações afetivas, e que modelos de amizade foram construídos. Nesse sentido, buscamos as construções dos sintagmas, das metáforas (utilizadas pelas beatas e pelos

hagiógrafos) e o contexto em que o vocabulário é empregado, para expressar determinados comportamentos e gestos em relação a determinados indivíduos. Demonstramos a construção da santidade durante a infância e a *conversio*, e analisamos as relações afetivas entre a beata e sua parentela, que agem ou não pela conversão e reconhecem o programa de santidade empreendido. Ainda, iniciamos o que chamamos de análise *ad status*, ou seja, das ações salvadoras das beatas, através da luta contra os demônios, da exortação à confissão dos pecados, das orações e das lágrimas de acordo com a condição sociorreligiosa dos beneficiados, laicos e eclesiásticos.

Mas, ao longo de nossa análise, um elemento fundamental aparece a relação entre conhecimento, inteligência e o amor. Desde Agostinho, sobretudo no *De Trinitate*, só é possível conhecer Deus através do Amor. A caridade é fundamento da inteligência, daí podermos relacionar *Affectus* e *Intellectus*. Assim, se as beatas, intermediárias entre Deus e os homens, garantem o progresso espiritual e a salvação dos amigos, estabelecendo os códigos dessa nova forma de amizade espiritual ou mística, elas o fazem pela infusão do saber pelo Espírito Santo, pela consciência que elas têm de seu programa de santidade, podendo então agir pelos próximos e pelos amigos. Buscamos classificar as funções específicas das beatas no sistema de amizade espiritual e mística: o conhecimento perfeito do coração e do espírito do amigo(a), os milagres e graças obtidos, a eficácia da oração, a revelação dos segredos pela salvação do outro e as consecutivas confissão e bênção (que, no entanto, não podem exercer), a direção espiritual, a exortação tendo por objetivo o progresso espiritual do amigo(a) e a possibilidade do apostolado, limitados ao grupo pelo qual elas sentem a amizade e o afeto. E discutimos, sobretudo, a função fundamental da beata, que é a ordenação dos *affectus* dos amigos, não deixando que as paixões desordenadas levem os amigos ao pecado, à tristeza, à acedia. Através da palavra, da oração, das lágrimas e da alegria, a beata *re-forma* o amigo que se perde na desordem dos sentimentos; assim, ela age para sua salvação, no sentido em que o faz reencontrar a *pax*, a *tranquillitas*, a via para buscar a similitude perdida. Há uma

transferência sensível da devoção, dos dons divinos, uma percepção sensível das graças divinas por aquele que é amado. Através da edificação mútua e da dupla eficácia da oração, a amizade é vivida em Cristo e é confirmada pelos dons do Espírito Santo. Jacques de Vitry afirma, de forma contundente, a função de conselheira e salvadora de Maria d'Oignies, que amou até o fim aqueles a quem amava, que nunca os abandonou e que, mesmo depois de morta, continuava a interceder por eles. Aqui a santidade é vivida, faz parte do cotidiano, não é apenas o exercício de milagres *post-mortem*, nos lugares de culto. Por outro lado, os amigos têm suas funções a exercer na relação afetiva: eles garantem sua vida terrestre, por uma solidariedade efetiva nos momentos de perseguição, como é o caso de Juliana de Cornillon, perseguida e exilada pelos escabinos da cidade de Liège; e são os porta-vozes e testemunhas dos seus gestos maravilhosos, dignos de serem lembrados - é o que fazem Jacques de Vitry, Thomas de Cantimpré, os hagiógrafos cistercienses de Villers e o hagiógrafo anônimo da *vita Juliana*.

Ao finalizar esse trabalho acreditamos que ainda resta muito a ser feito, como ir em direção aos teólogos-filósofos da primeira metade de século XIII, como Alberto, o Grande, Boaventura, Giles de Roma, para conhecer sua reflexão sobre o conhecimento de si, sobre a relação entre as formas de inteligência e de afeto, sobre o conceito de pessoa. Aumentar a análise do campo semântico do afeto e das emoções para associá-lo com os conceitos de razão (*ratio*), vontade (*voluntas*), natureza (*natura*), alma (*anima*), espírito (*spiritus*), pensamento (*mens*). Comparar as *vitae* das beatas com as *vitae* dos beatos conversos da mesma região e que foram descritos pelos biógrafos de Villers e de Aulne. Fazer um inventário de todos os personagens e todos os gestos para todas as *vitae* que compõem nosso *corpus*. Mas, finalmente consideramos que, buscando dar conta de uma piedade moderna, voluntária (o movimento beguinal), mas destinada ao controle eclesiástico (a clausura monástica), os homens da Igreja, que se tornam hagiógrafos, acabam por refletir sobre como essas mulheres simples conhecem os mistérios divinos e sentem perfeitamente a Caridade, vivida plenamente como amor do Cristo e amor ao próximo. Esse comportamento místico maravilhoso

permite pesquisar a alma, o intelecto, o amor, a razão, a vontade e, finalmente, a “natureza” dessas mulheres. Pensamos poder dizer que, nessa reflexão sobre os modos de conhecimento e de emoção, os textos hagiográficos, escritos por homens imbuídos da teologia mística cisterciense, mas pertencentes à primeira escolástica, nos fornecem uma verdadeira “antropologia hagiográfica”, uma antropologia da santidade.

Bibliografia

Dossiê Hagiográfico :

De B. Maria Oigniacensi. *Acta Sanctorum*. G. Henschenio e D. Papebrochio, *Junii*, t.V., Paris: e Roma, 1867, p. 542-588. (Maria d'Oignies, 23 junho 1213)

De S. Christina Mirabili Virgine. *Acta Sanctorum*. J.B. Sollerio, P.Boschio, *Julii*, t.V, Paris e Roma, 1868, p. 637-660. (Cristina, Admirável, 24 julho 1224)

De B. Ida de Rameia. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, appendix ad cod. 8609-8620*. f°146-178. Ms. *Bibliothèque Royale de Bruxelles 8895-96*, f°1-29. (Ida de Nivelles, 1231/32)

HENRIQUEZ, Chrisostomo. ***Vita Beatae Idae de Nivella. Quinque Prudentes Virgines***. Anvers. 1630

De S. Lutgarde Virgine. *Acta Sanctorum*. G. Henschenio e D. Papebrochio, *Junii*, t.IV, Paris e Roma, 1867, p. 187-210. (Lutgarde d'Aywières, 17 junho 1246)

De B. Juliana Corneliensi. *Acta Sanctorum*. G. Henschenio e D. Papebrochio, *Aprilis*, t.I, Paris e Roma, 1866, p.435-475. (Juliana do Monte Cornillon, 5 abril 1258)

De B. Ida Lewensi Virgine. *Acta Sanctorum*, J.Van Hecke e R. De Buck, *Octobris*, t.XIII. Paris, 1883, p.100-124. (Ida de Léau, 29 outubro 1260)

De Venerabili Ida Lovaniensi. *Acta Sanctorum*, G. Henschenio e D. Papebrochio, *Aprilis*, t.II. Paris, 1866, p.155-189. (Ida de Louvain, 13 abril 1290)
Vita praeclare virginis Margarete de Ypris. G. Meersseman o.p. (Ed.) Prêcheurs et Mouvement Dévot en Flandre au XIII^s. Archivum Fratrum Praedicatorum V. XVIII, 1948. p. 69-130.

Traduções :

Vie de Marie d'Oignies: par Jacques de Vitry. Traduit du latin Médiéval et Présenté par Jean Miniac. Arles : Actes Sud. 1997.

Vie de Sainte Lutgarde : par Thomas de Cantimpré. Traduction et préface par André Wankenne. Namur: 1989

Fontes Patrísticas e Monásticas :

Beati Aelredi Rievallis Abbatis Operum Pars Prima. Ascetica. Speculum Charitatis. P.L. 195, col. 505-658.

.AELRED DE RIEVAULX. **Le miroir de la charité**, trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Abbaye de Bellefontaine : Éditions Vie Monastique, n° 27, 1992.

Beati Aelredi Abbatis Rievallis De Spirituali Amicitia Liber. P.L. 195, col. 659-702.

AELRED DE RIEVAULX. **L'Amitié Spirituelle**, trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions, Abbaye de Bellefontaine : Éditions Vie Monastique, n° 27, 1994.

AGOSTINHO. **Commentaire de la Première Épître de S.Jean.** Texte latin des Mauristes, Introduction, traduction et notes P.AGÈSSE, s.j. Paris : Les Éditions du Cerf, 1994.

BERNARDO DE CLAIRVAUX. **L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre.** Sources Chrétiennes, n° 393, Lyon : Les Éditions du Cerf, 1993.

HINNEBUSCH O.P. John Frederick. **The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition.** Spicilegium Friburgense, 17, Fribourg: The University Press, 1972.

HUYGENS, R.B.C. (Ed.) Jacques de Vitry ***Epistolae***. Éd. critique par, Leyde : 1960.

TALBOT, C.H. (Ed.) ***Sermones. Inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis***, Romae: Apud Curiam generalem Sacri Ordinis Cisterciensis. 1952. (Series Scriptorum Sancti Ordinis Cisterciensis, 1)

Obras de Referência:

ARNOUL DE RAISSE. ***Ad Natales sanctorum belgii joannis Molani Auctarium in quotam martyres, quom alii sancti...recensentur.*** Douai, 1626

AA.SS. Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur. J.Bolland e sucessores
1a ed: jan., T.1 (Anvers, 1643) à nov., T. 2 (Bruxelas, 1694).
2a ed: jan., T.1 (Veneza, 1734) à sep., T.5 (Veneza, 1770).
3a ed: jan., T.1 (Paris, 1863) à oct., T.10 (Paris, 1869).

<http://www.patristique.org/Acta-sanctorum.html>

<http://www.bibliotheque.sorbonne.fr/sid/spip.php?article230>

B.H.L. *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiqua et Mediae Aetatis*, 2 vol., Bruxelles: 1898-1901; Supplémentum, Bruxelles, 1911.

B.S. *Bibliotheca Sanctorum*. F. Caraffa (Dir.) Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 13 vol. com Index Rome. 1960-70.

CANIVEZ, Joseph-Maria. o.c. Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786. **Louvain: *Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1933-1934.**

CHOQUET, J. ***Sancti Belgii ordinis praedicatorum***. Douai, 1618

CRANE, T.F. m.a. **The Exempla or Illustrative stories from the sermons vulgares of Jacques de Vitry**. The Folk-lore society, 26, 1890.

FISEN, B. ***Flores ecclesiae leodiensis***. Bruxelles, 1647.

Hagiographica Bollandiana. Catalogus Codicum Hagiographicorum. Bibliothecae Regiae Bruxellensis. Bruxelles 1886.

MANSI. G. *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio*. t.VIII, col. 329. Disponível em <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.

M.G.H.S.S. Pertz, G.H. et alii. (Ed.) ***Monumenta Germaniae Historica, Scriptores***. 34 vol. Berlin-Hanovre, 1826-1933.

MIRAEUS, Albertus. ***Chronicon Cisterciensis ordinis***. Cologne, 1614.

P.G. J.-P.MIGNE. (Ed.) ***Patrologiae cursus completus. Patres ecclesiae graecae***. 161 vol., Paris, 1857-66.

P.L. J.-P. MIGNE. (Ed.) ***Patrologiae cursus completus. Patres ecclesiae latinae***. 221 vol. Paris, 1844-1864.

MIGNE, J-P; Petin, L.M. Dictionnaire hagiographique, ou Vie des saints et des bienheureux honorés en tout temps et en tous lieux depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours. Encyclopédie théologique. 1923.

WEBER. Robertus (Ed.). ***Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem***. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Obras:

ALBERIGO, G. et DUVAL, A. (Dir.). **Les Conciles Oecuméniques**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. 2 vol.

BALAU, S. **Les sources de l'histoire de Liège au Moyen Age**. Bruxelles, 1903.

BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir droit, religion**. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969. V.2.

_____. **Problèmes de linguistique générale**. Paris: Éditions de Minuit, 1966.

BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam; IOGNA-PRAT, Dominique (Org.). **L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité**. Paris: Aubier, 2005.

BERIOU, N. La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1271-1273. **Recherches Augustiniennes**. T 13. Paris, 1978.

BERLIERE, Ursmer. o.s.b **Monasticon Belge**. Maredsous: Desclée de Brouwer. 1890.

BOESPFLUG, F ; DUNAND, F. (Dir.) **Le Comparatisme en histoire des religions. Actes...** Strasbourg: Centre de Recherche d'Histoire des Religions. 1997.

BOIDIN, C. L'horizon anthropologique des transferts culturels. **Revue Germanique Internationale**. n. 21. 2004. 269 p. <http://nuevomundo.revues.org/339>

BOLTON, B. Vitae Matrum: a further aspect of the frauenfrage, dans Medieval Women studies. **Church History Subsidia**. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

_____. Some thirteenth-century women in the low countries. A special case? In: **Neederlands archief voor kerkgeschiedinis**, 61, 1981. p.7-29.

BOQUET, Damien. **L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx**. Caen: CRAHM, 2005.

BORMANS, S. e SCHOOLMEESTERS, E. (Ed.) **Cartulaire de l'église Saint-Lambert de Liège**. Bruxelles, 1898.

BOSWELL, J. **Christianisme, Tolérance sociale et Homosexualité**. Paris: Gallimard, 1985.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

BOUREAU, Alain. **L'Événement sans fin. Récit et Christianisme au Moyen Âge**. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

_____. **Des Vagues Individus**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

_____. **Miracle, Volonté et imagination : la mutation scolastique (1270-1320)**. In : **Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000.

BOURLET, C. et DUFOUR, A. **L'écrit dans la société médiévale**. Paris: Ed. CNRS 1993.

BOUTON, Jean de la Croix. **La doctrine de l'amitié chez saint Bernard**. **Revue d'ascétique et de mystique**. Toulouse, n. 29, p. 3-39. 1953.

BOZÓKY, Edina. **Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident**. Turnhout: Brepols, 2012.

BRAGARD, R. **Les couvents et les enceintes urbaines à Liège, Huy et Dinant**. Bruxelles : Bulletin de la Société Royale de Belgique, 1954. P.271-279.

BRAGUE, R. (dir.) **Saint Bernard et la Philosophie**. Paris: PUF. 1993.

BROWN, Peter. **Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif**. Paris: Éditions Gallimard, 1988.

_____. **The Making of Late Antiquity**. Cambridge, Harvard: Harvard University Press, 1978.

_____. **Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the ways, in the orthodox Churches and the west**. Oxford: Basil Blackwell, 1976.

BRUNDAGE, James. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago & London: University of Chicago Press, 1987

BYER DE RYKE, B. **Le Moyen Age et les dissidents religieux : Cathares et béguines XIe-XIVe siècles**. Colloque international Université Libre de Bruxelles, Bruxelles: Institut d'Études des Religions et de la Laïcité, 2002.

BYNUM, C.W. **Jeûnes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale**. Paris: Les Editions du Cerf, 1994.

_____. **Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Londres: University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

_____. **Religious Women in the Later Middle Ages**. RAITT, J. (Ed.) **Christian Spirituality**. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1987.

CAWLEY, Martinus. *Mulieres Religiosae in Goswin of Villers. Our Lady of Guadalupe Abbey*. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**, Saskatoon, 1984. <http://monasticmatrix.usc.edu/bibliographia>.

CHARTIER, R. **Au bord de la Falaise. L'histoire entre certitudes et inquietude**. Paris: Albin Michel, 1998

CHENU, Marie-Dominique. *Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIIe siècle)*. **Revue d'Histoire ecclésiastique**, n. 49, 1954.

CERQUIGLINI, Bernard. **La parole médiévale** Paris: Ed. de Minuit. 1981.

CERTEAU, Michel de. **La fable mystique. XVIe et XVIIe siècles**. Paris: Gallimard, 1982.

_____. **A Escrita da História**, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. **Le Lieu de L'autre, Histoire Religieuse et Mystique**. Paris: Gallimard, Le Seuil, 2005.

_____. *Microtechniques et discours panoptique: um quiproquó*. **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**. Paris: Gallimard, 1987.

CLARCK'S, Elisabeth. **Jérôme, Chrisostom and friends: Essais and Translations**. Nova York: Edwin Mellen Press, 1979.

CLASSEN, Albrecht, SANDIDGE, Marilyn (eds). **Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a fundamental ethical discourse**. Berlin-Nova York: Walter de Gruyter, 2010.

COAKLEY, John. *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography*. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate, SZELL, Tímea (Ed.). **Images**

of Sainthood in medieval Europe. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991. p. 222-246.

COENS, M. Les saints honorés à l'abbaye de Saint Trond. **Analecta Bollandiana.** Bruxelles: Société des Bollandistes. n. 72, 1954. p. 399-403.

CONNER, P.M. **Friendship Between Consacrated Men and Women and the Growth of Charity.** Roma: Pontificia Facultas Theologica Institutum Spiritatis Teresianum, 1972.

COQUET, Jean-Claude. **Le Discours et son sujet. Essai de grammaire modale.** 2a ed. Paris: Méridiens-Klincksiek, 1989. 2v., v. 1.

CORMIER, Raymond J. **The Mystic bond of ideal Friendship: Virgil's Nisus-Euryalus story rewritten in the XIIIth century affective style.** Oslo: Collegium Medievale. n. 4, 1991. p.49-56.

COURCELLE, P. Paulin de Nole et saint Jérôme. **Revue d'Etudes Latines** n°25, 1947.

DALARUN, J. **Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIIIe-XIVe siècles.** Bruxelles: De Boeck Université, 1992.

D'ALVERNY, Marie-Thérèse. Comment les Théologiens et les Philosophes voient la femme. Actes du Colloque consacré à la Femme dans les Civilisations Médiévale, Poitiers: **Cahiers de Civilisation Médiévale.** 1977.

DAMEN, C. De quodam amico spirituali beatae Hildegardis Virginis. **Sacris Erudiri** Paris: Brepols. n.10, 1958. p. 162-169.

DEBOUTTE, Alfred. Thomas de Cantimpré. **Dictionnaire de Spiritualité.** Paris: Beauchesne T.15, col. 784-799.

D'HAENENS, Albert. Femmes excédentaires et vocation religieuse dans l'ancien diocèse de Liège lors de l'essor urbain (fin du XII^{ème}- début XIII^{ème}) Le cas d'Ide de Nivelles (1200-1231). **Hommages à Wallonie. Mélanges offerts à Maurice A.Arnouli et Pierre Ruelle.** Bruxelles: Éd H. Hasquins. 1981.

De GANK, R. The cistercian nuns of Belgium in the thirteenth century seen against the background of the second wave of cistercian spirituality. **Cistercian Studies.** Kalamazoo. T.5. 1970. p.169-187.

De MOREAU, E. **L'Histoire de l'Eglise en Belgique.** Bruxelles, 1940-5.

De SPIEGELER, P. **Les hôpitaux et l'assistance publique à Liège, (xe-xve siècles). Aspects Institutionnels et sociaux.** Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège, Paris: éd. Les Belles Lettres, 1987.

DELEHAYE, P. Deux adaptations du "De Amicitia" de Cicéron au XIIème siècle. **Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale.** Louvain: Abbaye du Mont César, n.15,1948.

_____. **Les légendes hagiographiques**, 3a ed., Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927.

_____. L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615-1915, **Subsidia Hagiographica**, n.13 Bruxelles, 1959.

DELOOZ, P. **Sociologie et Canonisations.** Paris: L'Inconnu, 1969.

DENIS, E. **Sainte Julienne et Cornillon.** Liège, 1927.

DETIENNE, M. Comparer l'Incomparable. Paris: Le Seuil, 2000.

DIERKENS, A. Le Monachisme à Byzance et en Occident, du VIIIe au Xe siècles. **Revue Bénédictine**, CIX, Maredsous: 1993.

DIERKENS, A, MORELLI, A. « **Sectes** » et « **Hérésies** » de l'Antiquité à nos jours. Les Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.p.73.

DUBOIS, D.J. LEMAITRE, J-L. **Sources et Méthodes de l'hagiographie médiévale**, Paris: Ed. Du Cerf, Paris, 1993

DUBY, G., PERROT, M. (Dir.) **Histoire des Femmes.** Paris: Perrin, 2002.

DUMONT, Charles. Ouverture. S. Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité. Journée d'Études. Abbaye de Scourmont (5-9 octobre, 1992). **Collectanea Cisteciensia, Revue de Spiritualité Monastique.** Fleurus. T. 55. 1993. p. 2-26.

DUTTON, Marsha L. **The conversion and vocation of Aelred de Rievaulx: a historical hypothesis. England in the XII th.cy.** Proceedings of the 1988. Harlaxton Symposium. Ed. Daniel Williams. Woodbridge,Suffolk : Boydell et Brewer.

ESPAGNE, M. **Les Transferts culturels.** Paris: PUF, 2004.

FABRE, P. **Saint Paulin de Nole et l'amitié Chrétienne.** Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, v.167. Paris: ed. de Boccard. 1949.

FEBVRE, L. La Sensibilité et l'Histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois . **Annales ESC**, 3. Paris : EHESS, 1941. p.221-238

FISKE, A. Alcuin and mystical Friendship. **Studi Medievali**. Torino, 1961. p. 551-575.

_____. Saint Bernard of Clairvaux and Friendship. **Cîteaux. Commentarii Cistercienses**. Abbaye de Scourmont. T. xi, 1960. p. 5-26.

GAIFFIER, B. La mentalité de l'hagiographe d'après quelques travaux récents. **Analecta Bollandiana**. Bruxelles: Société des Bollandistes. n.86, 1968. p.391-399.

GELSOMINO, R. S.Bernardo di Chiaravalle e il De Amicitia di Cicerone. **Studia Anselmiana**. Roma: Pontificium Institutum S. Anselmi. n° 43. p.180-186. 1958.

GILISSEN, J. **Le Statut de la Femme dans l'ancien Droit Belge**. Recueils de la Société Jean Bodin. La Femme, IIème partie. Bruxelles: Ed.de la Librairie Encyclopédique, 1962.

GILSON, Etienne. **L'Esprit de la Philosophie Médiévale**. 2a ed. Paris: J. Vrin, 1989.

_____. **La Théologie Mystique de saint Bernard**. 5a ed. Paris: Vrin, 1986.

_____. **Introduction à l'étude de saint Augustin**. 2a ed. Paris: Vrin, 1987.

GOODICH, Michael, Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography. **Church History**, n.50, 1981. p. 20-32.

_____. **Vita perfecta: The ideal of sainthood in the thirteenth century**. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982.

_____. Childhood and Adolescence among the Thirteenth Century saints. **History of Childhood Quarterly: Journal of Psychohistory**. v. 1, n. 2, 1973. p. 283-309.

GOULLET Monique. **Écriture et réécritures hagiographiques. Essai sur les réécritures des Vies de saints dans l'Occident latin medieval**. Turnhout: Brepols, 2005.

GUENÉE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval**. Paris: Aubier 1980.

HANNIICK, J.-M., **Simplex Réflexions sur l'Histoire Comparée**. Louvain: Folia Electronica Classica. n.2. 2001. folia_electronica@fltr.ucl.ac.be

HEFFERNAN, Thomas F, **Sacred Biography, saints and their biographers in the middle ages**. New York : Oxford University Press, 1988.

HÉRITIER-AUGÉ, F., COPET-ROUGIER, E. (Ed.). **La Parenté Spirituelle**. Paris: Éditions des Archives Contemporaines. 1995.

HULAK, Florence, En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités. **Philonsorbonne**, Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne. n. 2, p. 89-169, 2007-08.

JACQUART, Daniele et THOMASSET, Claude. **Sexualité et savoir médiéval**. Paris: PUF, 1985.

JOLY, R. **Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?** Bruxelles: PUB, 1968

KAEBLE, H. **O debate sobre a Comparação e a Transferência**. <http://geschichte-transnational.clio-online>.

KLEINBERG, Aviad. **Histoires des saints**. Paris: Gallimard, 2005.

KOCKA, J. Comparison and beyond. **History and Theory**, v. 42. p.39-34. 2003.

KURTH, G. **La cité de Liège au Moyen-Age**. Bruxelles: Demarteau, 1910

LAPORTE, J. (éd.) Epistulae Fiscannenses" Lettres d'amitié de gouvernement et d'affaires XIème-XIIIème siècles. **Revue Mabillon**, n°43, 1953.

LE BAIL, Anselme. D. Aelred de Rievaulx. **Dictionnaire de Spiritualité**. Paris: Beauschesne, 1937. t.I, col. 226-240

LEMAITRE, Jean-Loup. DUBOIS, Jacques. **Sources et Méthodes de l'Hagiographie Médiévale**. Paris: Editions du Cerf. 1993.

LAUWERS, M. Paroles de Femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIIIème siècle face aux Béguines. In : **Travaux et Recherches**. La Critique Historique à l'Epreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet. G.Braive et J.M. Cauchies (dir.) n°17. Bruxelles : P.F.U. Saint-Louis, 1989.

_____, Expérience Béguinale et récit hagiographique, à propos de la Vita Mariae Oigniacensis de Jacques de Vitry, vers 1215. **Journal des Savants**, janvier-juin, 1989.

LAUWERS, M. et SIMONS. Béguins et Béguines à Tournai au Bas Moyen Age. **Tornacvm** n°3. Tournai: Louvain-la-Neuve. 1988. p. 7-44.

LECLERCQ, J. L'amitié dans les lettres au moyen-âge. **Revue du Moyen Age Latin** 1, Lyon : 1945.

_____. **L'amour des lettres et le désir de Dieu**. Paris: Éditins du Cerf, 1957.

_____. Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age. **Studia Anselmiana**, Roma: Pontificium Institutum Sancti Anselmi. T. 48. 1961

_____. Amicizia nella vita reliogiosa. **Dizionario degli Istituti di Perfezione**, I Rome: Edizioni Paoline, 1974. col. 516-20.

_____. **L'amour vu par les moines au XIIème siècle**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

_____. Hagiographie et historiographie. **Storiografia altomedievale**, Spoleto: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 17, 2vol. 1970.

_____. Saint Bernard et la Théologie monastique du XIIème siècle. *In*: Saint Bernard Théologien. **Analecta Sacris Ordinis Cisterciensi**. Roma, n.IX, fasc. 3-4, 1953, p.13.

_____. Otia Monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age". **Studia Anselmiana**. Roma: Pontificium Institutum S. Anselmi. T. 51. 1963.

LE GOFF, Jacques. Clerigo/leigo. **Enciclopedia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude, **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. t.I, Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LEJEUNE, R., **L'évêque de Toulouse, Folquet de Marseille et la principauté de Liège**. Bruxelles: Mélanges Felix Rousseau, 1958.

L'HERMITE-LECLERCQ, P. **Le monachisme féminin dans la société de sont temps**. Paris: Ed. Cujas, 1989.

LOBRICHON, Guy, **La religion des laïcs en Occident, XIII-Xve siècle**. Paris : Hachette, 1994.

LIFSHITZ, Felice. Beyond Positivism and Genre: "Hagiographical" Texts as Historical Narrative, **Viator**, Turnhout: Brepols Publishers, n. 25, p. 95-115. 1994.

LOTZ, J.B., **Pour aimer: désir, amitié, charité**. Paris: Desclée De Brouwer. Coll. Christus, 37, 1974.

LUBAC, Henri de **Corpus Mysticum.L'Eucharistie et l'Èglise au Moyen Age**. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.

MANDROU, R. **La sensibilité dans l'Histoire**, Brionne: Gérard Monfort

MANSELLI, R. **Spirituels et béguins du Midi**, Toulouse: Privat, 1989.

McDONNELL, E.W. L'Ombrie Italienne et l'Ombrie brabançonne: deux courants religieux parallèles d'inspiration commune. **Etudes Franciscaines**, T.17, Paris: 1967.

_____. **The beguines and beggards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.

McEVOY, J. Notes on the prologue to saint Aelred the Rievaulx 'De Spirituali Amicitia' with a translation. **Cîteaux 13**. 1962.

McGUIRE, B.P.. The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendship. **Analecta Cisterciensia**. 37, p.5-17, 1981.

_____. **Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250**. Michigan: Cistercian Publications. Kalamazoo, 1988. (Cistercian Studies Series 95)

_____. Was Bernard a Friend?, Goad and Nail. Ed. E. Rozanne Elder. Studies. In: **Medieval Cistercian History**, X, Kalamazoo: 1985.

_____. Friends and Tales in the Cloister. Oral sources in Cesarius of Heisterbach's 'Dialogus Miraculorum'. **Analecta Cisterciensia**, 35, p.167-247, 1979.

_____. Love, Friendship and Sex in the 11th Century: The Experience of Anselm. **Studia Theologia** 28. 1974. p. 111-155.

_____. **Brother and Lover: Aelred of Rievaulx** New York: Crossroad, 1994.

_____. Holy Women and Monks in the Thirteenth Century: Friendship or Exploitation? In: **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**. Saskatoon: Peregrina Publishers, 1989, p. 343-374.

McNAMER, Sarah, **Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010.

MECKLIN John. **The Passing of the saint: A Study of a Culture type**. Chicago: University of Chicago Press, 1941.

MEERSSEMAN, Gerard. Les Frères-prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^{ème} siècle. **Archivum Fratrum Praedicatorum**. T.18, 1948

_____. **Ordo fraternitatis: Confraternité e pietà dei laici ne medioevo**, 3 vol., Rome, 1977

MENS, A. Les béguines et les bégards dans le cadre de la culture médiévale. In: **Le Moyen Age**. 1958.

MERIL-BELLINI, Anne-Laure. "On peut lutter contre la poussée de l'Esprit"; Les mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, um contre-pouvoir?". **Les Cahiers de Framespa, 2012**. <http://framespa.revues.org/1658>

MIQUEL. P. **Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle. Dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250**. Paris: Beauchesne, 1989.

MIRAMON, Charles de. **Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque**, v.1180-v.1500. Paris: Vrin. 1999.

MARTIN, Hervé. **Le métier du Prédicateur**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

MOORE. R. I. **La persécution, sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècles**. Paris: Paris, Les Belles Lettres 1997

MORILLON, Paul. **Sentire, sensus, sententia, recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle affective et physiologique en latin**. Lille, service de reproduction de Thèses. Université de Lille III, 1974.

NAGY, Piroska, Présentation: Le Moyen Age en Émoi, **Critique.**, t.LXIII, n. 716-717. Paris: Les Éditions de Minuit, Janvier-Février 2007. p.3-22

PANOFSKY, E. **Architecture gothique et pensée medievale** Paris: Éd de Minuit, Paris, 1967

PARISSE, Michel (dir.), **Les Religieuses en France au XIII^{ème} siècle**. Nancy: Presses Universitaires de Nancy. 1983.

PETRE, H. **Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne**. Louvain : Spilegium Sacrum Lovaniense, 1948

PHILIPPART, G. (dir.) **Hagiographies. Histoire Internationale de la Littérature Hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550**. t.l, Turnhout : Éditions Brepols, 1994.

_____. L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? L'hagiographie. Textes réunis par Elisabeth Gaucher et Jean Dufournet. **Revue des Sciences Humaines**, n. 251, 1998. p.11-39.

POLO DE BEAULIEU, Marie Anne. De l'*exemplum* monastique à l'*exemplum* mendiant: continuités et ruptures. *In*: FORSTER, R, GÜNTHART, (orgs), **Didaktisches Erzählen**, Peter Lang: Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2012. p. 55-85.

PLATELLE, Henri. Jacques de Vitry. **Dictionnaire de Spiritualité**, Paris: Beauchesne, T.8, col. 60-65

PONCELET, E. **Actes des princes évêques de Liège: Hugues de Pierrepont. 1200-1229**. Bruxelles, 1941.

POND, K. **Love among the Saints: a Translation of the letters of blessed Jordan of Saxony to blessed Diana d'Andalo**. London: Bloomsbury Publishing, 1958.

PONTENAY DE FONTETTE, Micheline, **Les Religieuses à l'Age Classique du Droit Canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres**. Paris: J.Vrin, 1967.

PONTAL, Odette, **Clercs et laïcs au Moyen Âge d'après les stauts synodaux**. Paris: Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, 24, 1990.

PRAT, Ferdinand. Charité. **Dictionnaire de Spiritualité**. Paris: Beauchesne. T. 2. 1937. col. 521-540.

PUTALLAZ. François-Xavier. **La connaissance de soi au XIII^e siècle**. Paris: Vrin, 1991.

RADER, R., **Breaking Bounderies. Male and Female Friendship in early Christian Communities**. Biblical and Theological Problems. Theological Inquires. New York: Paulist Press, 1983.

_____. **The role of celibacy in the origin and development of Christian heterosexual friendship.** Stanford University, 1977.

RAHNER, K. E VORGRIMLER, H. **Petit Dictionnaire de Théologie Catholique.** Paris: Editions du Seuil, s.d. p. 197.

RAPP, F. **Les groupes informels à la fin du Moyen Age: types rhénans.** In: Les groupes informels dans l'Eglise. Colloques du Cerdic 2. Strasbourg, 1971. p.180-193.

RENNA, Thomas. Hagiography and Feminine spirituality in the Low Countries, **Cîteaux, Comentarii Cistercienses**, Belgica: Abbaye de Scourmont, n. 39, 1988. p. 285-295,

REVEL, Jacques , Ressources narratives et connaissance historique. **Enquête**, Les terrains de l'enquête, 1995, [En ligne], mis en ligne le 1 février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document262.html>.

RICOEUR, Paul. **La Mémoire, l'histoire, l'oubli.** Paris: Les Editions du Seuil, 2000.

_____. **Temps et Récit**, Paris: Ed. du Seuil. 1983-1985, 3v.

ROISIN, S. **L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle** . Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, 27e fasc. Bruxelles: Editions Universitaires de Louvain, Les Presses de Belgique, 1947.

_____. **L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle.** Ed. Universitaires de Louvain, 1947.

_____. La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré".In: **Miscellanea H. in honorem Albert de Meyer**. 1. Bruxelles, 1946. p.546-557.

ROSIER, Irène. **La Parole comme acte, Sur la Grammaire et la sémantique au XIII^e siècle.** Paris: J.Vrin, 1994.

_____. La théorie médiévale des modes du signifié" in "Signification et référence dans l'antiquité et au Moyen Age. **Revue Langages**, n° 65, 1982

ROSENWEIN, B.H. Thinking Historically about Medieval Emotions. **History Compass**. Chicago: Blackwell Publishing, August 2010. v.8. p.828-842.

_____. "Worryin about Emotions in History", **American Historical Review**, Chicago, 107, p.821-845, 2002.

ROSENFELD, H. **Legende**, 2ed., Stuttgart: s.n., 1964. DE VRIENDT, VAUCHEZ, A. (dir.) **Dictionnaire encyclopédique du moyen âge**. t. I, Paris: Ed. Du Cerf, 1997. T.I, p. 880-881.

ROUSSELOT, Pierre. Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. Thèse Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Munster, 1908. Aschendorff, 1933.

ROUX, Sylvain. (dir.). **Les Émotions**. Paris: J. Vrin, 2009.

RUBIN, Miri. **Charity and Community in medieval Cambridge**. Cambridge, N.Y. Melbourne: Cambridge University Press, 1987.

_____. **Corpus Christi: the Eucharist in late medieval culture**. Cambridge N.Y. Australia: Cambridge University Press, 1991

SCHMITT, J-C, **Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin Supérieur du XIV au Xve siècle**. la Haye, Paris: Mouton Éditeur, EHESS, 1979.

_____. **Les revenants. les vivants et les morts dans la société médiévale**. Paris: Gallimard, 1994.

SPICQ, Ceslas, **Lexique Théologique du Nouveau Testament**. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire. Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, Paris: Les éditions du Cerf, 1991.

_____. **L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean**. Paris: Ed. du Feu Nouveau, 1978.

SPIEGELER, P. **Les hôpitaux et l'assistance publique à Liège, (xe-xve siècles). Aspects Institutionnels et sociaux**. Paris-Liège: Les Belles Lettres, 1987. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège)

STEHING, T. **Medieval Latin poems of male love and Friendship**. New York and London: Garland Publishing, 1984.

STOUDT, D.L. The Production and Preservation of lettres by XIVcy, Dominicans Nuns. In: **Mediaeval Studies**, v.53, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada, 1991.

SWEETMAN, R. Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revised. **Vox Benedictina: A Journal of Translations from Monastic Sources**. p.66-107, 1984. <http://monasticmatrix.usc.edu/bibliographia>.

WEINSTEIN, Donald e BELL, Rudolf M. **Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700.** Chicago et Londres: The University of Chicago Press, 1982.

Van MIERLO, Béguins, Béguines et Béguinages. **Dictionnaire de Spiritualité.** Paris: Beauchesne. T.I. 1936.

THOMPSON, Sally. **The problem of the cistercian nuns in the twelfth and early thirteenth centuries. Medieval Women.** Oxford: Blackwell, Ecclesiastical History Society, 1978.

TREIN, Eva. La position de la femme dans le commerce. Villes de Danemark. Aspects of Female Existence. **Proceedings from the Saint Gertrud Symposium: Women in the Middle Ages.** 1978, Copenhagen: Gyddendal, 1980.

VAN DER ESSEN, Leo.(dir). **Atlas de géographie historique de la Belgique.** 1919.

VANSTEENBERGHE, G. Amitié. **Dictionnaire de Spiritualité.** Paris: Beauchesne t.I. 1937. Col. 500-529.

_____. Deux théoriciens de l'amitié du XII^{ème} siècle: Pierre de Blois e Aelred de Rievaulx. In: **Revue des sciences religieuses**, T. 12 1932.

VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, (1198-1431).** Bibliothèque des études françaises d'Athènes et de Rome 241. Rome: Ecole Française de Rome, 1981

_____. **Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses .** Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

_____. Prosélytisme et action anti-herétique en milieu féminin au XIII^{ème}: la vie de Marie d'Oignies (+1213) par Jacques de Vitry. In: Propagande et contre-propagande religieuses. Bruxelles: Ed. Marx, J. (**Problèmes d'histoire du christianisme**, 17). 1987. p. 95-110.

VEYNE, P. (org.) **História da Vida Privada, Do Império Romano ao Ano Mil.** São Paulo: Editora Schwarcz, 1990.

VERNET, F. Biographies spirituelles. **Dictionnaire de Spiritualité** Paris : Beauchesne, T. I. 1937. Col. 1649.

WEBER, Edouard-Henri, o.p. **La Personne Humaine au XIII^{ème} siècle.** Paris: Vrin, 1991.

WALLIS, E.A. (trad.), **Palladius. The Paradise or Garden of Holy Fathers.** v.1. Londres: Chatto and Windus, 1907.

WANKENNE, André, **Le Cardinal Jacques de Vitry.** *In*: MENEGALDO, Silvère. Jacques de Vitry, Histoire Orientale. **Cahiers de recherches médiévales.** <http://crm.revues.org/index1037.html>.

WEISENSTEIN, Donald E BELL, Rudolph. **Saints and Society.** Chicago: The university of Chicago Press, 1986.

ZUMTHOR, P. **La Parole et la voix.** Paris: Ed. du Seuil, 1987.