

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA – TEORIAS DO TEXTO

DO SILÊNCIO À PALAVRA: O DISCURSO DE SANTA CLARA
DE ASSIS

São Cristóvão/ Se
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA – TEORIAS DO TEXTO

EDINHA MARIA DE JESUS

DO SILÊNCIO À PALAVRA: O DISCURSO DE SANTA CLARA
DE ASSIS

Dissertação apresentada ao Programa de pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Sergipe, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

ORIENTADOR: Dr. José Raimundo Galvão

São Cristóvão/ Se
2012

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Jesus, Edinha Maria de

J58d Do silêncio à palavra : o discurso de Santa Clara de Assis /
Edinha Maria de Jesus ; orientador José Raimundo Galvão. – São
Cristóvão, 2012.
127 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de
Sergipe, 2012.

1. Análise do discurso. 2. Clara de Assis, Santa, 1194–1253. 3.
Votos (Religião). 3. Vida cristã – Escritores católicos. I. Galvão,
José Raimundo, orient. II. Título.

CDU 81'42:27-788-544.6

EDINHA MARIA DE JESUS

DO SILÊNCIO À PALAVRA: O DISCURSO DE SANTA CLARA
DE ASSIS

Dissertação apresentada ao Programa de pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Sergipe, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras.

ORIENTADOR: Dr. José Raimundo Galvão

Comissão Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva
1^a Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Maria Emília de Aguiar Barreto Barros
2^a Examinadora

Prof. Dr. José Raimundo Galvão
Presidente da Banca Examinadora

São Cristovão/ Se, 10 de maio de 2012.

DEDICATÓRIA

Às Irmãs Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora, a Justino Alves Lima e a Daniel
Celestino de Lima (*in memoriam*).

Ao Grande Pai criador, a Jesus Cristo, seu Filho e nosso Irmão, e ao Espírito Santo

Graças dou pelos imensos e também pelos pequenos benefícios que me concede.

Rogo por minhas Irmãs Franciscanas que se desdobraram para suprir minhas ausências e

Agradeço de modo especial àquelas que conviveram comigo nesses últimos dois anos

Durante os quais foram provados os laços da nossa fraternidade.

Enalteço a animação espiritual e a companhia amiga do meu orientador, José Raimundo

Com quem compartilho a paixão por Jesus Cristo e a admiração pelos santos.

Inestimáveis também os companheiros Edilma, João Paulo, Adriana Soares, Paulo Sérgio, Carlos Alexandre pelos quais nutro especial estima e amizade, assim como

Manuela, Adriana Alves, Mônica, Dani, Everaldo, Jorge, Maria do Carmo, Rita e César.

Engrandeço aos professores do Núcleo de Pós-Graduação em Letras da UFS,

Na pessoa de Cleide Emília Faye Pedrosa, que me inspirou simpatia pela vida acadêmica através do seu comprometimento profissional, Maria Emilia de Rodat¹, pela generosidade na socialização do conhecimento, Fernando Sá, que apontou novos horizontes na minha pesquisa, e Lêda P. Corrêa, pela experiência da iniciação científica que ela me proporcionou e pela dor que compartilhamos no mesmo ano ao perder nossos pais.

Também agradeço a contribuição de Andreia Cristina Lopes Frazão como instigadora e companheira neste trabalho.

O apoio da FAPITEC/SE, fundamental durante todo esse percurso, também merece louvor.

Sem contar o apoio indireto de meus irmãos e de minha mãe, Izabel, junto dos quais volto a recordar a consultoria inestimável de Justino Alves Lima cuja assistência me encorajou a ir até o fim nessa empreitada.

¹ As contribuições das Professoras Maria Emília Rodat e Andreia Frazão foram fundamentais na releitura e reescrita deste trabalho.

[...] já se tem afirmado ser a canonização uma hábil e disfarçada maneira de rejeição e negação: para não termos que seguir uma pessoa, colocamo-la sobre um pedestal e veneramo-la como santa. Não podemos deixar de constatar que, de certa forma, tudo aquilo por que Clara lutou ao longo de sua vida não teve, de início, senão uma diminuta repercussão.

ANTON ROTZETTER

RESUMO

Este trabalho aborda o discurso nos escritos de Santa Clara de Assis: a *Forma vitae*, o Testamento e cinco cartas. Buscou-se: verificar a liberdade de escolha de Clara de Assis e mostrar que ela foi partícipe da sociedade disciplinar como objeto disciplinado e sujeito disciplinador; entender em que medida ela foi silenciada e, ao mesmo tempo, concorreu para o silenciamento de outras vozes, identificando as pistas de silenciamento nos seus escritos; observar sua constituição em sujeito enquanto produtora de sentidos. Utilizou-se o dispositivo de análise proposto por Orlandi (1984; 2002), mediado por postulados da Análise do Discurso Francesa, privilegiando-se o recorte histórico / ideológico defendido por Pêcheux (1988) e Orlandi (2007; 2008), pelas reflexões de Bakhtin (1997) acerca dos gêneros discursivos e de Foucault (2010; 2009) sobre a sociedade disciplinar e o silenciamento. Na análise, verificou-se que, combinando ‘verdades’ em um discurso próprio, Clara se tornou partícipe de uma sociedade de discurso religioso, preservando e produzindo discursos de modo a se apresentar disciplinada e disciplinadora. Também, observou-se que a *Forma vitae*, em que a individualidade de Clara aparece mais opacamente devido ao seu caráter normativo, é o único escrito com força legal legitimamente sancionada pela máxima autoridade eclesiástica católica e em conformidade com os princípios evangélicos. No entanto, foi o escrito que mais rapidamente saiu de circulação. Legítimo, porém, silenciado, guardado e quase enterrado com sua *autora*, ele seria o maior testemunho da força discursiva de Clara. Evidenciou-se que, tendo acedido à sociedade de discurso religioso e apresentado um discurso com marcas singulares, caracterizado pela conciliação do ideal pauperista ao monaquismo, Clara traduziu um interdiscurso comum ao seu credo, compartilhando formações ideológicas do seu entorno materializadas em distintas formações discursivas. Concluiu-se que Clara de Assis foi fundamental para a renovação do Monaquismo ao inserir nessa forma de vida religiosa marcada pela estabilidade o apreço à pobreza radical.

PALAVRAS-CHAVE: Clara de Assis. Sociedade disciplinar. Discurso. Pobreza. Vida religiosa. Francisco de Assis. Regra canônica.

RÉSUMÉ

Cet article traite du discours dans les écrits de Sainte Claire d'Assise: la *Forma vitae*, Le Testament et cinq lettres. Nous avons cherché à: vérifier la liberté de choix de Claire d'Assise et montrer qu'elle a pris partie à la société disciplinaire; comprendre dans quelle mesure elle a été réduite au silence, et à la fois, elle a contribué à mettre sous silence d'autres voix, identifiant les pistes de silence dans ses écrits; observer sa constitution en sujet en tant que productrice de sens. Nous avons utilisé le dispositif d'analyse proposé par Orlandi (1984, 2002), médié par les postulats de l'Analyse du Discours Française, en privilégiant le point de vue historique / idéologique défendu par Pêcheux (1988) et Orlandi (2007, 2008), par les réflexions de Bakhtine (1997) sur les genres discursifs et de Foucault (2010, 2009) sur la société disciplinaire et la politique du silence. Para l'analyse on a vérifié qu'en alliant des 'vérités', dans un discours propre, Claire est devenue participant dans une société de discours religieux, tout en préservant et en produisant des discours de manière à se présenter disciplinée. En outre, il a été observé que la *Forma Vitae*, dans laquelle l'individualité de Claire est moins évidente en raison de son caractère normatif, est le seul écrit qui porte force juridique légitimement sanctionné par la plus haute autorité ecclésiastique catholique et en conformité avec les principes évangéliques. Toutefois, c'est l'écrit qui est le plus vite sorti de circulation. Légitime, toutefois, mis en sourdine, sauvé et presque enterré avec son *auteur*, il serait le plus grand témoignage de la force discursive de Claire. On a mis en relief que Claire a accédé à la société de discours religieux et a présenté un discours avec des marques uniques, caractérisé par la conciliation de l'idéal de pauvreté au monachisme, en traduisant un interdiscours commun dans son credo tout en partageant les formations idéologiques de son environnement matérialisées dans les différentes formations discursives. Il a été conclu que Claire d'Assise a joué un rôle dans le renouvellement du monachisme en insérant dans cette forme de vie religieuse marquée par la stabilité l'appréciation de la pauvreté radicale.

MOTS-CLÉS: Claire d'Assise. La société disciplinaire. Discours. La pauvreté. La vie religieuse. François d'Assise. Règle canonique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 PERCURSO METODOLÓGICO	15
2.1 O dispositivo de análise	16
3 CLARA DE ASSIS E SEU TEMPO.....	19
3.1 Gênese das Clarissas	20
3.1.1 A Regra de São Bento: liturgia estabelecida	21
3.1.2 O <i>Privilegium paupertatis</i> de Inocêncio III.....	21
3.1.3 As observâncias primitivas do protomosteiro de São Damião.....	22
3.1.4 A <i>Forma vitae</i> de Francisco	22
3.1.5 A <i>Forma Vitae</i> de Hugolino	23
3.1.6 O <i>Privilegium paupertatis</i> de Gregório IX.....	24
3.1.7 A <i>Forma Vitae</i> inocenciana	25
3.1.8 A <i>Forma Vitae</i> de Clara	26
3.2 Clara e o Movimento Franciscano nascente	27
3.2.1 Elementos constitutivos do discurso franciscano	33
3.2.1.1 A pobreza evangélica	34
3.2.1.2 A caridade mútua e a manutenção da pobreza	36
3.3 Experiências religiosas nos séculos XII e XIII	36
3.3.1 O monacato	37
3.3.2 O novo círculo dominicano e as renovações do círculo beneditino	38
3.3.3 As cónegas regulares	39
3.3.4 Irmandades de penitentes ou grupos de beguinos	39
3.3.5 As Beguinas.....	40
3.3.6 As Anchoresses e as mulieres religiosae	41
3.3.7 As Pauperes dominae reclusae ou inclusae	41
3.3.8 Os terciários ou as ordens dos irmãos penitentes	41
3.4 Mulheres místicas do século XIII	42
3.5 Estratégias de fortalecimento da Santa Sé	43
3.5.1 Possíveis motivações	46
3.5.2 Implicações do XIII cânone do Lateranense IV	49
4 MEDIAÇÃO TEÓRICA	52
2.1 Bakhtin e o gênero discursivo.....	52
2.2 Foucault e o silenciamento	56
2.2.1 Disciplina / disciplinarização.....	57
2.2.2 Poder do discurso / Políticas de fechamento/ Doutrina.....	63
2.3 Silêncio / Silenciamento.....	67
2.4 Sujeito / Sentido / Discurso	72
2.5 Formação discursiva / Formação ideológica / Formações imaginárias.....	76
2.5 Interdiscurso / Intradiscurso / Esquecimento	79

5 DO SILÊNCIO À PALAVRA: O DISCURSO DE CLARA DE ASSIS	83
5.1 Os gêneros discursivos escolhidos por Clara	83
5.2 Clara na sociedade disciplinar	90
5.3 Clara na ordem do discurso	93
5.4 O silêncio em Clara	94
5.5 Clara e o saber	98
5.6 O exercício do poder em Clara	100
5.7 O sentido da pobreza em Clara	106
6 CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

A abordagem dos textos de Santa Clara de Assis neste trabalho foi motivada pelo estudo historicossocial do contexto em que viveu a referida santa, 1193-1253. Membro de uma congregação franciscana, habituada a uma leitura espiritualizada dos escritos fundadores do Movimento Franciscano, deparamo-nos com embates discursivos, na maioria das vezes, velados, entre os santos e a hierarquia eclesiástica. Especialmente no processo de formação da Ordem das Clarissas, observa-se que muitos momentos de sua institucionalização foram silenciados, omitidos e/ou alterados. Surpreendeu-nos, porém, que, não obstante o desejo de apropriação da Ordem religiosa, a Cúria romana não inibiu a figura carismática de sua idealizadora, ao contrário, projetou-a para além de suas expectativas.

Da mesma forma, chama a atenção o fato de Clara ser apontada como alguém que questionou a Igreja de seu tempo e, mesmo assim, ter sido objeto de um dos mais curtos processos de canonização². Chiara Ofreduccio Favaroni, Santa Clara de Assis, inaugurou com São Francisco, seu conterrâneo, um movimento espiritual que inovou radicalmente a vida religiosa consagrada na Idade Média. Como religiosa enclausurada, ela redigiu e obteve aprovação eclesiástica para a *Forma Vitae*, uma adaptação da Regra de Francisco à vida reclusa, como pretendem alguns estudiosos franciscanos, ou, ao contrário, a adaptação da Regra Beneditina ao carisma pessoal de Clara.

O século 13 de que datam os escritos de Clara, período de desenvolvimento do ambiente urbano, foi marcado por transformações no espaço e nas relações de poder da sociedade ocidental. As cidades foram aos poucos se transformando em centros econômicos e culturais habitados por artistas, mercadores, intelectuais, artesãos e marginais. Nelas também nasciam as confrarias e corporações, crescia a prática da usura e venda do saber pelos clérigos, assim como o fortalecimento da burguesia. O burguês³, ligado ao comércio propenso às novidades, aliava o espírito laico ao misticismo. Nas periferias sobreviviam pobres e enfermos à margem da segurança cidadina. Nesse quadro surgiram grupos sociais de contestação à Igreja e uma nova sociabilidade posta em prática pelas ordens mendicantes.

Silva (2012) explica que as novas cidades cresceram e se transformaram devido ao renascimento comercial no mar Mediterrâneo. A expansão comercial e o desenvolvimento das

² Faleceu a 11 de agosto de 1253 e, em 18 de outubro, Inocêncio IV ordenou o início do Processo de Canonização. Dois anos depois, provavelmente em 15 de agosto de 1255, ela já estava canonizada.

³ Aquele que vivia nos burgos anexos às antigas cidades episcopais.

idades mudaram a geografia urbana dando origem a novos espaços, novos grupos sociais e novos problemas com o crescente contraste entre o mundo dos pobres e o dos ricos. As novidades da revolução urbana iniciada no século XII foram acompanhadas por transformações também no universo religioso. Este passava por uma crise que resultou no aparecimento de uma nova consciência religiosa, tanto entre o clero como entre os leigos, os quais viam na vida apostólica fundamentada nos evangelhos uma alternativa à fuga do mundo característica do monaquismo.

Surgiam movimentos religiosos laicos e ordens mendicantes, semelhantes na origem e na forma de atuarem, mas diferenciados quanto às relações com a Cúria romana. Silva (2012) assinala que as contestações oriundas da sociedade laica faziam parte de um quadro maior que compreendia também os grupos heréticos, nem sempre verdadeiramente contrários à doutrina cristã, de caráter popular e questionador da ética eclesiástica e da hegemonia do cristianismo. Genericamente, o movimento religioso laico acusava a hierarquia eclesiástica de desvirtuamento do evangelho e, por isso, seus membros eram tidos como heréticos.

Mas, apesar da repulsa que sofriam, esses religiosos⁴ não se contrapunham à Igreja, ao contrário, foram seus reformadores e, na sua maioria eram concordes com o corpo doutrinário eclesiástico, apoiando-se nele para sustentar a oposição a certas práticas da Igreja. Eles postulavam a volta ao estilo de vida de Jesus Cristo e dos apóstolos presente nos evangelhos onde viam um passado cristão alicerçado na prática da pobreza, da humildade e da caridade. Vauchez (1999) alerta que, em se tratando do medievo, não se pode falar em espiritualidade dominante, mas na convivência de diversos padrões de vivência religiosa e que apesar da materialização da ortodoxia a partir do século XIII, teria havido convivência, nem sempre pacífica, de vários modelos de espiritualidade.

Sabendo das exigências do Papado para com a vida religiosa regular e considerando que santidade é, geralmente, sinônimo de conformidade, questiona-se em que medida Clara de Assis teria produzido um discurso peculiar e o que representou esse discurso na sua época e o que representa hoje. A Família Franciscana reconhece a singularidade e a autonomia da religiosa reportando-se sempre ao fato de ela ter sido a primeira mulher a redigir e obter aprovação para uma regra e de ter vivido uma experiência mística ímpar.

Pouco se conservou dos escritos de Clara. Apenas a *Forma Vitae*, o Testamento, uma bênção, quatro cartas a Santa Inês de Praga e uma a Ermentrudes de Bruges. Não se trata de

⁴ Aqui todos postos sob a rubrica dos pauperistas.

textos extensos. Foram escritos mais para defender uma práxis do que um discurso propriamente dito. Além disso, esses escritos ficaram por muito tempo esquecidos, fora de circulação. Tal ‘apagamento’ foi acompanhado de escritos não de Clara, mas sobre Clara. Foi-lhe atribuindo um discurso que ganhou força de modo que, para se referir à religiosa, muitas vezes se recorre mais aos ditos sobre ela do que ao seu dito propriamente, como se seu ‘dizer’ fosse insuficiente para sustentar um discurso peculiar.

Mesmo assim, já é quase consenso que ela não foi apenas uma seguidora de Francisco de Assis, mas teria exercido um papel indispensável à consolidação do Movimento Franciscano, pois, tendo lutado para manter-se afiliada à Ordem Franciscana, desenvolveu uma espiritualidade própria fundamentada na pobreza. Clara de Assis vem ocupando cada vez mais espaço na memória da Família Franciscana a partir da redescoberta de seus escritos, que possibilitou a gradativa historicização de sua vida e de seu legado espiritual, não somente para a Ordem das Clarissas como para todo o Movimento Franciscano.

A Família Franciscana vem construindo uma memória que ultrapassa os limites puramente devocionais levando, sobretudo, os segmentos femininos do Movimento a resgatarem a dimensão profética do carisma de uma de seus fundadores. Os franciscanos fazem um exercício memorialístico ao mesmo tempo em que desenvolvem a historiografia franciscana. A memória registrada dos acontecimentos marcantes da vida de Clara de Assis, reais ou imaginados, permite a historicização deles.

Para Pedroso (*apud* Carney, 1997), a redescoberta de Santa Clara foi a maior graça que o Franciscanismo obteve no século XX, século que conheceu uma série de estudos franciscanos desde os primeiros anos. Hoje, conforme o perito, não se pode aprofundar o carisma franciscano sem um bom conhecimento das propostas de Clara de Assis, que divide com Francisco a originalidade da proposta de uma vida pobre e em fraternidade desde o séc. XIII.

Embora já se tenha dito ou escrito muito a seu respeito, Silva (2010) acentua que, Clara permaneceu como personagem secundária na história do Franciscanismo, não obstante o seu papel de fundadora. Segundo a historiadora, com o passar dos séculos, a atitude da Ordem Franciscana diante de Clara não sofreu nenhuma alteração significativa. Somente em 1953, ano do seu VII Centenário de Morte, apareceram alguns estudos mais pormenorizados e

de caráter mais científico, resultantes do encontro ocorrido em Assis, para a ocasião. Ali começavam os ritos de recordação em torno da religiosa.

Os ritos de recordação, e particularmente os comemorativos, têm efeitos holísticos, pois desempenham *funções instituintes de sociabilidades* [...] que não se esgotam no problema da fidelidade. É que a memória, reavivada pelo rito, também tem um papel *pragmático e normativo*. Em nome de uma história, ou de um patrimônio comum (espiritual e / ou material) ela visa inserir os indivíduos em cadeias de *filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os* em relação a *outros*, e impor, em nome da identidade do *eu*, ou da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas. (CARTROGA, 2001, p.50)

Carney (1997) reconheceu na década de 1990 um interesse relativamente tardio pela figura de Clara de Assis por parte dos estudiosos franciscanos. Porém, destacou que os franciscanos, respondendo a convocações acadêmicas, jubileus e eventos outros, já não deixavam mais passar despercebida a questão de Clara e seu papel na formação do Movimento Franciscano. Ao referenciar Regis J. Armstrong, com seu livro *Clare of Assisi: writings and early documents*⁵, Carney comenta que a publicação inglesa coincidiu com uma explosão do interesse e das publicações sobre as mulheres medievais. No entanto, enquanto era possível montar uma biblioteca sobre as mulheres da tradição beneditina e cisterciense e até mesmo sobre as beguinhas, pouco se havia registrado a respeito de Clara e suas irmãs nos estudos de língua inglesa.

O pressuposto da maior parte dos estudos da espiritualidade franciscana era de que tudo podia ser entendido à luz dos escritos de Francisco e de seus sucessores e à luz da experiência e das interpretações dos ramos masculinos do Movimento Franciscano. Assim, Clara era vista apenas em relação com Francisco, como uma seguidora que teria conseguido se aproximar em tudo do mestre de modo que não se questionava sobre a possibilidade de ela ter exercido algum tipo de influência sobre o movimento especialmente depois da morte de Francisco. Carney pensou na hipótese de Clara ter influenciado o próprio Francisco, além dos primeiros dirigentes dos Frades Menores depois dele.

Clara era pouco descrita pelos estudiosos no contexto das múltiplas atividades entre as mulheres medievais em busca de uma forma perfeita de vida cristã. Por conseguinte, o Movimento Franciscano teria absorvido imagens e interpretações de Clara que não aludiam às atividades entre as mulheres religiosas do seu tempo e as numerosas dirigentes que,

⁵ No Brasil há uma publicação equivalente: Fontes Clarianas, que reúne os escritos da própria Clara de Assis e aqueles primeiros textos redigidos para ela e suas consortes e/ou sobre ela.

conscientes ou colaborativamente, procuraram novos modelos e missões para as aspirações femininas. Carney se propôs, então, a situar Clara na moldura da história dos Frades Menores contemporâneos e posteriores a Francisco e igualmente no quadro das mulheres medievais da Itália Central no fim do século XII e começo do século XIII. Ela fez isso valendo-se das ferramentas básicas dos documentos primários, das chamadas fontes clarianas e da análise contextual de uma perspectiva histórica. Outros autores como García y García (1994), Bartoli (1998), Rotzetter (1994), Brunelli (1998) e Merlo (2005), cada um à sua maneira, também situaram Clara tanto no quadro geral do movimento franciscano quanto do movimento religioso feminino.

Apesar de a memória e a história ocuparem uma parte relevante desse trabalho, não se pretende explorar esses aspectos, mas observar a constituição de um objeto discursivo peculiar nos escritos clarianos. Para tanto, depois de um breve capítulo discorrendo sobre a metodologia adotada, a exposição foi estruturada em outros três capítulos e uma conclusão. O capítulo 3 trata de Clara de Assis situando-a no seu tempo. No capítulo 4, encontra-se a mediação teórica da análise de discurso que fundamenta este trabalho. No capítulo 5 são apresentados e analisados os escritos clarianos. Finalmente, surgem as conclusões sobre o discurso de Clara e a importância advinda com o tempo.

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Os escritos de Clara de Assis (a *Forma Vitae*, o Testamento, quatro cartas a Inês de Praga e uma a Ermentrudes de Bruges) constituem o *corpus* da pesquisa, especialmente a *Forma Vitae*. Esta será cotejada inicialmente com outros textos normativos que, conforme Carney (1997), teriam servido de base para a sua redação: a *Forma Vitae* de Francisco, a Regra não Bulada de Francisco⁶, a Regra de São Bento e as *Forma Vitae* do cardeal Hugolino e do Papa Inocêncio IV. No segundo momento, a *Forma Vitae* de Clara será cotejada com outros de seus escritos: o Testamento, as cartas a Inês de Praga e a Ermentrudes de Bruges⁷.

A escolha da *Forma Vitae* como ponto de partida deve-se ao fato de se tratar do único escrito da religiosa dirigido à Santa Sé e que, *a priori*, revela a sua atitude diante da Cúria Romana. Ela não escreveu uma regra, a exemplo do que fizera São Bento ou São Francisco, pois isto havia sido interdito pelo IV Concílio de Latrão. A protoabadessa franciscana redigiu uma *Forma Vitae*, o que equivale hoje às constituições particulares de uma congregação pautada numa das grandes regras canônicas, no caso dos franciscanos, na Regra de São Francisco de Assis.

A *Forma Vitae* de Clara de Assis foi o primeiro texto regular feito para mulheres, por uma mulher, aprovada pelo papa de que se tem notícia. A Cúria romana, porém, não pretendia deixar vigorar esse discurso nas comunidades monásticas femininas, nem mesmo em São Damião, o mosteiro de Clara. Sob o estigma da devoção, tentou-se até enterrar, literalmente, a *Forma Vitae* da religiosa, o que findaria por relegar sua proposta de vida ao esquecimento. O manuscrito não foi enterrado, mas guardado entre as roupas da religiosa. De qualquer modo foi esquecido por uns e ignorado por outros durante muito tempo. Mais tarde, no século XV, Santa Coleta⁸ reformou muitos mosteiros inculcando, sobretudo a prática da pobreza e da oração a partir da verdadeira regra de Clara de Assis. O mesmo fizeram as irmãs Clarissas Capuchinhas lideradas pela beata Maria Lourença Longo, no século XVI. Não obstante todo esse esforço para fazer valer o texto fundador da santa de Assis, as Clarissas viveram até o

⁶ García y García (1994) acredita que ela teria usado a Regra Bulada, porém, seguindo pistas das Fontes Franciscanas (conjunto de escritos e biografias de São Francisco de Assis assim como crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano), é possível que a Regra não Bulada comporte melhor o programa de Francisco.

⁷ Com base fundamentalmente nos postulados de Bakhtin (1997) sobre enunciado e gêneros do discurso, Foucault (2009; 2010) sobre a disciplina, o poder do discurso e as políticas de fechamento, Orlandi (2007) a respeito do silêncio; e Orlandi (2008; 2002) e Pêcheux (1988) acerca da relação sujeito, discurso e sentidos, formação discursiva, formação ideológica e formação imaginária, interdiscurso, memória discursiva, intradiscursos e esquecimentos.

⁸ Membro da Ordem Franciscana Secular que, depois de viver como reclusa, ingressou na Ordem das Clarissas.

século XX segundo as formas de vida de um ou outro papa e até ignoravam a obra de Clara de Assis.

A abordagem do *corpus* será mediada por postulados da Análise do Discurso Francesa, privilegiando-se o recorte histórico / ideológico, precedidos das reflexões de Bakhtin acerca dos gêneros discursivos e de Foucault sobre o silenciamento. Nessa abordagem, pretende-se: verificar a liberdade de escolha da religiosa e mostrar que ela foi partícipe da sociedade disciplinar como objeto disciplinado e sujeito disciplinador; entender em que medida ela foi silenciada e, ao mesmo tempo, concorreu para o silenciamento de outras vozes, identificando as pistas de silenciamento nos escritos; observar sua constituição em sujeito enquanto produtora de sentidos.

Embora se possa pressentir certa pressão dos condicionamentos socioeconômicos e eclesiais na adesão de Clara ao projeto de Francisco, partindo da premissa de que, diante das opções de satisfação da vocação religiosa, Clara de Assis teria optado por aquela que parecera mais conveniente aos seus propósitos e conforme a intuição inicial de Francisco e de que ela teria marcado uma posição na sociedade do discurso religioso, levanta-se a hipótese de que a marca peculiar a seu discurso é a defesa da pobreza radical, característica dos movimentos pauperistas, adequada à vida monástica.

2.1 O dispositivo de análise

Para atingir os objetivos da pesquisa, adotou-se a proposta de Orlandi (2002; 1984), que sugere um dispositivo de interpretação caracterizado pela colocação do dito em relação ao não dito, o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito em outro, procurando ouvir, naquilo que ele diz, o que não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras. Uma mesma palavra, na mesma língua, tem significado diferente, dependendo da posição do sujeito e da inscrição do que ele diz em outra formação discursiva. Assim, a escuta discursiva deve explicitar os gestos de interpretação que se ligam aos processos e identificação dos sujeitos, ou seja, descrever a relação do sujeito com a memória, trabalho no qual descrição e interpretação se correlacionam.

O analista deve assumir uma posição deslocada que lhe permita contemplar o processo de produção de sentidos. Considerando que não há análise de discurso sem a mediação teórica permanente, deve-se construir um dispositivo analítico a partir da questão formulada sobre o *corpus* selecionado em função do domínio científico ao qual o trabalho está vinculado. Com

este dispositivo, de acordo com Orlandi, empreende-se a análise e a partir dele interpretam-se os resultados.

Na delimitação do *corpus*, Orlandi chama a atenção para o fato de que todo discurso se estabelece em relação com um discurso anterior e aponta para outro: “não há discurso fechado em si mesmo mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados diferentes” (ORLANDI, 2002, p.62.). Para atender à questão do *corpus*, o analista constrói montagens discursivas que obedecem a critérios decorrentes de princípios teóricos da Análise de Discurso, conforme os objetivos que permitem chegar à sua compreensão. As montagens discursivas se fazem a partir de recortes dos textos constitutivos do *corpus*. Orlandi (1984) define recorte como uma unidade discursiva, ou seja, um fragmento da situação discursiva, entendendo que o texto é o todo em que se organizam os recortes. Um todo comprometido com as condições de produção, isto é, com a situação discursiva. O recorte remete à polissemia, concebida como processo de constituição do discurso que instaura a multiplicidade de sentidos, ou seja, aquilo que aparece de novidade em um discurso.

O princípio segundo o qual se efetua o recorte varia conforme os tipos de discurso, a configuração das condições de produção, o objetivo e o alcance da análise. Tanto os objetivos quanto o método e os procedimentos visam a mostrar como um discurso funciona produzindo sentidos. Daí a necessidade de distinguir discurso e texto, sujeito e autor. Diante disso, o método proposto por Orlandi (2002) começa por um processo de dessuperficialização do discurso, que se dá na análise da materialidade linguística, o texto: quem diz, como diz, o que diz, para quem se diz e em que circunstâncias. É esta materialidade que fornece pistas para a compreensão do modo como o discurso se textualiza. Nessa etapa da análise deve-se atentar para a paráfrase, entendida como o processo de constituição do discurso pelo qual se mantém um mesmo sentido sob diferentes formas.

A dessuperficialização se dá em função de formações imaginárias em suas relações de sentido e de forças através dos vestígios que deixam no fio do discurso. Nesse processo se constrói um objeto discursivo em que se analisa o que é dito em um discurso e o que é dito em outros, em outras condições, afetados por diferentes memórias discursivas. Se na dessuperficialização a operação parafrástica é basilar, na construção do objeto discursivo, a atenção se volta para a polissemia cujos deslizamentos dão visibilidade à historicidade.

Paráfrase e polissemia se limitam reciprocamente, na medida em que a primeira regula a segunda. Para a autora, a reiteração, paráfrase, de processos cristalizados pelas instituições

tomando a linguagem como produto e mantendo o dizível no espaço do que já está instituído é *produtividade*. Em contrapartida, a polissemia permite a *criatividade*.

A tensão entre esses processos instala o conflito entre o legítimo (o produto institucionalizado) e o que tem de se legitimar. A criatividade instaura o diferente, na medida em que o uso, para romper o processo de produção dominante de sentidos e na tensão com o contexto histórico-social, pode criar novas formas, produzir novos sentidos. Pode então realizar uma ruptura, um deslocamento, em relação ao dizível (Orlandi, 1984, p.11).

Construído o objeto discursivo, passa-se à identificação do processo discursivo, saindo do delineamento das formações discursivas para sua relação com a ideologia, o que permite compreender como se constituem os sentidos desse dizer. O analista encontra, pois, no texto as pistas dos gestos de interpretação que se tecem na historicidade, isto é, o acontecimento como discurso, o trabalho dos sentidos.

3 CLARA DE ASSIS E SEU TEMPO

Clara de Favarone, 1193-1253, membro de uma importante família da aristocracia assisiense⁹ de tradição senhoril, deixou sua casa em 18 de março de 1212 para aderir à ‘Religião’¹⁰ proposta por Francisco de Assis e se destacou como cofundadora do movimento franciscano, especialmente como a matriz carismática da segunda Ordem franciscana¹¹. Merlo (2005) acredita que a opção pela pobreza e pela penitência, em ligação com Francisco e a Fraternidade dos Menores, levou Clara aos primeiros momentos de humilde serviço para o mosteiro feminino de São Paulo das Abadessas, próximo de Assis, no caminho para Perusa, e de participação na vida religiosa da comunidade de senhoras de Assis, penitentes em Santo Ângelo de Panço. Insatisfeita com estas experiências, ela se instalou, já com sua irmã Inês de Favarone, na igreja de São Damião, fundando o protomosteiro do que viria a ser a Ordem das Clarissas.

Rotzetter (1994) comenta que, depois de decidir viver como penitente e depois de ingressar na ‘fraternidade’ franciscana, Clara ou sua comunidade foi transformada no centro de uma nova ordem, a ‘Ordem das Pobres Damas de São Damião’, pelo cardeal Hugolino. O pesquisador observa que não há consenso entre os historiadores sobre a medida da intervenção da Igreja ou sobre a extensão da liberdade que Clara manteve frente à política papal para a vida religiosa regular. Ele observa, por exemplo, que

na abertura do congresso sobre Clara de Assis em 1979, Enzo Boccali afirma: ‘O estudo de Clara e a aproximação à espiritualidade das clarissas mostra a grande capacidade de nossa Igreja para, em todas as épocas, compreender os problemas e as necessidades do mundo feminino’ [...]. Ao passo que para D. Flood trata-se de uma ‘brutal opressão do movimento franciscano feminino’ pela Igreja [...]. A verdade há de estar situada algures entre estas duas posições extremas (ROTZETTER, 1994, p.125).

Neste capítulo elencam-se as possibilidades de realização da vocação religiosa para Clara de Assis com o intuito de confirmar que ela teria optado voluntariamente pela clausura. Na exposição será abordada a gênese da Ordem das Clarissas, sublinhando os documentos que norteavam a vida das religiosas do protomosteiro de São Damião. A experiência de Clara e de suas consortes será ainda situada no âmbito da história do Movimento Franciscano nascente, seguido da exposição dos elementos constitutivos do discurso franciscano. Depois

⁹ Assis é uma pequena cidade da Úmbria, região da Itália Central.

¹⁰ Termo utilizado por Francisco para designar sua fraternidade. Somente depois do processo de institucionalização a grande fraternidade passou a se chamar Ordem.

¹¹ Hoje conhecida como Ordem das Clarissas.

disso, serão expostas as diversas experiências religiosas nos séculos XII e XIII, seguidas da apresentação de outras três mulheres místicas contemporâneas de Clara. Por fim, abordar-se-ão as estratégias de fortalecimento da Santa Sé, as políticas para a vida religiosa regular e as implicações do cânone XIII do Lateranense IV¹² para as Ordens mendicantes.

3.1 Gênese das Clarissas¹³

Silva (1998) relata que, quando Clara de Favarone decidiu se converter à vida religiosa, ainda não havia uma Ordem Franciscana, mas um movimento religioso calcado, como outros contemporâneos, na pobreza e na penitência. O Movimento Franciscano nascente defendia uma pobreza radical, opção a ser seguida por todos os irmãos e irmãs, fossem os frades, as reclusas ou os irmãos e irmãs penitentes, e oscilava entre a vida de pregação e o recolhimento contemplativo e penitencial. É este caráter instável que contribuiu para a decisão Papal a respeito do destino do braço feminino recluso da Ordem. De fato, somente em 1223, Francisco obteve aprovação para uma Regra formalmente escrita para sua Religião. O documento foi aprovado por Honório III com a bula *Solet annuere*, no dia 29 de novembro, conforme Pedroso (1994). Antes disso, porém, as Irmãs Pobres já seguiam diretivas eclesiais precisas.

García y García (1994) e Carney (1997) pontuam que o processo de institucionalização das Irmãs Pobres de São Damião deve ser visto, dentre outros fatores, à luz das normativas do cânone XIII do Lateranense IV. García y García (1994) observa que o monacato feminino¹⁴ do alto medievo até 1200 seguia fundamentalmente a Regra de São Bento, escrita para homens e, de algum modo, adaptada para as mulheres, às vezes apenas gramaticalmente. O caso de Clara, no entanto, teria exigido uma legislação específica estruturando-se ao longo de quase um século. Até 1253, ano da morte de Clara de Assis, a Ordem das Damas Pobres teria vivido sob diferentes normativas¹⁵: 1) a Regra beneditina; 2) o *Privilegium paupertatis* de Inocêncio III; 3) as observâncias primitivas do protomosteiro de São Damião; 4) a *Forma vitae* de São Francisco; 5) a *Forma vitae* hugoliana; 6) o *Privilegium*

¹² A expressão corresponde ao IV Concílio de Latrão.

¹³ Última e atual designação da segunda Ordem franciscana.

¹⁴ O pesquisador não informa, mas, certamente, se refere ao monacato ocidental.

¹⁵ García y García (1994) foi tomado como texto base para a descrição desses documentos. A referência não será repetida ao longo do texto, no qual aparecerão apenas aquelas com as quais ele foi cotejado.

paupertatis de Gregório IX; 7) a *Forma vitae* inocenciana; 8) a *Forma vitae* da própria Clara¹⁶; e, 9) o testamento dela.

3.1.1 A Regra de São Bento: liturgia estabelecida

Para cumprir as primeiras normas do cânone XIII do Lateranense IV, Clara tinha que se submeter a uma das regras já aprovadas e findou por escolher a de São Bento¹⁷. A escolha pode lhe ter sido sugerida¹⁸ por se tratar da Regra de maior prestígio, e as experiências que a própria Clara havia feito em dois mosteiros beneditinos¹⁹ podem também ter pesado na sua decisão. Em todo caso, o fato de se submeter à Regra beneditina não fazia da comunidade reclusa franciscana uma comunidade beneditina. Se assim o fosse, os Frades Pregadores ou Dominicanos seriam agostinianos uma vez que adotaram a Regra de Santo Agostinho.

3.1.2 O *Privilegium paupertatis* de Inocêncio III²⁰: o espírito franciscano na nova Ordem

O rigor da pobreza foi concedido por Inocêncio III a pedido de Clara, em 16 de julho de 1216, permitindo à Ordem nascente um contato mais direto com a autoridade pontifícia e imprimindo à fundação uma de suas conotações mais características e vigorosas. O documento não foi conservado, todavia, sabe-se que ele marcava significativamente a diferença entre a nova fundação e as comunidades beneditinas. Segundo Carney (1997), tanto Francisco quanto Clara teriam reconhecido a precariedade canônica da posição dela pela sequência de fatos que parecem ter sucedido o Lateranense IV. A aceitação da Regra beneditina pode ter sido uma tática para evitar críticas quanto à legitimidade da comunidade. Assim, se, por um lado, a Ordem nascente se via segura, por outro, Clara salvaguardava sua marca distintiva. Nesse sentido há que se admitir o caráter cooperativo da concessão pontifícia, pois como aventa Bolton:

¹⁶ Apesar de García y García (1994) e Carney (1997), dentre outros, utilizarem indistintamente o termo ‘Regra’, pela tradição e pela própria determinação do Lateranense IV, todas as adaptações de uma Regra instituída como a de São Bento, São Basílio, Santo Agostinho ou até de Francisco eram, na verdade, Formas de Vida, algo como as constituições particulares de uma congregação moderna. Assim, será usado o termo *Forma Vitae* para fazer referência aos textos normativos de Hugolino, Inocêncio e Clara de Assis.

¹⁷ Carney (1994) comenta que, embora muitas vezes a Regra beneditina seja tratada como sinônimo de vocação monástica, ela não era a única opção. Outras Regras como as de Jerônimo, Agostinho, Cassiano, Columba, Cesário de Arles eram referência para homens e mulheres ocidentais que buscavam a vida monástica. Dentre elas, a beneditina era considerada branda.

¹⁸ De acordo com Pedroso (2009), Clara teria sido pressionada por Francisco para aceitar a Regra de São Bento e o título de abadessa; Carney (1997) fala que Clara aceitou o título de abadessa a pedido de Francisco.

¹⁹ Em 1212, Clara passou uma curta temporada no mosteiro de São Paulo das Abadessas e, pouco depois, fez outra experiência na ermida de Santo Ângelo de Panço.

²⁰ Contido na carta *Sicut manifestum est*. Pedroso pontua que não há unanimidade sobre a autenticidade do documento.

Parece que Inocêncio a ajudou, entretanto, a criar uma forma totalmente nova de comunidade conventual, que se mantinha com esmolas e o resultado do trabalho manual do mesmo jeito que os franciscanos... É possível que a intenção de Inocêncio III em favor das clarissas possa ter levado à criação de uma ordem feminina separada? Uma ordem separada para mulheres teria horrorizado a maior parte dos eclesiásticos medievais. Por essa razão, Clara representou uma potencial revolução dentro da Igreja (*apud* CARNEY, 1997, p.153).

3.1.3 As observâncias primitivas do protomosteiro de São Damião

Segundo García y García (1994) e Merlo (2005), com estas observâncias se formalizava e se aplicava a normativa dos números anteriores. A prova de que havia uma forma de vida regular estabelecida em São Damião seriam as notícias de grupos de mulheres que se retiravam do mundo e praticavam o gênero de vida das religiosas daquele mosteiro, entre 1216 e 1218²¹.

3.1.4 A *Forma vitae* de Francisco

Clara afirma no seu testamento que Francisco lhes aconselhava a prática da pobreza evangélica e que lhes havia exortado ao longo de sua vida não somente pela palavra, mas também por escritos. Destes supostos escritos foi conservada uma breve nota que o santo deu às irmãs pouco antes de sua morte e na qual ele insistia na pobreza e lhes prometia sua assistência assim como a de seus frades. De acordo com Carney (1998), a *Forma Vitae* de Francisco seria encontrada de forma fragmentária no Testamento de Clara, na carta *Angelis gaudium*²², na *Forma Vitae* de Clara e na terceira carta dela a Inês de Praga. Na carta *Angelis gaudium*, Gregório IX, em um momento mais avançado da institucionalização da Ordem das Damas Pobres, lembrou a Inês de Praga:

São Francisco deu-lhes, como a recém-nascidas, não comida sólida, mas o leite que melhor lhes convinha, que foi a Forma de Vida. Ela nos foi apresentada em um papelzinho, com o teu selo, pelo prior do Hospital São Francisco, de Praga, homem discreto e zeloso, pedindo humildemente que confirmássemos com autoridade apostólica a forma de vida composta a partir da predita fórmula de vida e com alguns capítulos que estão contidos na Regra da Ordem de São Damião²³. [Este seria o pedido de Inês]. Nós, mesmo tendo recorrido ao conselho da razão, não vimos por que confirmar essa

²¹ García y García (1994) não indica as fontes dessas notícias, mas somos levados a concordar com ele mediante o testemunho da Legenda dos Três Companheiros: “não somente os homens se convertiam à Ordem, mas também muitas virgens e viúvas compungidas pela pregação deles, seguindo o conselho deles se enclausuravam nos mosteiros, organizados nas cidades e aldeias, para fazerem penitência” (LTC XIV, 60:2.5-9). Além disso, o Privilégio da Pobreza foi estendido a outros mosteiros.

²² Segundo Pedroso (2012), trata-se de um documento datado de 11 de maio de 1238, importante para entendermos a relação entre Clara, Inês e Gregório IX. O pontífice, atencioso com Inês de Praga nas cartas precedentes, recusava na *Angelis gaudium* o pedido dela para seguir as ‘observâncias’ de São Damião. Gregório IX diz que a própria Clara fez profissão de observar a sua *Forma Vitae*, a mesma que deveria ser seguida pelo mosteiro damianita de Praga.

²³ A *Forma Vitae* hugoliana.

graça. Primeiro, porque Clara e as irmãs professaram solenemente a predita Regra, escrita com vigilante dedicação e aceita pelo referido Santo, e depois confirmada pelo Papa Honório, nosso predecessor de feliz memória, que, por nossa intercessão, concedeu-lhes o privilégio da isenção. Segundo, porque elas, deixando de lado a tal fórmula observaram louvavelmente a referida Regra desde quando professaram até agora...

Carney (1998) vê nessa resposta de Gregório IX uma apreciação negativa da Forma Vitae de Francisco. No entanto, a proposição não portaria exatamente uma apreciação negativa, mas o reconhecimento de que, naquela altura, as orientações de Francisco pareciam insuficientes. E pela resistência do pontífice na concessão das observâncias de São Damião, entende-se que ele não queria ver prejudicado seu programa de uniformização das observâncias.

3.1.5 A *Forma Vitae* de Hugolino

Como legado pontifício, Hugolino de Segni²⁴ redigiu ou fez redigir, com autorização de Honório III, uma *Forma et modus vivendi*, em 27 de agosto de 1218, e a impôs a vários mosteiros. Essa foi a primeira *Forma Vitae*, propriamente dita do braço franciscano feminino recluso, a nascente Ordem das Clarissas, e a única em vigor até 1247. Nela se mandava observar a Regra beneditina, salvo no que ali estava prescrito. Pesquisadores como García y García (1994), Rotzetter (1994) e Brunelli (1998) enfatizam o caráter extremamente austero da *Forma Vitae* hugoliana, especialmente no que se refere aos jejuns e às abstinências. O cardeal também insistia na pobreza, na clausura e no silêncio. Bartoli (1998) comenta que a clausura com sentido penitencial e heróico era comum nos mosteiros duplos de Robert d'Arbrissel e nos mosteiros femininos cistercienses. Mas, para Hugolino, a clausura estava ligada à guarda da virgindade e, por isso, defendia uma clausura estrita. Para Silva (2008), fica patente a influência Beneditina devido à formação cisterciense do Cardeal, mas sua ênfase na clausura estrita e no silêncio²⁵ estaria dissociada dos moldes de vida franciscana.

Sobre a atuação de Hugolino, Carney (1997) comenta que, enquanto ele viajava pela Lombardia, a Toscana e a Úmbria, encontrou um vazio de política episcopal e de cuidado pastoral pelos numerosos grupos de mulheres que queriam participar dos movimentos penitenciais de pobreza evangélica. Ora, ele havia recebido uma carta de Honório III instruindo-o sobre como deveria proceder com esses grupos. Na carta Honório III falava de muitas virgens e outras mulheres, as quais desejavam escapar das pompas e riquezas do

²⁴ Futuro Papa Gregório IX.

²⁵ Acrescente-se aí o silêncio **estrito**, pois tanto a clausura, entendida como espaço de recolhimento, quanto o silêncio, como meio de encontro com Deus e de contenção de maus hábitos, foram sempre tidos como valores na vida religiosa.

mundo e construir para elas algumas casas em que pudessem viver, sem nada possuir além dessas habitações e dos oratórios que ali fossem construídos. Na sequência, ele informava o interesse de fiéis em doar propriedades a esses grupos de mulheres desde que elas fossem isentas do controle dos bispos locais.

Conforme Carney, confirmou-se o plano de prover casas sob o controle da Santa Sé com o ordenamento a Hugolino de que recebesse os terrenos em nome da Igreja Romana como direito e propriedade da mesma, de modo que as igrejas ali construídas deveriam ser submissas à Sé Apostólica. Sensi (*apud* Carney, 1998, p.154) viu nessa carta uma tentativa da parte de Hugolino de encontrar um caminho para honrar as aspirações das famílias nobres instituindo e preservando esses mosteiros e, ao mesmo tempo, preservando as regulamentações do Lateranense IV. A carta, portanto, o autorizava a empreender seu programa diante do qual os referidos grupos de mulheres teriam duas opções: 1) aceitar uma Regra existente e ficar sob a jurisdição dos bispos locais; 2) aceitar sua *Forma Vitae*, que transformava a fuga do mundo em um claustro perpétuo, mas as isentava da interferência dos bispos locais em favor da submissão à Santa Sé. Ao que parece, a maior parte dos grupos de mulheres religiosas sem uma Regra definida²⁶, inclusive o mosteiro de Clara, preferiu a segunda opção. A adesão talvez tenha sido devida à necessidade de segurança, sem contar que na tradição religiosa regular o reconhecimento pontifício é a maior ambição, depois da salvação.

3.1.6 O *Privilegium paupertatis*²⁷ de Gregório IX

Apesar de a pobreza ter vigorado na *Forma Vitae* hugoliana, passados dez anos de obediência, já se viam sinais de relaxamento em alguns mosteiros ditos Damianitas²⁸ por iniciativas das próprias religiosas, mas também por Hugolino, que a esta altura já era Gregório IX, Papa²⁹. Nestas circunstâncias, Clara pediu a confirmação do *Privilegium paupertatis*. O novo documento de Gregório IX, emitido em 17 de setembro de 1228, não aludia ao anterior,

²⁶ Importante lembrar que Hugolino não impunha a sua *Forma Vitae* a mosteiros já estabelecidos com uma clara obediência regular, mas àqueles em situações instáveis.

²⁷ Contido na carta *Sicut manifestum est* (1229).

²⁸ Denominação dos mosteiros que haviam aceitado a *Forma Vitae* do cardeal, incluindo o de Clara. Acredita-se que, de algum modo, talvez pela proximidade do cardeal com os santos de Assis, suas fundações se confundiam com a dos frades e da própria Clara. Considerando o empenho do prelado em expandir as Ordens, acreditamos que havia mesmo uma cooperação recíproca em prol da criação de uma mesma Ordem. Mesmo assim, é importante salientar que, ao contrário de outras Ordens, nas monásticas, os mosteiros são autônomos.

²⁹ Conforme Bartoli (1998), Gregório IX adotou o sentido monástico da comunhão de bens, ou seja, os religiosos não poderiam ter bens individualmente, mas os mosteiros deveriam ter bens rentáveis para seu sustento.

todavia respeitava seu conteúdo garantindo que ninguém podia constranger seu mosteiro a receber possessões.

3.1.7 A *Forma Vitae* inocenciana

Na tentativa de sanar as insatisfações relativas às normativas hugolianas, Inocêncio IV promulgou, em 1247, sua *Forma Vitae* reconhecendo algumas aspirações das Damas pobres como a afiliação à Ordem Franciscana, o atenuamento da austeridade, sobretudo com relação aos jejuns e abstinências, ao silêncio e à clausura. Ademais, ele instituiu os Frades Menores como capelães das religiosas. Ele introduziu ainda o hábito religioso, o primeiro modelo feminino, de acordo com a observação de Silva (2008), um noviciado com tempo determinado de um ano e a primeira fórmula de profissão de fé da Ordem Franciscana. Mas a *Forma Vitae* inocenciana não parecia suficientemente precisa e por isso não foi bem recebida. As religiosas continuavam insatisfeitas e não abandonaram de todo a *Forma Vitae* Hugoliana. No entanto, ela resultou benéfica para a Ordem nascente, pois, dada a insatisfação e indignação de Clara de Assis, ela findou por iniciar a elaboração de sua própria *Forma Vitae*. Com efeito, atendendo às aspirações da maioria dos mosteiros³⁰, de acordo com García y García (1998), Inocêncio IV revogou a pobreza individual e coletiva, facultando aos mosteiros damianitas a possessão de bens comuns³¹.

Clara certamente viu ameaçado o caráter distintivo de sua comunidade pela ambiguidade das concessões do pontífice. Se, por um lado, ele satisfazia o desejo de filiação jurídica à Ordem Franciscana, por outro ele feria o espírito da mesma. Sua atitude causou descontentamento, não apenas em Clara, mas também, segundo Silva (2008) em muitas outras religiosas, dentre elas a princesa Inês de Praga, reclusa damianita com quem Clara mantinha intensa correspondência. Rotzetter (1994) chega mesmo a aventar a hipótese de que teria sido Inês de Praga a instigar Clara de Assis a redigir uma *Forma Vitae* para sua Ordem.

³⁰ Não se encontra nenhuma referência que ateste isso literalmente. No entanto, conclui-se que a insistência na pobreza era mais uma opção pessoal de Clara e de algumas poucas religiosas mais afinadas com o ideal franciscano, pelo fato de que, como se verá mais adiante, nem mesmo suas irmãs do mosteiro de São Damião as quais foi facultado o direito de seguir a *Forma Vitae* dela fizeram questão de vivê-la, ou se o fizeram, não teriam pretendido divulgá-lo. Saliente-se que já não eram poucos os conflitos entre os Frades Menores em torno da questão da pobreza.

³¹ Talvez esse fosse um meio de legalizar a possessão de bens nos mosteiros damianitas, visto que Gregório IX, ainda como cardeal, prescreveu a pobreza individual e coletiva, mas passou a adotar o sentido monástico da comunhão de bens sem, contudo, alterar sua *Forma Vitae*. Isto certamente deveria causar mal estar entre as religiosas, gerando talvez certo sentimento de culpa.

3.1.8 A *Forma Vitae* de Clara

Aprovada inicialmente pelo cardeal protetor Reinaldo, a 16 de setembro de 1252, e depois confirmada por Inocêncio IV, a 09 de agosto de 1253, a *Forma Vitae* de Clara teria sido uma reação, conforme García y García (1994), contra as atenuações introduzidas pela *Forma Vitae* inocenciana, mesmo que tais medidas não afetassem o mosteiro dela devido às isenções do *Privilegium paupertatis*. Na sua *Forma Vitae*, segundo Carney (1998), Clara não teria tido a pretensão de compor um documento genuinamente novo, mas um texto sintético valendo-se de tudo o que antes havia normatizado para as Damas Pobres. Clara teria consultado as irmãs do seu mosteiro³² assim como outras abadessas³³ sobre os anseios e situações das demais Damas Pobres antes de redigir sua *Forma Vitae*. Há também indícios de que ela teria consultado o Ministro Geral João de Parma³⁴, pessoalmente ou através de seus confrades. Ainda muito provavelmente, Clara teria entretido ativo diálogo com os frades observantes, especialmente os primeiros companheiros de Francisco: Junípero, Ângelo e Leão³⁵.

Com sua *Forma Vitae*, Clara entrou para a história como “a primeira mulher a escrever uma Regra sancionada por uma aprovação pontifícia” (CARNEY, 1998, p.15). No entanto, Rotzetter (1994) observa que, de certa forma, tudo aquilo por que Clara lutou ao longo de sua vida não teve, de início, senão uma diminuta repercussão, pois somente os mosteiros de São Damião, de Praga, de Perusa e de Florença constituíam o núcleo franciscano da Ordem das Damas Pobres. Isto consistia numa condição especial caracterizada pela manutenção do *Privilegium paupertatis* obtido e renovado por embates discursivos dos quais só restam vestígios nas bulas papais da época e nas cartas de Clara a Inês de Praga. A *Forma Vitae* clariana, por sua vez, só era válida para o mosteiro de São Damião e, mesmo assim, García y García (1994) destaca que o original do documento, cuja aprovação Clara recebera na véspera de seu falecimento, foi depositado nas pregas do seu hábito para acompanhá-la ao sepulcro³⁶ e, somente em 1893, ele foi reencontrado.

³² Conclusão tirada da própria *Forma Vitae* clariana, sobre a consulta das irmãs no capítulo semanal.

³³ Conclusão tirada das cartas de Clara a Inês de Praga e a Ermentrude de Bruges.

³⁴ A conclusão procede da prescrição de Inocêncio IV sobre a jurisdição do Ministro Geral. Serão vistas mais adiante as implicações do generalato desse ministro geral para a Ordem dos Frades Menores.

³⁵ Conforme a Legenda de Santa Clara.

³⁶ Sobre a suposta intenção ‘piedosa’ de enterrar o dito documento com a abadessa, Rotzetter (1994) também faz referência, com suspeitas. Já Pedroso (2012) informa que em 1893 foi encontrado, no meio das roupas da Clara guardadas no mosteiro de Assis, uma caixa com o pergaminho em que Inocêncio IV aprovou a *Forma Vitae* da abadessa. O texto não traz a caligrafia dela e sim a de um secretário da Cúria Romana, mas duas pequenas anotações são do próprio Papa.

3.2 Clara e o Movimento Franciscano nascente

Carney (1997) explorou o Processo de Canonização da primeira abadessa franciscana em busca de elementos que comprovassem sua adesão a uma forma de vida alternativa à do seu meio socioreligioso. De acordo com Irmã Beatriz de Messer Favaroni de Assis, religiosa do mosteiro de São Damião e 12ª testemunha do Processo de Canonização, Clara teria sido virgem, permanecendo sempre na virgindade³⁷. Ela testemunhou que Clara era solícita nas boas obras de santidade, tanto que sua boa fama se divulgou entre todos os que a conheciam. Conhecendo a fama de santidade dela, São Francisco foi visitá-la muitas vezes para lhe falar. Clara concordou com o que ele dizia, renunciando ao mundo e a todas as coisas terrenas para servir a Deus.

Tomando conhecimento da santidade e das inclinações de Clara, Francisco logo teria intuído que se tratava da moça revelada em profecia quando ele reformava a igreja de São Damião: “com muito fervor anima todos à obra [de restauração] daquela igreja e, *enquanto todos o ouviam*, ele profetiza, falando claramente em francês, que naquele mesmo lugar haveria um mosteiro de virgens santas” (CELANO, 2004, p.309) [grifos do tradutor].

Na altura da reforma de São Damião, Clara era ainda criança e Francisco não tinha um grupo de seguidores constituído à sua volta. Pedroso (2012) situa entre 1209 e 1210 a Viagem de Francisco com onze frades a Roma e a aprovação oral do seu propósito de vida por Inocêncio III. Na mesma ocasião e do mesmo pontífice, eles teriam recebido autorização para pregar. Carney (1997) e Pedroso (2012) estimam que Francisco e Clara teriam se encontrado por volta de 1211. As santas virgens preditas por Francisco viriam a ser as Irmãs Pobres de São Damião referidas por Boaventura na Legenda Maior nos seguintes termos:

convertiam-se também virgens ao celibato perpétuo, entre as quais Clara, virgem amadíssima por Deus, a primeira platina delas, exalou seu perfume como flor cândida que brota na primavera e brilhou como estrela muito fúlgida. Ela, que em Cristo foi filha de Francisco pobrezinho e mãe das Damas Pobres, agora glorificada no céu, é dignamente venerada pela Igreja na terra” (SÃO BOAVENTURA, 2004, p.573).

Nas Fontes Franciscanas³⁸, há registros da existência dos três segmentos que viriam a constituir as Ordens Franciscanas. Além do que já foi anotado sobre as virgens, na Legenda Maior IV, 6:1-2 lê-se que, inflamados pelo fervor da pregação de Francisco, muitos se

³⁷ Na tradição da vida religiosa consagrada a virgindade tem, além do sentido fisiológico e mais importante que este, um sentido relacionado à pureza e à verdade da relação com Deus e com os homens.

³⁸ São o conjunto de escritos e biografias de São Francisco de Assis. Assim como crônicas e outros testemunhos do primeiro século da história franciscana.

ligavam às novas leis da penitência, segundo a forma adotada pelo homem de Deus e que o próprio Francisco estabelecera que o modo de vida deles se chamasse de Ordem dos Irmãos da Penitência. Ele acrescentou que, como consta que a via da penitência é comum a todos os que aspiram ao céu, também o referido estado admitia clérigos e leigos, virgens e casados de ambos os sexos.

O Anônimo Perusino (2004), depois de retratar a conversão de Francisco, a adesão dos primeiros frades, as tribulações por eles sofridas, o modo de vida que levavam, o reconhecimento do pontífice e a autorização para pregar referiu-se a outros grupos de seguidores do seguinte modo:

Semelhantemente, também muitas mulheres virgens e que não tinham maridos, ouvindo a pregação deles vinham a eles com o coração compungido, dizendo: ‘e nós *o que faremos?* Não podemos estar convosco. Dizei-nos, portanto, como podemos salvar as nossas almas’. Para isto, nas diversas cidades em que puderam, eles organizaram mosteiros reclusos para [aí elas] fazerem penitência. Constituíram também um dos irmãos para ser visitador e corretor delas.

De maneira semelhante, também os homens que tinham esposas diziam: ‘temos esposas que não consentem em ser abandonadas. Ensinai-nos, portanto, que caminho podemos percorrer salutarmente’. E eles organizaram dentre estes uma Ordem, que se chama Ordem da Penitência, fazendo com que esta fosse confirmada pelo sumo pontífice (ANÔNIMO..., 2004, p. 784). [grifos do tradutor]

A Legenda dos Três Companheiros também distingue três segmentos do Movimento Franciscano, já nos seus primórdios:

O Senhor deu-lhes [aos frades] a palavra e o espírito, de acordo com a oportunidade do tempo, para proferirem palavras agudíssimas que penetravam nos corações dos jovens e dos velhos que, *deixando pai e mãe* e todos os bens que tinham, seguiam os irmãos, recebendo o hábito da Religião deles...

Não somente os homens se convertiam à Ordem, mas também muitas virgens e viúvas compungidas pela pregação deles, seguindo o conselho deles se enclausuravam nos mosteiros, organizados nas cidades e aldeias, para fazerem penitência. Um destes irmãos foi constituído visitador e corretor delas. De maneira semelhante também os casados, homens e mulheres, não podendo afastar-se da lei matrimonial, por conselho salutar dos irmãos se comprometeram a mais estrita penitência em suas próprias casas. E assim, através do bem-aventurado Francisco, perfeito adorador da Santíssima Trindade, a Igreja de Deus se renova em três Ordens, como prefigurou a restauração precedente das três Igrejas. Cada uma destas Ordens foi em seu tempo, confirmada pelo sumo pontífice (LEGENDA dos..., 2004, p.830). [grifos do tradutor]

Esses segmentos foram institucionalizados em três Ordens religiosas sobre uma mesma matriz carismática: a Religião dos Frades Menores³⁹, os mosteiros de religiosas reclusas⁴⁰ e a Ordem dos Irmãos da Penitência⁴¹, da qual fazem parte homens e mulheres. Uma informação leva a crer que as mulheres reclusas estão associadas à comunidade das Irmãs Pobres de São Damião. Tanto o Anônimo Perusino quanto a Legenda dos Três Companheiros registraram a constituição de um irmão como visitador e corretor das franciscanas reclusas. Muito provavelmente trata-se de Frei Filipe Longo, o qual teria assumido o encargo em 1219, ano de muita agitação no Movimento Franciscano. Neste mesmo ano, Frei Jordano de Jano situou nas suas crônicas, o envio de frades à França, à Alemanha, à Hungria, à Espanha e a outras províncias da Itália, durante o Capítulo realizado em Santa Maria da Porciúncula. Ele também registrou certos desvios dos frades enquanto Francisco estava na Terra Santa. Dentre os desvios, ele denunciou:

Naquele mesmo tempo, havia no ultramar uma pitonisa que predisse muitas coisas verdadeiras; por isso, naquela língua ela era chamada de Verídica. Esta disse aos irmãos que estavam com São Francisco: ‘voltai, voltai, porque pela ausência de Frei Francisco a Ordem está alvoroçada, se divide e se dispersa’. E isto foi verdade. Pois Frei Filipe, que era zelador das Damas Pobres, contra a vontade do bem-aventurado Francisco [...], impetrou cartas à Sé Apostólica com as quais pudesse defender e excomungar os que as molestassem... (JANO, 2004, p. 1268).

Supondo que o Anônimo Perusino e a Legenda dos Três Companheiros se referem a Frei Filipe Longo como visitador e corretor, é possível deduzir que seu papel junto às Damas Pobres⁴² era legítimo e que o inconveniente de sua atuação aparentemente residia na aspereza do tratamento dispensado aos que as molestavam. Outro elemento indicativo da mudança de *status* das reclusas franciscanas é a designação feita por Boanventura, na Legenda Maior, e por Jordano de Jano. Ambos designam as referidas religiosas de Damas Pobres, ao passo que, inicialmente, elas eram chamadas Irmãs Pobres. De fato, 1219 foi um ano decisivo na história das Damas Pobres, aqui já entendidas como o conjunto dos mosteiros das franciscanas reclusas.

³⁹ Como era designada inicialmente.

⁴⁰ Depois todos unificados sob a Ordem das Damas Pobres.

⁴¹ Também chamados Terciários Franciscanos ou Ordem Franciscana Secular, da qual se originou posteriormente a Terceira Ordem Regular.

⁴² Enquanto Clara refere-se à sua comunidade como Irmãs Pobres, tanto Francisco quanto seus confrades e os eclesiásticos reportam-se a elas como Damas Pobres. Esta última terminologia considera o grupo institucionalizado, compreendendo todo o conjunto de mosteiros sob a obediência da regra hugoliana e de seus sucessores. Neste caso, eventualmente se usa a terminologia Damianitas.

Sobre a situação jurídica da comunidade de Clara de Assis⁴³, Rotzetter (1994) menciona o episódio em que Francisco e o bispo de Assis, Guido II, recomendaram moderação na austeridade da abadessa, a qual se entregara à penitência a ponto de pôr em risco a própria vida, de acordo com o testemunho da irmã Pacífica de Guelfuccio de Assis no Processo de Canonização (2004). A respeito do mesmo episódio, Carney comenta:

A presença do bispo nessa cena alerta para a probabilidade de que Clara podia estar resistindo ao conselho prudente de Francisco e de suas irmãs. Ele se sentiu claramente obrigado a trazer uma autoridade maior para dar um jeito na situação. Pode parecer que esse envolvimento precedeu o papel de Hugolino como cardeal protetor. Também reforça a consciência do papel do bispo no começo da organização da fraternidade das irmãs... (CARNEY, 1997, p.36).

No ocorrido, Rotzetter destaca que Francisco deixou claro que ele era o fundador e o dirigente, portanto, o responsável pela fraternidade franciscana de que as irmãs de São Damião constituíam parte integrante. Canonicamente falando, ele era o superior imediato de Clara de Assis, como ela mesma reconhecia. Quanto ao bispo, ele era o superior eclesiástico da fraternidade franciscana. Todavia, tanto Francisco como Guido II perderam suas posições com relação à comunidade de Clara de Assis quando o cardeal Hugolino, em 1219, retirou as irmãs da proteção episcopal e as submeteu à Santa Sé de modo que o próprio Hugolino passou a ser o superior direto das Damas Pobres de São Damião.

Mas, o processo de separação dos Frades Menores e das Irmãs Pobres começou com as determinações do concílio lateranense de 1215⁴⁴. O concílio frustrou o projeto de Inocêncio III que previa a integração das novas formas de vida religiosa, especialmente o movimento pauperista. Com a proibição de novas Regras o movimento estaria condenado. Francisco de Assis e seu grupo de frades, porém, escaparam à proibição pelo fato de haverem obtido uma aprovação oral de sua regra entre 1209-1210 pelo mesmo Inocêncio III, conforme atesta a Legenda dos Três Companheiros:

e, assim, abraçou-o e aprovou a Regra que ele escrevera. Deu-lhe também a licença de pregar por toda parte a penitência, bem como aos seus irmãos, mas de maneira que os que deveriam pregar obtivessem a licença do bem-aventurado Francisco. E, depois o mesmo [Inocêncio III] aprovou isto em consistório (LEGENDA dos..., 2004, p.824).

A Ordem dos Frades Menores nascia com o reconhecimento oficial da Igreja. No entanto, as Irmãs Pobres não gozaram do mesmo tratamento, pois a Igreja não as considerou

⁴³ Entenda-se 'Irmãs Pobres'.

⁴⁴ A questão será mais detalhada em item subsequente.

parte integrante da fraternidade franciscana, mas uma comunidade autônoma. Pedroso (2012) comenta que, em 1216, por pressão de Francisco, Clara aceitou a Regra de São Bento e o título de abadessa e que, em 1217, ele pediu ao cardeal Hugolino que se interessasse pelas Damas Pobres⁴⁵.

Boa parte das pesquisas sobre o processo de institucionalização das Irmãs Pobres salienta sobremaneira os embates de Clara e suas seguidoras com os pontífices, sobretudo com relação à questão da pobreza e da filiação à Ordem Franciscana. Knox (2000), porém, denuncia a relação conflituosa entre os frades e as religiosas franciscanas, relevando a audácia das últimas na reivindicação pela incorporação à Ordem como quisera Clara de Assis. As observações do pesquisador permitem a verificação de que as Damas Pobres não foram meras ‘vítimas’ de uma política de cerceamento, mas que também souberam tirar proveito da disciplina que sofriam para reivindicar para si a devida proteção tanto da Igreja como dos Frades Menores.

Tratando da relação entre Francisco de Assis e as religiosas, Knox (2000) assinala que, embora Francisco tivesse prometido a Clara que tanto ele quanto seus irmãos cuidariam da comunidade de São Damião, ele não previu o cuidado dos numerosos mosteiros damianitas⁴⁶. De fato, uma vez que os mosteiros damianitas se multiplicavam, tomavam muito tempo dos frades, os quais estavam passando por um processo de clericalização. Assim, eles buscavam limitar sua obrigação de assistência apenas ao mosteiro de São Damião.

Francisco não estava interessado em estender as obrigações dos frades para além de São Damião, pois ele não pretendia organizar nem dirigir uma ordem de mulheres enclausuradas, talvez por isso tenha pedido ajuda ao cardeal Hugolino em 1217. Além disso, na medida em que a Ordem dos Frades Menores crescia, Francisco perdia influência sobre os numerosos frades, que se distanciavam de seus ideais apostólicos. De acordo com Knox (2000), até o momento da morte de Francisco em 1226, apenas as irmãs do mosteiro de São Damião poderiam esperar que os frades proovessem suas necessidades espirituais, embora tivesse sido a própria Clara a responsável pelo envio de irmãs para estabelecer novas comunidades no centro da Itália e outras divisas. Nas três décadas seguintes, as responsabilidades dos frades para com as comunidades femininas se expandiram, e com elas

⁴⁵ O desfecho da intervenção do eclesiástico será vista mais adiante.

⁴⁶ Designação genérica dos mosteiros fundados sob influência do mosteiro de São Damião quer fossem fundados pelos frades missionários, pelo cardeal Hugolino ou pela própria comunidade de Clara. No fim, todos serão unidos sob o nome de Ordem das Damas Pobres, posteriormente, Ordem das Clarissas.

também cresceram os protestos dos mesmos contra a sobrecarga de trabalho que era solicitada.

O cardeal Reinaldo, enquanto protetor das duas ordens desde 1220, acreditava que os frades deveriam se responsabilizar pelas religiosas, pois reconhecia que eles partilhavam o amor da pobreza apostólica e elas precisavam dos cuidados dos frades. Ademais era conveniente ao papado que os frades se ocupassem delas, dado que as ordens estabelecidas e o clero secular se recusavam a lhes prestar assistência pastoral.

A questão das Irmãs ou das Damas Pobres como comunidade de reclusas, de um modo ou de outro, relacionadas à figura carismática de Clara de Assis e sua problemática com os Frades Menores parece bem evidente. Mas um aspecto intrigante no histórico dos primórdios do Movimento Franciscano ainda no tempo em que Francisco era o superior imediato das irmãs é o relato de Jacques de Vitry, cônego da diocese de Namur/Bélgica, em viagem a Úmbria para visitar Inocêncio III em 1216. Consternado por encontrar o papa morto, escreveu:

por aquelas partes (de Perúgia), [...] encontrei um consolo: **pois muitos, de ambos os sexos, ricos e seculares**, tendo deixado tudo por Cristo, abandonavam o mundo. **Chamavam-se Frades Menores.**

... De dia, entram nas cidades e vilas, dedicando-se ao trabalho pela ação; de noite, voltam ao eremitério ou lugares solitários, dedicando-se à contemplação. As mulheres, porém, vivem juntas em diversas hospedarias perto das cidades, nada recebem, mas vivem do trabalho de suas mãos. Mas muito se lamentam e se perturbam, porque são honradas pelos clérigos e pelos leigos mais do que gostariam.

Uma vez por ano, **os homens desta Religião**, com múltiplos proveitos, se reúnem em um lugar determinado para juntos alegrarem-se no Senhor e para comerem juntos... (VITRY, 2004, p.1422). [grifos nossos]

Estudiosos franciscanos como Rotzetter (1994) e Carney (1997) associam as Irmãs Menores referidas por Jacques de Vitry às Irmãs Pobres. De fato, esse testemunho dos primórdios da fraternidade interessa pela proximidade dos Frades Menores, irmãos e irmãs, num único movimento definido pela ruptura radical com a propriedade, embora se organizassem de formas distintas. Na perspectiva da nova Ordem religiosa, chega-se a cogitar que no início as Irmãs Pobres não eram uma ordem contemplativa, mas enfermeiras que nada aceitavam como donativo, mas viviam do trabalho de suas mãos. Tal hipótese decorre da designação das casas onde as irmãs moravam: *hospitia*. Em todo caso, Rotzetter observa que naquela altura não era possível falar de Ordem nem para os irmãos nem para as irmãs menores.

O problema é que não parece tão evidente que, na sua carta, Jacques de Vitry tenha se reportado às Irmãs Pobres, haja vista que em nenhum momento Clara, Francisco ou seus confrades se referem às mesmas como Irmãs Menores. Além disso, paralelamente à movimentação em torno da institucionalização da Ordem das Damas Pobres na primeira metade do século XIII, havia um grupo de mulheres religiosas subvertendo a política eclesiástica. A bula *Ad audientiam nostram* (GREGÓRIO IX, 2004) enviada aos bispos, a 21 de fevereiro de 1241, registrou a presença de um grupo de mulheres que se diziam damianitas, mas andavam descalças portando o hábito e o cingulo das monjas. As pessoas as chamavam Descalças, Acordoadas ou Minoritas. Como se observa, essas mulheres se autodesignavam pela mesma nomenclatura das Damas Pobres, todavia, o povo as designava pelo mesmo nome dos Frades Menores, Minoritas, por identificar nelas a mesma forma de vida dos homens franciscanos. Sobre elas, Gregório IX declarou:

as monjas de São Damião, porém, para prestarem a Deus um serviço agradável, vivem em clausura perpétua. E como, por causa disso, está havendo perplexidade na Ordem de São Damião e indignação na dos Frades Menores, e essa ordem falsa está escandalizando os próprios frades e monjas, ordenamos a todos vós, por esta Carta Apostólica, que obriguem essas mulheres com adequada censura eclesiástica e depois de ter feito uma admoestação, a deixar esse hábito com os cingulos e as cordinhas, sempre que fordes informados de sua presença, concedendo-lhes a faculdade de apelar (GREGÓRIO IX, 2004, p.245).

Ao que tudo indica, nos primórdios do Movimento Franciscano coexistiam os Frades Menores, as Damas Pobres e a Ordem dos Irmãos e das Irmãs da Penitência, nesta havendo diferentes modos de vida. Para Carney (1997), a liberdade evangélica de espírito que aparentemente caracterizou os primeiros anos da fraternidade dos irmãos e das irmãs deu aos poucos lugar a preocupações com a disciplina, a aprovação eclesiástica e os ajustamentos estruturais necessários. Isto teria resultado na gradual separação física, devido ao regulamento da clausura e à necessidade de prevenir abusos por parte dos frades. Provavelmente, entre as mulheres terciárias franciscanas se experimentavam formas alternativas de vida religiosa muito próximas do beguinato. Talvez disso decorresse a identificação com os Frades Menores.

3.2.1 Elementos constitutivos do discurso franciscano

Como se percebe, havia no século XIII basicamente uma formação ideológica⁴⁷ comum norteando a vida religiosa regular. No entanto, havia nessa formação ideológica

⁴⁷ Este conceito, assim como outros da Análise do discurso, será trabalhado no capítulo 4.

elementos característicos de cada Ordem, movimento ou corrente religiosa, de outro modo, elas não seriam distintas. Atentando para as anotações de Carney (1998) destacam-se neste tópico os pontos críticos do discurso franciscano.

3.2.1.1 A pobreza evangélica: ponto nodal e controverso da espiritualidade franciscana

Segundo Carney (1998), como líder do braço recluso franciscano feminino, Clara acompanhou e sofreu as incertezas quanto ao que adviria sobre a observância da pobreza, caráter distintivo das Ordens Franciscanas. Pouco tempo depois da morte de Francisco, em 1226, os frades enfrentaram o problema da preservação da Regra⁴⁸ e de como lidar com as questões da pobreza, dinheiro e recursos. Negreiros (2009) explica que os frades não compreendiam em que medida estavam obrigados a observar o Evangelho nem como era possível compaginar a pobreza absoluta com a necessidade de possuir alguns bens imprescindíveis para o progresso da Ordem. Não demorou muito para que a Ordem nascente se dividisse em dois partidos: de um lado, estavam os conventuais mais afeitos à eficiência apostólica em detrimento pobreza; do outro, os observantes exigiam que toda iniciativa apostólica fosse relacionada à observância da pobreza. Sem consenso, os frades recorreram ao papado ou aos confrades mais doutos em várias ocasiões, das quais resultaram cinco documentos.

A *Quo elongati*, promulgada por Gregório IX em 1230 durante o generalato de João Parenti, foi a primeira interpretação oficial acerca dos limites da observância em matéria de posses. Nela o pontífice invalidou o Testamento de Francisco limitando as obrigações dos frades à Regra Bulada. Através desse documento, ele experimentava um sistema de administração dos bens temporais inspirado nos moldes monásticos: os frades não teriam a posse, mas o uso dos bens. Como Gregório IX não disse o que devia ser feito, mas apenas o que era permitido, a qualidade da observância dos frades dependia do seu comportamento diário e da consistência das decisões dos superiores.

Durante o generalato de Haymo de Faversham, como as querelas em torno da observância persistiam e ele intentava simplificar certos aspectos da vida fraterna, buscou-se uma resposta sistemática interna para as questões em torno da Regra. Sua iniciativa resultou na Exposição dos Quatro Mestres em 1241, trabalho empreendido por Alexandre de Hales⁴⁹,

⁴⁸ Francisco quis que sua Regra fosse observada como lhe havia sido inspirada por Deus, portanto, sem glosas.

⁴⁹ Mestre da Universidade de Paris, considerado o fundador da Escola Franciscana, ao trazer elementos da espiritualidade franciscana para o rol dos debates filosóficos. Segundo Le Goff, o aparecimento das Ordens

João de la Rochelle, Roberto de Bascia e Odo Rigaldo. Consoante Carney (1997), o trabalho jurídico e acadêmico, considerando a intenção de Francisco, embora não tocasse detalhes das questões mundanas e materiais da vida cotidiana, alertava para o risco de o nuncio instituído por Gregório IX agisse como um banqueiro⁵⁰.

Apesar dos esforços dos mestres por clarificar a compreensão e as relações dos frades, a tensão entre os dois partidos não se arrefeceu e foi ainda mais agravada durante a gestão de Crescêncio de Iesi a partir de 1244. Além de não se interessar pela implementação das orientações dos quatro mestres, ele teria desenvolvido uma ativa perseguição aos frades observantes. O Ministro teria recorrido a Inocêncio IV para obter novas diretivas a respeito da pobreza. Atendendo ao pedido, o pontífice promulgou dois documentos: 1) a *Ordinem vestrum*, em 1245, na qual se apagava a distinção entre o nuncio e o amigo espiritual dando autoridade aos superiores para usar agentes para receber esmolas em dinheiro; 2) e, em 1247⁵¹, com a *Quanto studiosius*, transferiram-se os direitos de propriedade para um único agente, um síndico apostólico com amplos poderes legais.

No mesmo ano da promulgação da *Quanto studiosius*, João de Parma assumiu o comando da Ordem dos Frades Menores em uma direção diametralmente oposta a Crescêncio de Iesi. Ele pretendeu retomar os mais altos ideais de pobreza e, em 1249, retomou os padrões da *Quo elongati*. No seu generalato, a pedido dos confrades, Hugo de Digne fez um comentário da Regra, procurando inserir, conforme Carney (1997), conceitos que resolvessem o problema do que ele identificou como ‘falsos ensinamentos que levavam à confusão’. Ele identificou o coração da pobreza no capítulo VI da Regra Bulada, como a abdicação de posses: os frades não têm posses nem o direito de adquiri-las; isso também se aplicava aos contratos comerciais; o uso das coisas deveria ser conforme o padrão da pobreza, ou seja, sem abusos; na mesma linha, os irmãos deveriam evitar o espírito de apropriação; a mendicância era louvável. Além disso, segundo Lapsanski (*apud* CARNEY, 1997, p.101), Hugo pontuou dois elementos-chave para a manutenção da vida em pobreza: o amor mútuo, essencial para levá-la adiante e a minoridade, que impediria os frades de perder as qualidades interiores da pobreza espiritual.

Medicantes, especialmente dos franciscanos e dos dominicanos, teria contribuído para o apogeu da cultura e da ciência no século XIII. Os franciscanos teriam sido mais marcantes nas universidades de Paris, Oxford e Cambridge.

⁵⁰ Na *Quo elongati*, Gregório IX havia instituído a figura do nuncio, uma espécie de agente intermediário entre os frades e seus benfeitores provendo suas necessidades, assim os religiosos não precisariam lidar diretamente com o dinheiro conforme Francisco havia proibido.

⁵¹ Mesmo ano em que ele impõe sua *Forma Vitae* às Damas Pobres, revogando o princípio da pobreza.

A pobreza, na concepção de Hugo de Digne, seria aquilo que torna os homens conscientes de sua dependência de Deus e assim os ajudaria a permanecer humildes. Encorajando-os a ser generosos com os outros, a pobreza ajudaria a manter um sentido de amor e de fraternidade entre os Frades Menores. Admitindo a hipótese de que o comentário tenha sido escrito entre 1246 e 1252, é bem provável que as interpretações de Hugo de Digne tenham exercido certa influência sobre Clara ou que, inversamente, ela tenha exercido alguma influência sobre o intelectual franciscano, considerando a informação de que, quando os mestres franciscanos intentavam interpretar a Regra Bulada a partir das intenções de Francisco, eles, que em geral não haviam conhecido Francisco pessoalmente, consultavam os primeiros companheiros do santo. Desse modo, Clara seria informante de primeira hora. Ademais, a abadessa era fiel defensora do princípio da pobreza e, na altura do trabalho de Hugo de Digne, também reagia à *Forma Vitae* inocenciana, especialmente no que se referia à pobreza.

3.2.1.2 A caridade mútua e a manutenção da pobreza

De acordo com Negreiros (2009) e Carney (1997), nas primeiras décadas do desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores, expandiu-se entre os mendicantes uma estrutura social fraterna: “apesar das óbvias inversões envolvidas nas estruturas legislativas e governamentais, uma entrega básica a um sistema aberto que recrutava de todos os níveis da sociedade estava muito em evidência” (CARNEY, 1997, p.144). As relações fraternas desenvolvidas pela fraternidade franciscana seriam assentadas nos valores evangélicos, nas novas instituições sociais e na santidade pessoal de muitos irmãos.

Seguindo a premissa de Hugo de Digne de que o amor mútuo e a minoridade são elementos basilares para a preservação da pobreza, deduz-se que nos primeiros tempos das Ordens nascentes, inclusive a das Damas Pobres, não faltaram exemplos de caridade mútua entre os irmãos e as irmãs. Por outro lado, a insistência nesses fundamentos da pobreza sugere que já nos primórdios das Ordens ela já se via ameaçada, ou ao menos em vias de reformulação, haja vista a sua rápida expansão.

3.3 Experiências religiosas nos séculos XII e XIII

Carney (1997) identificou a prática penitencial da juventude de Clara com a espiritualidade penitencial leiga florescente, na qual se buscavam o recolhimento, a sobriedade das vestimentas, o uso do cilício, a prática da oração, do jejum e da esmola e do

serviço aos pobres. Neste item, compreende-se a variedade de possibilidades de experiências com as quais Clara poderia se identificar.

3.3.1 O monacato

O monacato foi introduzido no Ocidente no século IV, mas foi a partir do século IX, sob os carolíngios, que se iniciou um processo de uniformização, marcado pela expansão do modelo beneditino que atingiu, posteriormente, outras regiões europeias. Com caráter estável e ênfase na vida em comum, na oração, na liturgia, na penitência e no trabalho intelectual, os mosteiros organizaram-se como senhorios fundiários. Fundados por patronos leigos, muitos cenóbios estavam submetidos a senhores e sujeitos às intervenções leigas.

A partir do fim do século XI, a vida monástica foi alvo de críticas, sobretudo no tocante à riqueza dos mosteiros e à ausência de atividades pastorais e de pregação. Assim, surgiram diversos movimentos, denominados reformadores, que buscavam a austeridade, a simplicidade, a *cura animarum* e a pregação, tais como os de Cister, Grandmont, Fontevrault, Premonté e Cartuxa. Surgia com eles uma vida monástica distanciada dos rituais corporais, de ascetismo simples, com mais espaço para a oração e a reflexão pessoal. Ainda nesse contexto apareceram grupos de mosteiros que seguiam a mesma forma de vida, possuíam uma identidade comum, controle centralizado e assembleias de abades.

Não existiam muitos mosteiros para mulheres e os existentes atendiam, sobretudo, às nobres. Em geral, estes cenóbios não abrigavam somente mulheres religiosas, mas também jovens para serem educadas e mulheres casadas ou viúvas que, por imposição familiar ou opção, permaneciam temporadas nessas casas. Eram três os tipos de mosteiros que recebiam mulheres: os independentes; os duplos, nos quais homens e mulheres estavam submetidos a um único abade ou abadessa, e os geminados, que se localizavam próximos dos mosteiros masculinos, mas possuíam autonomia administrativa. Neste contexto também ocorreu um crescimento da vida religiosa feminina, o que resultou em um número pequeno de vagas nos mosteiros. Muitas mulheres, inclusive, participaram dos movimentos de renovação do monacato. Na maioria dos casos, os novos mosteiros femininos ou os que aderiam a esses movimentos de reforma não possuíam qualquer autonomia nem chegaram a formar uma Ordem própria, mas ficaram submetidos às ordens masculinas.

A partir das informações de Vauchez (1999) e de Bartoli (1998), compreende-se que há tentativa de renovação da vida religiosa feminina em duas direções: uma mais ligada ao

modo tradicional de consagração, ou seja, o afastamento do mundo e a penitência; e outra como proposta de renovação conciliando consagração, trabalho e serviço aos mais pobres.

3.3.2 O novo círculo dominicano e as renovações do círculo beneditino

Goodich (1981) sugere que, no início da Idade Média, a religiosa cuja vida fosse devotada ao sofrimento e ao isolamento ou a heroína nacional cuja piedade convertesse a tribo ou o povo ao Cristianismo eram os tipos dominantes de santas. Já no século XIII enfatizava-se a guerra contra a heresia. As mulheres religiosas do sul da França e dos Países Baixos eram apreciadas pela sua capacidade de atrair outras mulheres livrando-as das garras dos hereges, muitos dos quais cultivavam a crença no direito das mulheres de pregar e administrar os sacramentos. Essa concessão de direitos exercia grande poder de atração sobre as mulheres instruídas e ricas nessas regiões.

Em contraposição ao século 12, no século seguinte culminou o estabelecimento das Ordens femininas cujo ministério se voltava para uma população urbana propensa à heresia e perturbada pela transição do feudalismo pastoral para o capitalismo nascente. Assim, as mulheres constituíram mais de um quarto dos santos do século XIII, todas identificadas com os novos movimentos que animavam a Igreja. Algumas dessas mulheres continuaram a tradição da veneração principesca patrocinando instituições de caridades e casas religiosas e outras se dedicaram mais aos problemas sociais gerados pela crescente urbanização. Porém, a maioria das santas daquele século eram mulheres enclausuradas cuja principal realização estava no estabelecimento ou na doação de um novo convento ou na fundação de uma nova Ordem feminina, geralmente associada a uma Ordem masculina.

Goodich, ainda acrescenta que as novas Ordens femininas geralmente surgiam em regiões dos Países Baixos, da Bacia do Reno, da Itália e do sul da França onde tanto a heresia como a urbanização avançavam mais. As religiosas do círculo dominicano dedicaram-se especialmente e com sucesso à recuperação de hereges para Roma, visto que Domingos de Gusmão havia identificado o resgate das mulheres das garras da heresia como missão especial da sua nova Ordem. Desse modo, surgiram muitas comunidades religiosas femininas afiliadas à Ordem dos Pregadores.

No círculo feminino beneditino também houve renovação da piedade. A reforma dos mosteiros masculinos coincidia com a agitação das mudanças dos conventos beneditinos femininos. Mais do que os homens, as mulheres religiosas tendiam a se associar em grupos e

vinham de origens sociais e geográficas mais homogêneas, às vezes até mesmo pertenciam à mesma família sanguínea. Goodich releva que a santidade feminina no século XIII foi muito mais um fenômeno grupal ou até mesmo familiar, no qual a nobreza do Norte e a classe governante das regiões europeias urbanas desempenharam um papel de liderança. Leclerc (*apud* CARNEY, 1997, 148) credita a proliferação de fundações monásticas na segunda metade do século XII à estabilização da observância monástica, à liberalização do recrutamento monástico e à diversificação dos tipos institucionais. A fundação do mosteiro de Marcigny, em 1061, sob a autoridade do abade e os costumes de Cluny, simbolizaram a estabilização da observância que precedeu à fundação das novas Ordens. Este fato produziu um modelo, o mosteiro novo, no qual se procurava a livre escolha vocacional em detrimento das imposições familiares e, ali, a clausura estrita era imposta.

3.3.3 As Cônegas Regulares

As cónegas regulares levavam uma vida comum mantendo a propriedade de seus patrimônios. Segundo Ramos (2011), em 1090, o papa Urbano II reconheceu oficialmente a vida canônica e no século 12 foi adotada a Regra de Santo Agostinho, a qual, diferentemente da regra beneditina, não tinha um caráter imperativo e nem uma rigidez nos costumes dos religiosos. O texto original não compunha uma regra, mas um conjunto de orientações elaboradas pelo bispo para uma antiga comunidade feminina que passava por uma crise interna. Os cónegos e as cónegas regulares não precisavam ter pudores em receber doações ou propriedades, embora tivessem o dever evangélico de buscar uma vida de pobreza e simplicidade.

3.3.4 Irmandades de penitentes ou grupos de beguinos⁵²

Vauche (1999) ressalta que, entre de 1170-1180, apareceram, em cidades italianas e holandesas, novas formas de vida religiosa adequadas às necessidades dos leigos, como irmandades de penitentes ou grupos de beguinos. Eles associavam trabalho e oração em um estilo de vida que tendia para o religioso, mas não envolvia a vida conventual, privilégio que somente os ricos poderiam custear. As mulheres solteiras e viúvas que aderiam a essa forma de vida, em geral, não deixavam suas casas. Elas levavam uma vida de oração e de penitência e prestavam assistência aos leprosos e aos pobres.

⁵² Entre os séculos XII e XV, tratava-se de religiosos, homens ou mulheres que, sem pronunciar votos, observavam uma regra, não tinham propriedade particular e viviam sob o mesmo teto com a sua comunidade, que não era considerada uma Ordem.

3.3.5 As Beguinias

Sensi (*apud* CARNEY, 1997, p.151) identificou três expressões de estilo de vida religiosa emergentes no começo de século XIII, na Itália, fluindo do movimento penitencial: 1) a vida cenobítica com uma clausura moderada; 2) a vida eremítica urbana ou suburbana; 3) as *bizzoche* que viviam em suas próprias casas. Carney esclarece que a terminologia para indicar o correspondente italiano de beguinias é variado. Para designar, no mesmo movimento penitencial, uma multiplicidade de experiências de eremitismo secular, usavam-se: beguinias, *bizzoche*, inclusas, reclusas, encarceradas, celanas, muradas, evangélicas, dentre outros. Tais experiências não se originavam em um contexto monástico e não tinham qualquer ligação oficial com Ordens penitentes ou com Ordens mendicantes.

A pesquisadora também admite que não há concordância geral acerca das origens do movimento das beguinias ou *bizzoche* e apresenta quatro estágios do seu desenvolvimento em dois séculos com manifestações marcantes na Bélgica, na Alemanha, no sul da França e, com variações, na Itália: 1) beguinias antigas – que não se regulavam nem por votos nem por regras, não renunciavam definitivamente ao casamento, viviam em suas casas ou com parentes e amigos, sustentando-se com trabalhos manuais, especialmente a costura; 2) no começo do século XIII, passaram a se agrupar em associações informais sob a orientação espiritual de monges ou clérigos, sem regras formais e com flexibilidade na organização devocional, recebendo proteção dos cistercienses e do cardeal Jacques de Vitry contra interferências civis e eclesiásticas; 3) através da bula *Gloriam virginalem*, de 1233, Gregório IX reconheceu indiretamente as beguinias na medida em que, segundo Bowie (*apud* CARNEY, 1997, p.151), era interpretada como simpática à noção de casas comuns ou conventos de beguinias, estimulando seu desenvolvimento; 4) as beguinias, sob o controle e supervisão dos clérigos, foram oficialmente agrupadas nas paróquias com reconhecimento legal e civil e submetidas a estruturas de autoridade, sobretudo sob os dominicanos.

Carney (1997, p.152) comenta que Jacques de Vitry teria visto paralelos entre as beguinias de Flandres e as Irmãs Menores da Úmbria, mas nenhuma autoridade eclesiástica pôde criar uma forma de vida estável capaz de fazer das beguinias uma Ordem reconhecida na Igreja.

3.3.6 As *Anchoresses* e as *mulieres religiosae*

Vauchez (1999) denominou *anchoresses* as mulheres que, com a permissão do bispo ou da autoridade religiosa local, encerravam-se em uma cela, onde viviam do trabalho de suas próprias mãos ou das esmolas da comunidade. As mulheres religiosas do século XII não se limitaram a descobrir novas formas de vida ativa, mas também de uma nova espiritualidade e novas formas de oração, o que viria a resultar no eremitismo urbano:

... as mais das vezes estas *mulieres religiosae* (este era o termo genérico como eram indicadas nos documentos da época as mulheres que, não tendo feito uma verdadeira e própria profissão monástica, viviam de modo religioso) optavam por uma vida comum em suas casas, castamente trabalhando com as próprias mãos e dedicando-se às obras de misericórdia. Estamos diante de duas exigências da vida da cidade: o trabalho e a assistência aos pobres e aos enfermos ocupavam o primeiro lugar na preocupação dos administradores comunais (BARTOLI, 1998, p.92). [grifo do autor]

3.3.7 As *Pauperes dominae reclusae* ou *inclusae*

De acordo com Bartoli (1998, p.94), tratava-se de mulheres provenientes de famílias, se não nobres, ao menos abastadas, que haviam feito a opção pela pobreza, porque desejavam renunciar a posses pessoais. Por isso eram denominadas *dominae*, ‘senhoras’. Eram as Pobres Senhoras Reclusas. A reclusão era umas das características de sua vida. Tratava-se de uma reclusão de tipo urbano, inserida no tecido social e espiritual da cidade toscana do século XIII. Viviam em comum e o isolamento que defendiam era, também no seu caso, funcional à relação de troca que se realizava com o ambiente circunstante ao qual ofereciam intercessão e oração e do qual recebiam sustento material e espiritual.

3.3.8 Os terciários ou as ordens dos irmãos penitentes

As religiosas dominicanas, além de professarem os tradicionais votos de pobreza, castidade e obediência, eram ativas no estabelecimento de confrarias laicas cujos membros, chamados terciários, adaptavam a vivência dos votos à sociedade civil. Os terciários, homens e mulheres, perseguiram hereges e infratores morais, davam suporte político e material às novas ordens mendicantes e se dedicavam à assistência social. No caso dos terciários franciscanos, além do que já foi mencionado do quadro geral do Movimento, pode-se dizer deles o mesmo que é dito dos terciários dominicanos, exceto quanto à perseguição de hereges e infratores morais. Com efeito, apesar de defender e exigir a obediência à Igreja, Francisco não consentiu práticas violentas e de dominação. Aos Irmãos da Penitência, na Carta aos Fiéis

(2004), Francisco recomendou humildade e mansidão. Clara poderia ter optado por uma vida religiosa alternativa à clausura mesmo dentro do Movimento Franciscano, pois as terciárias conseguiram, dentro das concessões eclesiásticas, ensaiar um modo de vida comunitária, de oração e de serviço aos pobres, certamente muito mais próxima do que vivia o próprio Francisco, caso sua intenção fosse imitá-lo.

3.4 Mulheres místicas do século XII

Clara não parece ter tido muita influência de outras mulheres de seu tempo, mas Pedroso ilustra três casos de mulheres místicas contemporâneas que deixaram escritos, pontuando a mística vicejante à época. Havia duas vivências legítimas, embora distintas, da relação com Deus: 1) a desenvolvida pelos místicos renano-flamengos que os levava a um ‘abandono de Deus’, no sentido de se libertar de qualquer imagem de Deus; 2) aquela desenvolvida pela mística feminina levando à penetração afetiva em Deus através da simbologia nupcial⁵³. Dentre as mulheres místicas contemporâneas a Clara que deixaram escritos, destacam-se Beatriz de Nazaré, Matilde de Magdeburgo e Hadewijch de Amberes.

Beatriz de Nazaré (1200-1268) sintetizaria duas correntes religiosas femininas medievais: as beguinas e as cistercienses. Na linha cisterciense de Saint-Thierry e de Rievaulx, ela desenvolveu o tema da amizade. De temperamento tímido e afetivo, sentindo necessidade da amizade, ela dirigiu sua piedade para um encontro afetivo com Jesus na eucaristia e no sagrado Coração. No tratado *Seven manieren van Minne*⁵⁴, Beatriz apresenta uma mística afetiva e esponsal estruturada em torno do amor. Segundo Pedroso (2009), a doutrina mística de Beatriz é marcada pela preeminência do amor, considerado graça doada capaz de regenerar a vida e transformá-la até a união com a pessoa amada.

Matilde de Magdeburgo (1210-1294) se fez beguina em Magdeburgo, por volta de 1230, sob a direção espiritual dos dominicanos, unindo durante quase trinta anos o serviço aos pobres e doentes ao progressivo crescimento espiritual. Em torno dos sessenta anos abraçou a vida monástica. Enquanto era beguina, entre 1250 e 1265 escreveu *Das fliessende Licht der Gottheit*⁵⁵, obra composta de sete livros. O último deles foi escrito no mosteiro de Helfta, depois da morte de Henrique de Halle, seu confessor dominicano. Na sua obra, ela usa um

⁵³ A mística nupcial se refere preferentemente ao simbolismo do amor e das bodas. Jesus Cristo é o noivo, ao passo que a alma fiel, homem ou mulher, é a noiva. A alma deve superar o mundo material em que está imersa, as atividades que não a deixam chegar à unidade, e também todas as imagens, intermediários, conceitos que mais ocultariam Deus que o dariam a conhecer.

⁵⁴ Os sete graus do amor de Deus.

⁵⁵ A luz fluida da Divindade.

tom acusador, típico do profetismo feminino encontrado mais tarde em Santa Catarina de Sena, contra os males de uma Igreja enferma. Matilde não poupou críticas à decadência do clero, do Império e até mesmo à Ordem Dominicana. Todavia, a uma crítica dura e áspera aos pecados dos cônegos luxuriosos, ela associa a intercessão diante das visões do tormento dos eclesiásticos corrompidos. Na sua obra espelha-se uma vida abismada nos mistérios da divindade, sua progressiva separação do contingente para entrar na vida íntima de Deus Trindade e da encarnação do Filho. Matilde evoluiu de uma mística visionária para um caráter cada vez mais pessoal e afetivo.

Hadewijch de Amberes (séc. XIII) pertenceu ao movimento leigo feminino que juntou a consagração a Deus e uma intensa vida espiritual com uma entrega aos pobres e aos enfermos. Pedroso (2009) acredita que ela sofreu a suspeita de heresia devido à proximidade com alguns grupos de beguinas condenados. A doutrina espiritual de Hadewijch gira em torno do amor como essência de tudo e motivo de toda atividade humana. O amor seria celebrado sob diversos aspectos e personificado na dama, na rainha, na mestra. Hadewijch escreveu poemas, visões e cartas. Pela excelência de seus poemas, ela é considerada uma das criadoras da poesia flamenga. Eles abordam um único tema: o amor visto, dentre outras formas, como união sponsal entre Deus e a alma e a fecundidade resultante de um Deus que nasce nela.

3.5 Estratégias de fortalecimento da Santa Sé e políticas para a vida religiosa regular⁵⁶

De acordo com Les Perelman (1991), a ascensão das monarquias centralizadas e os começos dos Estados-nação modernos do Oeste Europa no século XI estão em paralelo com a reorganização do governo eclesiástico. Assim como os monarcas seculares estavam desenvolvendo instrumentos administrativos para diminuir o poder dos senhores feudais e impor a autoridade real sobre eles, Leão IX procurava subordinar o poder dos bispos locais à autoridade absoluta do papa. O *revival* da autoridade papal foi possibilitado basicamente por três estratégias: 1) o sistema de legados papais, constituído de embaixadores dotados de autoridade papal; 2) frequentes concílios da Igreja; 3) as correspondências epistolares da chancelaria papal. No governo medieval, fosse secular ou eclesiástico, o governante era um dispensador de benefícios e da justiça. Através de legados, conselhos e especialmente dos serviços da chancelaria, o papado foi capaz de dispensar benefícios e justiça de forma mais eficiente.

As correspondências papais dividiam-se em duas categorias: Privilégios e Cartas.

⁵⁶ Referente aos religiosos organizados sob uma Regra.

Através dos Privilégios o papado garantia subvenção ou confirmava direitos, propriedade e jurisdição às igrejas e às casas religiosas. A Carta pontifícia, por sua vez, era um instrumento administrativo e também se dividia em duas: as *Tituli* ou Cartas de Graça e as *Mandamenta*, ou cartas de Justiça. As primeiras eram documentos pelos quais o Papa confirmava direitos ou benefícios concedidos, licenças ou indulgências. Por elas ainda se promulgavam estatutos ou se decidiam questões de direito canônico. Assim, frequentemente, tinham o mesmo efeito do Privilégio. As *Mandamenta* portavam ordens relativas a algumas questões específicas como liminares, proibições, nomeação de comissários, bem como a massa de correspondência oficial de foro político / administrativo.

Silva (1998) aponta o século XIII como um momento crucial para a chamada Reforma da Igreja, pois nele culminava todo o processo iniciado séculos antes. Comenta ainda que as resoluções do IV Concílio de Latrão representaram uma síntese de todo o processo estabelecendo claramente as hierarquias internas e externas ao corpo eclesiástico, os limites entre heresia e ortodoxia, assim como a relação entre eclesiásticos e seculares, definindo como cada segmento deveria se organizar e o campo de atuação das diversas Ordens existentes ou a surgir dali para frente.

Silva (2008)⁵⁷ abordou os quatro concílios Lateranenses⁵⁸, realizados entre 1123 e 1215, buscando identificar e discutir as normas acerca da vida monástica, especialmente, a feminina a partir do pressuposto de que o conjunto jurídico-canônico ali delineado apresenta uma síntese das estratégias implantadas pela Cúria Romana para a estruturação da Igreja Universal impulsionadas por Roma. Do Lateranense I, convocado após o cisma de Maurício Bordino⁵⁹ e no ano seguinte à Concordata de Worms⁶⁰, apenas o cânone XVI refere-se ao monacato. Nele, ordenou-se aos monges a submissão ao poder episcopal e se proibiu o exercício de funções contrárias à vida monástica, dentre elas, fazer visitas públicas a enfermos e administrar a extrema unção e a penitência.

O II Concílio de Latrão, realizado em abril de 1139, sob a presidência de Inocêncio II sucedendo a um cisma papal, teria tido preocupação especialmente em reafirmar a unidade da cristandade e a liderança do papado. Dos seus 30 cânones, o 9 e o 7 referem-se exclusivamente aos monges: o primeiro, proibindo-os de se dedicarem ao estudo do direito

⁵⁷ Toda a descrição dos cânones lateranenses aqui apresentados foram extraídos do artigo desta pesquisadora medievalista brasileira. Para a análise do cânone 13 do Lateranense IV, serão acrescentadas as observações de García y García (1994).

⁵⁸ Os Concílios realizados na Cidade de Latrão I, II, II e IV.

⁵⁹ Em 1118 foi nomeado Papa pelo imperador Enrique V e adotando o nome de Gregório VIII.

⁶⁰ Acordo firmado entre o Papa e o Imperador em 1122, depois de décadas de conflitos.

civil e da medicina visando aos ganhos materiais, para não abandonar a sua missão religiosa; e o segundo, direcionado a diversas categorias de clérigos inclusive aos monges, instituiu que, caso estes viessem a contrair matrimônio, deveriam ser separados de suas esposas, dado o caráter ilícito dessas uniões, e serem submetidos à penitência. O cânone VIII impunha as mesmas sanções às mulheres religiosas. Já o XXVI, relativo às monjas, as proibia de seguirem a vida religiosa sem adotar uma regra, fosse de São Bento, de São Basílio ou de Santo Agostinho, até então reconhecidas oficialmente. Determinava ainda que as mulheres que estivessem sob uma regra deveriam viver em comunidade no cenóbio e não em dependências separadas, recebendo hóspedes, sob pena de serem excomungadas caso não acatassem tais ordens. Por sua vez, o cânone XXVII proibiu os coros mistos.

O Lateranense III aconteceu sob Alexandre III em março de 1179. Silva (2008) comenta que, como em outros concílios, a Igreja sofrera com um cisma papal e que conflitos com o Império e com a realeza inglesa absorveram as atenções do papado e interromperam, em muitas dioceses, a introdução das diretrizes papais. Além disso, as heresias estavam em franca expansão. Dos 27 cânones resultantes deste concílio, 5 versaram sobre o monacato. Os cânones 6, 7, 9, 10 e 11 recomendavam sucessivamente: os procedimentos para a repreensão de eclesiásticos, seculares ou regulares, por seus superiores; e, ainda em relação aos eclesiásticos, proibiu a simonia e as extorsões; quanto aos templários⁶¹ e hospitalários⁶², limitou os excessos cometidos por eles em diversos bispados, quando usurpavam as funções dos clérigos diocesanos, no fim do cânone, a determinação se estendeu a todos os religiosos; aos mosteiros, proibiu o ingresso e a concessão de cargos mediante pagamento, bem como a posse de um pecúlio pessoal e reafirmou o caráter comunitário e estável da vida monacal, vetando práticas de isolamento e exposição gratuita; por fim, além de reafirmar o celibato eclesiástico, regulamentaram-se as visitas às monjas somente permitidas quando justificadas.

O Lateranense IV, convocado pelo papa Inocência III e realizado em 1215, tentou combater os problemas internos da Igreja, através de um novo projeto de organização jurídico-canônica. Do IV Concílio de Latrão resultaram 71 cânones dos quais dez tratam, direta ou indiretamente, dos monges: XII – apresenta disposições sobre os capítulos gerais das

⁶¹ Ordem dos Pobres Cavaleiros de Cristo e do Templo de Salomão, fundada no rescaldo da Primeira Cruzada de 1096 para proteger os cristãos em peregrinação a Jerusalém.

⁶² Ordem Soberana e Militar Hospitalária de São João de Jerusalém, fundada no século 11. Inicialmente afiliada à Ordem Beneditina, tornou-se uma Ordem militar cristã destinada a assistir e proteger os peregrinos à Terra Santa.

ordens regulares; XIII – proíbe a fundação de novas ordens religiosas e estabelece que, ao ser criado um novo grupo religioso, dever-se-ia seguir uma das regras já estabelecidas e inseri-lo em uma das ordens já existentes; LV – decreta o pagamento do dízimo das terras recém-adquiridas por parte dos mosteiros às paróquias; LVI – condena a usurpação de dízimos por religiosos; LVII – adverte quanto aos abusos na interpretação dos privilégios concedidos aos regulares; LIX – proíbe aos religiosos de atuarem como fiadores, a não ser por autorização dos abades; LX – aborda as relações entre o clero secular e o regular, proibindo aos abades de usurparem o cargo episcopal; LXI impede os religiosos de receberem igrejas e dízimos de leigos sem consentimento episcopal; LXIII – trata da simonia na consagração de bispos, bênção de abades e ordenação de clérigos; LXIV – condena a simonia entre as monjas e monges, enfatizando os erros das mulheres.

3.6.1 Possíveis motivações para intervenções na vida religiosa regular

Analisando as determinações dos concílios lateranenses, Silva (2008) salienta que suas normas acompanharam as crises e os movimentos de renovação do monacato, daí a quantidade de itens relativos ao assunto, especialmente no que tange às mulheres, aos problemas relativos à simonia e à fragilidade da vivência do voto de pobreza; é notória a restrição da intervenção leiga na vida monacal, visto que muitos mosteiros dependiam de seus patronos e, vinculados por laços senhoriais, eram alvos de constantes intromissões; na mesma linha estaria a normatização das relações entre regulares e seculares uma vez que, ao usurpar funções episcopais, muitos abades enfraqueciam o poder dos bispos e, por extensão, da hierarquia eclesiástica.

No aspecto econômico, releva-se o destaque aos dízimos à luz das relações entre seculares e regulares. O decréscimo de doações e as mudanças econômicas levariam à criação corriqueira de táticas para ampliar os recursos dos mosteiros, mesmo com prejuízo para os seculares e, por isso, seriam temática de diversas normas. No aspecto econômico também se insere a questão da simonia praticada pelas monjas que, em Latrão I, compreendia inclusive a entrega de um dote para ingresso na vida religiosa, um costume comum entre monges e monjas até o século XII, quando começou a ser condenado pelo papado.

Silva observa que, embora os monges sejam expressamente citados, as críticas se concentram nas religiosas, entre as quais a prática era supostamente mais comum:

não temos elementos para discordar dessa tese, mas cremos que a situação em que se encontravam muitos cenóbios femininos, em função dos efeitos

das mudanças econômicas, do desligamento das monjas de algumas ordens masculinas e à mercê das intromissões leigas, pode explicar a manutenção dessa prática. Assim, o argumento da pobreza, desqualificado no cânone, não deve ser de todo ignorado, pois certamente era um fato em muitos cenóbios (SILVA, 2008, p.07-08).

Em certo sentido, García y García (1994) permite corroborar o exposto acima quando pontua que, em torno de 1200, a decadência do monacato beneditino era esmagadora e que o círculo feminino era o mais lamentável dentre outros motivos pela precariedade da situação econômica, da qual decorria a necessidade de que cada monja vivesse por sua conta.

Silva (2008) também identificou uma evidente preocupação com a criação de mecanismos de controle institucional, bem saliente, mas não somente no Lateranense IV, quando foram estabelecidos mecanismos de governo para as instituições monásticas, pautados na consolidação da ideia de associação, nas visitas mútuas e nos capítulos anuais, que visavam à manutenção da disciplina e da uniformidade da forma de vida comum. Sobre este aspecto García y García (1994) pontua que as determinações do cânone XII do Lateranense IV resultaram de experiências prévias de Inocêncio III na empreitada pela reforma do monacato no seu pontificado. Esta instituição concebida para os monges foi logo posta em prática pelos mendicantes.

O caráter de estabilidade e a vida comunitária também são salientes nas normativas lateranenses. Essa preocupação se atribui ao surgimento de novas Ordens religiosas como as militares e as mendicantes, de identidades diversas. Nesse sentido,

é compreensível o combate às ações que poderiam implicar em distinção econômica e social, como a manutenção de um pecúlio, a moradia isolada, o estudo e a prática do direito e da medicina. A disciplina no campo sexual também não foi ignorada. Desta forma, reafirma-se o celibato para homens e mulheres, impondo a ambos os sexos as mesmas sanções (SILVA, 2008, p.07).

Ressalta-se que as determinações para as Ordens regulares, fossem de homens ou de mulheres, vão se estreitando na medida em que se desenvolvem novas expressões de consagração. Não obstante, é fato que algumas normas se voltavam especial ou primeiramente às monjas. A imposição da adoção de uma regra por uma comunidade religiosa, por exemplo, se dirigia às monjas já em Latrão 2, talvez devido ao crescimento de comunidades femininas, e somente no Latrão 4 foi estendida aos homens. Sobre o destaque dado à exigência da vida comunitária por parte das mulheres e da proibição de receberem visitas seculares, não há certeza se a normativa fomentava um comportamento unicamente feminino ou se a norma havia sido elaborada a partir da ideia, hegemônica da época, das

fraquezas e debilidades das mulheres, as quais deveriam ser protegidas delas mesmas e dos homens. A partir das considerações de Rotzetter (1994) e de Brunelli (1998), é possível concluir afirmativamente, mas seria arriscada uma conclusão a esse respeito visto que também aos homens eram interditados excessos nas relações e também lhes era imposta a vida comunitária. Mais acertado seria crer que a diretiva, primeiro às mulheres, deveu-se à maior diversidade das manifestações da sua piedade.

Em todo caso, havia uma preocupação com a separação cotidiana entre monjas e monges, primeiro no coro, onde eles e elas se reuniam para os ofícios litúrgicos⁶³, e depois, interditando as visitas dos homens aos mosteiros femininos ou limitando-as às situações essenciais. Interpreta-se positivamente essa norma, entendendo que ela pode ser vista como um incentivo a que as novas Ordens masculinas tomem sob o seu cuidado pastoral os cenóbios de mulheres. Assim, eles teriam reduzidas as obrigações em relação às monjas, sobretudo no tocante à administração e manutenção econômica.

De acordo com García y García (1994), os múltiplos esforços para a reforma da vida monacal empreitados por Inocêncio III se referiam às Ordens masculinas, mas igualmente aos ramos femininos das mesmas Ordens⁶⁴. O pesquisador destacou como exemplo desta preocupação a atenção exclusiva dispensada ao monacato feminino por Inocêncio III em 1207, anterior ao lateranense IV. Inocêncio III teria iniciado um projeto de construção de um mosteiro, o de São Sixto, no qual pretendia reunir monjas de diferentes obediências e denominações. Seu sucessor, Honório III, concluiu o projeto e incumbiu Domingos de Gusmão⁶⁵ de reunir as religiosas. O fundador da Ordem dos Pregadores⁶⁶ abriu o mosteiro em 1221 e, mesmo não tendo conseguido congregar todas as monjas romanas, constituiu ali um centro animado por um novo espírito regular.

Assim, pode-se concluir que as determinações do cânone XIII do Lateranense IV foram consequência de um processo de organização da vida religiosa regular. Com efeito, a efervescência das fundações monacais femininas não conseguiu, consoante Carney (1997), criar uma resposta permanente para as aspirações religiosas das mulheres devido às mudanças

⁶³ Prática combatida pelo decreto que lançou as bases para a rígida separação entre a vida religiosa feminina e a masculina, consolidada nas décadas seguintes (Silva, 2008).

⁶⁴ Considera-se a constatação de que todos os mosteiros femininos eram, de algum modo, uma variante das Ordens masculinas.

⁶⁵ São Domingos, 1170-1221, fundador da Ordem dos Pregadores. Espanhol, contemporâneo de Francisco de Assis, ele adotou para si e seus confrades e consortes a Regra de Santo Agostinho, à qual acrescentou os princípios do silêncio, do jejum e da pobreza.

⁶⁶ Os chamados Dominicanos, inclusos entre os mendicantes.

nos contornos sociológicos da sociedade e das formas masculinas de vida religiosa. Com o surgimento das comunas, da vida urbana com suas formas de associação para o comércio e o governo, acrescida da chegada dos frades, procuravam novas formas de vida religiosa tanto de homens quanto de mulheres, no entanto, no século XIII não se conseguiu canalizar essa energia evangélica. Bolton alude à política curial romana para a vida regular nestes termos:

Mulheres que tinham sido ajuntadas de uma maneira errática no século XII passaram para uma situação diferente no século XIII. Começaram a pedir o reconhecimento de sua identidade real e separada. [...] a religião não podia mais ser respondida só pelo fato de colocá-las em casas agregadas às ordens masculinas, muitas vezes como indesejados apêndices. Na medida em que mulheres entusiasmadas começaram a partilhar as aspirações dos frades e de outros grupos de mentalidade semelhante, o resultado lógico tinha que ser a criação de ordens femininas separadas. Em vez disso, em 1215, o IV concílio de Latrão publicou um decreto que compendiou a disputa entre os que desejavam a permissão de novas formas de vida religiosa dentro da igreja e os que apoiavam as forças da tradição e da reação (*apud* CARNEY, 1997, p.150)

3.6.2 Implicações do XIII cânone do Lateranense IV para as ordens mendicantes

García y García (1994) observa que de todas as iniciativas empreendidas por Inocêncio III, a que afetou todas as ordens mendicantes, tanto masculinas como femininas, foi o núcleo do direito novo estabelecido no cânone XIII do Lateranense IV: 1) proibição de fundar novas ordens; 2) necessidade de se escolher uma Regra e instituição já aprovada para a fundação de uma nova casa religiosa; 3) proibição de que um mesmo monge pertencesse ao mesmo tempo a vários mosteiros; e 4) que uma mesma pessoa não fosse simultaneamente abade de vários mosteiros.

Observa-se que a terceira e a quarta normas se referem aos monges e não aos mendicantes. As duas primeiras normas, porém, afetaram todo tipo de vida religiosa, seja monástica, seja mendicante. Por aí já se percebe o cuidado com excessos na vida religiosa regular tradicional. García y García reconhece o problema da interpretação das normas mais polêmicas do cânone, pontuando que elas se referem não somente a pessoas e lugares, mas também se situam em momentos cronologicamente distintos. A primeira norma reporta ao momento em que alguém quer aderir à vida regular e, nesse caso, ordena-se que eleja uma das Ordens já aprovadas ao invés de se constituir fundador de uma Ordem a mais.

Essa norma não alude a experiências como a Francisco de Assis, no seu cuidado de buscar aprovação ao seu propósito de vida. A norma reportaria à infinidade de pequenos grupos de religiosos que se diziam regulares sem o ser e que não se preocupavam com a

normatização de seu estado de vida conforme as orientações pontifícias. Tal seria o caso de um grupo de mulheres, instaladas em certas igrejas autodenominando-se cónegas regulares sem se ter submetido a nenhuma Regra ou instituição, contrariando o que já havia sido prescrito para elas no cânone XXVI do Lateranense II. Até 1215 não havia nenhuma diretiva nesse sentido que abrangesse também a situação dos homens. Em todo caso, mesmo depois da normativa do Lateranense IV, estes grupos ‘incontralados’ seguiram abundantes mesmo entre os mendicantes.

Sobre a necessidade de se escolher uma Regra e instituição já aprovada para a fundação de uma nova casa religiosa, García y García entende que a norma se refere ao momento em que se postulava a vida regular através da fundação da primeira casa ou casas. Este seria o momento em que o propósito de se converter à vida regular se exteriorizaria plenamente vindo a ser controlável por parte da igreja, o que justificaria a exigência da adoção de Regra e instituição já aprovadas. Ainda existe a possibilidade de interpretação da normativa, que poderia simplesmente tratar-se de fundações de apenas uma casa, ao passo que a primeira aludia a Ordens que compreendiam várias.

García y García acredita que a normativa do cânone XIII do Lateranense IV não pode ser considerada um impedimento, mas uma medida favorável ao fortalecimento e ao progresso das Ordens mendicantes: “de fato, as grandes ordens mendicantes acabaram sendo favorecidas, na medida em que a dita norma dificultou a proliferação de pequenas fundações tradicionalmente tendentes [de certo modo] a escapar do controle da Igreja” (GARCÍA Y GARCÍA, 1994, p.04). A atuação de Inocêncio III leva a crer na inexistência de uma interpretação demasiadamente literal da normativa em questão. A crescente rigidez interpretativa teria sido fruto das pressões episcopais. A aprovação da Primeira Ordem⁶⁷ franciscana por Inocêncio III ilustraria a atitude dialógica do pontífice:

quando, em 1209 ou 1210, São Francisco e seus primeiros companheiros se apresentaram a Inocêncio III pedindo-lhe a aprovação, constituíam uma comunidade que, pelo hábito e forma de vida, assemelhava-se aos grupos de penitentes então comuns, mas faltava aprovação, inclusive de seus bispos. Por outra parte, eram leigos. Não havia, por conseguinte, nenhum estatuto jurídico precedente que o confirmasse. Portanto, não parece que o papa Inocêncio tenha considerado a princípio as petições de confirmação ou criação ‘*ex novo*’ da ordem religiosa que Francisco e seus companheiros solicitavam (GARCÍA Y GARCÍA, 1994).

⁶⁷ A Ordem dos Frades Menores.

O pesquisador acrescenta ainda que, ao invés de Francisco adotar uma das Regras já conhecidas, se redigiu o que seria uma Primeira Regra ou Regra Inocenciana, a qual não foi conservada e que, aparentemente, era constituída de textos evangélicos. Tal Regra teria sido aprovada oralmente e com o consenso dos cardeais em assembleia. O caso franciscano, de certo, exemplifica a possibilidade de negociação com a hierarquia eclesiástica na medida em que os ideais franciscanos, assim como sua constituição jurídica, se distinguiam por sua originalidade e sua força expressiva, dando uma resposta aos desafios do seu tempo, mas não era uma ilha original e separada do mundo de seu tempo na qual tudo era singular.

Conforme visto ao longo deste capítulo, Clara de Assis dispunha de diferentes possibilidades para se realizar como religiosa. Além das Ordens regulares estabelecidas e / ou nascentes, ela poderia ter optado pelos movimentos laicos pauperistas, experiência viável no próprio Movimento Franciscano. Observou-se que, desde o início de sua conversão, havia um direcionamento para a vida contemplativa no monaquismo. Do ponto de vista estrutural, as exigências monacais não eram muito estranhas a uma fidalga medieval: recolhimento, discricção, caridade, ascese. Ademais, entre mosteiro e marido, a primeira opção era aquela que mais favorecia a autonomia das mulheres medievais.

Mesmo havendo certa pressão para o enclausuramento das religiosas, não faltavam experiências alternativas à disciplina como atestam as diferentes nomenclaturas para os grupos de penitentes que associavam pobreza, oração, caridade e fraternidade sem adotarem uma observância regular estrita. Os concílios tentaram disciplinar todas essas variantes da vida religiosa, mas suas investidas foram passíveis de negociações, como se depreende da legitimação das Ordens mendicantes.

Dito isto, Clara, não isenta dos condicionamentos sociohistóricos, econômicos e culturais, foi livre na sua adesão ao monaquismo e, intencionalmente, começou, a partir da inspiração de Francisco, uma nova forma de vida monacal que associava o ideal da pobreza radical dos movimentos pauperistas à estabilidade monacal. Ela não encontrou resistência da hierarquia eclesiástica à sua opção pelo monaquismo, ao contrário, não só recebeu apoio como foi constituída matriz carismática as Damas Pobres. Sua experiência religiosa se distinguiu das demais justamente por conciliar uma forma tradicional de vida religiosa à novidade pauperista cidadina: uma *fuga mundi* mais próxima da *vera vita apostolica*. E a esta distinção que ela encontrou resistência, não apenas dos eclesiásticos como também de outras religiosas da mesma Ordem.

4 MEDIAÇÃO TEÓRICA

No percurso metodológico foi dito que não há análise sem a mediação teórica instigadora da problematização do objeto de pesquisa. Este capítulo versa sobre tal mediação. A dessuperficialização do discurso de Clara passará pela abordagem dos gêneros discursivos dos seus escritos mediada pelos postulados de Bakhtin (1997) dado que a materialidade linguística fornece pistas para a compreensão do modo como o discurso se textualiza. Serão expostas ainda as reflexões de Foucault (2010) através das quais as estratégias de fortalecimento da Santa Sé e as políticas de controle da vida religiosa regular podem ser vistas como um processo de disciplinarização dos movimentos pauperistas: controle dos corpos para a composição de forças. A partir delas, busca-se distinguir a participação de Clara de Assis na sociedade disciplinar. Com os postulados de Foucault (2009) sobre o poder do discurso, as políticas de fechamento e a questão da doutrina, associados ao que Orlandi (2007) defende acerca do movimento dos sentidos no silêncio, serão identificadas as pistas do silenciamento nos escritos clarianos para entender em que medida ela foi silenciada e concorreu para o apagamento de outras vozes. Por fim, a partir de Pêcheux (1998) e de Orlandi (2002;2008) observa-se a constituição do sujeito em Clara de Assis enquanto produtora de sentidos.

4.1 Bakhtin e o gênero discursivo

A utilização da língua, conforme o postulado de Bakhtin (1997), efetua-se em forma de enunciados orais e/ou escritos, concretos e únicos, emanantes dos integrantes de uma ou de outra esfera da atividade humana. O enunciado é a unidade real da comunicação verbal. Segundo ele, os enunciados possuem características estruturais comuns e fronteiras delimitadas pela alternância dos sujeitos falantes, dos locutores. Disso decorre que todo enunciado comporta um começo e um fim absolutos, pois, antes de seu início, há os enunciados dos outros e, depois de seu fim, há os enunciados/respostas dos outros, ainda que seja como uma compreensão responsiva ativa muda ou como um ato/resposta baseado em determinada compreensão.

a compreensão responsiva ativa do que foi ouvido [...] pode realizar-se diretamente como um ato [...], pode permanecer, por certo lapso de tempo, compreensão responsiva muda [...], mas neste caso trata-se, poderíamos dizer, de uma compreensão responsiva de ação retardada: cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido de modo ativo encontrará um eco no discurso ou no comportamento subsequente do ouvinte. [...]. O locutor postula esta compreensão responsiva ativa: o que ele espera, não é uma compreensão passiva que, por assim dizer, apenas duplicaria seu pensamento

no espírito do outro, o que espera é uma resposta, uma concordância, uma adesão, uma objeção, uma execução, etc. (BAKHTIN, 1997, p.291)

A alternância dos sujeitos falantes é constituída pelo acabamento do enunciado, dado que o locutor diz ou escreve tudo o que quer dizer em um dado momento e em condições precisas: “ao ouvir ou ao ler, sentimos claramente o fim de um enunciado, como se ouvíssemos o *dixi* conclusivo do locutor” (BAKHTIN, 1997, p.299). Esse acabamento seria específico e poderia ser determinado por meio de critérios particulares dentre os quais se destaca a possibilidade de responder decorrente da totalidade acabada do enunciado, na medida em que ela permite compreender de modo responsivo. Essa totalidade é determinada por três fatores interligados: 1) o tratamento exaustivo do objeto do sentido, distinto nas diferentes esferas comunicacionais; 2) o intuito discursivo, o querer-dizer do locutor, determinante da escolha, enquanto tal, do objeto, com suas fronteiras e do tratamento exaustivo do objeto do sentido que lhe é próprio; 3) as formas típicas de estruturação do gênero do acabamento, as formas estáveis do gênero do enunciado.

O querer-dizer do locutor se realiza acima de tudo na *escolha de um gênero do discurso*. Essa escolha é determinada em função da especificidade de uma dada esfera da comunicação verbal, das necessidades de uma temática (do objeto do sentido), do conjunto constituído dos parceiros, etc. Depois disso, o intuito discursivo do locutor, sem que este renuncie à sua individualidade e à sua subjetividade, adapta-se e ajusta-se ao gênero escolhido, compõe-se e desenvolve-se na forma do gênero determinado (BAKHTIN, 1997, p.301).

Sobre o tratamento exaustivo do objeto do sentido, o autor observa que, teoricamente, ele é inesgotável, porém, ao se tornar tema de um enunciado, recebe um acabamento relativo, em condições determinadas, em função de uma dada abordagem do problema, do material, dos objetivos por atingir, ou seja, desde o início ele estará dentro dos limites de um intuito definido pelo autor.

O enunciado, seu estilo e sua composição são determinados pelo objeto do sentido e pela expressividade, ou seja, pela relação valorativa que o locutor estabelece com o enunciado. Um enunciado concreto é um elo na cadeia da comunicação verbal de uma dada esfera. Os enunciados não são indiferentes uns aos outros nem são autossuficientes; conhecem-se uns aos outros, refletem-se mutuamente. Ele está repleto dos ecos e lembranças de outros enunciados, aos quais está vinculado no interior de uma esfera comum da comunicação verbal: “não podemos determinar nossa posição sem correlacioná-la com outras posições. E por esta razão que o enunciado é repleto de reações-respostas a outros enunciados numa dada esfera da comunicação verbal” (BAKHTIN, 1997, p.317).

Estas reações podem aparecer na introdução direta do enunciado alheio no contexto do enunciado próprio. Pode-se relevar de outros enunciados, palavras ou orações que aí figuram como representantes de enunciados completos:

nesses casos, o enunciado completo ou a palavra, tomados isoladamente, podem conservar sua alteridade na expressão, ou então ser modificados [...]; também é possível, num grau variável, parafrasear o enunciado do outro depois de repensá-lo, ou simplesmente referir-se a ele como a opiniões bem conhecidas de um parceiro discursivo; é possível pressupô-lo explicitamente; nossa reação-resposta também pode refletir-se unicamente na expressão de nossa própria fala. (BAKHTIN, 1997, p.317).

Assim, em todo enunciado é possível descobrir as palavras do outro, ocultas ou semiocultas, e com graus diferentes de alteridade. Um objeto discursivo nunca é inédito, pois, de algum modo, já foi falado, controvertido, esclarecido e julgado. O objeto do discurso é o lugar onde se cruzam, se encontram e se separam diferentes pontos de vista, visões do mundo, tendências.

O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada esfera comunicacional, tanto pelo conteúdo temático e pelo estilo verbal quanto pela construção composicional. Tais elementos se fundem indissolivelmente no todo do enunciado, e são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação: “qualquer enunciado considerado isoladamente é individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, sendo isso que denominamos *gêneros do discurso*” (BAKHTIN, 1997, p.280).

Cada gênero do discurso, em cada uma das áreas da comunicação verbal, tem sua concepção padrão do destinatário que o determina como gênero. Ademais, nas esferas da vida cotidiana ou da vida oficial, a situação social, a posição e a importância do destinatário repercutem de um modo distinto. A estrutura da sociedade em classes introduz nos gêneros do discurso e nos estilos uma diferenciação que se opera de acordo com o título, a posição, a categoria, a importância conferida pela fortuna privada ou pela notoriedade pública do destinatário⁶⁸ e, de modo correlato, de acordo com a situação do próprio locutor ou escritor.

⁶⁸ Essas preocupações já estavam presentes na *Dictaminis Ars*, "arte de escrever cartas." Obra inspirada nos textos retóricos clássicos, modificada para atender tanto às exigências ideológicas das instituições medievais quanto às exigências práticas da forma epistolar e, tornou-se um protótipo do manual moderno de escrita. Na forma padronizada se reforçava a hierarquia social, de modo que, ao escrever, um escritor não perguntasse prioritariamente sobre o que iria dizer, mas sobre qual seria a classificação da pessoa a quem dirigia a carta.

A subestimação da relação do locutor com *o outro* e com seus enunciados implica um prejuízo da compreensão do gênero e do estilo de um discurso. Bakhtin postula que os gêneros correspondem a circunstâncias e a temas típicos da comunicação verbal e, por conseguinte, a certos pontos de contato típicos entre as significações da palavra e a realidade concreta. “Para falar [ou escrever], utilizamo-nos sempre dos gêneros do discurso, em outras palavras, todos os nossos enunciados dispõem de uma *forma padrão* e relativamente estável *de estruturação de um todo*” (BAKHTIN, 1997, p.303). Os gêneros discursivos são tão diversos quanto o são as atividades humanas, dado que eles variam conforme as circunstâncias, a posição social e o relacionamento pessoal dos parceiros. Eles são em geral flexíveis, no entanto, aqueles mais elevados, os oficiais, são mais estáveis e muito prescritivos.

O gênero do discurso não é uma forma da língua, mas uma forma do enunciado, conferindo-lhe uma expressividade determinada, típica. Os gêneros correspondem a pontos de contato típicos entre as significações da palavra e a realidade concreta. No entanto, a expressividade típica não pertence à palavra e não entra na composição de sua significação. Ela apenas reflete a relação que a palavra e sua significação mantêm com o gênero. Disso decorre que uma mesma palavra signifique diferentemente se ela é proferida ou escrita em uma conversação cotidiana entre amigos ou em uma exposição formal. Da mesma forma as mesmas palavras significam e implicam um maior comprometimento do destinatário se aparecem em um Testamento ou em uma Regra⁶⁹. Além disso, a expressividade do gênero na palavra é de ordem impessoal, da mesma maneira que os gêneros do discurso, como tais, são impessoais. Logo,

a palavra que participa de nosso discurso e que nos vem dos enunciados individuais dos outros pode ter preservado, em maior ou menor grau, o tom e a ressonância desses enunciados individuais. As palavras da língua não são de ninguém, porém, ao mesmo tempo, só as ouvimos em forma de enunciados individuais, só as lemos em obras individuais, e elas possuem uma expressividade que deixou de ser apenas típica e tornou-se também individualizada (BAKHTIN, 1997, p.314).

O enunciado oral e escrito, primário e secundário, em qualquer esfera da comunicação verbal, é individual e, como tal, reflete a individualidade de quem fala ou escreve, isto é, possui um estilo individual. Isso não significa que todos os gêneros reflitam a individualidade na língua do enunciado na mesma proporção. Dito de outro modo, os gêneros não são todos

⁶⁹ Problema fulcral na questão da pobreza nos anos que seguiram a morte de Francisco. Gregório IX desobrigou os Frades Menores de viverem radicalmente a pobreza e sugeriu uma interpretação da Regra Bulada, julgando que o Testamento espiritual de Francisco não tinha força de lei.

propícios ao estilo individual⁷⁰. Em todo caso, conforme Bakhtin, a palavra existe para o locutor sob três aspectos: como palavra *neutra* da língua e que não pertence a ninguém; como palavra do *outro* pertencente aos outros e que preenche o eco dos enunciados alheios; e, como palavra *própria*, visto que na medida em que alguém toma a palavra em uma determinada situação, com uma intenção discursiva, ela se impregna de sua expressividade. Sendo do *outro* ou *própria*, a palavra é expressiva, sem que esta expressividade lhe pertença. A expressividade nasce no ponto de contato entre a palavra e a realidade efetiva, nas circunstâncias de uma situação real, que se atualiza através do enunciado individual. Assim, a palavra expressa o juízo de valor de um homem individual, aquele cuja palavra serve de norma e apresenta-se como um aglomerado de enunciados.

Infere-se disso que a época, o meio social e o micromundo⁷¹ produzem enunciados padronizados que, de uma forma ou de outra, se impõem como normas⁷²: “toda época, em cada uma das esferas da vida e da realidade, tem tradições acatadas que se expressam e se preservam sob o invólucro das palavras, das obras, dos enunciados, das locuções” (BAKHTIN, 1997, p. 314). Todos os enunciados estão repletos de palavras dos *outros*, caracterizadas, em graus variáveis, pela alteridade ou pela assimilação, bem como por um emprego consciente e decalcado.

4.2 Foucault e o silenciamento

Ressaltou-se que Clara viu a Ordem se consolidar dentro de um projeto oficial que a ultrapassava. No primeiro capítulo se disse que esse projeto corresponde às iniciativas da Cúria Romana para conter a diversidade de manifestações religiosas especialmente aquelas ligadas ao movimento pauperista, geralmente muito próximo nos seus ideais e na sua *práxis* dos grupos heréticos. Merlo (2005) afirma que, na onda das exigências decorrentes do pontificado de Inocêncio III, Hugolino pretendeu enquadrar institucionalmente as diversas formas de evangelismo comunitário feminino, partindo do modelo de São Damião⁷³. Dito isto, procura-se entender, a partir de alguns postulados de Foucault (2010), as estratégias de

⁷⁰ Essa assertiva pode ser verificada no *corpus* aqui analisado, pois se trata de três gêneros distintos sob a rubrica de uma mesma autora: cartas, testamento espiritual e *Forma vitae*. Esta pertencente a um gênero marcadamente normativo, por isso menos favorável a um estilo individual.

⁷¹ Ambiente familiar, incluindo círculo de amigos, colegas, conhecidos.

⁷² Obras científicas, literárias, ideológicas, nas quais as pessoas se apoiam e às quais se referem, que são citadas, imitadas e servem de inspiração.

⁷³ Embora não tenha conseguido realizar o projeto de enquadrar todos os anseios de consagração das mulheres em uma única e grande Ordem, não se pode dizer que o prelado fracassou. Pelo contrário, ele teve êxito, pois conseguiu projetar a segunda Ordem franciscana para além das expectativas da própria fundadora como, aliás, havia predito o próprio Francisco.

controle da vida religiosa, particularmente a feminina⁷⁴ e as consequências para as Ordens nascentes, sobretudo as femininas. Importa saber ainda qual foi a participação de Clara de Assis nesse processo.

4.2.1 Disciplina / disciplinarização

Para Foucault (2010), a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, uma individualidade dotada de quatro características: celular – pelo jogo da repartição espacial, orgânica – pela codificação das atividades, genética – pela acumulação do tempo, e combinatória – pela composição das forças.

A disciplina procede prioritariamente à distribuição dos indivíduos no espaço, às vezes, exigindo a cerca ou a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em sim mesmo. Como o princípio da clausura não é suficiente nem indispensável aos aparelhos disciplinares, segue-se o princípio da localização imediata ou do *quadriculamento* em que cada um esteja no seu lugar e em cada lugar haja um indivíduo. Assim, o espaço disciplinar tende a se dividir em parcelas equivalentes aos elementos a serem repartidos para anular os efeitos das repartições indecisas e o desaparecimento descontrolado dos indivíduos. Presenças e ausências devem ser estabelecidas bem como a instauração de comunicações úteis, interrompendo as supérfluas ou inoportunas. É preciso vigiar a cada instante o comportamento de cada um.

Em linhas gerais, há uma espécie de ‘cerca’ e de *quadriculamento* em torno da vida religiosa desde quando o Lateranense I interditou aos monges o exercício de funções contrárias à vida monástica; o Lateranense II proibiu as mulheres de seguirem a vida religiosa sem adotar uma regra e àquelas que estivessem sob uma regra ordenou que vivessem em comunidade no cenóbio; e o Lateranense III reafirmou o caráter comunitário e estável da vida monacal, vetando práticas de isolamento e exposição gratuita, e regulamentou as visitas às monjas. A própria determinação do cânone XIII do Lateranense IV instituiu uma ‘cerca’, uma regra já existente e reconhecida, para quem desejasse criar uma nova Ordem. O que seriam essas medidas senão uma distribuição dos indivíduos em espaços preestabelecidos?

Mas a disciplina não é apenas a arte das distribuições, implica igualmente um controle da atividade, primeiramente sobre o horário, para o qual as comunidades monásticas tinham um modelo restrito em três processos: estabelecimento das cesuras, obrigação a ocupações

⁷⁴ O adjetivo aqui é empregado no sentido comum: das mulheres.

determinadas e regulamentação dos ciclos de repetição. O controle da atividade disciplinar se dá ainda pela elaboração temporal do ato. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder, pela correlação entre corpo e gesto a partir do princípio de que um corpo disciplinado é a base do gesto eficiente. Assim, pela articulação corpo-objeto e pela utilização exaustiva, o tempo define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. A motivação religiosa dessa forma de controle da atividade é a não-ociosidade.

A disciplina prevê também a organização das gêneses, da qual interessa a observação de Foucault sobre o esforço de toda a comunidade para a salvação como concurso coletivo e permanente dos indivíduos que se classificam uns em relação aos outros. Assim, teriam sido processos de vida e de salvação comunitárias o primeiro núcleo de métodos destinados a produzir aptidões individualmente caracterizadas, mas coletivamente úteis e, sob sua forma mística ou ascética, o exercício era uma maneira de ordenar o tempo aqui de baixo para a conquista da salvação. Recorde-se aqui o que Pedroso (2009) dizia dos cistercienses, especialmente de Guilherme de Saint-Thierry, sobre a arte de amar como a arte das artes, que exigia um caminho de aproximação e de conversão à caridade. O monge propunha, então, o mosteiro como a escola de reeducação do amor. E o mosteiro, por muito tempo única forma de realização religiosa regular para homens e mulheres, deixou de ser única alternativa para os homens com o aparecimento de novas Ordens e movimentos religiosos. Mas continuou a ser único meio para as mulheres, ao menos para as que aceitaram a disciplina.

A consolidação das novas Ordens foi possível na medida em que seus líderes aceitavam a disciplina, seguindo as determinações lateranenses, especialmente as do quarto concílio. Importava à Cúria romana, naquela altura, disciplinar toda a vaga dos movimentos penitenciais e pauperistas tendentes à heresia. Eles estariam, pois, participando de um elemento disciplinar que Foucault denomina composição das forças.

Não basta repartir os corpos, extrair e acumular o tempo deles. Urge ainda compor forças para obter um aparelho eficiente através da articulação do corpo singular com outros corpos. A disciplina ajusta igualmente o tempo de uns ao tempo de outros para extrair a máxima quantidade de forças otimizando o resultado. Essa combinação exige um sistema preciso de comando: “toda a atividade do indivíduo disciplinar deve ser repartida e sustentada por injunções cuja eficiência repousa na brevidade e na clareza; a ordem não tem que ser explicada, nem mesmo formulada; é necessário e suficiente que provoque o comportamento

desejado” (FOUCAULT, 2010, p. 159). Entende-se que a determinação do Lateranense IV sobre a criação de novas Ordens religiosas é uma tentativa de composição das forças, medida benéfica, inclusive, consoante García y García (1994), para as próprias Ordens mendicantes, na medida em que interditava a existência de grupos ou comunidades religiosas fora da obediência regular e, portanto, do cenóbio.

Foucault viu o poder disciplinar como um poder adestrador para retirar forças e delas se apropriar eficazmente: “ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo” (FOUCAULT, 2010, p.164). A eficácia desse poder se deve a instrumentos de controle como a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e sua combinação com o exame. No primeiro, o exercício da disciplina cria um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar, criando um efeito de poder. Os meios de coerção, nesse caso, tornam visíveis aqueles sobre quem se aplicam, e não o inverso. Criou-se uma arquitetura que permite um controle interior, articulado e detalhado tornando visíveis os que nela se encontram. Trata-se de um operador para a transformação dos indivíduos, dando domínio sobre seu comportamento, reconduzindo até eles os efeitos do poder, oferecendo-os a um conhecimento, enfim, modificando-os. Isto permite a absoluta indiscrição do poder disciplinar na medida em que ele está em toda parte e sempre alerta e, ao mesmo tempo, discreto, pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio.

Um segundo recurso para o bom adestramento apontado é a sanção normalizadora. Na essência de todos os sistemas disciplinares funciona um pequeno mecanismo penal:

na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes ‘incorretas’, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações (FOUCAULT, 2010, p.172).

O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância. Assim, diz ele, é passível de pena o campo indefinido do não-conforme. Mas o castigo disciplinar visa à redução dos desvios, devendo ser essencialmente corretivo. O castigo disciplinar não passa de um elemento de um sistema duplo: gratificação / sanção, mecanismo que permite certo número de operações características da penalidade disciplinar como: a qualificação dos comportamentos e dos desempenhos a partir de dois valores opostos do bem e do mal e a quantificação e uma economia traduzida em números. Ao sancionar os atos com exatidão, a disciplina avalia os

indivíduos com ‘verdade’, de modo que a penalidade que ela executa se integra ao ciclo de conhecimento dos indivíduos.

As classificações ou os graus têm um duplo papel: marcar desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões; castigar e recompensar. Mas o filósofo salienta: “a disciplina recompensa unicamente pelo jogo das promoções que permitem hierarquias e lugares e punem rebaixando e degradando” (FOUCAULT, 2010, p.174). Ainda sobre a punição disciplinar, a arte de punir não visa nem à expiação, nem mesmo exatamente à repressão. Ela põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir.

Foucault defende que, em certo sentido, o poder de regulamentação obriga a homogeneidade, mas, em contrapartida, individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. O poder da norma, segundo o autor, funciona facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois, dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais.

Combinando as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção normalizadora, o exame aparece como vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado, unindo-se nele a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. Para ele, no centro dos processos de disciplina, o exame manifesta a sujeição dos que são percebidos como objeto e a objetivação dos que se sujeitam. O investimento político não se faz simplesmente no nível da consciência, das representações e no que se julga saber, mas daquilo que torna possível algum saber.

O exame supõe um mecanismo que vincula certo tipo de formação de saber a certa forma de exercício do poder. O referido mecanismo funcionaria em três atos indissociáveis. Em primeiro lugar, o exame inverte a economia da visibilidade no exercício do poder. Como já foi aventado, o poder disciplinar se exerce tornando-se invisível, impondo, porém, ao que submete um princípio de visibilidade obrigatória. No exame, cerimônia dessa objetivação, os súditos são oferecidos como ‘objetos’ à observação de um poder que só se manifesta pelo olhar. Eles não recebem diretamente a imagem do poderio soberano, mostram seus efeitos sobre corpos tornados exatamente legíveis e dóceis.

Em segundo lugar, o exame faz também a individualidade entrar em um campo documentário. Na medida em que ele coloca os indivíduos em um campo de vigilância, os situa em uma rede de anotações escritas, logo os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária, de modo que se constitui um ‘poder de escrita’ essencial nas engrenagens da disciplina.

Por último, o exame faz de cada indivíduo um ‘caso’. Foucault explica que, durante a Idade Média, a individualidade permaneceu abaixo do limite da descrição. Assim, ser olhado, observado, contado detalhadamente, seguido dia após dia por uma escrita ininterrupta era um privilégio. Nesse contexto, a crônica de um homem, o relato de sua vida e sua historiografia redigida no desenvolver de sua existência faziam parte dos rituais do poderio. No exame, ao contrário, a individualidade é posta em relevo, tornando-se mais descritiva. Essa descrição, todavia, não é mais parte de um processo de heroificação, mas parte de um processo de objetivação e de sujeição, pois ela é um meio de controle e um método de dominação.

Foucault (2010, p.183) sintetiza que o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder e, por conseguinte, como efeito e objeto de saber. Para o filósofo, quanto mais poder ou privilégio o homem detém, mais ele é marcado como indivíduo, por rituais, discursos, ou representações plásticas. O ‘nome de família’ e a genealogia que situam, dentro de um conjunto de parentes, a realização de proezas que manifestam a superioridade das forças e que são imortalizadas por relatos, as cerimônias que marcam, por sua ordenação, as relações de poder, os monumentos ou as doações que dão outra vida depois da morte, os faustos e os excessos da despesa, os múltiplos laços de vassalagem e de soberania que se entrecruzam, tudo isso se constitui outros procedimentos de uma individualidade ‘ascendente’. Ao contrário do que possa aparecer à primeira vista, Foucault não descreve os mecanismos disciplinares como uma espécie de abominação, algo nocivo. A esse respeito, ele mesmo admoesta:

temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2010, p.185).

Considerando a assertiva sobre o privilégio do registro da individualidade na Idade Média, inferimos que Clara de Assis, e em graus diferentes as destinatárias de suas epístolas,

gozaram desse privilégio na medida em que foi elevada à condição de modelo⁷⁵. Não vemos, porém, uma cooptação maquiavélica da figura de Clara pelo sistema pontifical. Na verdade, assim como as iniciativas do papado resultaram benéficas para as Ordens mendicantes masculinas, também o foram para a Ordem das Damas Pobres. Clara aparece ao mesmo tempo como objeto e como sujeito da disciplina à medida que ela mesma, como corpo dócil, é objetivada por um poder que lhe é superior, mas ao mesmo tempo concorre para a manutenção desse poder, confirmando-o, jurando-lhe obediência e, por conseguinte, dispondo dos benefícios de sua aprovação. Dela mesma emanava certo poder: pela sua origem nobre, pela sua força espiritual. A disciplina lhe caíra comodamente, em certo sentido, dado que na sua condição social de origem ela já vivia nos moldes de um mosteiro no que diz respeito à discrição dos sentidos, ao recolhimento, à caridade, à segurança de uma estrutura rígida, ao trabalho⁷⁶, à piedade dentre outras coisas. Ademais, como afirma Merlo,

É bem provável que a proveniência social tenha dado a ela e às suas ‘irmãs – pertencentes em sua maioria à aristocracia senhoril, e sete ou oito delas ligadas por parentesco mais ou menos estreito à abadessa assisiense – o espírito e a força necessários, tanto para suportar a dura vida do mosteiro, como para enfrentar o não menos duro confronto com os homens da cúpula da Igreja romana, quando estes forçavam para que também a comunidade de São Damião se adaptasse a orientações e caracteres que aqueles prelados queriam impor e estavam impondo de forma progressiva e inexorável ao monaquismo feminino de inspiração pauperista (MERLO, 2005, p.96).

O controle dos corpos, a disciplina, na sua forma benéfica, contém a dispersão de energias. No capítulo 2 de sua *Forma Vitae*, Hugolino lembrou:

Como toda verdadeira Religião e toda instituição aprovada consta de certas regras e medidas e também de certas leis disciplinares, quem quer que deseje levar uma vida religiosa vai desviar-se do caminho reto, se não procurar diligentemente observar uma regra determinada e certa em seu comportamento e uma disciplina em seu modo de viver, por não observar as linhas da retidão. Corre então o risco de falhar por ter descuidado de firmar um fundamento estável de progresso pela virtude da discrição.

Inocêncio IV, parafraseando seu predecessor, registrou no prólogo de sua *Forma Vitae*:

Toda verdadeira religião e instituição aprovada de vida deve constar de regras e medidas certas, como também de leis determinadas de disciplina. Então, se quem deseja levar vida religiosa não tiver uma regra certa e reta para o seu comportamento e não se esforçar por observar diligentemente uma disciplina de vida, vai por isso mesmo desviar-se da retidão, por não observar as linhas do procedimento correto. Nisso, incorre em perigo de

⁷⁵ Como denota o processo de canonização, no qual se evocam apenas testemunhos positivos, em que as controvérsias acerca da pobreza e os embates com as autoridades pontifícias foram suavizados ao máximo, sobressaindo-se apenas a imagem de uma abadessa, que, desde sua mais tenra infância, mostrava indícios de santidade e que se destacou na sua vocação pela pobreza e pela obediência.

⁷⁶ Essencialmente domésticos e ligados à tecelagem, à costura e ao bordado.

fracassar, por ter descuidado de colocar, com a virtude da discrição, um fundamento certo e estável para o progresso.

Mas bem antes, o próprio São Bento intuía o poder da disciplina:

Portanto, é preciso preparar nossos corações e nossos corpos para militar na santa obediência dos preceitos; e em tudo aquilo que nossa natureza tiver menores possibilidades, roguemos ao Senhor que ordene a sua graça que nos preste auxílio. E, se, fugindo das penas do inferno, queremos chegar à vida eterna, enquanto é tempo, e ainda estamos neste corpo e é possível realizar todas essas coisas no decorrer desta vida de luz, cumpre correr e agir, agora, de forma que nos aproveite para sempre.

É nesse sentido que se verifica a contribuição da disciplina para a consolidação das Ordens mendicantes, inclusive a Ordem das Damas Pobres. Ela impediu a proliferação descontrolada de pequenas comunidades sem respaldo legal nem aparato econômico que garantisse sua continuidade, fortalecendo as Ordens reconhecidas e ‘apadrinhadas’ pela Sé Apostólica. Mas entende-se que a disciplina não se impõe da mesma forma sobre todos. De certa forma, ninguém é obrigado a se submeter à disciplina, pois há sempre possibilidade de transgressão e de recusa. Enquanto alguns mosteiros aceitaram às *Formae vitae* propostas pelos eclesiásticos e garantiam sua existência legal e a proteção contra abusos civis e eclesiásticos, outros grupos continuaram a existir à margem desse processo. A insistência dos concílios sobre esses temas aponta para esta situação.

O fato é que a disciplina traz certa ordem ao caos social e se impõe como alternativa para o fortalecimento de um grupo social seja ele qual for. Desse modo, confirma-se o pressuposto de que Clara optou voluntariamente pela vida monástica, como ela mesma atesta no capítulo 6 de sua *Forma Vitae*:

Depois que o altíssimo Pai Celeste se dignou iluminar o meu coração pela sua graça para que eu fizesse penitência conforme o exemplo e o ensinamento de nosso pai São Francisco, pouco depois da conversão dele, **eu lhe prometi obediência voluntariamente, junto com minhas Irmãs.**

Foucault (2009) e Orlandi (2007) fazem entender em que medida ela marcou uma posição na sociedade do discurso religioso do seu tempo.

4.2.2 O poder do discurso / as políticas de fechamento / a questão da doutrina

Como já se disse, a cúria romana estabeleceu uma política disciplinar buscando fortalecer a autoridade através, dentre outras medidas, do controle e da organização das múltiplas experiências religiosas dos séculos XII e XIII. Entende-se que a disciplina resultou benéfica para os religiosos regulares, especialmente para as Ordens mendicantes. Mas considerando a afirmação de Foucault (2010) de que a penalidade perpétua que atravessa

todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogênea e exclui para normalizar, pensa-se a disciplina pontifícia na perspectiva do silenciamento das vozes dos sujeitos.

Nesta perspectiva, o discurso não seria simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que se luta. Se o saber constitui uma forma particular de poder, o poder implica necessariamente o saber. Em toda sociedade, porém, a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Existem, portanto, formas internas e externas de controle do discurso. A interdição, primeiro controle interno, desenrola-se de três maneiras: o tabu do objeto, o ritual da circunstância e o direito privilegiado ou exclusividade do sujeito que fala. Para Foucault, essas três formas de interdição se cruzam, se reforçam e se compensam numa grade complexa e dinâmica. Além da interdição, haveria outro princípio de exclusão, aquele da separação e da rejeição. Na loucura, ao contrário do que se passa na razão, o discurso do sujeito é nulo, rejeitado por não conter verdade ou, em outro extremo, aceito pelo estranho poder de verdade escondida. Excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existiria. Não seria insano pensar o mesmo ou algo semelhante com relação à santidade. Aos santos foi reservado desde sempre o altar, onde permanecem mudos expostos à veneração, com uma auréola de verdade e de vida inatingíveis.

No terceiro sistema de exclusão: a oposição entre o verdadeiro e o falso, Foucault pontua que, situada no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é arbitrária, modificável, institucional nem violenta. Em contrapartida, em outra escala, levantando-se a questão de saber qual foi ou é constantemente, através dos discursos, essa vontade de verdade ou o tipo de separação que rege a vontade de saber, aí se pode perceber um sistema de exclusão, histórico e institucionalmente constrangedor. Ainda no século VI, o discurso verdadeiro era o discurso pronunciado por quem era de direito e conforme o ritual requerido. Um século mais tarde, a verdade recaía sobre o que discurso dizia.

Essa exclusão é igualmente reconduzida pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e, de certo modo, atribuído. Em síntese,

para Foucault, essa vontade de verdade, apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos uma espécie de pressão como certo poder de coerção. Há séculos, a interdição e a separação (razão / loucura) não cessaram de se orientar na direção da oposição verdadeiro / falso; e este último sistema de exclusão procura retomar os dois primeiros, modificando-os e fundamentando-os.

E, contudo, é dela sem dúvida que menos se fala. Como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário. E a razão disso é, talvez, esta: é que o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder... (FOUCAULT, 2009, p.20).

A palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade seriam, pois, três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, procedimentos exteriores, concernentes à parte do discurso que põem em jogo o poder e o desejo.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT, 2009, p.20).

O autor apontou também alguns procedimentos internos de controle e delimitação do discurso nas dimensões do acontecimento e do acaso: classificação e rarefação. A classificação implica um desnivelamento entre discursos, de modo a separar discursos corriqueiros e passageiros daqueles que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Foucault acredita que a multiplicidade aberta e o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição; o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.

Esse procedimento seria reforçado pelo princípio da rarefação do discurso. O *autor* aparece aí como o princípio de agrupamento de discursos, como unidade e origem de suas significações, indicadores de verdade, como foco de sua coerência. O comentário limita o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da repetição e do mesmo. O princípio do *autor*, por sua vez, limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu. Na medida em que o *autor* comenta, institui um ponto de

vista novo, a partir de outra perspectiva de verdade, constituído como tal pelo acontecimento de suas marcas individuais.

Além de dominar os poderes de um discurso e de conjurar os acasos de sua aparição, há procedimentos de controle determinantes das condições de seu funcionamento. Tais procedimentos impõem aos indivíduos certo número de regras para pronunciar um discurso e, assim, não permitem a qualquer um aceder-lhe. Não haveria apenas rarefação do discurso, mas igualmente rarefação dos sujeitos que falam de modo que ninguém entra na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for qualificado para fazê-lo.

O ritual, responsável pela seleção do acesso ao discurso, é a forma mais superficial e mais visível dos sistemas de restrição. Ele define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam; os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos, como os judiciários, terapêuticos e, parcialmente, os políticos, não se dissociam da prática do ritual determinando para os sujeitos simultaneamente propriedades singulares e preestabelecidos.

À primeira vista, as doutrinas: religiosa, política e filosófica constituem o inverso de uma ‘sociedade de discurso’. Nesta, o número dos indivíduos que falavam, mesmo se não fosse fixado, normalmente era limitado e somente entre eles o discurso podia circular e ser transmitido. A doutrina tende a ser difusa, pois “é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca” (FOUCAULT, 2009, p.42).

A única condição requerida para a pertença a uma doutrina seria o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra, relativamente flexível, de conformidade com os discursos. No entanto, se fosse somente isso, as doutrinas não seriam tão diferentes das disciplinas científicas, e o controle discursivo trataria somente da forma ou do conteúdo do enunciado, não do sujeito. Mas ocorre que a pertença doutrinária questiona tanto o enunciado quanto o sujeito, e um através do outro. O filósofo explica que a doutrina questiona o sujeito através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito formula um ou vários enunciados inassimiláveis. Desse modo, a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, ao contrário, elas lhes pertencem fundamentalmente.

Os enunciados, por sua vez, seriam questionados pelos sujeitos à medida que a doutrina sempre vale como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia: “a doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros” (FOUCAULT, 2009, p.43). Apesar do caráter de difusão de verdades, a doutrina constitui um princípio de controle dos discursos, porque os indivíduos compartilham das mesmas verdades difundidas a partir de regras igualmente preestabelecidas. Além disso, tais indivíduos devem aceitar certa regra de conformidade com os discursos validados. Constatam-se grandes planos de apropriação dos discursos, como a educação, a catequese. É abstrato separar os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais, pois, na maior parte do tempo, eles se interligam constituindo espécies de grandes edifícios que garantem a distribuição dos sujeitos nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos.

Gregolin (2007) comenta que o silenciamento e a exposição são duas estratégias que controlam os sentidos e as verdades. Essas condições de possibilidade estariam inscritas no discurso, delineando a sua inscrição em formações discursivas que sustentam os saberes em circulação numa determinada época. Conforme a pesquisadora, Foucault estabeleceu explicitamente as relações entre os dizeres e os fazeres na medida em que as práticas discursivas materializariam as ações dos sujeitos na história. A discursividade teria, então, uma espessura histórica, e a análise dos discursos passaria pela compreensão da maneira pela qual as verdades são produzidas e enunciadas.

4.3 O silêncio / O silenciamento

A *Forma vitae* do cardeal Hugolino, um dos mais importantes instrumentos de controle do movimento religioso feminino de cunho pauperista, insistia na clausura⁷⁷ e no silêncio estrito:

O silêncio contínuo seja constantemente observado por todas, de maneira que não lhes seja permitido falar nem umas com as outras nem com outra pessoa sem licença, com exceção das que tiverem recebido o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser executado convenientemente em silêncio. Essas poderão falar do que diz respeito a seu ofício ou trabalho, onde, quando e como parecer bem à abadessa. Mas quando alguma pessoa religiosa, secular, ou de qualquer dignidade pedir para falar a

⁷⁷ E o conseqüente quadriculamento das religiosas as quais, na condição de enclausuradas, estariam sob constante vigilância, devendo conter os sentidos da visão, da fala e da escuta.

alguma das senhoras, avise-se primeiro a abadessa. Se ela permitir, vá ao locutório, mas tenha sempre pelo menos mais duas consigo. As que forem mandadas pela abadessa, que escutem tudo que lhe for dito ou que ela disser. E isso seja firmemente observado por todas, tanto sãs como doentes, de maneira que nunca falem nem entre si nem com outros, se não estiverem três juntas, a não ser que, como foi dito acima, foram designadas para diversos encargos ou trabalhos; e também fora o caso de alguma que precise falar em segredo ao sacerdote na confissão ou ao Visitador sobre a vida comum e a observância da disciplina regular. Mas isso também não se faça nunca sem que pelo menos duas estejam sentadas não longe, podendo ver bem as que se confessam ou falam, e ser também vistas por elas.

Além do que já foi exposto sobre o poder do discurso, enquanto palavra e as políticas de fechamento a partir de Foucault também importa tratar do silêncio na perspectiva de Orlandi (2007) para quem o estudo do silêncio revela um processo de produção de sentidos silenciados que faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do implícito. O sentido do silêncio não é algo juntado, sobreposto pela intuição do locutor: há um sentido no silêncio, tal característica vincula o não-dizer à história e à ideologia.

[...] a censura, vista aqui por nós não como um dado que tem sua sede na consciência que o indivíduo tem de um sentido (proibido), mas como um fato produzido pela história. Pensada através da noção de silêncio, [...] a própria noção de censura se alarga para compreender qualquer processo de silenciamento que limite o sujeito no percurso de sentidos. Mas mostra ao mesmo tempo a força corrosiva do silêncio que faz significar em outros lugares o que não “vinga” em um lugar determinado” (ORLANDI, 2007, p. 13).

Assim, na relação entre palavra e silêncio, a palavra imprime-se no contínuo significante do silêncio e ela o marca, segmenta e distingue em sentidos discretos, constituindo um tempo no movimento contínuo dos sentidos. O silêncio precederia, então, a linguagem, a qual teria sido criada pelo homem para reter o próprio silêncio cuja significação o incomodava. A linguagem surge, pois, para estabilizar o movimento dos sentidos. Não obstante, “não se pode compreender o efeito de um discurso somente a partir da invenção verbal que ele é capaz de desenvolver” (DINOUART, 2001, p.IX).

Além disso, todo discurso manifesto repousa secretamente sobre um já-dito como um ‘jamais-dito’, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. Desse modo, tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas recobre e faz calar: “o discurso manifesto não passaria, afinal de

contas, da presença repressiva do que ele não diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz” (FOUCAULT, 1997, p.28).

Para apreender o silêncio, à luz do discurso religioso, Orlandi (2007) revela que o que funciona na religião é a onipotência do silêncio divino. Ou seja, na ordem do discurso religioso, Deus é o lugar da onipotência do silêncio, e o homem precisa desse lugar, desse silêncio, para colocar uma fala sua específica, aquela da espiritualidade, de modo que o homem, na verdade, faz falar a voz de Deus. No entanto, há uma hierarquia no acesso à fala e ao silêncio na ordem do discurso religioso. Fazer falar a voz de Deus não é lícito a qualquer um, seja ele crente ou não, em situações quaisquer. Nesse sentido, a Igreja Católica é uma das instituições religiosas mais hábeis no trato com a palavra e com o silêncio, ora outorgando o acesso a uma e a outro, ora restringindo-o.

Salienta-se, na dimensão política, o fato de o silêncio ser elemento constitutivo tanto da retórica da dominação/opressão quanto da retórica do oprimido/resistência⁷⁸. O silêncio não é diretamente observável e, no entanto, ele não é vazio, mesmo do ponto de vista da percepção: ele é sentido, ele está lá. Para torná-lo visível, é preciso observá-lo indiretamente por métodos discursivos históricos, críticos e desconstrutivistas. Sem considerar a historicidade do texto e os processos de construção dos efeitos de sentido, é impossível compreender o silêncio. Em se tratando do silêncio, não se têm marcas formais, mas pistas e traços, pois “discursivamente, o sentido se faz em todas as direções. Conceitos discursivos como ‘interdiscurso’ (memória do dizer), ‘intertexto’ (relação entre textos), ‘relações de sentidos’ o atestam” (ORLANDI, 2007, p.46).

Quando se pensa o sujeito em relação com o silêncio, a opacidade do *Outro* se manifesta numa presença ambígua, pois, ao mesmo tempo em que ele está presente, é também ausente. A intervenção do silêncio faz aparecer assimetria entre os interlocutores, visto que a relação de interlocução não é nem bem comportada, nem obedece a uma lógica preestabelecida. Ela é atravessada, entre outros, pela desorganização do silêncio.

Na perspectiva do silêncio, a não-completude do processo discursivo é definida nos seguintes termos: o silêncio rompe com a absolutização narcísica do eu, asfixia do sujeito, dado que o apagamento é necessário à sua constituição, pois o silenciamento é parte da

⁷⁸ Abre-se aqui um parêntese para refutar qualquer forma de reducionismo à luta de classes. Embora a presente pesquisa esteja fundamentada na Análise do Discurso, não há nela uma preocupação com a identificação de classes estanques numa relação fixa: dominantes e dominados.

experiência da identidade, dando-lhe espaço diferencial e condição de movimento. O silêncio impede a falta de sentido pelo muito cheio, produzindo o espaço em que se move a materialidade significativa, o não-dito necessário para ser dito.

O silêncio não é interpretável, mas compreensível, e compreendê-lo é explicitar o modo pelo qual ele significa. Orlandi (2007) postula que há política da significação que resulta no silenciamento como forma não de calar, mas de fazer dizer uma coisa, para não deixar dizer outras. Ou seja, o silêncio recorta o dizer. Desse modo, considera no seu estudo a distinção entre silêncio e implícito, este último correspondente a modos de expressão implícita que permitem deixar entender sem incorrer na responsabilidade de ter dito. Tal recorte entre o dito e o não-dito é o mesmo entre significação atestada e significação manifesta de modo que o dito remeteria ao não-dito. O silêncio não é concebido como uma forma de implícito, visto que ele não remete ao dito, ele se mantém como tal, ele permanece silêncio e significa. Em suma, o silêncio não se reduz à ausência de palavras.

Referindo-se à polifonia nos discursos, ainda salienta que, quanto mais se diz, mais o silêncio se instala, mais os sentidos se tornam possíveis e mais se tem ainda a dizer. O silêncio fundador, cuja significação e significado precedem a linguagem, é manifesto em formas organizadas e em formas não-organizadas. Uma forma não-organizada do silêncio é o lapso, o qual põe em relação os dois lados da polissemia. Quando o sujeito comete um excesso no seu dizer, revela algo do que está em silêncio. Isto é, algo que ele deseja dizer, mas que é inadequado ao discurso. Esse dito aflora espontaneamente. O lapso, como forma não-organizada do silêncio, foge ao controle do sujeito.

A forma organizada de manifestação do silêncio é a censura enquadrada na política do silêncio, ou silêncio local. A censura é a interdição do dizer, estratégia abordada por Foucault (2009). A censura, na concepção de Orlandi (2007), é a produção do silêncio de forma fraca, uma estratégia política circunstanciada em relação à política dos sentidos, à produção do interdito, do proibido.

Mas as vozes sociais não calam nem são caladas no silêncio. O silenciamento aparece como estratégia de dominação, mas, paradoxalmente, suscita táticas de resistência. Do lado da opressão, a censura é vista como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas, pois no discurso a constituição dele é concomitante à do sentido, logo, se certos sentidos são proibidos, proíbe-se ao sujeito a ocupação de certas posições nas suas formações. Isso resulta no comprometimento da sua identidade como sujeito do discurso, uma vez que

essa identidade é resultante de processos de identificação pelos quais o sujeito deve se inscrever numa formação discursiva para que suas palavras tenham sentido.

A censura estabeleceria um jogo de relações de força pelo qual ela configuraria, de forma localizada, o que, do dizível, não deve ou não pode ser dito quando o sujeito fala. A censura traduziria, pois, a asfixia do sujeito e do sentido, por se tratar da interdição manifesta da circulação do sujeito pela decisão de um poder de palavra fortemente regulado. Isso leva o sujeito a ocupar apenas o lugar que lhe é destinado para produzir os sentidos que não lhe são proibidos. As figuras míticas de Narciso e de Eco são evocadas neste contexto e ilustram a relação entre a rarefação do sentido produzida pela relação com o poder e aquele produzido pela relação com o desejo são pertinentes.

Em Narciso há uma exasperação da identidade porque ele fixa seu sentido, não se deixando atravessar nem atravessando outros discursos, preenchendo sozinho seu lugar de sujeito; em contrapartida, Eco centra-se na alteridade. Os mitos se contrapõem, mas a censura mantém os princípios de ambos na medida em que nega a alteridade ao mesmo tempo em que aniquila a identidade.

Com efeito, a censura é o lugar da negação e ao mesmo tempo da exacerbação do movimento que institui identidade. Por isso é um lugar privilegiado para ‘olhar’ a relação do sujeito com as formações discursivas. Porque nos faz apreciar melhor os processos de identificação do sujeito ao inscrever-se na relação do dizível para produzir(se) sentido (ORLANDI, 2007, p.81).

Para provar que o silêncio trabalha na inscrição do sujeito na formação discursiva, Orlandi recorre à análise de autobiografias. Aqui não há um interesse por publicações autobiográficas, mas pelas observações que são feitas sobre esse fato de linguagem inserindo-o na relação do sujeito com o poder dizer sob a censura. A autobiografia estabelece uma forma discursiva específica de ligar a esfera pública à esfera privada sob a categorização de ficção para dizer o que fora proibido. Nessas condições, o *autor* trabalha sua negação em face do real como uma forma de sair do silêncio definido pela censura e que significa sua falta de liberdade de agir sobre o real, resultando na impossibilidade de criticar, de discordar, de dizer certos sentidos. Em um texto autobiográfico, o *autor* se permite expor seu discurso ou parte dele, que em outras circunstâncias seria condenável. Ele recorreria, pois, a essa tática para enunciar os sentidos interditos pela e na formação discursiva a que pertence. Considerando que Clara de Assis incluiu passagens autobiográficas no seu Testamento e na sua *Forma Vitae*, estaria ela evocando algum sentido negado ao seu legado espiritual?

Esses outros modos de significar não rompem necessariamente com determinadas formações discursivas, às vezes, apenas constituem sua heterogeneidade. De fato, o fechamento de uma formação discursiva é, segundo Courtine, citado por Orlandi (2007), fundamentalmente instável, ela não consiste num limite traçado de uma vez por todas separando um interior e um exterior de seu saber, mas se inscreve em diversas formações discursivas como uma fronteira que se desloca em função da luta ideológica. A adesão do sujeito às formações discursivas não se daria, portanto, automaticamente, havendo espaços de silêncio que são o índice da história particular do sujeito em sua relação com a linguagem, de sua história diante da articulação entre as diferentes formações discursivas e de seus deslocamentos.

4.4 Sujeito / Sentido / Discurso

A partir de Pêcheux (1998) e de Orlandi (2002; 2008) pode-se verificar se os escritos de Clara de Assis, notadamente a sua *Forma Vitae*, o Testamento e as cartas a Inês de Praga e a Ermentrudes de Bruges traduzem, de fato, um discurso peculiar a Clara de Assis e em que medida seu dizer dialoga com outros dizeres.

Para Orlandi (2002), não se pode reduzir a questão da subjetividade ao plano linguístico, apesar de a subjetividade repousar na possibilidade de mecanismos linguísticos específicos. Ao considerar a relação da língua com a ideologia, é possível observar como, pela noção de determinação, o sujeito gramatical cria um ideal de completude, participando o imaginário de um sujeito mestre de suas palavras, determinante do que diz. Para não se ter uma concepção intemporal, a-histórica e mesmo apenas biológica da subjetividade, é preciso compreendê-la através de sua historicidade, pela qual se toca a ambiguidade da noção de sujeito que se determina no que diz quando, na verdade, é determinado pela exterioridade na sua relação com os sentidos.

Atentando ao que diz C. Haroche, Orlandi insiste em que na transformação das relações sociais, o sujeito teve de se tornar seu próprio proprietário. Daí, por exemplo, a forma-sujeito religioso característica do medievo foi se alterando para a forma-sujeito de direito com sua vontade e responsabilidade. Assim, a subordinação explícita do homem ao discurso religioso deu lugar a uma subordinação implícita, ou menos explícita, às leis, com seus deveres e direitos. Decorre disso a ideia capitalista de um sujeito livre em suas escolhas. A submissão ao Estado e às Leis é menos visível justamente na medida em que preserva a ideia de autonomia, de liberdade individual, de indeterminação do sujeito. Trata-se de “uma

forma de assujeitamento mais abstrata e característica do formalismo jurídico, do capitalismo. Por seu lado, a injunção à não-contradição é a garantia da submissão do saber” (ORLANDI, 2002, p.51).

Dáí se deduz que a noção de sujeito-de-direito se distingue da de indivíduo, pois o sujeito-de-direito não é uma entidade psicológica, mas efeito de uma estrutura social bem determinada. Na sociedade capitalista, a determinação do sujeito coincide, porém, com processos de individualização do sujeito pelo Estado a fim de tornar possível o governo. Recorde-se que com a consolidação do capitalismo há também o desenvolvimento dos processos disciplinares visando à dominação através do controle dos corpos, para torná-los mais produtivos, conforme Foucault (2010). Para Orlandi (2002), submetendo o sujeito, mas, ao mesmo tempo, apresentando-o como livre e responsável, o assujeitamento se faz de modo a que o discurso apareça como instrumento do pensamento e um reflexo da realidade.

De acordo com Pêcheux (1988), o sujeito do discurso não se pertence, mas se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina, pois o indivíduo seria interpelado em sujeito de seu discurso pela identificação com a formação discursiva que o domina. Isto acontece porque o sujeito seria sobredeterminado por preconstituídos ideológicos, ou seja, no momento da enunciação, o locutor discursivo enuncia um ‘já dito’ sem ter consciência de que aquilo que profere provém de outro enunciador.

Existe, assim, um erro central manifesto em duas faces quando se considera as ideologias como forças materiais e quando se concebe que elas se originam nos sujeitos, pois, na verdade, elas constituem os indivíduos em sujeitos. Pode-se afirmar que uma teoria materialista dos processos discursivos não pode se contentar em reproduzir, como um de seus objetos teóricos, o sujeito ideológico como ‘sempre já dado’. O domínio teórico da Análise do Discurso é determinado por três regiões interligadas: a subjetividade, a discursividade e a descontinuidade ciência/ideologia. A consideração impede o obscurantismo do idealismo, que impossibilita a compreensão da prática política e a prática de produção dos conhecimentos, isto é, as diferentes formas sobre as quais a necessidade cega se tornaria pensada e modelada como necessidade.

O *Sujeito*, absoluto e universal, em Pêcheux corresponde ao *Outro* em Lacan, para quem o inconsciente é o discurso do *Outro*. Desse modo, o recalque inconsciente e o assujeitamento ideológico são interligados, mas sem se confundir, no interior do processo do

significante na interpelação e na identificação, pelo qual se realizam as condições ideológicas de reprodução/ transformação das relações de produção. A opção por uma teoria não-subjetiva de subjetividade permitiu a Pêcheux fundar a teoria materialista dos processos discursivos pela qual se indicavam as posições relativas dos caminhos percorridos, unindo os fios entre si.

Pêcheux propôs uma teoria materialista do discurso por entender que não se pode mascarar por meio de fórmulas a ausência de uma articulação conceitual elaborada entre ideologia e inconsciente. Ele observou que o caráter comum das estruturas/funçamentos, ideologia e inconsciente, era o de dissimular sua própria existência no interior do próprio funcionamento produzindo um tecido de evidências ‘subjetivas’, entendidas como evidências nas quais se constitui o sujeito. Sobre a questão da evidência do sentido, examinou a afirmativa de Althusser, segundo a qual os linguistas e todos aqueles que recorrem à linguística com diferentes fins tropeçam em dificuldades decorrentes do desconhecimento do jogo dos efeitos ideológicos em todos os discursos. Na perspectiva pêcheuxtiana, a constituição do sujeito, na figura da interpelação, é entendida como ilustração de um exemplo submetido a uma forma de exposição particular, concreta o suficiente para que possa ser pensável e pensada, dando origem ao conhecimento.

Tal figura, religiosa e policial, tem três méritos: 1) torna tangível o vínculo superestrutural entre o aparelho repressivo e os aparelhos ideológicos, ou seja, entre o sujeito de direito e o sujeito ideológico; 2) mostra esse vínculo de maneira que o teatro da consciência seja observado dos bastidores, de onde se pode captar que se fala do / ao sujeito antes de ele poder dizer ‘eu falo’; 3) designa pela desconexão da formulação indivíduo/sujeito o paradoxo pelo qual o sujeito é chamado à existência. Pêcheux explica que o sujeito é interpelado-constituído pela ideologia. O paradoxo é que a interpelação teria um efeito retroativo que faz com que todo indivíduo seja ‘sempre-já-sujeito’. Considera-se, pois, o efeito do preconstituído como a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado.

Na evidência do sujeito há o processo de interpelação-identificação que produz o sujeito no lugar deixado vazio. Para Pêcheux, é a ideologia, naturalização de sentidos, que fornece as evidências pelas quais todos reconhecem um religioso, por exemplo. Tais evidências fazem com que uma palavra ou um enunciado signifique o que diz, mascarando sob a transparência da linguagem o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados. Esse caráter material reside na sua dependência constitutiva do ‘todo complexo das formações

ideológicas, especificada em duas teses centrais: em primeiro lugar, o sentido de uma palavra ou de um enunciado não existe ‘em si mesmo’, em sua relação transparente com a literalidade do significante, mas é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sociohistórico no qual as palavras ou os enunciados são produzidos – eles mudam de sentido consoante as posições sustentadas por aqueles que os proferem.

O sentido das palavras ou de um enunciado qualquer se constitui em cada formação discursiva, nas relações que as palavras ou enunciados mantêm com outras da mesma formação discursiva. Na medida em que a formação discursiva define o sentido das palavras ou dos enunciados, pode ocorrer que palavras e enunciados literalmente distintos venham a ter um mesmo sentido, passando por um processo discursivo: sistema de relações de substituição, paráfrases, sinônimas que funcionam entre significantes em uma determinada formação discursiva. Orlandi (2008) assinala que todo texto é heterogêneo do ponto de vista de sua constituição discursiva. Sendo atravessado por diferentes formações discursivas, ele é afetado por diferentes posições do sujeito, em sua relação desigual e contraditória com os sentidos, com o político, com a ideologia.

Em segundo lugar, o caráter material do sentido também reside no fato de que toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com relação ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas. Orlandi facilita a compreensão dessas teses Pêcheuxianas nos seguintes termos:

... por ser um ser simbólico, o homem constituindo-se em sujeito pela e na linguagem, que se inscreve na história para significar, tem seu corpo atado ao corpo dos sentidos. Sujeito e sentido constituindo-se ao mesmo tempo têm sua corporalidade articulada no encontro da materialidade da língua com a materialidade da história. [...] o corpo do sujeito e o corpo da linguagem não são transparentes. São atravessados de discursividade, isto é, de efeitos desse confronto, em processos da memória que tem sua forma e funciona ideologicamente. (ORLANDI, 2008, p.9)

Todo sistema linguístico, enquanto conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas, é dotado de uma autonomia relativa que o submete a leis internas. Sobre tais leis se desenvolvem, segundo Pêcheux (1988), os processos discursivos. Disso decorre que a oposição concreto/abstrato não se sobrepõe à oposição discurso/língua, pois a discursividade não é a *parole*⁷⁹, uma maneira individual ‘concreta’ de habitar a ‘abstração’ da língua. A

⁷⁹ Referência à dicotomia *langue/parole*, constituinte da teoria saussureana. Não equivalente a nenhum dos termos, o discurso completa o quadro dos estudos linguísticos: *langue / parole / discurso*.

noção de processo discursivo coloca em seu lugar a noção de fala juntamente com o antropologismo psicologista que ela veicula. Para Pêcheux, as condições ideológicas que se desenvolvem através da unidade da língua são constituídas pelas relações contraditórias dos processos discursivos na medida em que se inscrevem em relações ideológicas de classes.

Orlandi (2002) conceitua sinteticamente o *discurso* remetendo-o ao seu sentido etimológico: curso, percurso, correr por, movimento. O *discurso* pode ser definido, portanto, como a palavra em movimento ou prática de linguagem, tornando possível a permanência quanto ao deslocamento e à transformação do homem e da realidade em que vive. Trata-se de um objeto sociohistórico em que o linguístico intervém como pressuposto. A Análise de Discurso, partindo da ideia de que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade do discurso é a língua, trabalha a relação língua/discurso/ideologia. Com isso, Orlandi sintetiza o pressuposto de Pêcheux para quem não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia, ou seja, o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é desse modo que a língua faz sentido.

4.5 Formação discursiva / Formação ideológica / Formação imaginária

Orlandi (2008) pontua que o sujeito se inscreve em uma formação discursiva pela qual suas palavras têm um sentido sob um modo que lhe aparece como natural e transparente. Assim, o sujeito não reconhece o movimento da interpretação, mas se identifica com o sentido. Pêcheux (1988) define formação discursiva como aquilo que, em uma determinada formação ideológica, determina o que pode e deve ser dito. Ou seja, as formações discursivas são o veículo das formações ideológicas e, ‘o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido, que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso’ (PÊCHEUX, 1988, p.162).

A formação discursiva pode, então, ser vista como um espaço de reformulação-paráfrase, no qual se constitui a ilusão necessária de uma ‘intersubjetividade falante’ pela qual cada um sabe de antemão o que o outro vai pensar e dizer e com razão já que o discurso de cada um reproduz o discurso do outro. O autor precisa o funcionamento da ilusão no espaço de reformulação-paráfrase, característica da formação discursiva, esclarecendo que, quando se fala de ‘intersubjetividade falante’, não se abandona o círculo fechado da forma-sujeito, mas, ao contrário, se lhe inscreve a necessária referência do que eu digo àquilo que *um outro* pode

pensar⁸⁰, à medida que aquilo que *eu* digo não está fora do campo daquilo que eu estou determinado a não dizer.

Orlandi (2002), explica que as formações discursivas podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso, isto é, configurações específicas dos discursos em suas relações. Mas também adverte que as formações discursivas não são blocos homogêneos funcionando automaticamente, que elas são constituídas pela contradição. Sendo heterogêneas nelas mesmas com fronteiras fluidas, configuram-se e se reconfiguram continuamente em suas relações. Também é preciso compreender que, pela referência à formação discursiva, pode-se compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos.

As formações discursivas são perpassadas pelas formações ideológicas. Para explicar o que estas são, consideram-se as observações de Pêcheux (1998) sobre as condições ideológicas de reprodução/transformação das relações de produção. A área da ideologia⁸¹, segundo diz, não é o único elemento dentro do qual se efetuará a reprodução/transformação das relações de produção de uma formação social. Existem ainda, e ao lado dela, as determinações econômicas. Seria errôneo localizar em pontos diferentes o que contribui para a reprodução das relações de produção e o que contribui para a sua transformação.

Ao adotar esse termo, além de evocar que as ideologias não são feitas de ideias, mas de práticas, Pêcheux releva quatro aspectos: 1) a ideologia não se reproduz sob a forma geral de um espírito do tempo, a mentalidade da época, os costumes do pensamento que se imporiam de maneira igual e homogênea à sociedade; 2) é impossível atribuir a cada classe ideologia própria, exclusiva; 3) a ideologia da classe dominante não se torna dominante pela graça do céu, isto é, espontânea e naturalmente; 4) os aparelhos ideológicos não são máquinas ideológicas que reproduzem pura e simplesmente as relações de produção existentes. Eles constituem, simultânea e contraditoriamente, o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção.

... essas condições contraditórias são constituídas, em um momento histórico dado, e para uma formação social dada, pelo *conjunto complexo dos aparelhos ideológicos de Estado* que essa formação social comporta. Digamos bem, conjunto *complexo*, isto é, com relações de contradição-desigualdade-subordinação entre seus 'elementos', e não uma simples lista de elementos (PÊCHEUX, 1988, p.145).

⁸⁰ Orlandi se refere a isso como antecipação.

⁸¹ Pêcheux trata a ideologia como 'naturalização de sentidos'. Daí a certeza de que ninguém está isento dela, pois, quando se abandona o sentido de uma expressão, por exemplo, é porque já naturalizou outro sentido para ela.

Deste modo, seria absurdo pensar que, em determinada conjuntura, todos os aparelhos ideológicos contribuem de maneira igual para a reprodução das relações de produção e para a sua transformação. Disso decorre que, em sua materialidade concreta, a instância ideológica existe como formações ideológicas. Estas possuem um caráter regional e comportam posições de classe, dado que os ‘objetos ideológicos’ são sempre fornecidos juntamente com a ‘maneira de se servir deles’, ou seja, com seu sentido, sua orientação ou os interesses aos quais eles servem. Resumindo:

A objetividade material da instância ideológica é caracterizada pela estrutura de desigualdade-subordinação do ‘todo complexo com dominante’ das formações ideológicas de uma formação social dada, estrutura que não é senão a da contradição reprodução/transformação que constitui a luta ideológica de classes (PÊCHEUX, 1988, p.147).

A contradição de que fala Pêcheux não pode ser pensada como a oposição de duas forças que se exercem uma contra a outra em um mesmo espaço. A forma de contradição inerente à luta ideológica entre duas classes antagonistas não é simétrica, no sentido em que cada uma tenderia a realizar, em proveito próprio, a mesma coisa que a outra. A contradição também não consiste em opor reprodução e transformação como se opõem inércia e movimento, levando à ideia de que a reprodução das relações não precisa ser explicada. Considerá-las naturais e inalteráveis, ainda que se considerassem as falhas e os malogros do sistema, seria uma ilusão eternalista e antidialética.

Pecheux (1988) encerra a reflexão acerca das condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção explicando a escolha das terminologias ‘ideologia’ e ‘sujeito’ em duas proposições intermediárias: 1) só há prática através de e sob uma ideologia; 2) só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos. Na primeira proposição, o artigo indefinido leva a pensar a pluralidade diferenciada da instância ideológica sob a forma de uma combinação de elementos onde cada uma é uma formação ideológica, uma ideologia. Na segunda, a determinação do termo ideologia prefigura a tese central de que a categoria de sujeito é a constitutiva de toda ideologia.

O autor releva também que a Ideologia em geral não coincide com uma formação ideológica historicamente concreta nem com a ideologia dominante, enquanto resultado de conjunto, forma histórica concreta resultante das relações de desigualdade-contradição-subordinação característica de uma formação social determinada historicamente, o ‘todo complexo com dominante’ das formações ideológicas que nela funcionam. Dito de outro

modo, as ideologias têm uma história própria, dada a sua existência histórica e concreta, ao passo que a Ideologia em geral não tem história.

Infere-se dessas reflexões que as condições de produção constituintes dos discursos funcionam de acordo com certos fatores. Disso resulta que “um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis” (ORLANDI, 2002, p.39). Orlandi vê nas relações de sentido⁸², nas relações de força e na antecipação, mecanismos de funcionamento discursivo denominados formações imaginárias. Pelo mecanismo da antecipação, os sujeitos se colocam no lugar do seu interlocutor, antecipando-se aos sentidos de seus próprios enunciados. Desse modo, a antecipação regula a argumentação visando a seus efeitos sobre o interlocutor. Nas relações de forças, pode-se dizer que o lugar a partir do qual o sujeito fala é constitutivo do que ele diz. Uma proposição de um mesmo sujeito significa de modo diferente se ele a produz como simples monge ou como abade. Os enunciados médicos só têm essa força quando produzidos por médicos, *a priori*. Nesse sentido, não são os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções. Estas permitem passar das situações empíricas para as posições dos sujeitos nos discursos.

As condições de produção implicam: o que é material – a língua sujeita ao equívoco e à historicidade; o que é institucional – a formação social em sua ordem; e o mecanismo imaginário – responsável pelas imagens dos sujeitos e do objeto discursivo, dentro de uma conjuntura sociohistórica. A abordagem das relações de forças, das relações de sentido e da antecipação sob o modo do funcionamento das formações imaginárias permite muitas e diferentes possibilidades de análise da maneira como a formação social está na história.

4.6 Interdiscurso / Intradiscurso / Esquecimentos

Pêcheux emprega, muitas vezes, a expressão ‘todo complexo com dominante’ quando trata das formações discursivas e das formações ideológicas. Esse ‘todo complexo com dominante’ é designado por ele como *interdiscurso*, cuja objetividade material reside no fato de que ‘algo fala sempre’ antes, em outro lugar e independentemente, sob a dominação do complexo das formações ideológicas. Pêcheux identificou duas discrepâncias determinadas materialmente na estrutura do interdiscurso: o efeito do preconstruído e o efeito articulação.

⁸² Já referidas no tópico 4.4.

A interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação com a formação discursiva que o domina. Essa identificação, fundadora da unidade imaginária do sujeito, se assenta no fato de que os elementos do interdiscurso são reinscritos no discurso do próprio sujeito. Assim, o preconstruído e as articulações aparecem determinando o sujeito, impondo e dissimulando seu assujeitamento sob a aparência da autonomia, ou seja, através da estrutura discursiva da forma-sujeito. Ele retomou a distinção dominação/determinação para dizer que a formação discursiva veiculadora da forma-sujeito é a formação discursiva dominante, e aquelas que constituem o interdiscurso determinam a dominação da formação discursiva dominante.

Enfim, o preconstruído corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe à ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade. Por seu turno, a ‘articulação’ constitui o sujeito em sua relação com o sentido; assim, ela representa, no interdiscurso, aquilo que determina a dominação da forma-sujeito. A articulação ou processo de sustentação está relacionada ao discurso-transverso, o qual remete à metonímia, visto que a articulação provém da linearidade do discurso-transverso no eixo do que se denomina intradiscurso: o funcionamento do discurso com relação a si mesmo.

Pêcheux destaca também que o interdiscurso enquanto discurso-transverso atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo interdiscurso enquanto preconstruído. Este fornece a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como sujeito falante com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, de acordo com Pêcheux, o intradiscurso enquanto ‘fio do discurso’ do sujeito é uma efeito do interdiscurso sobre si mesmo. A forma-sujeito tenderia a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro ‘já-dito’ do intradiscurso⁸³, no qual ele se articula por ‘correferência’.

Orlandi (2002; 2008) evoca o interdiscurso em uma forma mais simples: a da memória discursiva, enfatizando que o dito em outro lugar também significa em nossas palavras e, que, embora o sujeito pense que sabe o que diz, ele não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. O saber do sujeito sobre o seu dizer não basta para que se compreenda que efeitos de sentidos estão ali presentificados. Ademais,

⁸³ A posição de Pêcheux leva em consideração a imbricação do intradiscurso com o interdiscurso. Charaudeau e Maingueneau (2006) pontuam que se opõe intuitivamente o intradiscurso, relações entre os constituintes do mesmo discurso, a interdiscurso, relações desse discurso com outros discursos. Mas eles advertem que é necessário desconfiar de qualquer representação que faria do interior e do exterior dois universos independentes.

o dispositivo ideológico de interpretação do sujeito vem carregado de uma memória (uma filiação nas redes de sentidos – o interdiscurso) que, entretanto, aparece negada como se o sentido surgisse lá. Isto porque a memória discursiva (o interdiscurso) se estrutura pelo esquecimento: esquecemos como os sentidos se formam de tal modo que eles aparecem como surgindo em nós. (Orlandi, 2008, p.28)

Refere ainda à problemática evocando dois momentos da produção do discurso: a constituição (interdiscurso) e a formulação (intradiscurso). Nesta, dimensão horizontal, a linguagem ganha vida e a memória se atualiza, os sentidos se decidem e o sujeito se mostra ou se esconde. Ainda nela há um investimento em que o sujeito se assume *autor*, representando-se na origem do que diz com sua responsabilidade e suas necessidades. É a formulação o lugar de realização da contradição, o acontecimento discursivo pelo qual o sujeito articula manifestamente seu dizer. A constituição, por sua vez, incluindo o saber discursivo, é a dimensão vertical que organiza a repetição e também provoca eventualmente o apagamento. Disso decorre que o interdiscurso determina o intradiscurso, pois “todo dizer (intradiscurso, dimensão horizontal, formulação) se faz num ponto em que (se) atravessa o (do) interdiscurso (memória, dimensão vertical estratificada, constituição)” (ORLANDI, 2008, p. 11)

Como o interdiscurso, a memória afetada pelo esquecimento é irrepresentável, mas está presente na textualização do discurso, na materialidade textual, nos vestígios deixados pelos gestos de interpretação de seu *autor*, a escrita do analista tem de lidar com isso, sem apagar. Há um longo percurso entre o interdiscurso, memória do dizer – nível da constituição do discurso e o intradiscurso – nível da formulação: ordem das palavras, repetições, relações de sentidos, paráfrases. Tudo isso mostra que os limites dos sentidos são difusos, passando por mediações, transformações, relação obrigatória ao imaginário.

Pêcheux (1988), valendo-se de uma interpretação da primeira tópica freudiana, desenvolveu um trabalho sobre a oposição entre o sistema preconsciente-consciente e o sistema inconsciente ao fim do qual definiu dois tipos radicalmente diferentes de ‘esquecimentos’ inerentes ao discurso: 1) o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que domina; 2) todo sujeito-falante seleciona, no interior da formação discursiva que o domina, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase. No primeiro esquecimento vê-se a ilusão do sujeito sobre o surgimento do seu discurso. Creditando-o original, o sujeito esquece que seu dizer é afetado pela ideologia e que ele se apropria de sentidos preexistentes. Como sempre-já sujeito, ele sempre-já se esqueceu das determinações que o constituem como tal. No segundo esquecimento, da

ordem da enunciação, o sujeito pensa que se expressa da única maneira possível quando, na verdade, dispõe de uma série limitada de opções que poderiam ser ditas diferentemente.

5 DO SILÊNCIO À PALAVRA: O DISCURSO DE CLARA

No capítulo 3, confirmou-se a adesão voluntária de Clara de Assis ao monaquismo e, por conseguinte, ao programa de disciplinarização desenvolvido pela Sé apostólica para conter a dispersão de forças dos movimentos pauperistas. Viu-se que a Cúria romana agregou, de modo geral, as tendências pauperistas sob as abas das Ordens mendicantes nascentes, inclusive e, sobretudo no caso das mulheres, sob a Ordem monacal iniciada por Clara de Assis. No capítulo 4, observou-se Clara na sociedade disciplinar tanto na condição de sujeito como na de objeto, portanto, sendo ao mesmo tempo objeto e sujeito disciplinar. Desse modo, ela marcou uma posição singular na sociedade de discurso religioso, especialmente se considerada a autoria da primeira *forma vitae* escrita para mulheres por uma mulher na história da cristandade. Passa-se agora à análise direta dos escritos clarianos com o intuito de verificar a hipótese de que eles traduzem um discurso peculiar: a defesa da pobreza radical, característica dos movimentos pauperistas, adequada à vida monástica. Será observado o movimento dos sentidos constituintes do sujeito em Clara de Assis através da análise dos eixos temáticos mais polêmicos de seus escritos cotejando-os com os textos regulares com os quais ela dialogou.

5.1 Os gêneros escolhidos por Clara de Assis

Vimos com Bakhtin que a totalidade de um enunciado é determinada pelo tratamento exaustivo do objeto do sentido, pelo intuito discursivo determinante da escolha enquanto tal e pelas formas estáveis do gênero do enunciado. Considerando os gêneros escolhidos por Clara de Assis⁸⁴, pode-se cogitar seguramente que ela teve diferentes intuítos na redação de seus escritos, assim como diferentes também foram seus destinatários. As suas cartas a Inês de Praga e a Ermentrudes de Bruges nomeadamente teriam um cunho mais restrito, embora não possam ser *stricto sensu* consideradas correspondências pessoais, visto que as correspondências religiosas de cunho edificante, muitas vezes, dizem respeito e afetam toda a comunidade ou diversas comunidades sob a jurisprudência de um mesmo centro administrativo. Em todo caso, nas suas correspondências, Clara responde a questões pontuais ao passo que, tanto no Testamento quanto na Regra, seu discurso tem caráter mais genérico.

Considerando que o domínio da escrita indica certo acesso à produção do saber e, por conseguinte, acesso ao poder, tanto Clara quanto as destinatárias de suas missivas epistolares

⁸⁴ Neste trabalho não é considerado o texto da Bênção, embora integre o conjunto dos escritos da abadessa.

gozavam de prestígio social e de certa estabilidade econômica⁸⁵. Ademais, Clara parece dominar a *Dictamis Ars* ao redigir cartas exaltadas para Inês de Praga e uma carta média a Ermentrude de Bruges. Adalbertus Samaritanus (*apud* LES PERELMAN, 1991) utiliza a posição relativa social do escritor e leitor como seu critério central a partir do qual distingue três tipos de cartas. As cartas exaltadas partem de um sujeito em posição social inferior para um destinatário em posição superior. Elas comportam três características: 1) a bajulação no início; 2) a causa do elogio no meio; e 3) um pedido no final. Alguns excertos da primeira carta a Inês de Praga, provavelmente escrita em 1234, comprovam a exaltação presente no escrito:

A bajulação: Clara, indigna fâmula de Jesus Cristo e serva inútil das senhoras enclausuradas do mosteiro de São Damião, sua serva sempre submissa, recomenda-se inteiramente e deseja, com especial reverência, que *obtenha a glória* da felicidade eterna. Sabedora da boa fama de vosso santo comportamento e vida, que não só chegou até mim, mas foi esplendidamente divulgada em quase toda a terra, muito me alegro e *exulto no Senhor*.

A causa do elogio: Portanto, irmã caríssima, ou melhor, senhora muito digna de veneração, porque sois *esposa, mãe e irmã* do meu Senhor Jesus Cristo. [...] vós tendes é que *exultar e vos alegrar* muito, repleta de imenso gáudio e alegria espiritual, pois tivestes maior prazer no desprezo do século que nas honras, preferistes a pobreza às riquezas temporais e achastes melhor guardar tesouros no céu que na terra, porque lá *nem a ferrugem consome nem a traça rói, e os ladrões não saqueiam nem roubam*. *Vossa recompensa será enorme nos céus*, e merecestes ser chamada com quase toda a dignidade de *irmã, esposa e mãe* do Filho do Pai Altíssimo e da gloriosa Virgem.

Pedido: Por isso achei bom suplicar vossa excelência e santidade, na medida do possível, com humildes preces, *nas entranhas de Cristo*, que vos deixeis fortalecer no seu santo serviço, crescendo de bem para melhor, *de virtude em virtude*, para que aquele que servis com todo desejo do coração digne-se dar-vos os desejados prêmios.

As cartas de estilo pobre são aquelas de um sujeito em posição superior para um destinatário inferior e, vias de regras, contêm apenas o único recurso de um pedido ou de um comando. Já o estilo médio, por sua vez, é característico da correspondência entre iguais na hierarquia social⁸⁶ e contém dois recursos: a bajulação⁸⁶ e um pedido. Observe-se o enunciado da carta de Clara a Ermentrudes de Bruges:

A bajulação: Clara de Assis, humilde serva de Jesus Cristo, deseja saúde e paz a sua querida irmã Ermentrudes. Soube, irmã querida, que você teve a felicidade de fugir da

⁸⁵ De acordo com Les Perelman (1991), devido às despesas e à incerteza relacionada às correspondências escritas na Idade Média, as cartas se tornaram quase exclusividade do domínio do discurso político e eclesiástico, dando-lhes um caráter mais permanente e público do que eles tinham quer na antiguidade, quer em tempos mais modernos.

⁸⁶ Ou, claro, entre sujeitos em posição social distinta, mas que deliberadamente infringissem as normas da *Dictamis Ars*. É provável que esse não seja o caso de Clara visto que, apesar de sua relação ter sido mais intensa com Inês de Praga, o estilo de sua escrita parece se situar mais entre o exaltado e o médio. Ao passo que com Ermentrudes é visivelmente médio.

lama do mundo, pela graça de Deus. Alegro-me por isso e me congratulo com você, como me alegro porque você e suas filhas seguem com valor os caminhos da virtude.

Pedidos: Querida, seja fiel até a morte àquele com quem você se comprometeu [...]. Não perca a cabeça com as imagens vazias do mundo enganador; tape os ouvidos aos assobios do inferno e, forte, quebre seus assaltos. Suporte por bem as adversidades e não se deixe exaltar pela prosperidade, porque esta pede fé, mas aquelas a exigem. Olhe para o céu que nos convida, tome a cruz e siga o Cristo que vai à nossa frente. Ame com todo coração a Deus e a seu filho Jesus, crucificado por nós pecadores, sem permitir que ele saia de sua recordação. Trate de meditar sempre nos mistérios da cruz e nas dores de sua Mãe que estava ao pé da cruz. Ore e vigie sempre. Complete apaixonadamente a obra que você começou bem e dê conta do serviço que você assumiu na santa pobreza e na humildade sincera. Não se assuste, filha. Deus, fiel em todas as suas palavras e santo em todas as suas obras, vai derramar sua bênção sobre você e suas filhas.

Clara era de uma família aristocrata senhoril, portanto, nobre de nascimento. Inês de Praga, 1205-1290, era filha do Rei da Bohemia, atual República Tcheca e foi educada em Trebniz por monjas Cistercienses. Dentre seus notáveis pretendentes, destacou-se o Imperador Frederico II. Muito piedosa, ela conseguiu com a intervenção de Gregório IX se deliberar de compromissos matrimônios e fundou o Convento de São Salvador, com religiosas enviadas pela própria Clara de Assis. Em 1234 Inês tomou o hábito e ingressou na Ordem das Damas Pobres. Desde então entretive com Clara intensa correspondência, da qual só se conservaram manuscritos das cartas da abadessa de São Damião⁸⁷.

Ermentrudes de Bruges era, na verdade, alemã da cidade de Colônia. Há indícios, conforme Merlo (2005), de que ela era filha de um grande magistrado. Deixou sua casa e sua família em 1240 em companhia de uma serva para se estabelecer em Bruges, Bélgica, onde viveu como eremita por doze anos. Através dos Frades Menores, tomou conhecimento de Clara de Assis e de sua Ordem e, a partir dos princípios do mosteiro de São Damião, transformou seu eremitério em um mosteiro. Desde então, Ermentrudes empreendeu muitas outras fundações em diferentes países com o apoio papal. Embora tenha empreendido uma viagem à Itália para conhecer Clara, Ermentrudes faleceu em 1290 sem jamais tê-la encontrado. Sabe-se que o mosteiro de Ermentrudes conservou estreitos laços com a comunidade de São Damião, mas da sua relação com Clara só se tem notícias de duas cartas, das quais apenas uma é conhecida⁸⁸.

⁸⁷ De acordo com Pedroso (2004), as quatro cartas conservadas são traduções latinas feitas por Lucas Wadding, nos *Annales Minorum*, no século XVII. A versão latina das cartas, descoberta em 1915 na Biblioteca do Capítulo de Santo Ambrósio de Milão pelo Mons. Aquiles Ratti, Papa Pio XI, pode ser do fim do século XIII ou dos primeiros anos de século XIV como parte integrante do processo de canonização de Inês de Praga.

⁸⁸ O texto conhecido dessa carta é o dos *Annales Minorum*, de Lucas Wading. O copiadador e compilador não cita a fonte do manuscrito original, limitando-se a dizer que encontrou duas cartas de Clara de Assis a Ermentrudes de Bruges. Pedroso (2004) acredita que Wading resumiu as presumidas cartas em um manuscrito. O perito

Do exposto acerca das destinatárias das epístolas, considerando a autoria clariana dos textos, pode-se falar de uma escolha voluntária pelos estilos exaltado e mediano por parte de Clara de Assis, respeitando as normas vigentes do gênero carta na sua época, ensinadas na *Dictamis Ars*. Assim, sua atitude humilde teria sido não apenas um exercício evangélico, mas a adequação aos princípios da retórica medieval.

O segundo gênero discursivo dos escritos de Clara é o Testamento. Durães (2004) assinala que os testamentos são escrituras complexas com enorme riqueza de informação que possibilita a sua exploração em várias vertentes. O testamento, como ato de última vontade é uma instituição que remonta às civilizações mais antigas e constitui um instrumento que promove o trabalho e a economia, suscita o amor e a gratidão permitindo a perpetuação da memória e a recordação do testador. Ela explica que, na tradição medieval, em geral, qualquer escritura testamentária se iniciava pelo prólogo que incluía a saudação e identificação do testador, seguido do preâmbulo religioso com encomendação, invocação, considerações sobre o estado de saúde, considerações sobre a vida e a morte, finalidade e razão do testamento.

Na sequência, determinavam-se as disposições espirituais ou bem da alma com a escolha da mortalha e do lugar de sepultura, indicação do acompanhamento ou constituição do cortejo fúnebre, determinação do número de ofícios e missas a realizar com as respectivas intenções, custos de cada uma das cerimônias, legados de caridade e legados religiosos. Ao término dessas preocupações religiosas, passava-se às disposições materiais ou herança com a enumeração dos herdeiros e legatários, atribuição do terço, repartição da herança, pagamento e cobrança de dívidas, reserva de usufrutos, estipulação de encargos e pensões, nomeação do testamenteiro e, para finalizar a escritura, indicavam-se as testemunhas, o escrivão, o lugar de redação e a data. Estes eram os procedimentos-padrão do gênero do discurso em questão, o qual portava um tom solene e uma estrutura bastante formal, dado seu caráter legal. O Testamento de Clara, porém, não inclui todas as atribuições descritas por Durães por se tratar, sobretudo, de um testamento espiritual, ou seja, não havia uma herança material para herdeiros específicos e restritos, mas um legado espiritual que deveria caracterizar aquelas que adotassem ou viessem a adotar as observâncias das ‘Irmãs Pobres de São Damião’.

adverte que os críticos não atestam a autenticidade do documento, mas o inclui na sua edição das Fontes Clarianas por entender que, apesar da diferença de estilo das cartas a Inês de Praga, os pensamentos presentes no escrito a Ermentrudes são clarianos.

Conforme Pedroso (2004), Clara ditou o Testamento depois de 6 de agosto de 1247, na altura da publicação da *Forma vitae* de Inocêncio IV, permitindo propriedades. Não se descarta, porém, a possibilidade de a abadessa ter feito retocar o escrito até 1253, ano de seu passamento. Pedroso observa que Clara não alude à sua *Forma vitae*⁸⁹. Ele acredita que o Testamento era um documento que garantia os principais valores de sua família. Pedroso sintetiza as ações de Clara no seu Testamento sublinhando que, apesar de, *a priori*, Clara ter-se inspirado em Francisco para empreender a escritura do testamento, ela foi ‘totalmente original’: celebrou o Senhor por sua vida e por sua vocação e exortou as Irmãs a serem fiéis; fez uma recordação muito pessoal de sua conversão e dos primeiros passos da Ordem; afirmou com decisão o compromisso com a pobreza absoluta; insistiu sobre o clima de fraternidade evangélica com serviço mútuo; fez uma reflexão sobre a fé; exortou à oração e à perseverança e terminou com uma bênção.

O que Pedroso julga ser original em Clara, salvaguardando a marca da individualidade presente no estilo pessoal, na verdade, revela o traquejo da religiosa com o padrão do gênero do discurso escolhido, mesmo que o texto tenha sido ditado. Nobre letrada, Clara parece adequar-se às exigências de cada esfera da comunicação verbal. Ela segue as exigências de conteúdo, estilo e composição de um testamento, mais ou menos como na estrutura apresentada por Durães (2004), considerando que, no século XIII, o gênero não tinha exatamente a configuração que a pesquisadora apresenta sobretudo no que diz respeito às preocupações com herança material, mais evidente com a consolidação do capitalismo. Em todo caso, concorda-se com Pedroso quanto ao intuito discursivo de Clara no Testamento que é deixar uma exortação que mantivesse estável sua fundação:

Por isso eu, Clara, serva de Cristo e das Irmãs Pobres do mosteiro de São Damião, embora indigna, e verdadeira plantinha do santo pai, considerando com as minhas outras Irmãs a nossa tão alta profissão e o mandamento de tão grande pai, como também a fragilidade de outras, que tínhamos em nós mesmas depois do falecimento do nosso pai São Francisco, que era a nossa coluna e única consolação depois de Deus e o nosso *apoio*, **repetidas vezes fizemos nossa entrega voluntária a nossa santíssima Senhora Pobreza, para que, depois de minha morte, as Irmãs que estão e as que vierem não possam de maneira alguma afastar-se dela.** E como sempre fui cuidadosa e solícita em observar a santa pobreza que prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai Francisco, e em fazer que fosse observada pelas outras, **assim sejam obrigadas até o fim aquelas que vão me suceder no ofício a observar e fazer observar sua santa pobreza,** com o auxílio de Deus. Para maior segurança, **tive a preocupação de conseguir do senhor papa Inocêncio,** em cujo tempo começamos, **e dos seus outros sucessores, que corroborassem com os seus privilégios a nossa profissão da santíssima pobreza, que**

⁸⁹ Provavelmente porque ela não havia pensado na possibilidade de redigir um texto essencialmente normativo ou porque não o havia concluído, ou ainda, conforme sugere Pedroso, porque ela não havia obtido aprovação do documento e, portanto, não poderia sugerir fidelidade a ele.

prometemos ao Senhor e ao nosso bem-aventurado pai, para que em tempo algum nos afastássemos dela de maneira alguma. [grifos nossos]

No entanto, na altura da redação do seu Testamento, Clara já deveria saber que ele jamais teria força de lei e que, certamente, não garantia nada. No primeiro capítulo foi abordado o problema da validade do Testamento de Francisco, ao suscitar sérias querelas em torno da observância estrita da pobreza. De fato, as prescrições dele não admitiam dúvidas:

E tenham sempre este escrito consigo junto da Regra. E em todos os capítulos que fazem, quando lêem a regra, leiam também estas palavras. E a todos os meus frades, clérigos e leigos, **mando firmemente por obediência que não ponham glosas na regra em nestas palavras**, dizendo: "Assim devem entender-se". Mas **assim como o Senhor me deu de dizer e escrever simples e puramente a regra e estas palavras, assim simplesmente e sem glosa as entendais e com santas obras as guardeis até o fim.** [grifos nossos]

Para escapar de constrangimentos morais, uma ala significativa da Ordem recorreu à autoridade pontifícia a fim de legalizar glosas da Regra Bulada, invalidando, pois, o Testamento do fundador. Clara acompanhou esses momentos dramáticos e conhecia as consequências da relativização da pobreza para a Ordem nascente. Ela teria pressentido que seria preciso mais do que uma exortação para garantir a estabilidade de sua fundação. Seria preciso, de fato e de direito, normatizar, criar leis, oficializar legitimamente uma *Forma vitae* precisa nas suas determinações.

Dos três gêneros discursivos dos escritos de Clara, a *Forma vitae* é a menos favorável ao estilo individual dado seu caráter eminentemente normativo. Comparando sua *Forma vitae* com a Regra de Francisco, nota-se que ambas parecem seguir uma mesma estrutura composicional, embora difiram no conteúdo, visto que foram elaboradas para mulheres de vida contemplativa e homens de vida apostólica, respectivamente. O texto normativo de uma Ordem deve conter o objetivo da comunidade e indicar as autoridades às quais está submetida. O documento rege toda a vida de um religioso, desde a sua admissão até a sua morte, passando por suas relações com as pessoas e com as coisas, pelo seu labor cotidiano como pelo repouso, pela vida de oração e por seu apostolado. Deve prever ainda correções para o caso de infração. Clara entende a exigência dessa esfera da comunicação verbal e a ela se adéqua como se vê no prólogo e na conclusão de sua *Forma vitae*:

Prólogo: A forma de vida da Ordem das Irmãs Pobres, que o bem-aventurado Francisco instituiu, é esta: Observar o santo evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem nada de próprio e em castidade. Clara, serva indigna de Cristo e plantinha do bem-aventurado pai Francisco, promete obediência e reverência ao senhor papa Inocêncio e aos seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana. E, como no princípio de sua conversão, juntamente com suas Irmãs, prometeu obediência ao bem-aventurado Francisco, assim promete guardá-la inviolavelmente para com seus

sucessores. E as outras Irmãs sejam sempre obrigadas a obedecer aos sucessores de São Francisco, à Irmã Clara e às outras abadessas canonicamente eleitas que a sucederem.

Conclusão [inserida no fim do capítulo XII]: Para isso sejam as Irmãs firmemente obrigadas a ter sempre como nosso governador, protetor e corretor o cardeal da santa Igreja romana que for designado pelo senhor Papa para os Frades Menores, a fim de que, sempre submissas e subordinadas aos pés da mesma santa Igreja, firmes na fé católica, observemos para sempre a santa pobreza e humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe e o Santo Evangelho, que prometemos firmemente. Amém.

Observa-se certa gradação de intuitos discursivos nos escritos de Clara, embora o tema fulcral de seu discurso seja sempre a preocupação com a fidelidade ao seguimento do Evangelho na pobreza. Nas cartas, ela se dirige nomeadamente às abadessas de dois mosteiros e, por extensão, às monjas sob sua obediência, respondendo a questões pontuais, como à pressão das autoridades pontifícias para a relativização da pobreza. Poder-se-ia dizer que ela motiva destinatários específicos, mais restritos, nas epístolas. No Testamento é sentida a preocupação com o todo de uma Ordem quase consolidada⁹⁰. A esta altura, como se depreende do testemunho de Boaventura, na Legenda Maior, assim como da legenda dos Três Companheiros e do Anônimo Perusino⁹¹, já não se vê distinção entre a comunidade de Clara, propriamente dita, em São Damião e os diversos mosteiros fundados pelos Frades Menores ou por Gregório IX. Todos aparecem sob a rubrica da Ordem das Damas Pobres. Justamente, talvez, por ver a Ordem se consolidar dentro de um projeto oficial que a ultrapassava, Clara tenha sentido a necessidade de precisar as características de um mosteiro que pretendesse, de fato, proclamá-la como inspiradora.

Da exortação no Testamento, a abadessa passou à lei na *Forma vitae*. Clara assumiu, pois, a autoridade de fundadora da Ordem, embora recorresse frequentemente à autoridade de Francisco para se legitimar naquele papel. Somente na condição de fundadora da Ordem ela poderia se dirigir a destinatários indeterminados, presentes e futuros, com um discurso portador de força de lei⁹².

⁹⁰ Sem esquecer que os mosteiros de qualquer Ordem monástica guardam, por sua natureza, certa autonomia jurídico-administrativa. A Regra ou uma *Forma vitae* os une no mesmo espírito, mas não necessariamente nas mesmas práticas.

⁹¹ Mencionados no primeiro capítulo.

⁹² Não apenas pelo seu teor, mas e, sobretudo, porque foi legitimamente aprovado pela máxima autoridade pontifícia.

5.2 Clara na sociedade disciplinar

Os instrumentos disciplinares medievais não portavam toda a sofisticação descrita por Foucault (2010), mas foram encontrados exemplos de vigilância na *Forma Vitae* de Clara de Assis, embora com menor ênfase do que nas *Formae Vitae* de Hugolino e de Inocência IV:

Forma de Vida de Hugolino

[O visitante] **Interrogue cuidadosamente** todas em geral e cada uma em especial sobre o seu estado e a observância de sua religião. Quando encontrar alguma coisa que precise ser reformada ou corrigida, **levado pelo zelo da caridade e o amor da justiça, corrija e reforme com discrição, tanto na cabeça quanto nos membros**, como melhor lhe parecer. Mas observe o modo de falar que foi descrito acima, de maneira que **fale** com todas ou com muitas ao mesmo tempo, **ou em particular com alguma, mas com pelo menos duas outras sentadas não longe, à vista, para que em tudo se conserve a boa fama do mosteiro**. [...]. **Cuide a abadessa que não se esconda alguma coisa do visitante**, por ela ou pelas outras senhoras, sobre o estado do mosteiro na observância da Religião na unidade do amor mútuo. Pois isso, seria um mau indício, **uma ofensa a ser gravemente punida**. Aliás, queremos e mandamos que sugiram diligentemente ao visitante, em público ou em particular, como for melhor, as coisas que, de acordo com a sua forma de vida, tiverem que ser estabelecidas ou corrigidas. Mas as que agirem diferentemente, quer seja a abadessa, quer sejam outras, **sejam condignamente punidas, como for conveniente**. Da mesma maneira, **seja modesta e razoavelmente corrigido o capelão, se for repreensível em alguma coisa** em que não for conveniente ou necessário que seja tolerado. Mas **se não quiser ou desprezar a correção, não seja mais, absolutamente, tido como capelão**.

Forma de Vida de Inocência IV

E quando [o visitante] **entrar na clausura** do mosteiro para visitar, **leve consigo dois companheiros religiosos e idôneos, que permaneçam juntos e, enquanto estiverem na clausura, nunca se separem um do outro**. **Interrogue cuidadosamente*** a todas em geral e a cada uma em particular **sobre a verdade a respeito do estado e da observância da sua religião**; e, onde encontrar alguma coisa que tenha que ser reformada ou corrigida, **corrija e reforme tanto na cabeça como nos membros, com discrição, pelo zelo da caridade e o amor da justiça, como lhe parecer melhor**. [...]. **A abadessa tome cuidado para que não se esconda do visitante alguma coisa da situação do mosteiro**, tanto por parte dela como das outras irmãs, porque seria mau sinal e uma **ofensa a ser punida gravemente**. [...]. As que procederem de outra maneira, tanto a abadessa como as outras, **sejam devidamente punidas pelo visitante, como convém**. Da mesma forma, também **o capelão, se for repreensível em alguma coisa em que não se possa convenientemente nem se deva suportá-lo, depois de uma admoestação, seja corrigido pelo visitante modesta e razoavelmente**, como for conveniente. Mas **se não aceitar ou desprezar a correção, seja absolutamente removido do mosteiro pelo mesmo**.

Apesar de não referir à vigilância nem ao exame nos mesmos termos das *formae vitae* medievais, a Regra de São Bento, texto basilar dos demais, apresenta a sanção normalizadora, de modo preciso e detalhado:

... em sua doutrina deve sempre o Abade observar aquela fórmula do Apóstolo: **"Repreende, exorta, admoesta"**, isto é, temperando as ocasiões umas com as outras, os

carinhos com os rigores, **mostre a severidade de um mestre e o pio afeto de um pai**, quer dizer: **aos indisciplinados e inquietos deve repreender mais duramente**, mas **aos obedientes, mansos e pacientes, deve exortar a que progridam ainda mais**, e quanto **aos negligentes e desdenhosos, advertimos que os repreenda e castigue. Não dissimule as faltas dos culpados, mas logo que começarem a brotar ampute-as pela raiz**, como lhe for possível, [...]. **Aos mais honestos e de ânimo compreensível, censure por palavras em primeira e segunda advertência**; porém **aos improbos, duros e soberbos ou desobedientes reprima com varadas ou outro castigo corporal**, desde o início da falta, sabendo que está escrito: "**O estulto não se corrige com palavras**".

Forma de Vida de Clara

Não seja permitido às Irmãs falar no locutório ou na grade sem licença da abadessa ou de sua vigária. **As que tiverem licença não ousem conversar no locutório a não ser na presença de duas Irmãs que as possam ouvir**. Mas **não se atrevam a chegar à grade se não estiverem presentes pelo menos três Irmãs escolhidas** pela abadessa ou por sua vigária entre as oito eleitas por todas as Irmãs para o conselho da abadessa.

Nosso visitador seja sempre da Ordem dos Frades Menores, de acordo com a vontade e o mandato de nosso Cardeal. Sua honestidade e bons costumes devem ser muito bem conhecidos. **Seu encargo será o de corrigir, tanto na cabeça como nos membros, os excessos cometidos** contra a forma de nossa profissão. **Estando em lugar aberto, para poder ser visto pelos outros, poderá falar sobre o que diz respeito à visita** com várias Irmãs ou com cada uma, como lhe parecer melhor.

Nas três *formae vitae* em questão, há referência direta à vigilância e ao exame e fala-se em correção e punição. Observa-se que Clara é interpelada pela formação ideológica que perpassa as formações discursivas dos pontífices no que tange à disciplina no mosteiro, inclusive quando silencia as formas de punição. Esse silêncio sobre a punição não permite ao interlocutor uma noção precisa do que possa decorrer de expressões como: ‘não ousem’, ‘não se atrevam’, ‘não seja permitido’, ‘seu encargo será o de corrigir’, ‘uma ofensa a ser gravemente punida’, ‘sejam condignamente punidas’, ‘seja modesta e razoavelmente corrigido o capelão’, ‘corrija e reforme com discrição, pelo zelo da caridade e o amor da justiça, como lhe parecer melhor’, ‘sejam devidamente punidas pelo visitador, como convém’.

Considerando-se algum nível de influência da Regra de São Bento sobre as referidas *formae vitae*, infere-se que, ao menos em parte, suas determinações teriam sido adotadas, inclusive na comunidade de Clara:

Se uma Irmã, por instigação do inimigo, **pecar mortalmente contra a forma de nossa profissão** e, admoestada duas ou três vezes pela abadessa ou por outras Irmãs, não se emendar, **deve comer pão e água, no chão, diante de todas as Irmãs**, por quantos dias for contumaz; e, se assim parecer à abadessa, **seja submetida a pena mais grave**. Enquanto for contumaz, **reze-se para que o Senhor ilumine seu coração para a penitência**.

O discurso clariano mostra-se criativo na medida em que especifica o que vem a ser um pecado mortal na comunidade: excessos contra ‘**a forma da nossa profissão**’. Depois da

admoestação, ela sugere uma humilhação pública relacionada ao alimento e ao modo de se alimentar a irmã infratora em caso de persistência no erro. No entanto, a abadessa silenciou o que viria a ser uma ‘pena mais grave’. Na Regra de São Bento, o castigo disciplinar é mais preciso:

Se houver algum irmão teimoso ou desobediente, soberbo ou murmurador, ou em algum modo contrário à santa Regra, e desprezador dos preceitos dos seus superiores, **seja ele admoestado**, conforme o preceito de nosso Senhor, a primeira e a segunda vez, em particular pelos seus superiores. **Se não se emendar, seja repreendido publicamente**, diante de todos. **Se porém, nem assim se corrigir sofra a excomunhão**, caso possa compreender o que seja essa pena. **Se, entretanto, está de ânimo endurecido, seja submetido a castigo corporal.**

Que **seja suspenso da mesa e também do oratório o irmão culpado de faltas mais graves**. Que **nenhum irmão se junte a ele em nenhuma espécie de relação, nem para lhe falar** [silêncio como castigo]. **Esteja sozinho no trabalho** que lhe for determinado, permanecendo no luto da penitência, [...]. **Faça a sós a sua refeição** na medida e na hora que o Abade julgar convenientes, **não seja abençoado por ninguém** que por ele passe, nem também a comida que lhe é dada.

Se algum irmão ousar juntar-se, de qualquer modo, ao irmão excomungado sem ordem do Abade, ou de falar com ele ou mandar-lhe um recado, aplique-se-lhe o mesmo castigo de excomunhão.

Se algum irmão freqüentes vezes corrigido por qualquer culpa não se emendar, nem mesmo depois de excomungado, que incida sobre ele uma correção mais severa, isto é, **use-se o castigo das varas**. Se nem assim se corrigir, ou se por acaso, o que não aconteça, exaltado pela soberba, quiser mesmo defender suas ações, faça então o Abade como sábio médico: **se aplicou as fomentações, os unguentos das exortações, os medicamentos das divinas Escrituras e enfim a cauterização da excomunhão e das pancadas de vara** e vir que nada obtém com sua indústria, aplique então o que é maior: **a sua oração e a de todos os irmãos por ele**, para que o Senhor, que tudo pode, opere a salvação do irmão enfermo. Se nem dessa maneira se curar, **use já agora o Abade o ferro da amputação**, [...].

O abade sugere a solidão, a privação da fala pela da escuta, ou seja, ele apresenta uma política do silêncio como forma de castigo disciplinar eficaz. O castigo corporal é indicado apenas para aqueles que, segundo ele, são ‘incapazes’ de compreender o sentido das palavras: os endurecidos, as crianças. Clara não menciona nenhum dos castigos disciplinares descritos por São Bento. Mas a sugestão de uma ‘pena mais grave’ no caso de persistência na infração sem, contudo, especificá-la pode indicar a prática de alguns dos castigos descritos pelo abade, haja vista que, também nos mosteiros das Damas Pobres, admitia-se o ingresso de crianças e de ‘irmãs serventes’⁹³. Ademais, ela reproduz a penúltima recomendação do abade nos seguintes termos: **reze-se para que o Senhor ilumine seu coração para a penitência**. As

⁹³ Os pontífices referem essas irmãs apenas como serviçais em contraposição às ‘senhoras’. As serviçais seriam uma subcategoria de religiosas. Clara ameniza a distinção entre senhoras e serviçais, chamando-as todas de ‘irmãs’, Irmãs Pobres. No entanto, mesmo na sua *Forma Vitae*, apenas as serventes são adjetivadas.

recomendações de São Bento criam o imaginário do desobediente incauto, rude, teimoso. A desobediência é, então, associada à ignorância, ao não-entendimento da verdade, mais do que à não-aceitação, ou seja, quem não obedece não é capaz de entender a verdade, logo, não pode permanecer na comunidade.

Não parece, porém, ser esse imaginário de Clara sobre a irmã desobediente, considerando-se que, na sua *Forma Vitae*, ela determinou que da sua comunidade não podia fazer parte aquela que fosse “impedida de observar esta vida pela idade avançada ou alguma enfermidade ou deficiência mental” e que, antes da profissão, fosse “exposto diligentemente o teor de nossa vida” à candidata. Logo, a desobediência não aparece associada à ignorância, mas à incoerência. A religiosa desobediente, nesse sentido, é aquela que, mesmo reconhecendo a verdade, é incapaz de viver em conformidade com ela ou de a ela converter-se.

5.3 Clara na ordem do discurso

Percebe-se em todos os textos regulares descritos nessa abordagem uma formação discursiva que aponta para a observância das determinações legais como garantia de manutenção da ordem e da fidelidade aos princípios da comunidade. Mas Clara acentuou a fidelidade ao Evangelho assumindo uma postura menos legalista do que aquela da hierarquia eclesiástica do seu tempo. Não obstante, como Francisco de Assis, ela enfatizou no seu texto regular a obrigatoriedade da adesão e da obediência à fé católica como condição indispensável ao ingresso das candidatas na sua comunidade. Na Regra não Bulada, Francisco de Assis insistiu na obrigatoriedade da ortodoxia dos Frades Menores:

Todos os frades sejam católicos, vivam e falem catolicamente. Mas se alguém se desviar da fé e vida católica de palavra ou fato e não se emendar, seja absolutamente expulso de nossa fraternidade. Tenhamos todos os clérigos e todos os religiosos como senhores nas coisas que dizem respeito à salvação da alma e não desviarem da nossa religião; e veneremos no Senhor sua ordem e ofício e ministério.

Na sua *Forma Vitae*, reportando-se àquelas que quisessem entrar no seu mosteiro, Clara determinou:

Se alguém, por inspiração divina, vier ter conosco querendo abraçar esta vida, a abadessa deverá pedir o consentimento de todas as Irmãs. E se a maioria concordar, poderá recebê-la, tendo obtido a licença do nosso cardeal protetor. Se achar que deve ser recebida, **examine-a diligentemente, ou a faça examinar sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja.**

Nesse sentido, corrobora-se o que disse Foucault (2009) sobre o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra, relativamente flexível, de conformidade com os

discursos como condição requerida para a pertença a uma doutrina. Todavia, ao afirmar a pertença à doutrina católica e estendê-la aos membros de sua comunidade, Clara, como Francisco, reivindica para si o direito de ocupar um lugar na sociedade de discurso religioso na condição de *sujeito-autor* de uma Regra canônica.

Por outro lado, ao sugerir um exame diligente sobre a fé católica de suas candidatas e os sacramentos da Igreja, Clara excluiu da comunidade, indivíduos em franca relação de hostilidade com as autoridades eclesiásticas, quais fossem: muçulmanas, judias, suspeitas de heresias ou simples cristãs católicas subversivas ou insatisfeitas a ponto de questionarem direta e abertamente a ordem estabelecida, incapazes de reconhecer a verdade da fé católica, mesmo se quisessem e pudessem viver a forma de sua profissão. Sua atitude é perpassada pela memória discursiva da ‘eleição’, segundo a qual, todo aquele que discorda ou não pertence à ‘raça eleita’, ‘povo escolhido’, comunidade dos ‘fieis católicos’ são passíveis de erro, estão ‘fora da verdade’, nas trevas, carecendo, portanto, de serem ‘iluminados’. Dito de outro modo, não bastava ser capaz de viver a forma da profissão de Clara, era preciso ser membro da doutrina católica.

5.4 O silêncio em Clara

O silêncio é um ponto central das Ordens monacais, no entanto, as concepções do silêncio não são concordes nas diferentes épocas assim como não o são nas diferentes Ordens religiosas. Notou-se, por exemplo, uma divergência sobre a compreensão do silêncio nos textos regulares de Clara e dos pontífices.

Forma de Vida de Hugolino

O silêncio contínuo seja constantemente observado por todas, de maneira que não lhes seja permitido falar nem umas com as outras nem com outra pessoa sem licença, com exceção das que tiverem recebido o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser executado convenientemente em silêncio. Essas poderão falar do que diz respeito a seu ofício ou trabalho, onde, quando e como parecer bem à abadessa. [...]. E isso seja firmemente observado por todas, tanto sãs como doentes, de maneira que nunca falem nem entre si nem com outros, se não estiverem três juntas, [...]; e também fora o caso de alguma que precise falar em segredo ao sacerdote na confissão ou ao Visitador sobre a vida comum e a observância da disciplina regular. Mas isso também não se faça nunca sem que pelo menos duas estejam sentadas não longe, podendo ver bem as que se confessam ou falam, e ser também vistas por elas.

Forma de Vida de Inocência IV

O silêncio contínuo deve ser de tal maneira continuamente observado por todas que não lhes seja lícito falar nem entre si nem com outras pessoas. Mas a abadessa cuidará

com solicitude dos lugares, dos tempos e dos modos em que será dada às Irmãs licença de falar. **E todas procurem usar sinais religiosos e decorosos.** [...]. **Isso seja firmemente observado por todas, de tal maneira que, quando alguma doente tiver que falar ao sacerdote sobre confissão dentro da clausura, não fale a não ser que haja pelo menos duas sentadas não longe, que possam ver a penitente e o confessor, e também possam ser vistas por eles.** [...]. **As irmãs doentes e as que as atendem podem falar na enfermaria durante o tempo da doença,** como for disposto pela abadessa. [...]. **Tome-se especial cuidado para que os que alguma vez tiverem permissão de entrar no mosteiro sejam tais que possam edificar quem os vir por suas palavras e modos,** sua vida e seu trajar, e disso não possa provir matéria de justo escândalo.

Forma de Vida de Clara

As Irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, **observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem;** com exceção da enfermaria, em que as Irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda parte, brevemente e em voz baixa. [...]. **Ninguém deve falar com alguém na grade, de modo algum, antes do nascer do sol ou depois do pôr do sol.**

As referidas enfermas, quando forem visitadas por quem entra no mosteiro, **podem, cada uma por si, responder com algumas palavras breves aos que lhes falarem.**²⁰ Mas as outras Irmãs que têm licença **não ousem falar com os que entram no mosteiro,** a não ser estando presentes duas Irmãs discretas designadas pela abadessa ou por sua vigária.

As Irmãs que servem fora do mosteiro não se ausentem por muito tempo, a não ser que o exija uma manifesta necessidade. **Devem caminhar com honestidade e falar pouco,** para poderem edificar sempre os que as virem. [...]. **Não ousem trazer os boatos do mundo para dentro do mosteiro. E sejam firmemente obrigadas a não contar fora do mosteiro o que se fala ou se faz dentro que possa causar algum escândalo.** Se alguma incorrer nesses dois pontos por simplicidade, cabe à prudência da abadessa dar-lhe a penitência, com misericórdia. Mas **se tiver o mau costume de fazer isso, imponha-lhe a abadessa uma penitência com o conselho das discretas, de acordo com o grau da culpa.**

Apesar de ter sido interpelada pelas formações discursivas sustentadas pelos pontífices sobre a guarda do silêncio, Clara não defendeu o ‘silêncio contínuo’ associado à clausura perpétua defendida pelos eclesiásticos. Ela aparece criativa com relação aos pontífices na medida em que reproduz a forma de silêncio aconselhada por São Bento, como se verifica nos seguintes excertos da Regra do abade:

Façamos o que diz o profeta: ‘Eu disse, guardarei os meus caminhos para que não peque pela língua: pus uma guarda à minha boca: emudeci, humilhei-me e calei as coisas boas’. Aqui mostra o Profeta que, se, **às vezes, se devem calar mesmo as boas conversas, por causa do silêncio, quanto mais não deverão ser suprimidas as más palavras, por causa do castigo do pecado?** Por isso, ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias a edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeitos licença de falar, por causa da gravidade do silêncio, pois está escrito: ‘Falando muito não foges ao pecado’, e em outro lugar: ‘a morte e a vida estão em poder da língua’. Com efeito, **falar e ensinar compete ao mestre; ao discípulo convém calar e ouvir.**

Já quanto às brincadeiras, palavras ociosas e que provocam riso, condenamo-las em todos os lugares a uma eterna clausura, para tais palavras não permitimos ao discípulo abrir a boca.

O nono grau da humildade consiste em que o monge negue o falar a sua língua, entregando-se ao silêncio; nada diga, até que seja interrogado, [...].

Os monges devem, em todo tempo, esforçar-se por guardar o silêncio, mas principalmente nas horas da noite. [...]. Estando, pois, todos juntos, recitem as Completas; saindo das Completas, não haja mais licença para ninguém falar o que quer que seja. Se alguém for encontrado transgredindo esta regra do silêncio, seja submetido a severo castigo; exceto se sobrevier alguma necessidade da parte dos hóspedes ou se, por acaso, o Abade ordenar alguma coisa a alguém. Mas mesmo isso seja feito com suma gravidade e honestíssima moderação.

Na Regra de São Bento, observam-se duas formações discursivas relativas ao silêncio: uma que o sugere como forma de evitar o pecado, o escândalo; outra como exercício da caridade e dos sentidos. Hugolino parece mais afinado com a primeira formação discursiva. Inocêncio, embora menos incisivo, adota a mesma posição. Clara, como São Bento, concebe o silêncio nas duas formações discursivas apontadas.

Como meio de evitar o pecado:

não ousem trazer os boatos do mundo para dentro do mosteiro. E sejam firmemente obrigadas a não contar fora do mosteiro o que se fala ou se faz dentro que possa causar algum escândalo.

E como ascese associada à caridade:

as Irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora de Completas até a Terça⁹⁴. Calem-se também continuamente na igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as Irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda parte, brevemente e em voz baixa.

Com relação ao tempo, interpelada pela formação discursiva presente no texto regular beneditino, Clara determina o silêncio noturno, necessário, sobretudo, quando se considera o fato de que as religiosas partilhavam dormitórios coletivos de modo que qualquer fala inoportuna findaria por atrapalhar o repouso das consortes. Ademais, o grande silêncio noturno é lugar privilegiado de intimidade com Deus, mas também traz o risco das trevas, das tentações. Na escuridão, a palavra torna-se ainda mais perigosa na medida em que escapa ao controle da vigilância. Ainda sobre o tempo, sendo a Terça a oração das 9h, supõe-se que as

⁹⁴ A Liturgia das Horas ou o Ofício Divino é uma oração quotidiana realizada em diversos momentos do dia. São Bento a estruturou em oito períodos: Laudes (primeira oração do dia), Hora Média ou Meridiana (orações das 9h – Terça, das 12h – Sexta e das 15h – Noa ou Nona, Vésperas (oração do fim da tarde) e Completas (oração da noite em preparação para dormir seja qual for o horário). As comunidades monásticas conservam o costume de orar à meia noite, cumprindo a última hora do Ofício conforme as orientações de São Bento.

atividades desenvolvidas até ali tratavam de outro tempo de oração, as *Laudes*, de meditação e da refeição. Os lugares de silêncio também eram lugares coletivos: igreja, dormitório e refeitório, em geral, os únicos em que todos os membros de uma comunidade monacal se encontram e onde, a quebra do silêncio poderia causar um alarido inconveniente. Não há no discurso clariano a interdição estrita da interação com estranhos, mas recomendações de se fazê-lo com a licença da abadessa ou do seu Conselho em presença de testemunhas, o que não deixa de ser interdição da palavra, pelo menos de determinadas palavras, configurando-se em uma política do silêncio:

ninguém deve falar com alguém na grade⁹⁵, de modo algum, antes do nascer do sol ou depois do pôr do sol.

Ainda interpelada pela formação discursiva beneditina, Clara apresenta uma política do silêncio, a censura, na medida em que interdita às irmãs serventes reportarem os boatos do mundo e comunicarem fora as falas e as ações internas ao mosteiro para não virem a ‘causar escândalo’. Os gestos ‘decorosos’ sugeridos por Inocêncio IV são substituídos pela moderação da fala, breve e baixa, como também aconselhara São Bento.

Não obstante essa interpelação, Clara é também interpelada por uma formação discursiva mais flexível permitindo que as Irmãs falassem discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Dessa formação discursiva São Bento não comungou haja vista que “quanto às brincadeiras, palavras ociosas e que provocam riso”, o abade as condenou “em todos os lugares a uma eterna clausura”, não permitindo ao discípulo abrir a boca para tais palavras.

O discurso clariano advém, ao mesmo tempo, das mesmas formações discursivas que marcaram os textos regulares de São Bento, Hugolino e Inocêncio IV, embora, em um momento outro, ela deixe deslizar novos sentidos. A protoabadessa franciscana não refere o silêncio contínuo, nem interdita estritamente a comunicação, seja com as irmãs entre si, seja com outras pessoas religiosas ou leigas. No entanto, identifica-se, nas suas determinações, uma formação ideológica que resulta: fala = imprudência / indiscrição / escândalo e silêncio = prudência-discrição / edificação, embora prevaleça no discurso da abadessa uma formação

⁹⁵ A grade é um dos elementos da clausura defendidos pelos pontífices e assimilados, embora menos radicalmente, por Clara: “por dentro dessa grade ponha-se um pano, que não será removido a não ser quando se prega a palavra de Deus ou quando alguma Irmã falar a alguém. Deve ter também uma porta de madeira, bem defendida por duas fechaduras de ferro diferentes, ferrolhos e trancas, para que sejam fechadas, máxime de noite, com duas chaves, uma das quais ficará com a abadessa, e a outra com a sacristã. E fique sempre fechada, menos quando se ouve o ofício divino ou pelas causas acima lembradas”.

discursiva em que o silêncio é ascese relacionada à caridade. De qualquer modo, as formações discursivas presentes no texto de Clara e dos eclesiásticos, são perpassadas pela imagem da religiosa discreta, silenciosa e piedosa como o ideal a ser atingido. Todos coadunando, portanto, com a superioridade do silêncio sobre a palavra.

5.5 Clara e o saber: uma incógnita

Outra questão que poderia vir incluída na temática do silêncio refere-se à (re)produção do saber. Nesse aspecto, o discurso de Clara foi cotejado com as *formae vitae* dos pontífices e com uma carta de Francisco dirigida ao Frei Antônio⁹⁶. Hugolino tratou do saber no capítulo sobre o Ofício Divino e o estudo:

Quanto ao Ofício Divino que deverá ser oferecido ao Senhor de dia e de noite, observe-se que as que souberem ler os salmos, cumpram o Ofício regular. Se também souberem cantar, seja-lhes permitido rezar o Ofício cantando nas horas adequadas e louvar o Senhor do universo, mas com a maior gravidade e modéstia, com humildade e muita devoção, para poderem edificar para a salvação as pessoas que ouvirem. Mas as que não souberem os salmos, procurem louvar o Criador com a oração dominical nas devidas horas, de acordo com o costume. **E se houver algumas jovens, ou mesmo um pouco maiores, capazes e humildes, a abadessa, se lhe parecer bem, faça com que sejam instruídas nas letras, indicando-lhes uma mestra idônea e discreta.**

Inocêncio IV, por sua vez, reproduziu o discurso Hugoliano, mas retirou o termo ‘estudo’ do capítulo e acrescentou o tema do trabalho no mesmo item:

Quanto ao Ofício Divino, que deve ser cumprido para com o Senhor tanto de dia quanto de noite, observe-se o seguinte: as que souberem ler e cantar devem celebrar o Ofício segundo o uso da Ordem dos Frades Menores, mas com gravidade e modéstia; mas as não letradas dirão vinte e quatro pai-nossos por matinas, cinco pelas laudes, por prima, terça, sexta e noa, por cada uma dessas horas, sete; mais doze pelas vésperas e sete pelo completório. O mesmo modo seja observado em tudo no Ofício da bem-aventurada Virgem Maria. E rezem pelos defuntos. **Se houver algumas jovens, ou mesmo mais velhas, com capacidade de inteligência, se parecer bem à abadessa, faça com que sejam instruídas nas letras, designando-lhes uma mestra capaz e discreta. Mas, nas horas estabelecidas, as irmãs se ocupem em trabalhos úteis e honestos, conforme lhes tiver sido ordenado.**

Francisco de Assis, não na Regra, mas na Carta a Santo Antônio, aludiu à (re)produção do saber nos seguintes termos:

A Frei Antônio, meu bispo, Frei Francisco [deseja] saúde. **Agrada-me que ensines sagrada teologia aos frades, contanto que, nesse estudo não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido na regra.**

Na sua *Forma Vitae*, Clara mencionou o saber quando tratava da admoestação e da correção das irmãs:

⁹⁶ Santo Antônio de Pádua.

Admoesto e exorto no Senhor Jesus Cristo, que se guardem as Irmãs de toda soberba, vanglória, inveja, *avareza, cuidado e solicitude deste mundo*, da detração e da murmuração, da dissensão e da divisão. Antes, sejam sempre solícitas em conservar, umas com as outras, a unidade do amor mútuo, que é o vínculo da perfeição. E **as que não sabem letras não procurem aprendê-las**; mas lembrem que, acima de tudo, devem desejar ter o espírito do Senhor e sua santa operação, [...].

Nos discursos dos eclesiásticos e de Francisco entrevê-se uma formação ideológica que aponta o saber como ‘bom, se não prejudicar o espírito de oração e de devoção, a modéstia e a humildade. Logo, a (re)produção do saber é autorizada. No discurso clariano, porém, há uma formação ideológica que aponta o saber como empecilho à santa operação do espírito, uma ameaça a ser evitada. Uma vez que o saber advém da indagação e implica apropriação do poder é tido, por Clara, como um atentado à pobreza. Portanto, a (re)produção do saber deveria ser preterida por aquelas que não soubessem ler. A inserção da questão no tópico sobre a admoestação e a correção das irmãs indica censura / interdição àquelas que, porventura, estivessem ou viessem a manifestar o desejo de aprender a ler ou de aprender mais, no caso daquelas que, como a própria Clara, já fossem instruídas. Na mesma linha iria a interdição do canto⁹⁷ no Ofício Divino, vestígio do controle sobre o estado da alma, mas também do saber. Nesse aspecto, Clara não parece interpelada pela mesma formação ideológica presente nos textos regulares dos pontífices e na prática cotidiana das demais comunidades monacais, nas quais há grande investimento no aprendizado musical. A interdição do canto por parte de Clara é concorre, inclusive, com a atitude laudativa de Francisco, muito afeito à música.

A (re)produção do saber no discurso clariano suscitou algumas dúvidas: que razões teriam levado Clara a limitar o acesso à leitura e à escrita às suas consortes? Teria estendido à interdição também às crianças que ingressavam no seu mosteiro como forma de torná-las aptas / abertas ao santo modo de operar do Espírito? Teria ela receio de ver ocorrer, na sua Ordem, as mesmas disputas decorrentes da clericalização dos Frades Menores? Estaria vendo no saber uma ameaça aos ideais da pobreza? Teria consciência de que, limitando a (re)produção do saber na sua comunidade àquelas já instruídas, corroborava para a manutenção da divisão ‘senhoras / letradas’ e ‘serventes / ignorantes’? Estaria querendo marcar algum tipo de distinção com relação aos outros grupos de mulheres religiosas marcados justamente pela ascensão intelectual e pela relevância social? Essas dúvidas são ainda mais intrigantes quando se considera a elasticidade da forma de governo que Clara

⁹⁷ Aqui associado ao saber.

adotou na sua comunidade e determinou para as demais que se abrigassem sob a sua Ordem, como se verá a seguir.

5.6 O exercício do poder em Clara de Assis

Uma forma de vida religiosa, por mais idealistas e espirituais que sejam as suas aspirações, tem que acabar encontrando expressões estruturais para esses ideais. O resultado é que brotam estruturas concretas de autoridade do tecido de comunicação humana e da entrega aos deveres e responsabilidades mútuos. Uma comunidade religiosa não pode deixar de criar sua própria ‘polis’ em que a ‘cidadania’ forja as realidades governamentais que tornam possível a sua manutenção (CARNEY, 1997, p.145).

O modo de governo de uma Ordem religiosa reflete o espírito que a motiva, as convicções iniciais dos fundadores ou de alguma outra figura proeminente ao longo de sua história. No caso das Damas Pobres, a *Forma Vitae* de Hugolino, seu primeiro texto regular, não faz referência direta à estrutura de governo das comunidades damianitas. No entanto, supõe-se que o eclesiástico tenha sugerido a organização da nova Ordem nos moldes beneditinos, considerando a seguinte determinação:

Porém, **para que a vossa vida religiosa, construída e fundamentada em Cristo, possa crescer no Senhor como um templo santo** e, à imitação e exemplo dos que serviram ao Senhor sem colocar problemas e consumaram o início de um santo comportamento pelo êxito felicíssimo de uma feliz perseverança **e chegar felizmente pelo caminho reto ao prêmio da vocação suprema**, seguindo os seus passos, **entregamos-vos a Regra de São Bento, em que se reconhece como norma a perfeição das virtudes e a maior discricção**, e que foi recebida desde o início com devoção pelos Santos Padres e aprovada com veneração pela Igreja Romana, **para que a observeis em tudo que de maneira alguma se comprovar contrário à mesma Forma de Vida que Nós vos damos**, e de acordo com a qual decidistes pautar especialmente a vossa vida.

Já no segundo texto regular destinado a nortear a vida das Damas Pobres, Inocência IV, tratando das autoridades do mosteiro e da família monástica, afirmou:

Para não acontecer que, por falta de um governo determinado, vos afasteis no futuro da observância desta Fórmula, acima brevemente descrita, que queremos e mandamos que seja diligentemente observada, uniformemente, em toda parte e por todas ou então que, pelo ensino de diversas pessoas adoteis modos de vida diferentes, **confiamos plenamente em tudo, pela autoridade deste documento, aos queridos filhos ministros geral e provinciais da Ordem dos Frades Menores o cuidado de vós e de todos os mosteiros de vossa Ordem**. Estabelecemos que **de agora em diante deveis permanecer sob a obediência, governo e magistério deles** e dos que forem ministros a seu tempo e que estejais firmemente obrigadas a obedecer a eles. [...]. **A eleição da abadessa pertença livremente à comunidade, mas a sua confirmação ou rejeição seja feita pelo ministro geral**, se estiver na província, e em sua ausência pelo provincial dessa província em que o mosteiro for constituído. [...]. Daqui para frente, nenhum mosteiro de vossa Ordem seja começado por alguém sem a licença e o consentimento do capítulo geral da referida Ordem.

O pontífice reconhece a filiação das Damas Pobres, e aqui já se fala mais nitidamente em uma Ordem constituída agregando muitos e diferentes mosteiros, dentre os quais o de Clara, à Ordem dos Frades Menores, não como adendo, mas como Ordem feminina autônoma. O problema seria saber se ‘estar’ sob a obediência, governo e magistério deles implicava adotar a mesma forma de governo. Ademais, poderia uma comunidade monacal adotar a mesma estrutura de uma apostólica? Outra questão seria se, naquela altura, já havia alguma estrutura de governo bem definida na Ordem dos Frades Menores e, em que medida, tal estrutura coincidia com as orientações de Francisco⁹⁸, o qual, tratando do modo como os ministros e os outros frades se organizavam, pontuou:

Todos os frades que são constituídos ministros e servos dos outros frades, coloquem seus frades nas províncias e lugares em que estiverem, e sempre os visitem e admoestem espiritualmente e confortem. [...]. E lembrem **os ministros e servos que diz o Senhor: "Não vim para ser servido mas para servir"** que lhes foi confiada a solicitude pelas almas dos frades, dos quais, se algo se perder por sua culpa e mau exemplo, no dia do juízo terão que dar contas, diante do Senhor Jesus Cristo.

Explicando como os ministros deveriam reunir-se, não se referiu às reuniões ordinariamente cotidianas, mas apenas as anuais:

Cada ministro pode **reunir-se cada ano com seus frades, onde quer que lhes aprover**, na festa de São Miguel arcanjo, **para tratar das coisas que pertencem a Deus**. Mas **todos os ministros que estão nas regiões ultramarinas e ultramontanas, uma vez cada três anos, e os outros ministros uma vez por ano, venham ao capítulo de Pentecostes** junto à igreja de Santa Maria da Porciúncula, **a não ser que pelo ministro e servo de toda a fraternidade tenha sido determinado diferentemente**.

No texto regular de Francisco o governo é visto como instrumento de organização, controle e articulação entre províncias e fraternidades, logo, expõe-se apenas uma sorte de macro-organização do governo, de certa forma ele repete as determinações do Lateranense IV. Todavia, entrevê-se nas determinações de Francisco uma formação ideológica na qual governo / poder está associado ao princípio evangélico do serviço / cuidado. Nas *formae vitae* dos pontífices, embora menos evidentemente, o governo / poder remete à garantia da observância dos preceitos regulares. Logo, pode-se fomentar a seguinte formação ideológica: Governo / poder = controle / vigilância = obediência / fidelidade = bom êxito da comunidade.

Considerando-se que os pontífices remeteram as Damas Pobres a tradições regulares distintas, beneditina e franciscana, o que explicaria, no caso de Inocêncio IV, a dissonância com a formação ideológica presente no discurso de Francisco? Hugolino teria defendido uma

⁹⁸ Continua sendo mantida como referência a Regra não Bulada.

formação ideológica ligada a uma memória discursiva do ideal de governo proposto por São Bento? Afinal, como o abade idealizou o governo da comunidade?

São Bento tratou da questão do governo remetendo ao cotidiano do mosteiro, começando por definir o perfil do abade obediente e devoto, fiel à sociedade de discurso:

O Abade, **digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome de superior.** [...]. Por isso o Abade **nada deve ensinar, determinar ou ordenar, que seja contrário ao preceito do Senhor,** mas **que a sua ordem e ensinamento, como o fermento da divina justiça se espalhe na mente dos discípulos**[...]. Portanto, quando alguém recebe o nome de Abade, deve presidir a seus discípulos usando de uma dupla doutrina, isto é, **apresente as coisas boas e santas, mais pelas ações do que pelas palavras, de modo que aos discípulos capazes de entendê-las proponha os mandamentos do Senhor por meio de palavras, e aos duros de coração e aos mais simples mostre os preceitos divinos pelas próprias ações.** Assim, tudo quanto ensinar aos discípulos como sendo nocivo, indique pela sua maneira de agir que não se deve praticar, a fim de que, pregando aos outros, não se torne ele próprio réprobo, [...]. **Que não seja feita por ele distinção de pessoas no mosteiro.**

Depois recomendou a convocação dos irmãos a conselho para tomar decisões importantes, mas garantido a ordem do poder instituído pela orientação da intervenção humilde e reverente:

Todas as vezes que deverem ser feitas coisas importantes no mosteiro, convoque o Abade toda a comunidade e diga ele próprio de que se trata. Ouvindo o conselho dos irmãos, considere consigo mesmo e faça o que julgar mais útil. **Dissemos que todos fossem chamados a conselho porque muitas vezes o Senhor revela ao mais moço o que é melhor.** Dêem pois os irmãos o seu conselho com toda a submissão da humildade e **não ousem defender arrogantemente o seu parecer,** [...]. Se, porém, for preciso fazer alguma coisa de menor importância dentre os negócios do mosteiro, use o Abade somente do conselho dos mais velhos, [...].

E instituiu decanos:

Se a comunidade for numerosa, **sejam escolhidos, dentre os seus membros, irmãos de bom testemunho e de vida monástica santa, e constituídos** Decanos; empreguem sua solicitude em tudo o que diz respeito às suas decanias, **conforme os mandamentos de Deus e os preceitos do seu Abade.** Que os Decanos eleitos sejam tais que possa o Abade, com segurança, repartir com eles o seu ônus ; e **não sejam escolhidos pela ordem na comunidade, mas segundo o mérito da vida e a doutrina da sabedoria.**

Sobre a ordenação do Abade, sentenciou:

Na ordenação do Abade considere-se sempre a seguinte norma: **seja constituído aquele que tiver sido eleito por toda a comunidade** concorde no temor de Deus, ou, então, por uma parte, de conselho mais são, ainda que pequena. Aquele que deve ser ordenado **seja eleito pelo mérito da vida e pela doutrina da sabedoria, ainda que seja o último na ordem da comunidade.** E se toda a comunidade eleger, em conselho comum, o que não aconteça, uma pessoa conivente com seus vícios e estes vícios chegarem de algum modo ao conhecimento do bispo da diocese a que pertence o lugar, ou se tornarem evidentes para os Abades ou cristãos vizinhos, **não permitam que prevaleça o consenso dos maus, mas constituam para a casa de Deus um dispensador digno,** sabendo que por

isso receberão a boa recompensa, se o fizerem castamente e com zelo divino; mas se, pelo contrário negligenciam, cometerão pecado.

Vê-se que São Bento idealizou um governo colegiado, no qual todos poderiam opinar, embora com restrições: ‘nada contrário ao preceito do Senhor’, sem ‘arrogância no parecer’, mas com ‘a submissão da humildade’. O governo / poder é associado ao ensino / edificação tanto pela palavra quanto pela ação, formação ideológica mais próxima do serviço. O governo útil e produtivo é aquele em que práxis e discurso coincidem. A coerência com os ‘preceitos do Senhor’, princípios da comunidade, é condição indispensável à manutenção do governo. Essa assertiva questiona a formação ideológica presente nas *formae vitae* dos pontífices: Governo / poder = controle / vigilância = obediência / fidelidade = bom êxito da comunidade. Uma estrutura canônica rígida por si só não garante o êxito de uma comunidade. O governo, ele mesmo, deve ser coerente e estar submetido ao colegiado, aos irmãos.

Responder à questão do governo implica reconhecer o aspecto canônico de uma Ordem estabelecida, ao menos em seus pilares. Assim, admite-se que Clara, na altura da elaboração de sua *Forma Vitae*, tinha relativa consciência da proporção que vinha tomando o movimento iniciado por ela, pelos Frades Menores e por Hugolino⁹⁹. Clara reservou um capítulo inteiro do seu texto regular à questão do governo, tratando especificamente da eleição e do ofício da abadessa, do capítulo, das oficiais e discretas:

Na eleição da abadessa, as Irmãs **sejam obrigadas a observar a forma canônica. Procurem elas mesmas com antecedência ter o ministro geral ou provincial da Ordem dos Frades Menores**, que as prepare pela palavra de Deus para toda concórdia e utilidade comum na eleição a fazer. **Ninguém seja eleita se não for professa**. E se fosse eleita ou nomeada de outra forma uma não professa, **não se lhe obedeça, se primeiro não fizer a profissão da forma de nossa pobreza**¹⁰⁰. Quando ela morrer, eleja-se outra abadessa. **E se alguma vez parecer à totalidade das Irmãs que a sobredita não é suficiente para o serviço e a utilidade comum delas, sejam obrigadas as referidas Irmãs a eleger quanto antes outra para ser sua abadessa e mãe**, de acordo com a forma predita. [...]. **Empenhe-se também em estar à frente das outras mais pelas virtudes e bons costumes do que pelo cargo, para que, estimuladas por seu exemplo, as Irmãs lhe obedeçam mais por amor que por temor. Não tenha amizades particulares** para não amar mais uma parte, escandalizando no conjunto. [...]. **Conserve a vida comunitária em tudo**, principalmente na igreja, no dormitório, no refeitório, na enfermaria e nas roupas. [...]. **Pelo menos uma vez por semana, a abadessa tenha que convocar suas Irmãs para um capítulo**. [...]. E tratem aí, **de acordo com todas as Irmãs**, o que for necessário para a utilidade e o bem do mosteiro, **porque muitas vezes o Senhor revela à menor o que é melhor**. [...]. **Para conservar a unidade do amor mútuo e da paz, elejam-se todas as responsáveis pelos cargos do mosteiro de comum acordo de todas as Irmãs**. Do mesmo modo **elejam-se**

⁹⁹ Admite-se a possibilidade de a Ordem das Clarissas ter se originado da inspiração de Clara, articulada e ampliada pelos esforços tanto dos frades quanto do Cardeal Hugolino enquanto desenvolviam uma política de composição de forças agregando os segmentos pauperistas.

¹⁰⁰ A questão da pobreza será retomada adiante.

ao menos oito Irmãs das mais discretas, de cujo conselho a abadessa tenha sempre que servir-se nas coisas requeridas por nossa forma de vida. As Irmãs podem, e até devem, se lhes parecer útil e conveniente, remover alguma vez as responsáveis e discretas e eleger outras no lugar delas.

Clara se refere também à missão da abadessa quando trata da admoestação e correção das irmãs:

A abadessa **exorte e visite suas Irmãs e as corrija com humildade e caridade, não lhes prescrevendo nada que seja contra sua alma e a forma de nossa profissão**. [...]. A abadessa, porém, **tenha tanta familiaridade com elas que possam falar e fazer com ela como as senhoras com sua serva. Pois assim deve ser, que a abadessa seja servidora de todas as Irmãs**.

Igualmente sobre o governo são as considerações sobre o visitador, o capelão e o cardeal protetor:

Para isso **sejam as Irmãs firmemente obrigadas** a ter sempre como nosso governador, protetor e corretor **o cardeal da santa Igreja romana que for designado pelo senhor Papa para os Frades Menores**, a fim de que, **sempre submissas e subordinadas aos pés da mesma santa Igreja, firmes na fé católica, observemos para sempre a santa pobreza e humildade** de Nosso Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe e o Santo Evangelho, **que prometemos firmemente**.

Clara associou nas suas determinações legais as orientações do Lateranense IV sobre as reuniões capitulares e sobre a obrigatoriedade da vida comunitária para os religiosos e a estrutura de governo colegiada desenvolvida por São Bento. De Inocêncio IV ela preservou a submissão ao cardeal protetor acrescentando, porém, que deveria ser o mesmo para os Frades Menores. Das orientações de Francisco de Assis, ela concordou e adotou o espírito de serviço às irmãs e de obediência à Santa Sé, em vista da observância da ‘santa pobreza e humildade’ de Jesus e de sua Mãe, assim como o ‘santo Evangelho’.

A questão do governo é a que mais se distingue nas duas Ordens franciscanas, dada a natureza de cada uma. O Lateranense IV, no cânone XII, apresentou disposições sobre os capítulos gerais das ordens regulares. Quanto à organização hierárquica ordinária, cada Ordem criava sua *pólis*, para usar o termo de Carney. Contudo, a mesma autora explica que, para a fundação religiosa na tradição eclesial, não existe apenas a inevitável tensão entre as aspirações individuais e o bem comum que suas estruturas internas medeiam. Existe ainda a tensão entre a própria fundação e as exigências das altas autoridades eclesiásticas para que se cumpram as normas gerais. Para obter aprovação de um novo sistema de vida por parte da Santa Sé ou dos ordinários diocesanos, um instituto religioso deve considerar a necessidade de aderir às normas canônicas preestabelecidas.

Carney (1997) comenta que os Frades Menores, diante dos múltiplos problemas do governo após a morte de Francisco, criaram cargos para responder às necessidades internas. A instabilidade decorrente da falta de uma estrutura de governo precisa aliada ao problema da observância da pobreza criaram tensões entre os frades observantes e os ministros letrados. Negreiros (2009) assinala uma gradativa assimilação do modelo de governo dominicano na Ordem dos Frades Menores, desde o generalato de Haymo de Faversham. A Ordem vivenciou uma série de mudanças de líderes e, com eles, de filosofia de governo, conseguindo, entre erros e acertos, desenvolver meios para se proteger contra os abusos do poder.

Diferentemente do que ocorrera com os Frades, a Ordem das Damas Pobres se beneficiou da adesão à Regra beneditina, pois dela herdou uma tradição de governo, preservada na *Forma Vitae* de Clara. Na função de abadessa, ela conseguiu criar uma síntese da visão legal e espiritual que talvez tenha influenciado toda a Ordem em seus primeiros anos. Comparando as experiências de governo de Clara e de Francisco, Carney salienta que enquanto ele legislava para um grupo de itinerantes, ela legislava para um grupo de estáveis.

Acrescentem-se outras diferenças: enquanto ela adotou uma Regra pronta de tradição secular e experimentou antes da sua *Forma Vitae* outros dois documentos normativos, ele teve ainda que fazer muitos rascunhos e enfrentar severas críticas dos confrades e dos eclesiásticos até chegar à elaboração de uma Regra formalmente aceitável; ela legislou para um mosteiro de 30 a 50 irmãs, embora previsse as vindouras e aquelas de outros mosteiros, ao passo que ele já deveria contar com anseios e insatisfações de milhares de frades; ela inaugurava um espírito novo em uma forma tradicional de vida religiosa regular: conciliando a proposta pauperista ao estilo de vida monacal, enquanto ele inaugurava um espírito novo em uma nova forma de vida religiosa regular.

Na verdade, a experiência das Regras precedentes resultou positiva para as Damas Pobres se for considerado o princípio de que, pior do que não ter regras satisfatórias em uma comunidade é não ter regra alguma. Compreende-se, pois, a coexistência de duas formações ideológicas presentes no discurso clariano no que se refere ao governo: uma predominante na qual governo / poder, como para Francisco e São Bento, está associado ao princípio evangélico do serviço / cuidado; outra na qual governo / poder está relacionado ao controle / vigilância, levando à obediência / fidelidade aos preceitos regulares. De qualquer modo, essas formações não são necessariamente concorrentes, chegando mesmo a se complementarem.

Todos os temas discutidos até aqui resultam periféricos a um eixo discursivo. Conforme visto, há no texto regular de Clara uma preocupação com a fidelidade à forma de sua profissão, identificada com a observância da pobreza e da humildade de Jesus Cristo. Os movimentos pauperistas, de modo geral e inclusive o Movimento Franciscano, se abrigavam sob uma formação ideológica que vinculava a figura de Jesus Cristo, na sua humanidade, pobre e humilde à exigência de uma vida radicalmente pobre e despojada para seus seguidores. O que teria distinguido o discurso de Clara nesse contexto?

5.7 O sentido da pobreza em Clara

Sob a ideologia da pobreza como forma de seguimento de Jesus, ergueram-se variadas formações discursivas, muitas delas concorrentes entre si. Importa a verificação de que a pobreza como valor evangélico constitui o núcleo peculiar, mas não exclusivo, ao discurso franciscano e, por conseguinte, clariano. As orientações da *Forma Vitae* inocenciana referentes à questão da pobreza teriam motivado a protoabadessa de São Damiano a desejar força de lei para o seu discurso. Esse tema, portanto, aparece como o mais polêmico de modo que a partir dele é possível ver a formação imaginária que perpassa o discurso clariano: as relações de sentido, as relações de forças e as antecipações.

Na sua Forma de Vida, o cardeal Hugolino falou pouco sobre a pobreza, limitando-se a dizer:

[...] queridas filhas no Senhor, como decidistes, por inspiração da graça divina, **caminhar pela senda árdua e estreita que leva à vida e escolhestes levar uma vida pobre para lucrar as riquezas eternas**, resolvemos descrever resumidamente para vós a observância e a forma dessa religião, [...].

Sobre o mesmo assunto Inocêncio IV, em sua *Forma vitae*, provocou a reação de Clara de Assis ao determinar uma relação com os bens materiais na comunidade que repetia a estrutura econômica secular¹⁰¹:

[...] concedemos que vós e as que vos sucederem observem a Regra de São Francisco, apenas quanto aos três pontos: obediência, **renúncia da propriedade em particular** e castidade perpétua, como também a Forma de Vida, descrita neste documento e segundo a qual decidistes viver especialmente.

[...] **seja-vos lícito receber e ter em comum rendas e posses, retendo-as livremente**. Para cuidar devidamente dessas posses, **sempre que parecer oportuno, haja em cada mosteiro de vossa ordem um procurador**, ao mesmo tempo prudente e fiel, que deverá ser constituído e removido pelo visitador, como lhe parecer melhor. Ele, dessa forma estabelecido, **deverá prestar contas à abadessa, a três outras Irmãs especialmente designadas para isso e ao visitador, de tudo que lhe for confiado, entradas e saídas**. E

¹⁰¹ Mundana, laica.

não possa absolutamente vender, trocar, agravar ou alienar nenhuma coisa do mosteiro, de maneira alguma, a não ser com licença da abadessa e também da comunidade. Decretamos ilícito e inválido tudo que contra isto for tentado. Apesar disso, **seja-lhe permitido de vez em quando, por causa lícita, dar alguma coisa móvel de pouco valor.**

O capelão e os conversos prometam obediência à abadessa, segundo a disposição do visitador, fazendo voto de estabilidade de lugar e de **viver perpetuamente sem propriedade** e em castidade.

Referindo-se à questão da propriedade, São Bento havia preceituado o poder do abade sobre tudo e sobre todos em uma relação paterna, mas proibiu toda e qualquer relação de pertença:

Antes de tudo, que **não trate [o abade] com mais solicitude das coisas transitórias,** terrenas e caducas, negligenciando ou tendo em pouco a salvação das almas que lhe foram confiadas, [...].

[...] ninguém ouse dar ou receber alguma coisa sem ordem do Abade, **nem ter nada de próprio,** nada absolutamente, nem livro, nem tabuinhas, nem estilete, absolutamente nada, já que **não lhes é lícito ter a seu arbítrio nem o próprio corpo nem a vontade;** porém, **todas as coisas necessárias devem esperar do pai do mosteiro,** e não seja lícito a ninguém possuir o que o Abade não tiver dado ou permitido. **Seja tudo comum a todos,** como está escrito, **nem diga nem tenha alguém a presunção de achar que alguma coisa lhe pertence.** Se for surpreendido alguém a deleitar-se com este péssimo vício, seja admoestado primeira e segunda vez, se não se emendar, seja submetido à correção.

Se, dentre os trabalhos dos artistas, alguma coisa deve ser vendida, cuidem aqueles por cujas mãos devem passar essas coisas de **não ousar cometer alguma fraude.** Lembrem-se de Ananias e Safira, para que a mesma morte que esses mereceram no corpo não venham a sofrer na alma aqueles e todos os que cometerem alguma fraude com os bens do mosteiro. Quanto aos próprios preços, que **não se insinue o mal da avareza,** mas **venda-se sempre um pouco mais barato do que pode ser vendido pelos seculares,** para que em tudo seja Deus glorificado.

Se [o candidato] possui quaisquer bens, **ou os distribua antes aos pobres,** ou, **por solene doação, os confira ao mosteiro, nada reservando para si de todas essas coisas:** pois sabe que, **deste dia em diante, nem sobre o próprio corpo terá poder.**

Além dos textos de Francisco endereçados às Damas Pobres, transcritos na *Forma Vitae* de Clara, as determinações da Regra não Bulada apresentam elementos comuns ao discurso da abadessa em que os bens materiais são preteridos e a pobreza, o desprendimento material, mas também espiritual aqui na terra é compensada com a promessa da glória futura:

A regra e vida destes frades é esta, a saber, viver em obediência, em castidade e **sem próprio,** e **seguir a doutrina e os vestígios de nosso Senhor Jesus Cristo,** que diz: *"Se queres ser perfeito, vai e vende tudo que tens, e dá aos pobres e terás um tesouro no céu; e vem, segue-me"*.

Se alguém, querendo por inspiração divina receber esta vida, vier aos nossos frades, seja benignamente recebido por eles. [...]. O ministro, porém, receba-o benignamente e o

conforte, e lhe exponha diligentemente o teor de nossa vida. Feito isso, o predito, **se quiser e puder espiritualmente sem impedimento, venda tudo que é seu e procure dar tudo aos pobres**. Guardem-se os frades e o ministro dos frades de se intrometer de modo algum em seus negócios e **não recebam pecúnia alguma nem por si nem por pessoa intermediária**. [...] E todos **os frades vistam-se de roupas vis** e possam remendá-las com sacos e outros retalhos com a bênção de Deus[...].

E os frades, que sabem trabalhar, trabalhem e exerçam o mesmo ofício que sabem, se não for contra a salvação da alma e puder ser feito honradamente. [...]. E pelo trabalho **possam receber tudo que for necessário, menos dinheiro**.

Por isso nenhum dos frades, onde quer que esteja e onde quer que vá, de modo algum tome, **nem receba nem faça receber pecúnia ou dinheiro** nem por pretexto de roupas nem de livros nem pelo preço de algum trabalho, mesmo em nenhuma ocasião, **a não ser por manifesta necessidade dos frades doentes**; porque **não devemos ter e calcular maior utilidade na pecúnia e no dinheiro que nas pedras**. E o diabo quer cegar os que a cobiçam ou a calculam melhor do que as pedras. [...]. E **se em algum lugar encontrarmos dinheiro, não nos preocupemos com ele, como do pó que calcamos com os pés**, [...]. E se por acaso, longe disso, acontecer de algum frade recolher ou ter dinheiro, excetuando apenas a predita necessidade dos doentes, **todos os frades o tenhamos como falso frade e apóstata e ladrão e assaltante**, e que tem a bolsa, a não ser que se penitencie de verdade. E **de nenhum modo os frades recebam ou façam receber pecúnia como esmola nem dinheiro** para algumas casas ou lugares; **nem vão com pessoa que pede pecúnia ou dinheiro** para tais lugares; mas os frades podem fazer nos lugares outros serviços **que não são contrários a nossa vida**, com a bênção de Deus. Entretanto, em manifesta necessidade dos leprosos, os frades podem pedir esmola para eles. Mas **guardem-se muito do dinheiro**.

E não se envergonhem, antes lembrem que nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus vivo onipotente, pôs sua face como uma pedra duríssima, e não se envergonhou; e foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e os seus discípulos.

Na sua Forma de Vida, Clara precisou:

A forma de vida da **Ordem das Irmãs Pobres**, que o bem-aventurado Francisco instituiu, é esta: observar o santo evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, **sem nada de próprio** e em castidade.

Depois que o altíssimo Pai Celeste se dignou iluminar o meu coração pela sua graça para que eu fizesse penitência conforme o exemplo e o ensinamento de nosso pai São Francisco, pouco depois da conversão dele, eu lhe prometi obediência voluntariamente, junto com minhas Irmãs. **Vendo o bem-aventurado pai que não temíamos nenhuma pobreza, trabalho, tribulação, humilhação e desprezo do mundo**, antes tínhamos tudo isso como um prazer, movido de piedade escreveu-nos uma forma de vida deste modo: ‘Desde que por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do Altíssimo Sumo Rei Pai celeste e desposastes o Espírito Santo **optando por uma vida de acordo com a perfeição do santo Evangelho**, eu quero e prometo, por mim e por meus frades, ter por vós o mesmo cuidado diligente e uma solicitude especial, como por eles’. [...] **E para que nem nós nem as que viriam depois de nós jamais nos afastássemos da santíssima pobreza que assumimos**, pouco antes de sua morte escreveu-nos de novo expressando sua última vontade: ‘Eu, Frei Francisco, pequenino, **quero seguir a vida e a pobreza** do Altíssimo Senhor nosso Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe e nela *perseverar até o fim*. Rogo-vos, senhoras minhas, e vos aconselho a que **vivais sempre nessa santíssima vida e pobreza**. **Guardai-vos bastante de vos afastardes dela de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que seja**’. E como eu sempre fui solícita com minhas Irmãs, **na observância da santa pobreza** que ao Senhor Deus e ao bem-aventurado Francisco

prometemos guardar, assim sejam obrigadas as abadessas que me sucederem no cargo e todas as Irmãs a observá-la inviolavelmente até o fim: isto é, a **não aceitar nem ter posse ou propriedade nem por si, nem por pessoa intermediária, e nem coisa alguma que possa com razão ser chamada de propriedade**, exceto aquele tanto de terra requerido pela necessidade para o bem e o afastamento do mosteiro. E essa terra não será trabalhada a não ser para a horta e a necessidade delas.

As Irmãs **não se apropriem de nada**, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como *peregrinas e forasteiras* neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmola confiadamente, e não precisam ficar com vergonha, **porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo**. Esta é a **sublimidade da altíssima pobreza que vos fez, minhas caríssimas Irmãs, herdeiras e rainhas do reino dos céus, pobres em coisas, mas sublimadas em virtudes**. Seja esta a vossa porção, que vos conduz à terra *dos vivos*. **Aderindo totalmente a ela**, queridas Irmãs, **nada mais queirais possuir em perpétuo abaixo do céu, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe**.

Se for idônea [a candidata], digam-lhe a palavra do Santo Evangelho: que **vá vender tudo que é seu e procure dá-lo aos pobres**. Se não puder fazer isso, baste-lhe a boa vontade. Mas **a abadessa e suas Irmãs evitem preocupar-se com suas coisas temporais**, para que possa livremente fazer do que for dela o que o Senhor lhe inspirar. Se pedir conselho, mandem-na a pessoas discretas e tementes a Deus para dar os bens aos pobres de acordo com sua orientação.

E, por amor do santíssimo e diletíssimo Menino *deitado no presépio envolto em panos pobrezinhos*, e de sua santíssima Mãe, **admoesto, peço e exorto minhas Irmãs a se vestirem sempre de roupas vis**.

Não se contraia nenhuma dívida grave sem o consenso comum das Irmãs e sem manifesta necessidade, e isso através de um procurador. Mas a abadessa e suas Irmãs devem guardar-se de receber algum depósito no mosteiro porque disso nascem muitas vezes perturbações e escândalos.

O texto regular de Clara é pouco criativo com relação ao texto franciscano, mas também se cotejada com a Regra de São Bento e, em menor grau, com relação à figura do procurador, com a *Forma Vitae* de Inocêncio IV. Clara responde a um possível questionamento de sua autoridade reportando-se à sua obediência ao santo inspirador ao Evangelho para justificar sua relação de força e de poder e, por conseguinte, a obediência às suas ordens por parte de suas súditas¹⁰². O verbo prometer nos excertos acima elucida essa relação de força: Clara prometeu obediência voluntariamente com suas irmãs a Francisco. Este, por sua vez, prometeu, por ele e por seus frades, cuidar das referidas irmãs. É o cumprimento dessa promessa que confere autoridade a Clara para exigir obediência de suas sucessoras no cargo de abadessa e, conseqüentemente, de toda a comunidade.

Clara é interpelada pela formação discursiva franciscana / pauperista da pobreza radical perpassada pela exaltação do pobre justo, bom e piedoso. No entanto, a abadessa

¹⁰² Como são referidos os religiosos sob as ordens de um superior no Código de Direito Canônico.

concorre com as regras contemporâneas a ela, inclusive a de Francisco quando designa a sua comunidade: Ordem das **Irmãs** Pobres, em contraposição à designação oficial ‘Damas’. Poder-se-ia questionar se Clara concebia sua comunidade como autônoma, outra Ordem, com relação às Damas Pobres. Essa dúvida não persiste quando se considera que também Francisco e seus confrades referiam-se às suas consortes contemplativas como Damas Pobres das quais ela seria a mãe e que Hugolino se referia às mesmas como Ordem das Damas Pobres de São Damião. Ainda mais contundente é o reconhecimento da Ordem já constituída na *Forma Vitae* de Inocencio IV. Ressalta-se, contudo, a autonomia dos mosteiros de uma mesma Ordem monacal: a Regra pode ser a mesma, mas cada um é regido por constituições particulares. A *Forma Vitae* de Inocencio IV, por exemplo, não extinguiu a *Forma Vitae* Hugoliana.

Os mosteiros damianitas se dividiam na observância dos dois textos regulares. Clara teria entendido, portanto, a possibilidade de ela mesma redigir as constituições do seu mosteiro e de obter aprovação. A julgar pela sua plasticidade, não havia nenhum constrangimento legal que impedisse seu propósito, ou seja, nada impedia uma mulher de redigir uma *forma vitae*. Não se pode, pois, falar de política explícita de silêncio¹⁰³ nesse sentido. O que não é proibido é permitido. Ademais, Clara preenchia as condições de participação na sociedade do discurso religioso católico: era católica e fiel à doutrina, membro exemplar da comunidade e já era reconhecida como matriz carismática das Damianitas. Isto corrobora a ideia de que Clara não teria escrito uma *forma vitae* antes porque, embora tivesse sido constrangida a adotar a Regra de São Bento e o nome de Damas Pobres por Hugolino, não via sua pertença à Ordem Franciscana ameaçada. Daí supõe-se que designar sua comunidade como Ordem das **Irmãs** Pobres consistiu em uma reação à ameaça ao pilar basilar da forma de sua profissão, evocando a formação ideológica evangélica da fraternidade / serviço. Ademais, como referido anteriormente, a opção pela designação ‘Irmãs’ poderia aludir a um desejo de Clara de ver eliminada na sua comunidade a distinção entre ‘senhoras’ e ‘serventes’, visto que na categoria ‘Damas’ não caberiam religiosas oriundas da plebe.

Considerada dessa forma a designação da Ordem indicaria também um processo de conversão de Clara de Assis, atestada pelo modo como ela se referia à sua comunidade pelo menos até 1238, provável data de sua última carta a Inês de Praga. Nas correspondências com

¹⁰³ É bem verdade que as políticas do silêncio são, na sua maioria, dissimuladas, mas aqui se pensou na censura explícita de determinados sentidos / atos como a proibição do voto feminino, por exemplo.

a abadessa do mosteiro damianita de Praga, Clara se refere à sua comunidade pela designação oficial:

Na primeira carta, de 1234:

Clara, indigna fâmula de Jesus Cristo e **serva inútil das senhoras enclausuradas do mosteiro de São Damião**, sua serva sempre submissa, recomenda-se inteiramente e deseja, com especial reverência, que *obtenha a glória* da felicidade eterna.

Segunda carta, entre 1235 e 1237:

Clara, **serva inútil e indigna serva das pobres damas**, saúda dona Inês, filha do *Rei dos reis*, serva do *Senhor dos senhores*, esposa digníssima de Jesus Cristo e por isso rainha nobilíssima, augurando que viva sempre na mais alta pobreza.

Terceira carta, de 1238:

Clara, **humílima e indigna servidora de Cristo e serva das damas pobres**, à reverendíssima senhora em Cristo, sua irmã Inês, a mais amável de todos os mortais, irmã do ilustre rei da Boêmia e, agora, *irmã e esposa* do sumo Rei dos céus.

Quarta carta, de +/- 1253.

Eu, Clara, **serva indigna de Cristo e inútil servidora das suas servas que vivem no mosteiro de São Damião em Assis**, desejo saúde...

Nos excertos dos textos epistolares redigidos entre 1234 e 1238, além de se sanar possíveis dúvidas sobre a integração do mosteiro de Clara à Ordem das Damas Pobres, evidencia-se igualmente que não houve, ao menos inicialmente, rejeição à designação da Ordem. A mudança na designação foi relativamente tardia, acompanhando certamente as vicissitudes por que passava todo o movimento franciscano e que findaram por delinear mais precisamente seu perfil. Nota-se, porém, que na última carta a Inês de Praga já não se fala mais em damas ou senhoras, mas das ‘servas que vivem no mosteiro de São Damião’. A designação não pode ser confundida com as irmãs serventes, mas reporta-se a todas as monjas daquela comunidade. A designação da Ordem, tal como aparece na *Forma Vitae*, é encontrada no Testamento de Clara, que em um primeiro momento faz memória da profecia de Francisco sobre o futuro do mosteiro de São Damião onde haveriam de morar ‘*umas senhoras cuja vida famosa e santo comportamento*’ iriam ‘*glorificar o Pai celestial em toda a sua santa Igreja*’. No segundo momento, lê-se:

Por isso, eu, Clara, **serva de Cristo e das Irmãs Pobres do mosteiro de São Damião**, embora indigna, e verdadeira plantinha do santo pai...

Conforme Pedroso (1994), Clara começou a redação do seu Testamento em 1247, ano em que Inocêncio IV promulgou sua *Forma Vitae*, mas o escrito sofreu retoques até 1253, quando o texto regular já estava pronto e para o qual se aguardava aprovação eclesiástica.

Assim, a designação apontaria para a (re)produção de um discurso mais afinado com a espiritualidade franciscana efetiva e afetivamente, visto que Francisco havia proibido aos seus seguidores qualquer título honroso, determinando que deveriam ser chamados ‘irmãos menores’. Se bem que a atitude fraterna de Clara contrasta com a regulação de sua comunidade, afinal, na sua *Forma Vitae*, ela assume um poder regulador sobre as suas consortes na medida em que exige a observância da pobreza individual e coletiva e toma medidas preventivas para inibir possíveis incoerências com sua norma.

Com a inserção de uma passagem autobiográfica no corpo de sua *forma vitae* na qual destaca o caráter voluntário de sua adesão ao projeto de Francisco, demonstrando que, ‘vendo o bem-aventurado pai’ que ela e suas consortes não temiam ‘nenhuma pobreza, trabalho, tribulação, humilhação e desprezo do mundo’, lhes havia dado uma forma de vida, que segue transcrita, Clara reivindicou a legitimação de seu propósito visto que se tratava de algo legitimamente aceito para a Ordem dos Frades Menores: observar o santo evangelho, vivendo em obediência, **sem nada de próprio** e em castidade. Reconhece-se nisto uma formação discursiva marcada pela pobreza radical: individual e coletiva do religioso em contraposição à formação discursiva veiculada por Inocêncio IV na qual se destaca a pobreza relativa: apenas individual do religioso: ‘concedemos que vós e as que vos sucederem observem a Regra de São Francisco, **apenas** quanto aos três pontos: obediência, **renúncia da propriedade em particular** e castidade perpétua’. O pontífice filiou canonicamente as Damas Pobres à Ordem dos Frades Menores, adotando, porém, a concepção beneditina de pobreza. Neste aspecto reside a maior diferença entre a Regra de São Bento e a de São Francisco e, por conseguinte, de Clara.

A abadessa recorre ao discurso fundador dos cristãos para justificar sua persistência na forma de sua profissão, lembrando que optou por ‘uma vida de acordo com a perfeição do santo Evangelho’ cuja força de verdade a Igreja não pode questionar. Ela não deixou passar despercebida a recomendação de que, em nome da fidelidade ao Santo Evangelho, as irmãs não deveriam se afastar da pobreza de Jesus Cristo de maneira alguma pelo ensinamento de quem quer que fosse. Subtende-se que havia, desde a presença de Francisco, certa pressão para que as religiosas relativizassem a pobreza na comunidade.

Ressalta-se a insistência de Clara em apresentar o fundamento da forma de sua profissão: ‘observar o santo evangelho de Jesus Cristo’, ‘optando por uma vida de acordo com a perfeição do santo Evangelho’, ‘seguir a vida e a pobreza do Altíssimo Senhor nosso Jesus

Cristo e de sua santíssima Mãe e nela *perseverar até o fim*, ‘porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo’. Clara reivindicava para si a legitimidade da autoria de uma forma de vida, mas sabia-se concorrente com autoridades maiores do que ela. Ela se propunha a se inserir no rol dos que podiam legislar para as Damas Pobres, falando do lugar de leiga¹⁰⁴ em franca concorrência com pontífices. A relação de forças era, pois, desigual. Clara antecipou, por conseguinte, possíveis reações à sua pretensão respondendo de três maneiras: 1) insistindo na liberdade de sua escolha ressaltando as provações por que passou; 2) evocando o testemunho de Francisco; 3) e, o exemplo de Jesus Cristo ‘que se fez pobre por nós nesse mundo’. Pela primeira resposta, ela afirmou: ‘sei o que quero’. Pela segunda, advertiu: ‘Francisco, que vocês chamam bem-aventurado, testemunhou nossa capacidade de viver essa profissão. E, pela terceira, se defendeu: ‘não é isso que ordena o Evangelho?’ ‘Não foi isso que viveu nosso Senhor Jesus Cristo?’ ‘Quem é maior do que Ele para me dissuadir dessa verdade?’

Com essa prática discursiva, defendeu-se contra possíveis questionamentos da doutrina pela própria doutrina, que não pode se contradizer explicitamente. Mostra-se, portanto, antecipando uma possível recusa ao reconhecimento de sua posição sujeito-autor de uma forma de vida, apta ao ritual da ordem do discurso em que se inseria. Saliente-se que ela falava do lugar de leiga nobre, enquanto fundadora de uma Ordem consideravelmente estável, gozando à altura do prestígio da santidade, respaldada pelo testemunho de um santo, Francisco, e de uma Ordem em franca expansão, os Frades Menores. Ou seja, ela não falava do lugar do pontífice nem de algo equiparável, mas não falava de um lugar qualquer. Ademais, embora apresentem formações discursivas distintas, eles veiculam uma mesma formação ideológica apontando para o princípio da pobreza material e espiritual como condição de seguimento de Jesus Cristo. Dissimulando no seu discurso o esquecimento do homem em Deus como condição para sua a realização última.

Além disso, observa-se que, enquanto autores, tanto Clara quanto os pontífices, Francisco ou São Bento, ocupam o grande silêncio de Deus selecionando entre os dizeres já estabelecidos pelos evangelhos ou pela tradição aquilo que podia ser dito de Jesus Cristo. Nesse sentido, Clara e Francisco teriam mais explicitamente tomado a palavra em nome de Deus instaurando um silêncio que aponta para a necessidade de, através do palavrório, legitimar uma posição sujeito-autor. Algo de que os pontífices não careciam, dada a sua posição privilegiada na comunidade dos fiéis. Infere-se disso que a ausência de referências

¹⁰⁴ O religioso, embora goze de um status diferenciado na Igreja, é parte do laicato, base piramidal na estrutura hierárquica eclesiástica.

diretas aos fundamentos das motivações dos pontífices não se deveu à carência de piedade da parte deles, mas à naturalização de uma autoridade que dispensa explicações: ‘Papa não precisa dizer que fala em nome de Deus, de Jesus... ele fala em nome de Deus’, ‘verdade’ inconteste, pois é representante de um poder institucionalizado.

Não obstante a similitude entre o discurso de Clara e de Francisco, não se pode afirmar que ambos foram concordes em tudo no que diz respeito à pobreza, assim como não o foram em outros aspectos, haja vista, como aventado anteriormente, as diferenças de suas comunidades e o momento histórico, mesmo sendo próximo, do aparecimento de seus discursos. Em certa medida, Clara era partícipe do processo de elaboração de um discurso franciscano a partir da releitura da inspiração inicial de Francisco, o qual já permitia concessões às fraternidades. Isso fica evidente, sobretudo quando se trata da relação com o dinheiro, repulsada por Francisco, mas autorizada no mosteiro por Clara, assim como da posse de terras. Ele interditou toda e qualquer posse nesse sentido, ao passo que ela, dado o caráter estável de sua Ordem, permitiu o mínimo necessário à subsistência de suas consortes.

Também sobre a questão da pobreza, questiona-se se Clara teria reagido apenas e diretamente a Inocêncio IV ou se essa reação não teria sido mais a outros mosteiros e até mesmo a algumas irmãs de São Damiano, as quais teriam tentado conferir legalmente maior plasticidade ao radicalismo da pobreza. A dúvida decorre da possibilidade de o pontífice ter legislado mediante pedidos de intervenção das religiosas. Associa-se a essa suspeita o fato de que entre os frades não havia unanimidade sobre a vivência estrita da pobreza, debates nos quais as religiosas certamente tomavam parte. Além disso, o temor da infidelidade à pobreza não poderia ser causado apenas por uma ameaça externa, pois normalmente a práxis precede a lei. Não estaria Inocêncio IV apenas legitimando uma práxis crescente nas fraternidades damianitas? O temor de Clara não seria de que, sob a alegação da legitimidade canônica, toda a Ordem se desviasse da forma de sua profissão?

Considerando uma resposta positiva para esses questionamentos, Clara teria, de certo modo, silenciado no seu discurso essas vozes antagonistas. Um discurso não se afirma sem negar outro. Mais uma vez retifica-se a reivindicação de um valor de verdade no discurso clariano e sua participação na sociedade disciplinar como objeto – sujeito. No seu Testamento, ela aludiu à fraqueza de algumas irmãs nos seguintes termos:

considerando com as minhas outras irmãs a nossa tão alta profissão e o mandamento de tão grande pai, **como também a fragilidade de outras**, que tínhamos em nós mesmas depois do falecimento do nosso pai São Francisco, que era a nossa coluna e única

consolação depois de Deus e o nosso apoio, **repetidas vezes fizemos nossa entrega voluntária a nossa santíssima Senhora Pobreza, para que, depois de minha morte, as Irmãs que estão e as que vierem não possam de maneira alguma afastar-se dela.**

O texto testamentário está contido na *Forma Vitae* de Clara, o que leva a crer na possibilidade de que, certa da originalidade da forma de sua profissão – a adaptação da rigorosa pobreza ao monaquismo –, a abadessa tenha desejado conferir força legal ao seu discurso para evitar os desvios de interpretação ocorridos com o Testamento e a Regra de São Francisco. Antes de chegar a sua *Forma Vitae*, último de seus documentos, Clara tratou do tema nodal que constituía a forma de sua profissão também nas suas correspondências com Inês de Praga e com Ermentrudes de Bruges. Nas cartas endereçadas à primeira, Clara, interpelada por uma formação discursiva cisterciense desenvolve o tema dos esponsais e da amizade, muito em voga na época. Todavia, mais do que o acento na virgindade, Clara releva a virtude da pobreza da consagrada, conforme atestam os louvores presentes na Primeira Carta a Inês de Praga:

Porque, embora pudésseis gozar, mais do que outros, das pompas e honras deste mundo, desposando legitimamente, com a maior glória, o ilustre imperador, como teria sido conveniente à vossa excelência e à dele, **rejeitastes tudo isso e preferistes a santíssima pobreza e as privações corporais, com toda a alma e com todo o afeto do coração...**

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

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

Portanto, **se tão grande e elevado Senhor**, vindo a um seio virginal, **quis aparecer no mundo desprezado, indigente e pobre**, para que os homens, paupérrimos e miseráveis, na extrema indigência do alimento celestial, nele se tornassem ricos possuindo os reinos celestes, vós **tendes é que exultar e vos alegrar muito**, repleta de imenso gáudio e alegria espiritual, pois tivestes maior prazer no desprezo do século que nas honras, **preferistes a pobreza às riquezas temporais** e achastes melhor guardar tesouros no céu que na terra...

Creio firmemente que sabeis que ***o reino dos céus não é prometido e dado pelo Senhor senão aos pobres***, porque, quando se ama uma coisa temporal, perde-se o fruto da caridade.

[...] Por isso **achei bom suplicar vossa excelência e santidade**, na medida do possível, com humildes preces, *nas entranhas de Cristo*, **que vos deixeis fortalecer no seu santo serviço...**

A atitude laudatória de Clara *vis-à-vis* de Inês não decorre do fato de ela ter permanecido virgem preferindo desposar o melhor dos esposos, mas de ela ter renunciado a todos os bens temporais, assim como às efêmeras honras para se dedicar ao santo serviço do Senhor. O louvor cede lugar a palavras de encorajamento: ‘fikai firme no santo serviço do pobre Crucificado’, ‘que vos deixeis fortalecer no seu santo serviço’. É a mesma formação discursiva presente na sua *Forma Vitae*. Reforçada na segunda carta:

Desprezando o fausto de um reino da terra, **dando pouco valor à proposta de um casamento imperial**, você se fez **seguidora da santíssima pobreza** em espírito de grande humildade e do mais ardente amor, **juntando-se aos passos daquele com quem mereceu unir-se em matrimônio**.

Lembre-se da sua decisão como uma segunda Raquel: não perca de vista seu ponto de partida, **consERVE o que você tem, faça o que está fazendo e não o deixe** [...]. **Não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito, que seja tropeço no caminho, para não cumprir seus votos ao Altíssimo na perfeição em que o Espírito do Senhor a chamou**.

Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, **mesmo que mereça sua veneração**, não siga o seu conselho. **Abrace o Cristo pobre como uma virgem pobre**. Com o desejo de imitá-lo, mui nobre rainha, olhe, considere, contemple o seu esposo, *o mais belo entre os filhos dos homens feito por sua salvação o mais vil de todos*, desprezado, ferido e tão flagelado em todo o corpo, morrendo no meio das angústias próprias da cruz. **Assim, em vez dos bens terrenos e transitórios, você vai ter parte na glória do reino celeste eternamente**, para sempre, vai ter bens eternos em vez dos perecedores, e viverá pelos séculos dos séculos.

Nos excertos, a atitude laudatória e o encorajamento dão lugar a admoestações: ‘consERVE o que você tem, faça o que está fazendo e não o deixe’, ‘não confie em ninguém, não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito’, ‘abrace o Cristo pobre como uma virgem pobre’. Entrevê-se o risco de engodo, de desvio da forma da profissão da Ordem. Uma ameaça externa está implícita nas advertências de Clara. Mas há também uma recusa interna silenciada. Todo o louvor ao desprendimento de Inês dissimula uma recriminação àquelas que, tendo e sendo menos, não têm a mesma disponibilidade. Ao mesmo tempo, poder-se-ia ver recriminada, no discurso clariano, a falta de ambição. Afinal, a opção pela pobreza não significa opção pelo nada, mas por algo maior com pretensão de eternidade. A virtude dos santos se converteria, então, na maior das ambições: a eternidade.

Nessa carta encontram-se ainda as maiores evidências de que Clara encontrou fortes resistências à manutenção da forma de profissão e de que ela entrou em concorrência com autoridades eclesiásticas, amalhando adeptas de sua proposta: “Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça a sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho”. As admoestações a Inês resultaram em atitude responsiva positiva de modo que na terceira carta a ela endereçada, Clara a reconhece fiel (re)produtora de seu discurso:

Ouvi dizer e estou convencida de que **você completa maravilhosamente o que falta em mim e nas outras Irmãs** para seguir os passos de Jesus Cristo pobre e humilde.

Eu a considero, num bom uso das palavras do Apóstolo, auxiliar do próprio Deus, **sustentáculo dos membros vacilantes de seu corpo inefável...**

Quem não tem horror das insídias do inimigo do homem que, pela tentação de glórias passageiras e falazes, **tenta aniquilar o que é maior do que o céu?**

Mais uma vez, no último excerto, Clara preenche o silêncio divino ao atribuir sua concepção de pobreza evangélica a um verdadeiro chamado de Deus. Verdade facilmente questionável a partir dos evangelhos, nos quais Jesus aparece como pobre, não como miserável, sem ter onde reclinar a cabeça – sem propriedade particular, mas sempre à mesa com os, senão ricos, ao menos abastados, embora estivesse prioritária, mas não exclusivamente, a serviço dos pobres.

Pretendendo-se mais fiel ao Evangelho do que os pontífices, embora jamais o diga explicitamente, Clara não se dá conta de que, como eles, ela apresenta apenas uma leitura possível do Cristo pobre. E isto ela não o faz a partir dela mesma, mas a partir de uma ideologia que perpassa as formações discursivas dos movimentos pauperistas, fossem eles ortodoxos ou não. E, mesmo assim, heteros e ortodoxos são fundamentalmente movidos pelo mesmo interdiscurso da redenção. Na quarta carta, aparecem mais nitidamente os pontos fortes da pobreza de Jesus Cristo, destacados na contemplação franciscana:

Pois nesse espelho [Jesus Cristo] **resplandecem a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade**, como, nele inteiro, você vai poder contemplar com a graça de Deus. Preste atenção no **princípio do espelho: a pobreza daquele que, envolto em panos, foi posto no presépio!** Admirável humildade, estupenda pobreza!...

No meio do espelho, considere a humildade, ou pelo menos a bem-aventurada pobreza, as fadigas sem conta e as penas que suportou pela redenção do gênero humano. E, no fim desse mesmo espelho, contemple a caridade inefável com que quis padecer no lenho da cruz e nela morrer a morte mais vergonhosa...

No discurso clariano, tudo converge para a contemplação do Cristo pobre, mas é nas suas cartas que ela desenvolve os desdobramentos da pobreza do Cristo: pobre, esposo, crucificado. A pobreza aparece associada à humildade e à caridade. De outro modo, ela seria estéril. Por outro lado, a caridade sem pobreza e humildade converte-se em assistencialismo. No seu discurso, Clara não se coaduna uma formação discursiva na qual a solidariedade com o Cristo pobre limita-se à prática da esmola. Solidarizar-se com o Cristo, para ela, é contentar-se com o maná diário. Um diferencial com relação às comunidades monacais. Não se pode afirmar, contudo, que, no conjunto dos movimentos pauperistas, Clara tenha sido unicamente produtiva no seu discurso, haja vista que, tendo autorizado uma porção de terra mínima para a moradia e a subsistência das irmãs, ela admitiu a necessidade de prover certa segurança para ela e suas consortes.

6 CONCLUSÃO

Na medida em que Regras como a de Santo Agostinho e de São Bento, por exemplo, são constituídas como basilares também para as novas Ordens religiosas, elas passam a ser portadoras de um traço de ‘verdade’ institucionalmente imposto. Pelo que foi exposto na análise, Francisco e Clara hastearam-se no contexto eclesial como sujeitos criadores de outra ‘verdade’: ele criando para si e para seu grupo uma Regra ‘original’; ela migrando de um discurso a outro, ‘escolhendo’ a ‘verdade’ que mais convinha. E não apenas isso, Clara combinando ‘verdades’ em um discurso próprio, tornou-se, pois, partícipe de uma sociedade de discurso religioso, preservando e produzindo discursos de modo a se apresentar disciplinada e disciplinadora.

É curioso, no entanto, o tratamento dispensado ao discurso clariano. A *Forma vitae* é o escrito em que a individualidade de Clara aparece mais opacamente devido ao seu caráter normativo. É o único com força de lei legitimamente sancionada pela máxima autoridade eclesiástica católica e em conformidade com os princípios evangélicos. No entanto, foi o escrito que mais rapidamente saiu de circulação. Legítimo, porém, silenciado, guardado e quase enterrado com sua *autora* consoante informações de Rotzetter (1994) e García y García (1994). Seria difícil definir quem teria interesse em sufocar a força discursiva de Clara em seu escrito legal: se foram eclesiásticos ou os frades ou ainda suas consortes religiosas. Da mesma forma inquieta o fato de, paralelamente ao esquecimento de seu legado espiritual nodal, ter-se enaltecido sua imagem como modelo de obediência e santidade. Resta ainda saber de que forma o silenciamento do discurso de Clara contribuiu para fortalecê-la e fazê-la ressurgir nos dias atuais. De qualquer modo, a interdição implícita da circulação da *Forma Vitae* clariana foi a maior política de fechamento que se pode impor a um discurso, visto que, sem interlocutor, é discurso mudo.

Hoje, porém, os escritos clarianos que antecederam a *Forma vitae* são retomados como uma espécie de comentário legitimador da força do texto normativo da religiosa. São eles que, associados à memória da tradição das Clarissas registrada nas biografias de Clara, assim como ao seu processo de canonização e a outras referências dos escritos de Francisco e dos Frades Menores, garantem força moral ao documento. Talvez o aparato legal sozinho não fosse suficiente para garantir a sobrevivência discursiva da abadessa, até mesmo porque sua *Forma vitae* sempre concorreu com outros documentos normativos para sua Ordem. Estranhamente, Clara, como *autora* de uma *Forma vitae*, ocupou um lugar privilegiado na

ordem do discurso religioso do seu tempo e seu discurso atingiu condição de verdade passando a originar novos atos de fala apesar dos limites impostos à sua circulação.

Enquanto discurso de resistência, pode-se seguir a ideia de que na reprodução há deslocamento, admitindo-se a possibilidade de que Clara de Assis tenha reproduzido um discurso para fazer ouvir outro pretensamente seu, de modo a (re)significar sentidos através do que silenciou, o que viria a ser uma forma de significar como contradição-transformação em jogo com a hegemonia.

O discurso de Clara de Assis, na sua *Forma Vitae*, não apresenta as mesmas evidências dos discursos de resistência francamente declarados que ora se conhece. Sabe-se que a Igreja não canoniza pessoas que, apesar de fortes indícios de santidade, tenham defendido posições contrárias às formações discursivas eclesiásticas hegemônicas. Por outro lado, a Igreja manteve uma política de tolerância discursiva que possibilitou a manutenção da heterogeneidade de suas próprias formações discursivas ao longo da história. Infere-se disso que os sujeitos que foram inscritos na história com *status* da santidade canonicamente reconhecida ou foram perfeitos reflexos de uma mesma formação ideológica ou souberam conciliar habilmente a fidelidade evangélica ao jogo da política do silêncio nas suas formações discursivas.

Observa-se que, embora Clara tenha entrado em concorrência com os pontífices ao propor sua *Forma Vitae*, seus discursos não são estranhos uns aos outros representando formações ideológicas antagônicas. Se assim o fosse, ela certamente não teria obtido aprovação para seu propósito e tampouco teria sido inscrita no rol dos santos. Não obstante, ao longo da leitura dos discursos em questão, encontrou-se um confronto de poderes e de vozes manifesto ora no silenciamento ora na linguagem. No discurso clariano, há uma tensão velada, dissimulada em uma ‘negociação’ pelo reconhecimento oficial. Esta posição é particularmente sentida nas passagens autobiográficas presentes na *Forma Vitae*, no Testamento e, particularmente, na segunda carta a Inês de Praga.

Clara de Assis está longe de ser apenas um ícone da santidade medieval, pois ela, como Francisco de Assis, viveu uma proposta de vida que desafiou seu tempo e sua cultura, de forma tão desconcertante que seu discurso continua atual e tão contundente quanto no passado. No entanto, é preciso refletir sobre a atenção que vem sendo dada à figura de Clara. Há certa conveniência na defesa de seu papel nos primórdios do Movimento Franciscano. O

risco é projetar uma influência em proporções que não condizem com o momento histórico que originou seu discurso.

Aponta-se para a (re)significação dos discursos de Clara de Assis hoje, principalmente no que se refere à repercussão dos estudos de seus escritos sobre as ordens franciscanas, sobretudo sobre a Ordem das Clarissas, mas também sobre as congregações franciscanas femininas, haja vista que toda a discussão em torno dos escritos de Clara decorre não somente das descobertas recentes de seus textos, mas também das determinações do Concílio Vaticano II sobre a necessidade de refundação das ordens religiosas. Isto tem levado os religiosos a se debruçarem sobre seu passado para lá identificar o carisma que deu origem às suas congregações. Com isso a Igreja espera uma identificação dos religiosos com aquilo que ela julga ser sua identidade e sua missão. Isso não deixa de ser uma forma de controle dos destinos dos religiosos, e da releitura que é feita podem ocorrer avanços e/ou retrocessos.

Como visto no percurso do trabalho, três documentos permitem singularizar Clara de Assis no seu tempo e na sua sociedade: a *Forma Vitae*, o Testamento as cartas a Inês de Praga. Rotzetter (1994) reconhece a limitação das conquistas de Clara nas suas constituições, mas acredita que esta realização literária não foi pequena, pois de diferentes fontes e do próprio acervo de ideias, ela conseguiu redigir um texto que possui unidade e força de convicção. De fato, foi essa habilidade discursiva de Clara de Assis que lhe permitiu hastear-se na ordem de um discurso estritamente patriarcal, legitimando seu discurso na Igreja do seu tempo. Isso não significa que esse lugar fora devida e imediatamente reconhecido.

Dos escritos da protoabadessa franciscana sobressai a figura de uma mulher forte, determinada e ‘livre’ nas suas escolhas. Por esta razão, ela constitui um sujeito relativamente conformado, adequado à sociedade disciplinar. Infere-se do seu silêncio voluntário que Clara se submeteu ao silenciamento e se tornou igualmente censora de sentidos, especialmente quando adotou a sanção normalizadora, a vigilância e o exame na sua comunidade. Assim é que, discursivamente nos escritos, a religiosa não entrou em confronto direto com seus concorrentes eclesiásticos no sentido de criticá-los explicitamente questionado seus princípios, limitando-se a expor os dela com respaldo dos evangelhos e do testemunho de Francisco, afamadamente santo.

Talvez justamente em decorrência dessa postura ‘silenciosa’ e discreta e pela proximidade com os pontífices, Clara tenha sido eleita religiosa ideal em torno da qual teria

sido possível agregar outros segmentos religiosos que ainda não tivessem se decidido por uma observância regular estabelecida. Daí a inferência de que quanto mais ela se constituía sujeito mais devinha objeto disciplinar. Nesse sentido, não se pode falar de um sujeito silenciado no sentido estrito. Afinal, Clara não aparece privada da palavra, e transita nos sentidos possíveis às suas formações discursivas. Seu *status* privilegiado na sociedade disciplinar e de discurso religioso teria decorrido de sua capacidade / ‘liberdade’ de (re)produzir sentidos compatíveis com as formações ideológicas de doutrina. Não se encontra um sujeito estritamente silenciado nos escritos de Clara, mas a abordagem deles revela o silenciamento de um dos sentidos por ela (re)produzidos: o da pobreza radical no âmbito do monaquismo.

Pelo que foi exposto no capítulo 3 (Clara de Assis e seu tempo), o ideal pauperista atingiu certo consenso quando da legitimação das Ordens mendicantes nas suas variadas formas, incluindo os terciários penitentes. Deste modo, a pobreza radical defendida por Clara não é constituinte de um discurso peculiar por si só, pois outros segmentos religiosos de homens e mulheres, ortodoxos e heterodoxos apregoavam o mesmo discurso pauperista.

O que singulariza o discurso clariano nesse contexto é a defesa da pobreza radical nos limites do monaquismo, o qual, por sua natureza, exige estabilidade. A contribuição de Clara, nesse sentido, foi mais para a renovação do monaquismo na medida em que trouxe para essa forma de vida milenar o elemento mais marcante e inovador dos movimentos laicos: o apreço à pobreza. Mesmo assim, é preciso atentar para o fato de que a defesa da pobreza no monaquismo não é mérito de Clara, haja vista que, desde suas origens, a vida religiosa foi caracterizada pela renúncia material e espiritual.

O elemento diferencial do discurso clariano com relação aos movimentos pauperistas é a possibilidade de realizar a radicalidade da pobreza em uma forma de vida estável, visto que, em geral, os pauperistas, inclusive os franciscanos na sua fase inicial, eram itinerantes e, por conseguinte, não se estabeleciam em conventos como moradas permanentes. Comparada com o monaquismo tradicional, a proposta de Clara apresenta como diferencial a radicalidade da pobreza traduzida não só pela renúncia à propriedade individual, mas também coletiva, de modo que nem em nome do mosteiro ou de outrem fora dele, as Irmãs Pobres poderiam exceder a propriedade mínima necessária ao seu sustento sóbrio: o pão de cada dia e um abrigo seguro.

REFERÊNCIAS

- ANÔNIMO Perusino. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. Estética da criação verbal. Tradução de Maria Emsantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção Ensino Superior).
- BÁRTOLI, Marco. Clara de Assis. Petrópolis: Vozes; FFB, 1998.
- BRUNELLI, Delir. Ele se fez caminho e espelho: o seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis. Petrópolis: Vozes, FFB, 1998.
- CARNEY, Margaret. A primeira franciscana: Clara de Assis e sua forma de vida. Tradução de José Carlos Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.
- CARTROGA, Fernando. Memória e História. In: PESAVENTO, Sandra (org.). Fronteiras do Milênio. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2001.
- DURÃES, Margarida. Os testamentos e a história da família. Campinas: Instituto de Filosofia de Ciências Humanas / Universidade Estadual de Campinas, 2004. Conferência. Disponível em: <<http://repositorium.sdum.uminho.pt>>. Acesso: 19 mar 2012.
- FORMA de Vida de Inocêncio IV. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução de Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004. p. 306-320.
- FORMA de Vida de Santa Clara. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução de Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004; p. 20-34.
- FORMA de Vida do Cardeal Hugolino. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução de Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004. p. 293-305.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. Vigiar e punir. Tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. La legislación de las clarisas estudio histórico – jurídico. Disponível in: <<http://www.ofs.org.mx/franciscanos/stacla/garciagarcia.htm>>.
- GOODICH, Michael. The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant Saints. Church History, V. 44, N. 3, pp. 294-307. Sep., 1975. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3164032>>. Acesso em: 22/05/2009.
- GREGOLIN, Maria do Rosario. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. In: Revista Comunicação, mídia e consumo. São Paulo vol. 4 n. 11 p.11-25 nov. 2007. Disponível in: <<http://revistacmc.espm.br>>
- GREGÓRIO IX, *Sicut manifestum est* (1229). In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

GREGÓRIO IX. *Ad audientiam nostram*. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

GREGÓRIO IX. *Angelis Gaudium*. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

GREGÓRIO IX. *Quo elongati*. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

INOCÊNCIO III. *Sicut manifestum est*. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

INOCÊNCIO III. *Solet annuere*. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

JANO, Jordano de. Crônicas. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KNOX, Lezlie. Audacious Nuns: Institutionalizing the Franciscan Order of Saint Clare. Church History, V. 69, N. 1, pp. 41-62. Mar., 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3170579>>. Acessado a 22/05/2009.

LEGENDA de Santa Clara Virgem. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004.

LEGENDA dos três companheiros. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEGENDA maior, de São Boaventura. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

LES PERELMAN. The medieval art of letter writing: rhetoric as institutional expression. In: BAZERMAN, Charles; PARADIS, James. Textual dynamics of the professions: historical and contemporary studies of writing in professional communities. London: The University of Wisconsin Press, 1991. Disponível in: <http://wac.colostate.edu/books/textual_dynamics/chapter4.pdf>. Acessado em 03/02/2012.

LIMA, Marcelo Pereira; SILVA, Valéria Fernandes da. O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII. In: Ciclo a tradição monástica e o franciscanismo, 2002, Rio de Janeiro. **Atas ...** Rio de Janeiro: 2003. Disponível In: <<http://www.pem.ifcs.ufrj.br/CicloFranciscano.pdf>>. p.153 –161

MERLO, Grado Giovanni. Em nome de São Francisco: História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Ed.Vozes e FFB, 2005.

NEGREIROS, Miguel. Primeiro século do franciscanismo. Publicado em 2009. Disponível in: <http://www.procasp.org.br/>. Acessado em janeiro de 2012.

ORLANDI, Eni P.. Segmentar ou recortar? In: GUIMARÃES, Eduardo (org.). Linguística: Questões e Controvérsias. Série Estudos, número 10, Uberaba, Fiube, 1984.

ORLANDI, Eni P. Análise de discurso: princípios e procedimentos. 4. ed. Campinas: Pontes Editores, 2002.

ORLANDI, Eni P. As formas do silêncio no movimento dos sentidos. Campinas: Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni P. Discurso e texto: formulação e circulação de sentidos. 3. ed. Campinas: Pontes Editores, 2008.

OS ESCRITOS de Santa Clara. In: FONTES clarianas. 4. ed. Tradução Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano, 2004. p. 17-57.

PÊCHEUX, M. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio, Tradução. Eni P. Orlandi et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988. (Coleção Repertórios.)

PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio, Tradução. Eni P. Orlandi et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988. (Coleção Repertórios.)

PEDROSO, José Carlos Corrêa. Clara e os místicos do seu tempo. Publicado em 2009. Disponível in: <http://www.procasp.org.br/>. Acessado em janeiro de 2012a.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. Cronologia de Santa Clara. Disponível in: <http://www.procasp.org.br/>. Acessado em janeiro de 2012b.

PRIMEIRA carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

PROCESSO de canonização de Santa de Assis. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira *et al.* Petrópolis: Vozes, 2004.

QUARTA carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

RAMOS, Fábio Pestana. Eremitas, Monges e Cônegos: um breve resumo sobre principais formas de vida religiosa da Alta Idade Média ao século XII. In: Para entender a história. Ano 2, Volume jan., Série 18/01, 2011, p.01-13.

REGRA do glorioso Patriarca São Bento. Tradução e Notas de Dom João Evangelista Enout. *Última revisão: 18/05/2002*. Disponível in: <http://www.osb.org.br/regra.html>. Acessado em 05/03/2012.

REGRA não bulada de São Francisco de Assis. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

ROTZETTER, Anton. Clara de Assis: a primeira mulher franciscana. Petrópolis, RJ: Vozes ; Cefepal, 1994.

SÃO BOAVENTURA. Legenda maior. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

SCOTT, J. W. Gender and Politics of History. New York: Columbia University Press, 1989.

SEGUNDA carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Os concílios lateranenses e a vida religiosa feminina: reflexões sobre as normativas papais direcionadas às monjas nos séculos XII e XIII. DISPONÍVEL In: <<http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais>>

SILVA, Valéria Fernandes da. Movimento Franciscano e ingerência papal: o papel das regras papais para o ordenamento da prática religiosa feminina. In: Anais do VII Encontro Regional de História: História e Religião – Vassouras/Rio de Janeiro, 1998.

SILVA, Victor Augustus Graciotto. Francisco de Assis e as cidades do século XIII. Disponível in: <<http://pt.scribd.com/Marinheiro/d/5339017-FRANCISCO-DE-ASSIS-E-AS-CIDADES-DO-SECULO-XIII>>. Acessado a 04/04/2012.

TERCEIRA carta de Santa Clara a Santa Inês de Praga. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

TESTAMENTO de São Francisco. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

TESTAMENTO de Santa Clara. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

VAUCHEZ, André. Between Virginity and Spiritual Espousals: Models of Feminine Sainthood in the Christian West in the Middle Ages. In: The Medieval History Journal. vol. 2 no. 2 349-359. October, 1999.

VITRY, Jacques de. Testemunhos não franciscanos. In: FONTES franciscanas e clarianas. Tradução Celso Márcio Teixeira *et al.* Petrópolis: Vozes, 2004.