

UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO
INTERDISCIPLINAR DE
ESTUDO E PESQUISA
DO IMAGINÁRIO
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ISSN 1519-6674
ANO XIX
VOLUME 30
(JAN-JUN)
2019
P. 5-25.

“*CONOSCENZA DI SÉ*” E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO
MIEVEAL OCIDENTAL DE SOCIEDADE POR CATARINA DE SIENA
(1347-1380)

Caio César Rodrigues¹

Mestre em História pela

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

RESUMO

Este artigo pretende analisar, através dos indícios coletados no epistolário de Catarina de Siena, a construção e o entendimento de aspectos particulares do imaginário de sociedade para o Ocidente medieval por meio do autoconhecimento, como parte idealizada de um *corpus mysticum* de Cristo. A reflexão das ações resultaria — fundamentalmente pela conduta dos indivíduos, em especial, dos governantes — numa sociedade hierarquicamente mais justa e pacífica.

Palavras-chave: Religiosidade Feminina; Auto-conhecimento; Corpus Mysticum; Sociedade.

ABSTRACT

This article intends to analyze, through the indications collected in Catherine of Siena's epistolary, the construction and understanding of particular aspects of the society imaginary for the medieval Western through self-knowledge as an idealized part of a corpus mysticum of Christ. The reflection of actions would result - fundamentally through the conduct of individuals, especially the rulers - in a hierarchically more just and peaceful society.

Keywords: Female Religiosity; Self-knowledge; Corpus Mysticum; Society.

Introdução

Catarina de Siena foi uma religiosa leiga, ou seja, uma *mulieres religiosae* sem vinculação a uma ordem religiosa. Ela pertenceu a um grupo de mulheres piedosas da cidade de Siena que viviam para a caridade, servindo os doentes de sua comunidade, e que constantemente precisavam defender sua legitimidade e sua religiosidade. O movimento penitente adotado por Catarina era composto por mulheres religiosas independentes com laços tênues com a ordem dominicana até o início do século XV. O movimento de mulheres penitentes que Catarina fez parte só foi oficialmente aceito na Ordem Dominicana a partir de 1405, pela bula *Sedis Apostolicae*, dando origem a Ordem Terceira de São Domingos. A bula foi sancionada pelo pontífice Inocêncio VII.ⁱⁱ

A espiritualidade laica floresceu acentuadamente entre os séculos XIII e XIV, em grande medida graças à atuação das ordens mendicantes junto ao grosso da população. Neste período em especial as mulheres foram um dos grupos de maior inserção na vida religiosa, dado observado a partir da crescente criação de instituições para recebê-las. No entanto, as restrições impostas por uma elite religiosa masculina, que sempre buscou obliterá-las, bem como as imposições econômicas para o ingresso nos mosteiros, levaram muitas mulheres a

buscarem alternativas para vivenciarem sua vocação.ⁱⁱⁱ

Os leigos buscaram uma experiência mais ativa com o sagrado frente à passividade litúrgica, incutindo na cristandade uma nova concepção de santidade. Ser santo, anteriormente associado à origem social e ao próprio conteúdo de perfeição exclusivo dos clérigos e os milagres concedidos após a morte, passou a exigir uma palpável assimilação aos sofrimentos e humilhação do Cristo.^{iv} Inicialmente formas emotivas e mais sensíveis foram incentivadas por boa parte dos clérigos mendicantes. Todavia, esse incentivo não estava imune às críticas e perseguições feitas por outros clérigos preocupados com os possíveis perigos destas experiências.

Essa espiritualidade mais sensível à “corporificação” dos sofrimentos de Cristo levou o misticismo cristão a se desenvolver e a situar-se paulatinamente como uma experiência feminina. O misticismo feminino foi responsável por introduzir uma linguagem corporal própria ao discurso místico, uma vez que se deu por uma relação psicossomática, na qual a experiência vinculou-se, construiu-se e se manifestou através do corpo. Os corpos — enquanto “o locus do sagrado” — se estabeleceram como uma linguagem por meio da qual a vivência do sagrado seria externada e sentida (estigmas, êxtases, incorporações, visões, trocas de fluídos corporais e uniões nupciais), suprindo a

limitação da palavra escrita, bem como a da palavra falada. Destaque para a alimentação e o ascetismo (mortificações), que se tornaram a base mais comum da relação com o sagrado no misticismo cristão ocidental, em especial para as mulheres.^v

Outra característica básica e final do misticismo cristão, marcante na literatura dos escritos místicos das mais diferentes naturezas, seria sua extrema ligação com o princípio da semelhança. Ou seja, por meio da prática de contemplação, oração e mortificações, o fiel alcançaria uma união com Deus. Esta união com Deus teria por finalidade abolir a natureza finita e pecadora, para se unir a Deus.^{vi} Nesta experiência a consciência individual e a responsabilidade pessoal frente ao pecado tiveram um valor crescente em comparação à noção de “lei natural”, que posicionava os homens e mulheres como joguetes da ação do maligno lhes negando suas intencionalidades em pecar. Com esse deslocamento a humanidade se tornou seu maior inimigo, pois suas escolhas e vontades passaram a pesar mais. A introspecção proposta pelo misticismo cristão da Baixa Idade Média progrediu, juntamente com a instituição do sacramento da confissão, no “melhor conhecimento da alma humana e maior eficácia na ação”.^{vii}

Meu objetivo será investigar de que forma e em que níveis a espiritualidade de Catarina de Siena inseriu-se neste cenário

religioso e intelectual da religiosidade leiga. Inicialmente os indícios coletados nos escritos de Catarina apontaram para uma prolixa construção sobre a natureza da sociedade e o papel que a consciência exerce sobre ela nesse contexto. Para Catarina de Siena, o exercício do autoconhecimento, o que ela desenvolve como “*conoscenza di sé*”, seria o elemento essencial para a busca da salvação.

Nos escritos de Catarina, a salvação não é somente individual, mas também um ato coletivo. Em sua concepção, seria um ato coletivo porque Deus seria um ser inatingível, e não haveria nada que se pudesse fazer nesta vida que diretamente o alcançasse. Por isso, a figura do “próximo” é essencial, porque será através da relação estabelecida com o próximo que se alcançará Deus. Somente pela caridade e pela justiça dada ao próximo o caminho da salvação poderia ser trilhado. Aqui, o autoconhecimento, a “*conoscenza di sé*”, seria praticada, pois, tomada a consciência da importância do bem ao próximo, o fiel se desprenderia do egoísmo e da busca das necessidades pessoais, para pensar e desejar o bem comum. A luta pelo bem comum seria a estrada percorrida para a salvação própria e da sociedade. Então, chegamos ao primeiro ponto: não se trata somente de exercícios devocionais, mas da configuração de uma doutrina social, um conjunto de princípios sobre a dignidade humana e sobre o bom e pleno funcionamento da sociedade.

Espiritualidade *cateriniana*: “conhecimento de si e de Deus”

Dentro da tradição espiritual do misticismo cristão Ocidental, as mulheres místicas vivenciaram mais vigorosamente um misticismo corporal. A mística feminina inseriu uma linguagem corporal ao discurso místico, seus corpos deram conta de expressar o que a palavra escrita bem como a palavra falada, não conseguiram na sua totalidade. Para Michel de Certeau, o limite da linguagem mística seria o corpo, por meio da vivência do sagrado externado e sentido (êxtases, visões, estigmas). A partir dele seriam estabelecidas as práticas com o “Infinito”, o “Outro”.^{viii} O ascetismo (mortificações do corpo pelo jejum, pelo cilício, pelo flagelo, entre outros), se tornou a base da relação com o sagrado no misticismo cristão ocidental, em especial para as mulheres.

Segundo Caroline Walker Bynum, as mulheres correspondiam a 18% dos canonizados ou de culto popular entre os anos 1000 e 1700, sendo que 30% dos relatos de vida dessas mulheres santas enalteciam a extrema austeridade ascética e outros 50% narravam suas vidas como sendo mulheres doentes. Estas narrativas biográficas levaram a historiografia a pressupor que o elemento reconhecível para a santidade feminina estava pautado nos jejuns e em outras formas ascéticas de mortificação do

corpo. Para Bynum, o misticismo feminino concedeu à eucaristia um papel fundamental na sua experiência, de maneira a constituir, em alguns casos, como o único alimento diário. Para muitas mulheres místicas a eucaristia foi considerada o caminho mais direto de encontrar Deus.^{ix}

Além do ascetismo, o *êxtase* foi outro elemento fundamental nas narrativas biográficas que caracterizaram o misticismo feminino medieval. Segundo Ario Borges Nunes Junior, *êxtase*, do grego *ékstasis*, significa “sair de si, superar os próprios confins corporais”, para unir-se com o ser divino. Para Nunes Junior, a principal consequência dessa união extática seriam “a capacidade intelectual”, em particular, para as mulheres que eram entendidas como seres vazios e sem inteligência para compreender as “verdades de fé”, sendo usadas como vasos pela divindade. Outra consequência seriam os efeitos vivenciados no próprio corpo como, por exemplo, os estigmas que revelaria uma profunda assimilação de Deus.^x

Os fenômenos extraordinários, milagres e principalmente os *êxtases* são considerados as formas que caracterizam os místicos. No entanto, segundo Maria Clara Lucchetti Bingemer, o mais significativo da experiência espiritual de união com Deus, configura-se para além dos fenômenos extraordinários e da passividade contemplativa. Para Bingemer, o misticismo medieval do século XIV conciliou a

contemplação monástica com o agir no mundo, pois unir-se a Deus seria se colocar como enviado, assim como Deus-Filho foi um enviado para a salvação do mundo.^{xi}

Como mencionado anteriormente, a mística feminina necessitaria do corpo para transcrever o que a linguagem às vezes não conseguiria, através de estigmas e outros sinais ascéticos, dando ao corpo as marcas da santidade. Para Jean-Claude Schmitt, a relação “corpo/alma” partiria de uma dialética, na qual, o corpo seria o “modo de ‘expressão’ exterior (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento”.^{xii}

Catarina de Siena acreditava que o dom das lágrimas seria uma representação espontânea do corpo aos estados da alma, podendo ser positivo ou negativo.^{xiii} As lágrimas estariam ligadas aos estados da alma transformados ao longo dos degraus de Cristo-ponte. São cinco as lágrimas por ela descritas.^{xiv} As primeiras lágrimas brotariam do coração mergulhado no rio do pecado, comum às almas em pecado mortal; as segundas lágrimas pertenceriam aos corações tomados pelo “temor servil”, nasceriam das almas que seguem a Deus não por amor, mas por medo das penas do inferno; as terceiras seriam características ao amor imperfeito, comum às almas que seriam movidas por interesses próprios em busca de consolação dos males; as quartas pertenceriam aos corações que

“se une e se conforma à minha vontade; quer o que eu quero, ama profundamente o próximo”, comum as almas dos perfeitos e as quintas completariam as anteriores e são características as almas que viveriam santamente e estariam unidas à Deus.^{xv}

É imprescindível a compreensão da pessoa humana para Catarina de Siena, ser dotado de um corpo e uma alma, indivíduo diretamente relacionado com os grandes mistérios da criação e da redenção. Segundo Anna Maria Balducci, “a dignidade da pessoa humana também estabelece a primeira pedra angular de sua doutrina social”, pois esta dignidade se fundamentava no princípio cristão de que a pessoa humana foi criada em semelhança com sua divindade.^{xvi} Para Catarina, o corpo seria um indicativo, bem como um instrumento, que permitiria a alma alcançar seu objetivo final: a união com Deus. O corpo para Catarina também seria o meio pelo qual se aniquilariam as vontades e as sensações que privariam as almas do divino, lançando-as no mundano através da mortificação e jejum praticados no corpo.

A abstinência alimentar (jejum) de Catarina, destacada no início de sua juventude pela sua hagiografia, foi vista por seus contemporâneos como prova de sua santidade. Sua relação com a alimentação se constituiu no principal elemento de sua experiência espiritual privilegiada pela psicologia e pela historiografia

da espiritualidade feminina.^{xvii} A psicologia tratou este fenômeno através dos sintomas da moderna anorexia mental, uma patologia neuropsiquiátrica de oposição severa a qualquer ingestão de alimentos. No entanto, para André Vauchez, a restrição alimentar de Catarina não se limitaria a um fenômeno fisiológico, uma vez que, sua aversão à ingestão de alimentos não recaía sobre a hóstia e o vinho consagrados na eucaristia, que em alguns períodos da sua vida, eram sua única fonte de alimento.^{xviii}

André Vauchez defende que Catarina não se limitaria a uma figura “histérica” como defendido por estudos psicológicos, pois ela usou seus jejuns como trampolim para alcançar seus objetivos e estabelecer sua condição na sociedade.^{xix} Por exemplo, segundo suas hagiografias, para entrar no grupo das irmãs penitentes, bem como convencer seus pais a não casá-la recorreu à privação alimentar.

Enquanto alguns de seus seguidores e contemporâneos viam seus jejuns como sinais de santidade, outros se preocupavam e até mesmo desconfiavam da natureza inspiradora deles. Numa carta direcionada a um sacerdote florentino não identificado, Catarina escreveu:

Sei que não vos move outro desejo, além da glória divina e da minha salvação, temeroso de que haja no meu jejum intromissão ou iluminação do demônio. Não me maravilho por tal medo, que sentis exatamente sobre o ato de comer. Garanto-vos que não sois o único a sentir esse medo. Também eu tenho preocupação sobre enganos do demônio. [...] Na carta, vós me perguntais se penso ou não

na possibilidade de estar sendo enganada. [...] Respondo-vos que sempre temo ser enganada. Não apenas nos assuntos do corpo, mas em todas as minhas atividades.^{xx}

Ao sacerdote florentino Catarina confessa que sempre rogou a Deus para conseguir se alimentar como as outras pessoas, como também buscou fazer o que pode: “mergulho em mim mesma para conhecer minha doença e conhecer a Deus”. Ela pediu ao sacerdote que não cessasse de orar por ela e que “se conheceis algum medicamento, escrevei-me”, mas que não a “julgueis com precipitação, sem antes vos informar diante de Deus”.^{xxi}

Catarina, famosa por suas mortificações do corpo, em especial, pelo jejum, era cautelosa quanto à finalidade das penitências corporais. Ao escrever a sua discípula e irmã mantelada Daniella da Orvieto exortou que nem todos eram obrigados a praticar penitências corporais, e que não se devia obrigar ou intimidar outros a seguir os mesmos caminhos espirituais. Para Catarina, “a perfeição não está na maceração e destruição do corpo, e sim na destruição da própria perversa vontade”, pois “nem todos os corpos são iguais”.^{xxii}

Na espiritualidade *cateriniana*, o corpo seria um instrumento por meio do qual o indivíduo alcançaria a perfeição de aproximação da deidade, sendo uno com Deus. Podemos assim pensar que a espiritualidade *cateriniana* se pautou em duas práticas: o conhecimento de si e de Deus e a *imitatio Christi*, esta última

necessitando exclusivamente do corpo para se aproximar pelas mortificações ao corpo exaurido de Cristo. Todavia, mortificações por si mesmas não levariam a perfeição.

Catarina escreveu que a penitência praticada com o intuito de satisfação pessoal, pelo prazer da dor ou pela vaidade, com demasiado afeto e sem discernimento das mortificações obstaculizariam a própria perfeição.

Por que o discernimento nos é tão necessário? Porque ele nasce do conhecimento que temos de nós mesmos e de Deus. Suas raízes estão na cela do autoconhecimento. O discernimento é filho da caridade e consiste na luz, no conhecimento que a alma tem de si e de Deus.^{xxiii}

Segundo Piero Pajardi, a partir de uma forte consciência de sua existência, o homem iniciaria sua caminhada na “Ponte”, na concepção de Catarina.^{xxiv} Em uma carta dirigida ao dominicano de Siena, Nicolau de Montalcino, ela escreveu que a ponte seria Cristo crucificado. Através do sacrifício do Deus-homem na cruz a ligação entre os homens e Deus-pai haveria sido refeita. Ligação que, segundo Catarina, foi interrompida pela desobediência de Adão.^{xxv} Para Catarina, somente por meio da reflexão e assimilação ao martírio de Cristo o homem poderia alcançar a perfeição pelos degraus da ponte. Estes degraus percorrem o corpo de Jesus, acentuando a espiritualidade cristocêntrica do misticismo *cateriniano*. O fiel iniciaria sua

jornada rumo à perfeição subindo os três degraus da “Ponte”: o primeiro degrau corresponderia aos pés de Jesus; o segundo, ao tronco, no caso, o coração; e o último degrau à boca de Jesus.^{xxvi} A cada degrau o fiel alcançaria um estado de perfeição. Ao nobre e leigo Pedro Venture ela escreveu:

Em tudo, procura esconder-te na chaga do peito do Crucificado. E uma vez aí dentro, fixa o pensamento no segredo do coração de Cristo. Então acenderás a chama do teu amor. Entenderás que Jesus fez no seu corpo uma caverna, onde te esconderás dos inimigos, onde repousarás, onde acalmarás tua mente no fogo do amor. Aí acharás alimento, pois Jesus deu sua carne como comida e seu sangue como bebida. Aquela carne assada na chama do amor e aquele sangue servido no altar da Eucaristia.^{xxvii}

11

Segundo Piero Pajardi, a “ponte” como percurso perfeito de autoconhecimento na visão mística de Catarina de Siena, levaria o fiel à prática da caridade e amor para com o próximo.^{xxviii} A figura do próximo é essencial na espiritualidade *cateriniana*, uma vez que não via outro modo de ser útil a Deus, a não ser sendo útil ao próximo “porque ele é o meio de mostrarmos e adquirirmos a virtude”, escreveu à sua sobrinha Catarina de Scetto.^{xxix}

Catarina não foi precursora da espiritualidade ativa no mundo, esta forma de vivência havia sido proposta pelas ordens mendicantes desde o século XIII. Os mendicantes defendiam a presença de Deus no mundo, por conseguinte seu apostolado não se

limitou à clausura cenobita ou ao isolamento eremita. Para as ordens e movimentos mendicantes a salvação das almas consistia na transformação da conduta e no auxílio aos pobres e enfermos. Catarina em 1377 escreveu ao comandante mercenário da *Compagnia di Venture*^{xxx}, Tomás de Alviano — quando contratado pelo papado para lutar contra Florença — que além da vida de oração, existiam outras ações virtuosas praticadas pelas pessoas, em especial, os leigos, que os unia a Deus e garantiria a salvação de suas almas. Segundo Catarina de Siena, “até aquelas atividades que parecem ser apenas do mundo, como a alta posição social, o cargo de governo, o ter uma esposa, filhos e qualquer outra coisa. Tudo isso orienta-se para Deus”^{xxxi}

O misticismo do século XIV, em sua maioria, absorveu os princípios de fé ativa mendicante e algumas das principais mulheres místicas daquele século estavam ligadas a ações de caridade e transformação do mundo. A espiritualidade de Catarina de Siena entrelaçava a contemplação e ação (práxis), na medida em que ela acreditava nas práticas contemplativas, bem como, na sua missão no mundo em prol do auxílio dos enfermos, no apaziguamento dos conflitos entre famílias de sua cidade e em sua jornada em defesa da autoridade papal e o seu retorno para a cidade de Roma.^{xxxii} Segundo Maria Clara Lucchetti Bingemer, o místico cristão assimilado a Cristo, também assumiria

para si a condição de enviado ao mundo para o auxílio “do pobre, do oprimido, do triste, daquele que sofre toda sorte de carência, de injustiça e de discriminação”^{xxxiii}

O apostolado, que Catarina julgava ser o seu, rendeu-lhe desconfianças, sendo acusada por muitos monges, clérigos e leigos de ser “uma exaltada que tinha perdido todas as suas qualidades femininas para lidar com assuntos que não lhe diziam respeito”^{xxxiv} A vida itinerante e transeunte no mundo de Catarina contrariava os costumes vigentes concernentes as *mulieres religiosae*, sua insistência nesta forma de apostolado pode ter lhe rendido à fama de *girovaghi*.^{xxxv} Catarina escreve a três de seus discípulos explicando as ausências e viagens 12 faziam parte dos planos salvíficos de Deus.^{xxxvi} Em uma carta escrita a sua mãe Lapa e sua discípula e irmã mantelada Francisca Gori, ela pede para que elas e seus discípulos assumissem a postura da Virgem Maria que após a ascensão de seu filho não atrapalhou os apóstolos retendo-os junto de si. Bem como, a exemplo de Maria, deveria permanecer “sozinha, como hóspede e andarilha”:

Ficai sabendo, minha querida mãe, que eu, vossa filha, não fui posta no mundo para outra razão. Para isso o Criador me escolheu. Bem sei que gostais que eu obedeça (a Deus). Peço-vos, se vos parecer que me ausento mais do que vos agrada, não posso agir de outro modo. Penso que, se conhecêsseis a situação, vós mesmas me ordenaríeis que demorasse. Estou vendo se consigo dar solução a um grande escândalo.^{xxxvii}

Segundo Catarina, para escapar do caminho do inferno o homem deveria transformar sua vida, amar o próximo, buscar seguir os preceitos evangélicos e os passos de Cristo. Em suma, tornar-se o próprio Cristo: “assemelhar-se-ão a Cristo na alegria e no prazer: os olhos dos santos serão como os do Ressuscitado, as mãos como suas mãos, todo o corpo igual ao seu. Unidos a mim, estarão unidos a ele, que é uma só coisa comigo”.^{xxxviii} A união com o Outro Absoluto ocorre, na espiritualidade *cateriniana*, quando o indivíduo eleva o pensamento para conhecer a si e conhecendo a si, passa a conhecer a Deus. Para José do Nascimento, historiador e linguista, *conoscenza di sé* foi um fenômeno marcante na literatura cristã na segunda metade do século XIV, através do qual consistiu sua práxis devocional.^{xxxix} Catarina de Siena e outros grandes místicos da Idade Média manifestaram “a experiência da profunda união eu-Deus, na qual o eu não é mais o pequeno eu psicológico centro de vontade particular e Deus não é mais o ser supremo, alto e Outro”.^{xl} Para Catarina, o fiel deveria buscar ser uno com Deus através do “conhecimento de si” para “conhecer Deus”.

Na carta direcionada ao seu discípulo agostiniano Félix de Massa, podemos vislumbrar resumidamente a essência mais significativa de sua mística de contemplação. Para Catarina, o conhecimento de si e o conhecimento de Deus

estavam interligados, bem como a ação ao autoconhecimento que levaria a amar a Deus e manifestava-se no amor ao próximo:

Se a alma apenas conhecesse a Deus e não a si mesma, coleria como fruto apodrecido uma grande confusão (intelectual), que alimenta a soberba. Aliás, uma coisa nutre a outra. É preciso, portanto, que o conhecimento iluminado da alma chegue a um grau completo, tanto do conhecimento de Deus como de si mesma. [...] No conhecimento de Deus (presente) em si, a alma atinge o abismo do amor por Deus e pelo próximo. Na luz da fé compreende que o amor que tem por Deus não pode ser útil ao Criador. Por isso, imediatamente a alma começa a ser útil ao próximo, por amor a Deus. Ama a criatura por compreender que Deus a ama sumamente. É condição do amor que alguém ame tudo o que a pessoa amada ama.^{xli}

Quando digo que a experiência mística de Catarina de Siena se pautou na reflexão transcendente do “conhecimento de si e do conhecimento de Deus”, estou longe de me referir à concepção moderna de indivíduo ou este nosso “eu”, ilha no meio do mundo. Refiro-me ao “eu” articulado no fenômeno de reflexão pessoal dos pecados provocada pela obrigatoriedade da confissão. 13

A partir do século XII, surgiu a reivindicação do papel da consciência na prática e no combate ao pecado.^{xlii} Este fenômeno levou a interiorização do pecado, ou seja, tornou-se pessoal a reflexão moral das ações e vontades humanas frente à busca de salvação, tema que ao longo do tempo foi caro a escolástica.^{xliii} Sendo assim, Catarina ressalta: “começareis por

purificar-vos com a contrição interior, desapegando-vos da iniquidade e desejando a virtude. Sem essa predisposição, exigida na medida de vossas possibilidades como ramos unidos à Videira, que é meu Filho, nada recebereis”.^{xliv}

A prática do autoconhecimento e o sacramento da confissão eram indissociáveis na espiritualidade *cateriniana*. Catarina compreendia que a confissão era um ato necessário, ainda que incômodo e doloroso, como um ato de recogitar a feiura humana.^{xlv} Em 1379 Catarina escreveu à rainha Joana de Nápoles a repreendendo por ter dado asilo e ter assumido a causa do antipapa Clemente VII. Exigiu que Joana de Nápoles se redimisse do erro o quanto antes e saísse do pecado para a garantia da salvação de sua alma, “através da confissão, da contrição e da satisfação”.^{xlvi}

O debate entre atrição e contrição tomou profundo espaço na teologia medieval. Tomás de Aquino, defensor da contrição, via a necessidade de um profundo arrependimento do indivíduo paralelamente ao sacramento da confissão. Para Tomás de Aquino e outros autores como para Catarina, a contrição era a forma perfeita do arrependimento, enquanto a atrição sua forma imperfeita.^{xlvii}

Como foi destacado por Jean Delumeau, devemos considerar que a palavra “atrição”, bem como a palavra “contrição” eram comuns entre os especialistas da fé, no entanto, não seriam

presentes na vida cotidiana. Na maioria das vezes, a “atrição” aparece nos textos sob a forma de “temor” e, até mesmo a palavra “contrição”, seria substituída por “amor à Deus”. Não podemos afirmar categoricamente que Catarina teria conhecimento de tais conceitos e sobre a aplicabilidade de tais em seus êxtases, devido à tradução. A tradução é problema comum aos textos medievais e, principalmente, nos textos místicos. Não podemos atestar ou refutar a hipótese de o termo “contrição” ter sido acrescido em seus textos nessas traduções.^{xlviii}

Por fim, pude observar que a mística *cateriniana*, não contestou ou descartou o papel dos sacramentos em sua espiritualidade. Além da confissão e da eucaristia, supracitados, Catarina enfatizou o sacramento do batismo. Numa carta direcionada ao banqueiro judeu de Siena, Concílio, ela pede que este se converta e renasça pelo batismo:

Quem não é batizado não participa dos benefícios da santa Igreja, mas como um membro apodrecido e separado da comunidade dos fiéis cristãos, passa da morte temporal para a morte eterna, e com razão recebe o castigo e as trevas, porque não quis lavar-se na água do santo batismo e desprezou o sangue do Filho de Deus, que o derramou com tanto amor.^{xlix}

Segundo Catarina, por meio da graça batismal, o homem estaria livre para seguir fazendo o bem ou o mal, “tão grande é a liberdade humana, de tal modo ficou fortalecida pelo Sangue de Cristo, que demônio ou criatura

alguma pode obrigar alguém à menor culpa, contra o seu parecer”.¹ Suas escolhas resultariam na sua salvação ou na sua condenação.

Para José do Nascimento, *conoscenza di sé* foi um fenômeno marcante na literatura cristã na segunda metade do século XIV. Um fenômeno introspectivo que estaria longe de ser uma experiência individualiza ou egoísta. Paralelamente à reflexão pessoal sobre as ações humanas, a espiritualidade cristã desde período intensificou o papel do outro no processo de salvação.

A sociedade como *Corpus Mysticum*

Segundo Jérôme Baschet, “a maneira pela qual uma sociedade pensa a pessoa humana constitui muitas vezes um aspecto central de seu sistema de representação e um revelador precioso de suas estruturas fundamentais”.^{li} Em uma sociedade que pensa a pessoa humana a partir de uma dinâmica hierárquica entre corpo e alma, sua representação do social sofrerá ação intensa. E este caráter espiritual de representação, segundo Baschet, deu ao clero uma posição dominante.^{lii} A figura do corpo foi cara para a representação da sociedade, que na Idade Média foi pensada enquanto cristandade pela organicidade de um corpo. Cristo era a cabeça e cada membro necessário a partir de sua função e origem. E a Igreja foi considerada “o corpo universal de todos os homens, que

participam da iluminação da fé e só podem ter vida (da graça) obedecendo à minha esposa”.^{liii} Segundo Catarina, somente pela prática do amor ao próximo e por meio dos sacramentos o indivíduo participava do *corpus mysticum*.

Da soma de todos vós constitui-se um campo universal, aquele de todos os cristãos, que estão unidos à hierarquia da santa Igreja, da qual recebeis a vida. Nessa vinha encontra-se a videira-Cristo, à qual deveis estar enxertados. Em caso contrário, sereis filhos rebeldes da santa Igreja, membros decepados, a caminho da podridão. Durante esta vida, sempre podereis lavar-vos do mau cheiro do pecado pelo arrependimento, sempre podereis recorrer a meus ministros, os operários que possuem as chaves da adega do vinho, isto é, do Sangue de Cristo.^{liv}

Quando Catarina compreende a sociedade **15** como um organismo corporal sagrado, no qual este corpo seria o de Cristo, ela traça o que compreenderia como o que seria a melhor forma dos membros desse corpo viverem em harmonia. Todo aquele que não pertencesse ao corpo de Cristo que é a Igreja, seria um membro apodrecido que necessitaria ser extirpado para não prejudicar a saúde de todo o corpo.

Para Anna Maria Balducci a doutrina social de Catarina se fundamenta em duas correntes complementares: o desenvolvimento da pessoa no corpo social e o desenvolvimento da sociedade como um resultado do desenvolvimento da pessoa.^{lv} Em uma carta à Rainha Joana de Nápoles, Catarina exigiu uma reflexão dos seus pecados. Pecados estes que

teriam levado o seu povo a sofrer duras penas, e somente pelo reconhecimento de seus erros garantiriam não apenas a salvação, mas também o bem estar de seus súditos:

Ó bondosa mãe, quero vos ver alicerçada na verdade através do autoconhecimento. Não há outra maneira. Por isso, afirmo que desejava ver-vos conhecendo-vos. (...) Se não cuidais da vossa salvação, pensai nas populações que se acham em vossas mãos, os súditos que durante tanto tempo governaste diligentemente e na paz, e agora, agindo contra a verdade, os vedes divididos, em guerra, mortos como animais por causa do maldito cisma.^{lvi}

Segundo Piero Pajardi, a sociedade para Catarina teria por objetivo o bem comum, quando um membro sofre uma injustiça toda a sociedade sofre.^{lvii} Segundo Catarina, as injustiças que acometeriam a sociedade nascem do pecado que privaria os homens de amarem o próximo, pois o divino seria atingível somente pelo próximo: “toda virtude se realiza no próximo (...). Toda pessoa que vive longe de mim prejudica o próximo (...). Tal prejuízo pode ser a desordem geral ou pessoal”.^{lviii} Todavia, segundo Catarina: “não seria caridade com discernimento se alguém cometesse um só pecado para salvar o mundo inteiro do inferno ou para adquirir um grande ato de virtude”.^{lix}

A reforma do *Corpus Mysticum*

Os discursos medievais acerca da sociedade são construídos pela sua organicidade,

pensada por meio do corpo. A Igreja desde sua origem usou deste modelo para se pensar e pensar toda a cristandade, segundo Schmitt.^{lx} Baseado nos escritos paulinos que compreenderam a Igreja como um corpo, o papa Bonifácio VIII em 1302 através da bula *Unam sanctam* definiu a doutrina e o dogma corporativo da Igreja, sendo ela o *corpus mysticum Christi*, “cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano”.^{lxi}

De fato, Deus pôs em suas mãos as chaves do céu; a este porteiro devemos recorrer [...] Sendo tão poderoso esse representante de Deus, como é que nós, tolos e rebeldes filhos, ousamos estar contra ele, nosso pai? [...] Se és inimigo da santa Igreja, como poderás participar do sangue de Cristo? De fato, a Igreja nada mais é do que o próprio Cristo, que nos dá e ministra os sacramentos, fontes daquela vida recebida do seu sangue derramado e dado por nós?^{lxii}

Para Ernst H. Kantorowicz o dogma da Igreja enquanto *corpus mysticum Christi* seria um posicionamento do que a Igreja julgava como seu lugar de direito e primazia frente às entidades políticas.^{lxiii} O papa Gélasio I afirmou que o poder pontifício era maior que o imperial, uma vez que vinha diretamente de Deus, enquanto o segundo seria tutelado pelo poder pontifício. Em 1070 a Igreja reivindicou sua supremacia entre os demais poderes retirando de qualquer outra esfera que não a sua, o direito sobre a sagração de clérigos e o exercício dos sacramentos. A Igreja passou a buscar se livrar

do domínio que o estado secular tinha sobre ela desde Carlos, Magno, mas sem perder seus direitos e privilégios. Segundo Kantorowicz, após a questão das investiduras iniciou-se o processo de secularização da Igreja medieval, o apanágio do sagrado criou para si políticas administrativas que organizou suas posses materiais, situando-se “como um corpo político, ou como um organismo político e legal, no mesmo nível dos corpos seculares que estavam então começando a se confirmar como entidades autossuficientes”.^{lxiv}

O papado de Bonifácio VIII foi marcado por suas tentativas de garantir a supremacia da Igreja sobre os poderes temporais. Bonifácio VIII envolveu-se em diferentes questões políticas de seu tempo, com o objetivo de fazer valer sua autoridade. Entre 1285-1295, Bonifácio VIII tentou dissuadir Frederico III a assumir o trono da Sicília, em prol de Carlos II de Anjou, seu aliado. No entanto, Frederico não desistiu do trono, sendo excomungado e a Sicília e o seu povo foram colocados sob interdito papal.^{lxv} Bonifácio VIII ordenou o fim do conflito entre Veneza e Gênova, mas ambas negaram sua mediação de paz.^{lxvi} Durante a Primeira Guerra de Independência da Escócia, Bonifácio VIII - através da bula *Scimus Fili* - ordenou Edward I da Inglaterra a abandonar suas pretensões e negociar com os escoceses. Edward I ignorou sua bula e pela Carta aos Barões de 1301 rejeitou

a reivindicação da soberania papal sobre a Escócia e afirmou uma soberania inglesa.^{lxvii}

Bonifácio VIII decretou, por meio da bula *Unam Sanctam*, que toda criatura humana deveria estar sujeita ao pontífice romano para a salvação do mundo. *Unam Sanctam* defendia a supremacia papal perante todos os poderes terrenos.^{lxviii} A referida bula foi uma resposta direta ao rei francês Felipe IV, que contestava a autoridade do pontífice nos assuntos administrativos de sua corte.^{lxix} Em represália, o rei francês iniciou uma política de descrédito, acusando Bonifácio VIII de herético. Em 1303 o exército francês, liderado por Guillaume de Nogaret e Sciarra Colonna, fez Bonifácio VIII prisioneiro, submetendo-o a violência até conseguir sua abdicação do pontificado. Reprimidos pela população local, o exército francês fugiu e libertou Bonifácio VIII, que morreu um mês depois.

Após a morte de Bonifácio VIII, assumiu Benedito XI, que teve um breve pontificado. Com o fim do pontificado de Benedito XI, Felipe IV da França iniciou uma campanha para eleger um papa francês: Raymond Bertrand de Got, chamado de Clemente V. Ainda obstinado contra Bonifácio VIII, Felipe IV articulou um julgamento para acusá-lo de heresia. Ao considerar um escândalo para o poder pontifício, Clemente V entrou em negociação com o rei francês Felipe IV para fazê-lo desistir do julgamento póstumo de Bonifácio VIII. Em

troca, Clemente V teve que abolir a bula *Unam Sanctam* e decretar os Templários como hereges para que Felipe IV tomasse suas posses e financiasse sua guerra contra a Inglaterra e, por fim, teria que transferir a cúria papal para Avignon.^{lxx} O papado ficou em Avignon por 78 anos tendo sete papas, todos eles franceses e influenciados pelos interesses do monarca da França, dando início ao conhecido período do “Cativo na Babilônia”. A Babilônia, no caso Avignon, representou este período de secularização da Igreja medieval. Segundo os cronistas da época, em Avignon a Igreja possuía uma administração mais preparada que a cúria romana, todavia, não possui uma atmosfera espiritual.^{lxxi}

Seria neste ponto que a mística, segundo Henrique C. de Lima Vaz, colocou-se como uma reação à onipresença do político, que por sua vez, fugiu do controle e da ortodoxia das instituições religiosas.^{lxxii} A Igreja medieval possuiria uma relação “osmática” com o Estado secular, ao ponto de possuírem “híbridos em ambos os campos”, ou seja, uma estava tão dentro da outra de tal maneira que os símbolos e os significados eram compartilhado por ambos.^{lxxiii} A troca experimentada, principalmente, por seus chefes através da vestimenta, ornamentos e símbolos atingiu no século XIII “certo estágio de saturação”, no qual estes “estavam adornados com todos os atributos essenciais de seus cargos”.^{lxxiv} O hibridismo entre a Igreja e o

Estado expandiu seu campo de influência para a sociedade formando estruturas e interpretações das esferas política e da religiosa e as revestindo de uma áurea mística, uma atmosfera de perfeição divinizada através dos discursos de legitimação de suas autoridades.

Catarina, em êxtase, obteve de Deus a missão de levar ao papa o desejo de reformar sua Igreja, iniciando com o retorno do papado à Roma; outra das reformas apontadas por sua deidade relacionavam-se ao clero em geral e sua conduta:

Olha e vê quanto minha Esposa sujou a sua face, como está leprosa (...) como está intumescida pela soberba e ganância dos cristãos e mesmo dos membros da jerarquia. Falo dos ministros que se alimentam de sua riqueza e são encarregados de nutrir o povo fiel e aqueles que aspiram por deixar o paganismo e filiar-se como membros da minha Igreja.^{lxxv}

Catarina, ao pensar seu arquétipo de sociedade, desejosa que sua Igreja recuperasse sua missão dos tempos do cristianismo primitivo, convocou a todos a uma transformação de vida, em especial, ao clero como representante de Cristo e detentores do sagrado. Catarina denuncia os estados de ganância e riqueza que envolveram o clero, desviando-o do cuidado das almas e praticando a “simonia e ganância de riqueza, negociando a graça do Espírito Santo”.^{lxxvi} Os maus clérigos, “estes demônios encarnados se servem dos bens do templo para adornar a pobre diaba com que vivem

pecaminosamente”.^{lxxvii} Quando não gastam tudo com meretrizes tomados pela luxúria, “fazem algo de pior e caem no vício contra a natureza”, em referência às relações homoafetivas.^{lxxviii} Todavia, para Catarina o pecado dos clérigos “não danifica os sacramentos da santa Igreja, não lhes diminui a força; prejudica a graça e aumenta a culpa somente em quem os ministra ou recebe indignamente”.^{lxxix} Em contrapartida a uma literatura anticlerical e antipapal — marcante desde o século XII — que colocou em dúvida a autoridade papal e a excelência e validades dos sacramentos ministrados por padres considerados em conduta discrepante a sua realidade religiosa, Catarina escreveu que nenhum poder temporal poderia dominar a Igreja e julgar seus ministros mesmo que tenham praticado falta ou delito.

De fato, é assim que eu quero que aconteça. Pela dignidade e autoridade confiada a meus ministros, retirei-os de qualquer sujeição aos poderes civis. A lei civil não tem poder legal para puni-los; somente possui aquele que foi posto como senhor e ministro da lei divina.^{lxxx}

Catarina escreveu uma dezena de cartas ao papa Gregório XI aconselhando que retornar-se a Roma, “como representante de Cristo, deveis estar no lugar que vos pertence”.^{lxxxi} Em 1377 Gregório retornou a Roma, mas morre um ano após. Os cardeais reunidos em Roma elegem como novo pontífice Urbano VI, mas uma parte dos cardeais em Avignon não reconhece a eleição de Urbano e elegeram um antipapa

Clemente VII, segundo Catarina, “não um Cristo na terra, mas fizeram nascer um anticristo”.^{lxxxii}

Catarina inicia sua articulação política sobre os soberanos italianos, franceses e húngaros em devesa do papa Urbano VI. Todavia, Catarina morre antes de ver sua Igreja reformada e unificada após o Grande Cisma. O Grande Cisma do Ocidente se prolongou em conflitos e excomunhões chegando ao fim com o Concílio de Constança, em 1417.

O fenômeno da secularização do sagrado, bem como da sacralização do mundano teria, talvez, causado um incômodo existencial que levou homens e mulheres a questionarem o caminho tomado pela cúria da Igreja. Caminho que teria desviado daquilo que julgaram como sendo a mistagogia da Igreja primitiva, a dos apóstolos. Realidade que marcaria os discursos místicos e proféticos, o resgate de *vita apostolica* em meio a “Igreja gananciosa”, para Catarina, marcada pela má conduta dos seus bispos que em muito se assemelhavam aos vícios de príncipes e reis, “todos – súditos e pastores, clérigos e religiosos – apenas buscam seus gostos desordenados”.^{lxxxiii}

Considerações finais

A necessidade de uma religiosidade mais efetiva teria levado homens e mulheres na Baixa Idade Média a estabelecerem uma espiritualidade mais austera e íntima. Teriam buscado recuperar

o que eles consideraram ser a *vita apostolica*, uma forma que os aproximaria da vivência dos apóstolos e dos primeiros cristãos. Segundo Catarina de Siena, por meio do fenômeno de voltar para si e de exercícios introspectivos — como subir os degraus de aperfeiçoamento — as ações pessoais se pautariam em princípios evangélicos, levando à sociedade a trilhar o caminho idílico de justiça e de paz.

O autoconhecimento como predicativo devocional foi um fenômeno surgido com a obrigatoriedade da Confissão anual, individual e auricular. O que exigiria uma autorreflexão e autoavaliação dos atos e do que seria pecado, uma prática que levou os homens da Igreja a debaterem as qualidades e virtudes da “contrição” e “atrição”. Como ressaltai, não podemos atestar a aplicabilidade deste debate e da possível escolha de Catarina pela “contrição”, pois tal querela não foi tão amplamente discutida fora do círculo dos clérigos, podendo ter sido acrescentado nos seus escritos por seus secretários.

Em suma, os escritos de Catarina de Siena permitiram-me entender que a produção textual, a partir da articulação de sujeito, texto e contexto, desenvolve-se em diferentes instâncias, através da complexa relação entre as ações dos sujeitos e o processo histórico das sociedades. Para além de nos fornecer um retrato de sociedade, Catarina de Siena também participou dos conflitos que criaram a sua sociedade.

REFERÊNCIAS

1. Fontes

CATARINA DE SENA. **Cartas Completas**. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

CATARINA DE SENA. **O Diálogo**. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984.

2. Bibliografia

ALIGHIERI, Dante et al. **Babylon on the Rhone: A Translation of Letters by Dante, Petrarch, and Catherine of Siena on the Avignon Papacy**. José Porrúa Turanzas, 1983.

BALDUCCI, Anna Maria. **Massime di reggimento civile di santa Caterina da Siena**. 20 Edizioni Cateriniane: Roma, vol.3, 1971.

BASCHET, Jerome. **A civilização feudal: do ano mil a colonização da America**. 1ª. ed. -. São Paulo: Globo, 2006.

BELL, Rudolph M. **Holy anorexia**. University of Chicago Press, 2014, p.22-54.

BIDAUD, Eric. **Anorexia mental, ascese, mística: uma abordagem psicanalítica**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998, p.120-132.

BINGEMER, Maria C. Lucchetti. “O ‘novo’ e o ‘antigo’ na mística e na política”. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. **Mística e Política**. São Paulo; Edições Loyola, 1994.

BONI, Luís Alberto de. “El pontificado de Bonifacio VIII”. In: BAYONA AZNAR,

- Bernardo et al. (Ed.). **Iglesia y Estado**. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- BOMBI, Barbara. “The ‘Babylonian captivity’ of Petracco di ser Parenzo dell’Incisa, father of Francesco Petrarca”. In.: **Historical Research**, v. 83, n. 221, p. 431-443, 2010.
- BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1991.
- BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women**. Univ of California Press, 1988, p.165-189.
- BYNUM, Caroline Walker. “Fast, feast, and flesh: The religious significance of food to medieval women”. In.: **Representations**, n. 11, p. 1-25, 1985.
- CANNING, Joseph. **Ideas of power in the late middle ages, 1296–1417**. Cambridge University Press, 2011, p.16-17.
- CERTEAU, Michel de. **La fábula mística siglos XVI-VII**. Paris: Gallimard, 1982.
- DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- DI RENZO, Gabriela María. “El lenguaje místico en Santa Catalina de Siena”. In.: **Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina**, n. 109, p. 159-178, 2012.
- DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. trad. De Arturo Firpo, Barcelona: Petrel, 1980.
- ESPI FORCEN, Fernando. Anorexia mirabilis: The practice of fasting by Saint Catherine of Siena in the late Middle Ages. In.: **American Journal of Psychiatry**, v. 170, n. 4, p. 370-371, 2013.
- GOLDSTEIN, R. James. “The Scottish Mission to Boniface VIII in 1301: A Reconsideration of the Context of the Instructiones and Processus”. In.: **The Scottish Historical Review**, v. 70, n. 189, p. 1-15, 1991.
- HARRIS, James C. Anorexia nervosa and anorexia mirabilis: Miss K. R-and St Catherine of Siena. In.: **JAMA psychiatry**, v. 71, n. 11, p. 1212-1213, 2014.
- NUNES JÚNIOR, Ario Borges. **Êxtase E Clausura-Sujeito Místico**. São Paulo: Annablume.
- KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. “Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their ‘Regula’”. In: **Speculum**, v. 79, n. 3, p. 660-687, 2004.
- MCLAUGHLIN, Megan. “Women and men”. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. **The**

Cambridge History of Christianity:

Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500. New York: Cambridge University Press, vol.4, 2009.

NASCIMENTO, José do. **Catarina Benincasa de Siena:** a escrita de si. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011.

OZMENT, Stevens. **The Age of Reform, 1250-1550:** An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

PAJARDI, Piero. **Caterina, La santa della Política.** Milano: Edizioni Martello, 1993.

REDA, Mario; SACCO, Giuseppe; NEWMAN, Graeme. “Anorexia and the holiness of Saint Catherine of Siena”. In.: **Journal of Criminal Justice and Popular Culture**, v. 8, n. 1, p. 37-47, 2001.

RENDINA, Claudio. **I capitani di ventura:** storia e segreti: le affascinanti biografie dei condottieri italiani nell'età delle Signorie e dei Principati: i protagonisti di una grande "epopea mercenaria" tra battaglie e congiure tradimenti e violenti passioni. Roma: Newton Compton, 1985.

SCHMITT, Jean-Claude. “Corpo e Alma”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). **Dicionário temático do ocidente medieval.** São Paulo: EDUSC, vol.1, 2002.

SCOTT, Karen. “Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic’s Encounter with God”. In: BYNUM, Caroline Walker. **Gendered Voices:** medieval saints and their interpreters. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 136-67.

UNDSET, Sigrid. **Catarina de Siena.** Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956.

VAUCHEZ, André. **Catalina de Siena:** vida y pasiones. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

VAUCHEZ, Andre. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental:** Séc. VIII-XIII. Lisboa: Estampa, 1995.

VANNINI, Marco. **Introdução à Mística.** São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

VAZ, H.C. de Lima. “Mística e política: a 22 experiência mística na tradição ocidental”. In: BINGEMER, Maria Clara L.; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. **Mística e Política.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

NOTAS

ⁱ Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Foi bolsista CAPES.

ⁱⁱ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. “Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their ‘Regula’”. In: **Speculum**, v. 79, n. 3, 2004, p.662.

ⁱⁱⁱ MCLAUGHLIN, Megan. “Women and men”. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter. **The Cambridge History of Christianity: Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500.** New York: Cambridge University Press, vol.4, 2009, p.192.

^{iv} VAUCHEZ, Andre. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sec. VIII-XIII.** Lisboa: Estampa, 1995, p.148.

- v BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and redemption: Essays on gender and the human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1991.
- vi OZMENT, Stevens. **The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe**. New Haven, CT: Yale University Press, 1981, p.117.
- vii DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão**. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p.134.
- viii CERTEAU, Michel de. **La fábula mística siglos XVI-VII**. Paris: Gallimard, 1982, p.60.
- ix BYNUM, Caroline Walker. “Fast, feast, and flesh: The religious significance of food to medieval women”. In.: **Representations**, n. 11, 1985, p.9-10.
- x JUNIOR, Ario Borges Nunes. **Êxtase E Clausura-Sujeito Místico**. São Paulo: Annablume, 2005, p.35-36.
- xi BINGEMER, Maria C. Lucchetti. “O ‘novo’ e o ‘antigo’ na mística e na política”. In: BINGEMER, Maria C. Lucchetti; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. **Mística e Política**. São Paulo; Edições Loyola, 1994, p.291.
- xii SCHMITT, Jean-Claude. “Corpo e Alma”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, vol.1, 2002, p.259.
- xiii CATARINA DE SENA. **O Diálogo**. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984, p.179.
- xiv Ibidem, p.184.
- xv Ibidem p.185.
- xvi BALDUCCI, Anna Maria. **Massime di reggimento civile di santa Caterina da Siena**. Edizioni Cateriniane: Roma, vol.3, 1971, p.28.
- xvii HARRIS, James C. Anorexia nervosa and anorexia mirabilis: Miss K. R-and St Catherine of Siena.In.: **JAMA psychiatry**, v. 71, n. 11, p. 1212-1213, 2014. BELL, Rudolph M. **Holy anorexia**. University of Chicago Press, 2014, p.22-54. BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women**. Univ of California Press, 1988, p.165-189. REDA, Mario; SACCO, Giuseppe; NEWMAN, Graeme. “Anorexia and the holiness of Saint Catherine of Siena”. In.: **Journal of Criminal Justice and Popular Culture**, v. 8, n. 1, p.37-47, 2001. ESPI FORCEN, Fernando. Anorexia mirabilis: The practice of fasting by Saint Catherine of Siena in the late Middle Ages. In.: **American Journal of Psychiatry**, v. 170, n. 4, p. 370-371, 2013. SCOTT, Karen. “Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic’s Encounter with God”. In: BYNUM, Caroline Walker. **Gendered Voices: medieval saints and their interpreters**. University of Pennsylvania Press, 2016, p. 136-67. BIDAUD, Eric. **Anorexia mental, ascese, mística: uma abordagem psicanalítica**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998, p.120-132.
- xviii VAUCHEZ, André. **Catalina de Siena: vida y pasiones**. Barcelona: Herder Editorial, 2017, p.223.
- xix Ibidem, p.227.
- xx CATARINA DE SENA. **Cartas Completas**. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005, p.310.
- xxi Idem.
- xxii Ibidem, p.221.
- xxiii CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.689.
- xxiv PAJARDI, Piero. **Caterina, La santa della Política**. Milano: Edizioni Martello, 1993, p.53.
- xxv CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.577.
- xxvi Ibidem, p.250-251.
- xxvii Ibidem, p.161.
- xxviii PAJARDI, Piero. op. cit., 1993, p.57.
- xxix CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.170.
- xxx *Companhia da Fortuna* — em tradução livre — eram mercenários militarizados que vendiam seus serviços para lutarem em nome do seu contratante. Não lutavam por ideologia, laços afetivos ou políticos, lutavam por quem poderia pagar o seu preço ou por quem pudesse pagar mais. Em algumas situações mudavam repentinamente de lado conforme a maior oferta. Geralmente os membros da *Compagnia* eram estrangeiros mal nascidos, ou longe da linha sucessória, que viam nos conflitos territoriais da Itália uma oportunidade de enriquecimento. DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. trad. De Arturo Firpo, Barcelona: Petrel, 1980, p.349. RENDINA, Claudio. **I capitani di ventura: storia e segreti: le affascinanti biografie dei condottieri italiani nell’età delle Signorie e dei Principati: i protagonisti di una grande “epopea mercenaria” tra battaglie e congiure tradimenti e violenti passioni**. Roma: Newton Compton, 1985.
- xxxi CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.847.
- xxxii BINGEMER, Maria C. Lucchetti. op. Cit., 1994, p.293.
- xxxiii Ibidem, p.291.
- xxxiv UNDSSET, Sigrid. **Catarina de Siena**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956, p53.
- xxxv Termo pejorativo dado aos monges que não se fixavam em mosteiro e ficavam vagando pelas estradas e as cidades vivendo de esmolas.

xxxvi Para sua mãe Lapa e Francisca Gori; para suas companheiras do hospital Santa Maria della Scala e Giovanna Capi e a Sano de Maco, discípulo a quem confiou à direção de sua *famiglia* em suas ausências.

xxxvii CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.847.

xxxviii CATARINA DE SENA. op. Cit., 1984, p.97.

xxxix NASCIMENTO, José do. **Catarina Benincasa de Siena**: a escrita de si. 2001, pp.250. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis-SC, 2011, pp.103.

xl VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 13.

xli CATARINA DE SENA. op. Cit., 2005, p.174.

lii Com o Concílio de Latrão de 1215 a Confissão passou a ser anualmente obrigatória, individual, detalhada e auricular. Segundo Jean Delumeau, esta imposição à vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres, “pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países Protestantes e até o século XX naqueles que permaneceram católicos”. Os conventos franciscanos e dominicanos intensificaram a busca pelo sacramento da Confissão. Os fiéis que viviam próximos a tais conventos absorveram a prática dos irmãos e irmãs religiosos. DELUMEAU, Jean. op. cit., 1991, p.13-14.

liiii BASCHET, Jerome. **A civilização feudal: do ano mil a colonização da America**. 1ª. ed. -. São Paulo: Globo, 2006, p.343.

liv CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.69.

lv “[...] ao tomar consciência das próprias trevas, ele abre as janelas e vomita a podridão do pecado na santa confissão e então, pela graça volta (sua) alma”. CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.136.

lvi CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.1227.

lvii Segundo Jean Delumeau, na Baixa Idade Média, para muitos homens doutos da fé a contrição seria a forma perfeito do arrependimento necessário para o perdão ao ser ministrado a Confissão, enquanto a atribuição uma forma imperfeita, mas não inválida. No século XIV, o debate clarificou-se, principalmente, através de Durand de Saint-Pourçain que distinguiu o arrependimento por caridade e por temor aos castigos. Dois séculos antes, Tomás de Aquino, havia dito que não haveria remissão dos pecados sem contrição de amor. Duns Scot, todavia, foi um ávido defensor do “atricionismo”, no seu entendimento o importante em se tratando da Confissão, seria a absolvição do sacerdote, o arrependimento do penitente seria secundário. DELUMEAU, Jean. op. cit., 1991, p.43-44.

lviii DI RENZO, Gabriela María. “El lenguaje místico en Santa Catalina de Siena”. In.: **Teología: revista de la**

Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, n. 109, 2012, p.168.

lix CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.52.

¹ CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.57.

ⁱⁱ BÂSCHET, Jérôme. Op. cit., p.409.

ⁱⁱⁱ Ibidem, p.420.

ⁱⁱⁱⁱ CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.1301.

^{lv} A tradução realizada por João Alves Basílio não utiliza o termo original “*corpus mysticum*”, mas “jerarquia da Igreja”. Todavia, não encontramos nenhuma justificativa do tradutor para a sua escolha. CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.71.

^{lvi} BALDUCCI, Anna Maria. op.cit., 1971, p.37.

^{lvii} CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.1227-1228.

^{lviii} PAJARDI, Piero. Op. cit., p.113.

^{lix} CATARINA DE SENA, Op. cit., 1984, p.35.

^{lxi} Ibidem, p. 47.

^{lxii} SCHMITT, Jean-Claude. op. cit., 2002, p.265.

^{lxiii} KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: C&a das Letras, 1998, p.126.

^{lxiv} CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.555-556.

^{lxv} KANTOROWICZ, Ernst H. Op. cit., loc. cit.

^{lxvi} Ibidem, p.128.

^{lxvii} O conflito só chegou ao fim em 1302 após os acordos da Paz de Caltabellota, que determinou o reinado de Frederico III sob a Sicília e deu a Carlos II de Anjou as terras ao sul, como rei de Nápoles.

^{lxviii} BONI, Luís Alberto de. “El pontificado de Bonifacio VIII”. In: BAYONA AZNAR, Bernardo et al. (Ed.). **Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII**. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, p.48.

^{lxviii} GOLDSTEIN, R. James. “The Scottish Mission to Boniface VIII in 1301: A Reconsideration of the Context of the Instruções and Processus”. In.: **The Scottish Historical Review**, v. 70, n. 189, p. 1-15, 1991.

^{lxix} CANNING, Joseph. **Ideas of power in the late middle ages, 1296–1417**. Cambridge University Press, 2011, p.16-17.

^{lxx} Felipe IV havia taxado a Igreja francesa para financiar os conflitos expansionistas de seu reinado contra a Inglaterra e Flandres.

^{lxx} Através do decreto *Meruit*, 1306. CANNING, Joseph. op. cit., 2011, p.18.

^{lxxi} ALIGHIERI, Dante et al. **Babylon on the Rhone: A Translation of Letters by Dante, Petrarch, and Catherine of Siena on the Avignon Papacy**. José Porrúa Turanzas, 1983, p.47-62. Cf. BOMBI, Barbara. “The ‘Babylonian captivity’ of Petracco di ser Parenzo dell’Incisa, father of Francesco Petrarca”. In.: **Historical Research**, v. 83, n. 221, p. 431-443, 2010.

^{lxxii} VAZ, H.C. de Lima. “Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental”. In: BINGEMER, Maria Clara L.; BARTHOLO Jr., Roberto dos Santos. **Mística e Política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.10.

^{lxxiii} KANTOROWICZ, Ernst H. Op. cit., p.125.

^{lxxiv} O imperador carregava símbolos do bispado, e em contrapartida, os bispos carregavam os imperiais. *Ibidem*, p.126.

^{lxxv} CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.255.

^{lxxvi} CATARINA DE SENA. op. cit., p.255.

^{lxxvii} *Ibidem*, p.258.

^{lxxviii} *Ibidem*, p.259.

^{lxxix} *Ibidem*, p.238.

^{lxxx} *Ibidem*, p.238-239.

^{lxxxi} CATARINA DE SENA. op. cit., 2005, p.636.

^{lxxxii} *Ibidem*, p.996.

^{lxxxiii} CATARINA DE SENA. op. cit., 1984, p.283.

Recebido em: 26/06/2019.

Aprovado em: 09/08/2019.

Publicado em: 31/08/2019.