

**A CARIDADE FRATERNA AD STATUS. O AMOR DO PRÓXIMO E A FUNÇÃO SALVADORA E LIBERTADORA DA BEATA NAS VITAE DE MARIA D'OIGNIES (1213) E DE IDA DE NIVELLES (1231)**

**FRATERNAL CHARITY AD STATUS. TO LOVE THY NEIGHBOUR E THE SALVIFIC AND LIBERATING FUNCTION OF THE BLESSED IN THE VITAE MARIA D'OIGNIES (1213) AND IDA DE NIVELLES (1231)**

Ana Paula Lopes Pereira\*  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

**Resumo:** As *vitae* das beguinhas Maria d'Oignies e Ida de Nivelles, da primeira metade do século XIII, oferecem um vasto material de análise sobre o comportamento afetivo. A plenitude da graça divina experimentada pelas mulheres religiosas, a relação entre Caridade, conhecimento místico e a amizade espiritual, consideradas excepcionais pelos seus contemporâneos, são objeto de análise no relato hagiográfico. Os hagiógrafos buscando sistematizar um novo comportamento espiritual feminino, uma piedade laica e voluntária (o movimento beguinal), mas destinada ao controle eclesiástico, adaptam a exegese e o vocabulário da antropologia agostiniana e cisterciense, ou seja, o conceito de pessoa nos sistemas teológicos agostiniano e cisterciense, que acentuam a participação da consciência individual na busca pela salvação. Empreendemos aqui uma análise das ações salvadoras das beatas *ad status*, ou seja, de acordo com a condição sócio-religiosa dos beneficiados laicos e eclesiásticos, através da luta contra os demônios, da exortação à confissão dos pecados, das orações e das lágrimas.

**Palavras-chave:** Beguinhas, Hagiografia, Caridade

**Abstract:** The *vitae* of the beguines Maria d'Oignies and Ida of Nivelles, dating from the first half of XIII century offer some vast material for the study of medieval affective behavior. The completeness of holy grace experimented in religious women, the relation between charity, mystical knowledge and spiritual friendship are considered exceptional by their contemporaries and they are also objects to be analyzed in the hagiographic report. Hagiographers trying to deal with a new kind of secular, modern and voluntary mercy, end up investigating these women's nature, their thoughts and feelings by the exegesis and the use of Augustinian and cistercian anthropologic vocabulary that remarks the individual conscience in the search of the salvation. We are trying to analyze the religious women actions *ad status*, it means, according to the socioreligious condition of the lay and ecclesiastics, though the fight against demons, exhortations to confession of sins, prayers and tears.

**Keywords:** Beguines, Hagiography, Charity.

Recebido em: 31/10/2014  
Aprovado em: 20/11/2014

\* Professor Adjunto de História Antiga e Medieval da Faculdade de Formação de Professores - UERJ.

Em um estudo pioneiro, datado de 1954, Ernest W. McDonnell<sup>1</sup> lançou as bases da análise historiográfica sobre o movimento beguinal,<sup>2</sup> pensando-o como uma força cultural. Para McDonnell, no bojo do movimento reformista do Ocidente Europeu, houve uma excitação religiosa que se manifestou nas novas necessidades espirituais suscitadas nos centros urbanos, criando uma dicotomia entre aqueles que pregavam a submissão à hierarquia e aqueles que desafiavam a ordem estabelecida. Agora, o caminho para a salvação poderia estar fora do mundo eclesiástico: o velho monasticismo e a autoridade paroquial se encontravam em disputa com os novos modos de vida semirreligiosa.

As *Mulieres religiosae*, *beguinae*, *begginæ* surgem no final do século XII em Flandres, na Alemanha, e na França setentrional.<sup>3</sup> Há poucas fontes relativas ao início do movimento e somente as instituições organizadas tardiamente e com um grande temporal deixaram documentos. Existem informações nos fragmentos nos fundos urbanos sobre a vida material, mas há dificuldade em contabilizar as comunidades. O movimento era formado em sua maioria por mulheres que seguindo o ideal de pobreza evangélica, renunciavam a suas riquezas, trabalhavam com as mãos e levavam uma vida de castidade e caridade. Paralelamente, assistimos a uma multiplicação de comunidades semirreligiosas, como leprosários e fundações caritativas, que vão absorver grande parte da atividade beguinal, uma vez que necessitava da direção espiritual dos eclesiásticos (a *cura animarum*), posteriormente tarefa dos franciscanos e dos dominicanos. Assim,

---

<sup>1</sup> McDONNELL, E.W. *The beguines and beghards in the medieval culture, with special emphasis on the belgian scene*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.

<sup>2</sup> A etimologia da palavra Beguina foi muito discutida na historiografia tradicional e nacional belga, flamenga e alemã. O termo aparece nos *Dialogus Miraculorum* de Cesário de Heisterbach. Hoje admite-se que Lambert Li Bègue não foi o fundador epônimo dos primeiros beguinários do século XII, pelo contrário, ele teria o nome do mosteiro no qual pregava, nome que não viria do baixo-alemão *bag*, mendicar, nem de *bigo*, *bigio*, *bizoco* da cor do hábito bege, ou inda de *Al-bigen-ses*, segundo a crônica dominicana de Colônia. A hipótese mais convincente é a de que o termo beguina vem do holandês *beggen* - conversar. Cf. BEYER de RYKE, Benoît. *Le Moyen Âge et ses dissidents religieux: cathares et béguines, XI-XIV siècles*. In: DIERKENS, A, MORELLI, A. “*Sectes*” et “*Hérésies*” de l’*Antiquité à nos jours*. Bruxelles: Les Éditions d’ l’Université de Bruxelles, 2002. p.73. Para J-Cl. Schmitt o problema da etimologia quase não é mais considerado como uma questão historiográfica. SCHMITT, J-C. *Mort d’une hérésie. L’Église et les clercs face aux béguines et aux beghards du Rhin Supérieur du XIV au XVè siècle*. Paris, la Haye: Mouton Éditeur, EHESS, 1979. p.64. Para a crônica de colônia Cf. M.G.H. S.S. XVII, anno 1209, p. 284 e anno 1213-1215, p. 1203. *Apud* Van MIERLO, Les bégines et Lambert li beges. *Mise au point. Revue d’Histoire Ecclésiastique*. t.XXIII, p.785-801, 1927.

<sup>3</sup> Na diocese de Liège, lugar do nosso estudo, o movimento se torna mais evidente sob o bispado de Hugo de Pierrepont (1200-1219). Personagem importante na política imperial da região urbana e mercantil do Brabante e do Hainaut, luta com o duque de Brabante após a excomunhão de Otão IV de Brunswick por Inocêncio III. O duque do Brabante saqueia Liège em 1212 (epísódio relatada no vita de Maria d’Oignies). Van MIERLO, Les bégines et Lambert li beges. Op.Cit.

segundo McDonnell, no seu estudo clássico, o movimento não estaria relacionado somente à questão das ações caritativas ou da pobreza evangélica, o que seria uma redução historiográfica, o movimento estaria relacionado ao desenvolvimento manufatureiro, ao Direito Canônico, à organização paroquial, ao desenvolvimento de práticas educativas e à espiritualidade dos cistercienses, cônegos regulares, dominicanos, franciscanos. Deve ser situado em um quadro mais amplo de complexificação das estruturas socioeconômicas e religiosas. O movimento beguinal, que dura até o século XV tem um processo interno que reflete a transformação do pensamento eclesiástico, indo da autorização papal, a Bula *Gloriam Virginalem*, de Gregório IX (1233)<sup>4</sup> e da concessão de privilégios (os *privilegia beguinalia*) a suspeita e acusação de heresia nos séculos XIV e XV.<sup>5</sup>

Mas, apesar de décadas de pesquisa erudita, a questão do surgimento e dos mecanismos dos movimentos piedosos laicos, sobretudo femininos, permanece sem resposta, e a forma de vida específica da experiência beguinal também não é explicada. Segundo Jean-Claude Schmitt as tentativas de respostas mascaram o problema central dos laicos na Igreja, uma vez que até o século XIV o fervor da piedade laica não é um fenômeno exclusivamente feminino. O significativo é que este movimento é radicalmente novo e provém de uma escolha voluntária de mulheres e homens. Os diversos estudos que buscam compreender o fenômeno na sua vertente feminina questionam por que estas mulheres escolhem formas de vida semirreligiosa, se os mosteiros beneditinos e cistercienses não respondiam a suas necessidades espirituais, quem eram estas mulheres que não pronunciavam os votos e que vivem como religiosas. No dizer do cisterciense Cesário de Heisterbach, as mulheres religiosas são: "*inter seculares spiritualuales, inter luxuriosos celibes, in medio turbarum vitam ducunt heremiticam.*"<sup>6</sup> Assim, para os contemporâneos, e, portanto, para os historiadores, a análise das comunidades semirreligiosas femininas e masculinas permitiu interpretações divergentes sobre a legitimidade e a qualidade religiosa deste movimento. Podemos compreender, então, o movimento beguinal como um fenômeno que responde a uma

---

<sup>4</sup> O reconhecimento das beguinas foi um pedido de Jacques de Vitry. Em 1216 Jacques de Vitry intercede pelas *beguinae disciplinatae* na corte pontifical.

<sup>5</sup> SCHMITT, J-C. *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin Supérieur du XIV au XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, la Haye: Mouton Éditeur, EHESS, 1979. p. 64

<sup>6</sup> "Entre seculares espirituais, entre luxuriosos celibatários, no meio da turba, levam uma vida eremítica". *Dialogus Miraculorum*, citado por SCHMITT, J-CI. Ibid.. p. 60.

nova expressão da piedade laica que, em uma perspectiva social, correspondia a um meio de solidariedade feminina. Os beguinários seriam também uma solução de acolhida, incentivada pelo poder civil, das diversas categorias de excluídos.<sup>7</sup> Para nós, o significado do movimento beguinal, formado pelas *dilectae deo filiae*, encontra-se no seu caráter voluntário, feminino, laico e urbano. Em uma nova *urbanitas*, ao lado das opções tradicionais (o monaquismo beneditino), mulheres de diversas categorias sociais juntam-se em quantidade aos movimentos heréticos, se fazem reclusas, partem em peregrinação, entram nos hospitais e leprosários e finalmente entram em formas de vida semirreligiosa: decidem seguir Cristo, juntam-se voluntariamente, fazem os votos de pobreza, obediência e castidade e criam novas formas de expressão da sua piedade - são as *mulieres religiosae* a essência do movimento beguinal.

Diversos estudos foram realizados sobre as mulheres religiosas que, no século XIII, fizeram-se reconhecer, por seus contemporâneos, pela sua vida espiritual de caráter místico. Esses trabalhos trouxeram à luz seu modo de vida semirreligioso, sua espiritualidade e seus mecanismos de devoção, utilizando como fonte principal as *vitae* daquelas que foram qualificadas de beatas. Referimo-nos, principalmente, à obra pioneira, datada de 1947, de Simone Roisin,<sup>8</sup> sobre o método hagiográfico liegense e a influência da espiritualidade cisterciense, e aos estudos, agora clássicos, de Michel Lauwers,<sup>9</sup> Brenda Bolton<sup>10</sup> e Caroline Walker Bynum,<sup>11</sup> que analisam o mesmo *corpus* de *vitae*, acentuando o problema de uma espiritualidade especificamente feminina. Esses autores se interrogaram sobre a proeminência das mulheres na mística do século XIII e sobre as formas tão características de sua piedade. De fato, pela primeira vez na história da cristandade ocidental uma experiência religiosa ganha formas mais radicais entre as mulheres, com práticas devocionais e fundamentos teológicos que, emanando delas, iriam influenciar a

---

<sup>7</sup> Para De Spiegeler os beguinários seriam uma instituição de ajuda aos verdadeiros pobres. De SPIEGELER, P. *Les hôpitaux et l'assistance publique à Liège, (xe-xve siècles). Aspects Institutionnels et sociaux*. Paris-Liège: Les Belles Lettres, 1987. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), p. 54.

<sup>8</sup> ROISIN, S. *L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, 27e fasc. Bruxelles: Editions Universitaires de Louvain, Les Presses de Belgique, 1947.

<sup>9</sup> LAUWERS, M. *Paroles de Femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIIIème siècle face aux Béguines*. In: *Travaux et Recherches. La Critique Historique à l'Epreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet*. G.Braive et J.M. Cauchies (dir.) n°17. Bruxelles : P.F.U. Saint-Louis, 1989.

<sup>10</sup> BOLTON, B. *Some thirteenth-century women in the low countries. A special case?* In: *Neederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 61, 1981. p.7-29.

<sup>11</sup> BYNUM, C.W. *Jeûnes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*. Paris: Les Editions du Cerf, 1994.

espiritualidade que lhes era contemporânea. Esses estudos abordam um conjunto de questões que concernem, ao mesmo tempo, à história das mulheres ou, mais recentemente, à história do gênero, e à história das representações e do sentimento religioso.

Diante deste o *corpus* documental - as *vitae* de beatas da diocese de Liège - percebemos ao longo de sua leitura que um elemento estruturante da narrativa é a Caridade, vivida plenamente como amor de Deus, como amor do próximo e como amor de amizade, ou seja, como amor preferencial, além da solidariedade que as unia e que as fazia agir sobre suas comunidades e sobre aqueles que consignaram por escrito seus gestos - os próprios hagiógrafos. Consideramos também que o relato hagiográfico, que é produzido em um determinado contexto sócio religioso, para um determinado grupo de ouvintes, é representativo de uma forma de piedade que pode ser determinada por, bem como determinar, uma concepção das relações humanas, precisamente uma percepção coletiva da amizade. Assim, ao longo de nossa pesquisa nos colocamos uma série de questões relativas à santidade e à espiritualidade femininas, à tradição escriturária, patrística e monástica sobre a doutrina da Caridade e sobre o amor espiritual e, finalmente, questões relativas à narrativa hagiográfica. Buscamos a compreensão de um fenômeno: como e porque, tendo diante de si a tradição patrística, e principalmente o sistema teológico agostiniano, mas também a teologia mística cisterciense (que possibilita a aceitação das relações afetivas e da amizade espiritual nas comunidades monásticas), associada a uma nova concepção de indivíduo<sup>12</sup> e à interiorização do sentimento religioso, a Caridade - vivida na sua plenitude, como amor de Deus, como amor do próximo, e, sobretudo, como amizade espiritual, um dos temas maiores da antropologia cisterciense<sup>13</sup> - se torna uma virtude hagiográfica, um elemento

---

<sup>12</sup> Usamos o termo indivíduo para ficar em consonância com a historiografia que acentua a importância da noção de indivíduo e pessoa a partir do século XII. Nos últimos anos, as historiografias francesa e americana têm desenvolvido uma larga pesquisa sobre o conceito de indivíduo e pessoa na Idade Média Central. Ver a coletânea BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam e IOGNA-PRAT, Dominique (org.). *L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité*. Paris: Aubier, 2005. Essa questão está presente ao longo desse trabalho.

<sup>13</sup> Utilizamos os termos de antropologia agostiniana e antropologia cisterciense porque seguimos as preocupações da historiografia recente sobre o conceito de pessoa nos sistemas teológicos e escolásticos. Utilizamos, para citar apenas dois autores como referência, as obras de Damien Boquet (*L'orde de l'affectu ao Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: Publications du CRAHM, 2005) e dos estudos modernos agostinianos como os de Paul Agaësse, s.j., *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Péché et Grâce*, collection Philosophie/Patristique, Paris, Médiasèvres, 2004. Também seguimos na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS), o grupo de pesquisa em Antropologia Escolástica, organizado por Alain Boureau, onde foram elaborados trabalhos sobre a noção de pessoa nas questões *quodlibetais*, sendo responsável pelo aprofundamento de algumas questões postuladas por nós durante a dissertação de mestrado e doutorado.

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

O movimento das mulheres religiosas foi colocado em discurso: um novo tipo de relato hagiográfico expressa a busca pela santidade fundamentada na Caridade, entendida como amor absoluto de Deus e como amizade espiritual. É a articulação profunda desses três elementos - o relato hagiográfico, o movimento das mulheres piedosas e o amor de Caridade (*Caritas*) vivido como amizade espiritual (*spirituali amicitia*) cumprimento da vida perfeita - que buscamos compreender.<sup>14</sup> Nesse sentido, nos questionamos como se manifestou o desejo de viver uma vida espiritual no século, de que forma essa decisão radical afetou parentes e amigos e como se justifica, nas narrativas hagiográficas feitas *a posteriori*, a infância beata, a conversão, o enquadramento cisterciense, mas, sobretudo de que modo foi pensado e expressado o agir e o sentir dessas mulheres religiosas.

Para tanto, devemos fazer três observações iniciais. Primeiramente, a Caridade, tal como a compreendemos,<sup>15</sup> não são as obras de caridade, ou a virtude teologal que anima os homens a amar seu próximo, e sim o Amor que justamente se confunde com a amizade espiritual. Dessa forma não é um *topos* hagiográfico, e sim uma virtude que se constitui como elemento estruturante da santidade beguinal, devendo se colocado em um discurso hagiográfico novo. Essa reflexão nos leva à segunda observação. Ao longo de nossa pesquisa a abordagem sobre o relato hagiográfico se tornou objeto de análise, pois consideramos que os hagiógrafos, no caminho de Jacques de Vitry, nosso primeiro autor, inauguram um novo método hagiográfico. Na sua acepção mais comum, a função do relato hagiográfico<sup>16</sup> é expressar a presença do divino em um homem ou uma mulher, os quais os fiéis devem imitar para garantir a salvação eterna. Ele transmite também a certeza da atualização dos gestos e dos milagres dos tempos evangélicos.

---

<sup>14</sup> Efetuamos essa demonstração na nossa tese de doutoramento, defendida em 2013 intitulada “*Deus amicitia est*: Caridade e Amizade em perspectiva comparada: as *vitae* de beatas da diocese de Liège no século XIII face a doutrina da Caridade na Patrística e na Mística Cisterciense. Sob a orientação da professora Andréia Lopes Frazão.

<sup>15</sup> Durante nossa pesquisa de doutoramento vimos que a teologia patrística greco-latina deu uma nova dimensão ao conceito de pessoa, implicando novos valores dados às relações afetivas, sobretudo à amizade, mesmo considerando a tradição platônica e estoica. A *Agapé* (*Caritas*), de onde vem a dileção, o amor universal, aparece em um primeiro momento contrária à *philia* (*amicitia*), o amor preferencial.

<sup>16</sup> A literatura hagiográfica forma um *corpus* documental escrito cuja produção não se interrompe durante quase mil anos, da Antiguidade Tardia ao Renascimento. Para os santos anteriores a 1.500 temos 3.300 dossiês latinos repertoriados na Biblioteca Hagiográfica Latina. Os Bollandistas distinguem 13.300 unidades, sendo que pesquisas e repertórios de manuscritos estão em curso para o *corpus* em vernacular.

Segundo Michel de Certeau, o documento hagiográfico se caracteriza por uma organização textual, implicada no título: *acta, res gestae*; é um léxico manifestando virtudes e milagres<sup>17</sup>. Estudos sobre os tipos de relato hagiográfico foram feitos pelos especialistas que mostram as transformações dos textos hagiográficos, acompanhando e enunciando as mudanças na percepção e na prática da santidade. Esse *corpus* é polimórfico e multilinguístico: as formas narrativas, a estrutura dos textos, os *topoi* se transformam ao longo dos séculos, refletindo justamente transformações históricas, sociais e antropológicas. Os Atos dos Mártires são forçosamente diferentes das Biografias Espirituais do século XIII ou de uma compilação como a *Legenda Áurea*, logo as questões que podem surgir da análise de cada conjunto são diversas. Os hagiógrafos, como homens e crentes, utilizam formas e regras literárias para expressar uma ideia de santidade, para inaugurar um culto, para estabelecer atos para processos de canonização, para reavivar um mosteiro reformado, ou, ainda, para cumprir promessas afetivas - o motivo da colocação em discurso é diverso. Dentro da perspectiva da história cultural, por exemplo, vemos uma preocupação com o hagiógrafo, testemunho de seu meio, da sua comunidade, do seu público, testemunha e relator de representações mentais de um determinado momento. Para Guy Philipart,<sup>18</sup> a estrutura e a transformação das narrativas hagiográficas são um objeto de análise: independentemente do santo ou de seu culto, os historiadores se preocupam com o “discurso”. Nas ciências sociais, o relato hagiográfico passa a ser um objeto em si: o estudo do texto, da sua estrutura e a evolução de seu sistema narrativo. A literatura hagiográfica é agora vista como “objeto literário” e como “objeto cultural”<sup>19</sup> específico. Por sua vez, o reconhecimento da literatura hagiográfica como objeto histórico coloca outras questões sobre os problemas relativos à pesquisa hagiográfica e à evolução dos seus métodos. Guy Phillipart propõe a distinção, na documentação hagiográfica, de um *corpus* propriamente literário, uma vez que a documentação hagiográfica, composta de litânias, calendários, relíquias, dizeres populares, etc. é mais abrangente do que a “literatura hagiográfica”. Assim, a literatura hagiográfica seria um discurso definido

---

<sup>17</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982. p. 274-288.

<sup>18</sup> PHILIPPART, Guy, L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? L'hagiographie. Textes réunis par Elisabeth Gaucher et Jean Dufournet. *Revue des Sciences Humaines*, n. 251, 1998. p.11-39.

<sup>19</sup> GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier 1980. p.11-12.

pelo herói, o santo, e pela aparência historiográfica do texto, pois pretende expressar uma verdade. Dessa forma, paralelamente à pesquisa histórica propriamente dita, também é possível fazer, como propõe Guy Phillipart, uma história da literatura hagiográfica, inventariar suas formas, seus *topoi*, as retóricas, as crenças, o público e articular os métodos de análise literária com os trabalhos de sociologia e de antropologia históricas. No que concerne à nossa primeira preocupação, o tipo de narrativa hagiográfica que compõe nosso *corpus*, Simone Roisin demonstrou sua importância para o estudo da hagiografia medieval e para a construção de uma nova tipologia da santidade criada através do discurso hagiográfico.<sup>20</sup> Concordamos com a autora: o estudo dessa nova santidade implica a análise do método e do discurso hagiográfico através dos quais as novas formas de vida religiosa são expressas e narradas. Sabemos da importância dessas “biografias espirituais”, fruto da espiritualidade cisterciense e do advento da corrente beguinal, nas quais o discurso hagiográfico tradicional se acha transformado não somente pela escolha dos temas tratados, já que o acento é colocado sobre a ascese interior, mas, sobretudo, pelo fato de tais relatos terem sido compostos logo após a morte das beatas. Seus feitos e gestos dignos de louvor foram consignados por pessoas que viviam no círculo imediato dessas beatas e que se ligaram a elas por afeição – e, portanto, pelo envolvimento pessoal dos biógrafos com seu objeto de análise e, finalmente, de devoção, o que dá crédito aos seus testemunhos. Esses aspectos particularizantes da narrativa compõem os argumentos que fundamentam a *veracidade* dos relatos, não somente para o historiador, no caso Roisin, mas para os próprios hagiógrafos. Para a autora, esse espírito crítico dos hagiógrafos na busca de testemunhas da *verdade* dos gestos incríveis dessas mulheres é o que confere valor *histórico* ao relato hagiográfico. Entretanto Roisin não analisa as *vitae* de beguinhas como Maria d’Oignies, Cristina, a Admirável, Marguerite d’Yprés e Juliana de Cornillon: sua análise se concentra na ‘hagiografia cisterciense liegense’, a produzida nos *scriptoria* de Villers e de Aulne. Porém é justamente a narrativa pioneira de Jacques de Vitry que representa uma nova forma de vida religiosa, uma nova expressão do

---

<sup>20</sup> Simone Roisin considera o que ela nomeia "l'hagiographie cistercienne du diocèse de Liège", uma vez que produzida, sobretudo, nos *scriptoria* das abadias de Villers e de Aulne. A autora analisa também as *vitae* dos beatos, monges e irmãos conversos dessas duas casas, consignados na *Cronica Villariensis monasterii* e na *Gesta sanctorum Villariensium*. M.G.H. S.S., t. XXV, p.192-234. ROISIN, S. *L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, 27e fasc. Bruxelles: Editions Universitaires de Louvain, Les Presses de Belgique, 1947.

sentimento religioso, que é seguida pelos hagiógrafos, cistercienses ou não. Nossa interpretação da diligência hagiográfica concernente à escritura das *vitae* (tais como a vida de Maria d'Oignies escrita por Jacques de Vitry e a vida de Lutgarde d'Aywières, escrita por Thomas de Cantimpré), ou à tradução dos relatos compostos em língua vernácula pelas próprias mulheres piedosas (tal como Beatriz de Nazareth, que escreveu um *Liber Vitae*) ou por suas companheiras (a vida de Juliana de Cornillon, que foi escrita em valão por Eva, reclusa de São-Martinho), consiste em concebê-la como indo além de um ato piedoso. Diante disso, em terceiro lugar consideramos a questão das relações de gênero como um pressuposto e não como um elemento determinante na nossa análise. Essas vidas espirituais não podiam ser colocadas em discurso de outro modo, uma vez que, diferentemente do relato hagiográfico tradicional, são fruto de uma realidade vivida em uma rede de espiritualidade fundamentada nas relações interpessoais. O que primeiramente foi a própria expressão das relações afetivas divinas e humanas pôde assim se tornar, *a posteriori*, um novo método, expresso por uma nova linguagem. A evolução na escolha das virtudes hagiográficas seria, nesse sentido, uma resposta à mudança de comportamento vivida e percebida pelos hagiógrafos.

Demonstraremos aqui, através da breve análise de extratos de dois relatos hagiográficos como as beatas agem para salvar os próximos de acordo com seus estatutos sócio-religiosos, como se manifestam as emoções e as relações afetivas, buscando particularmente a compreensão da Caridade e do exercício do amor de amizade determinantes para o reconhecimento da santidade.<sup>21</sup> Escolhemos a hagiografia modelo, a *vita* de Maria d'Oignies, escrita por Jacques de Vitry, primeiro relato hagiográfico de uma pessoa comum, não pertencente à Igreja ou à aristocracia laica, e a *vita* de Ida de Nivelles de autoria cisterciense, provavelmente emanada dos *scriptoria* da Abadia de Villers. Maria d'Oignies, morta em 1213<sup>22</sup> de família nobre, foi destinada muito jovem ao casamento, mas após sua conversão decidiu seguir, 'nu cristo nu',

---

<sup>21</sup> Apresentamos aqui sistematicamente extratos das fontes porque nossa análise se constitui justamente da narrativa hagiográfica. Também utilizamos para justificar essa escolha metodológica o texto de Jacques Revel no qual discute o "retour au récit" como investido de novas funções cognitivas. As novas funções cognitivas da narrativa historiográfica estão relacionadas, mais uma vez com Paul Ricoeur que em *Temps et Récit* diz que o relato (*récit*) é a forma irreduzível da experiência humana do tempo. RICOEUR, P. *Temps et Récit*, Paris: Ed. du Seuil, 1983-1985, 3v., V. 1. p.17. REVEL, Jacques, *Ressources narratives et connaissance historique. Enquête*, Les terrains de l'enquête, 1995. Disponível em <http://enquete.revues.org/document262.html>. Acesso em 10/10/ 2012. Além disso, nossa análise consideramos que esse *corpus* é em grande parte inédito no Brasil.

<sup>22</sup> *Vita B. Maria Oigniensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867, p. 542-588.

juntamente com seu marido, na castidade, mendigando e se ocupando dos leprosos da cidade de Willambrok. A *vita* é a evidência dos sete dons que recebe do Espírito Santo em função da sua ascese, penitência e apostolado. O texto é uma série de pequenos relatos de suas intercessões milagrosas. A *vita* de Marie d'Oignies foi o primeiro relato hagiográfico de uma pessoa pertencente a um grupo sócio-religioso não institucionalizado e de ortodoxia suspeita. Ida de Nivelles (1197/1200 -1231/32)<sup>23</sup> vem de uma família modesta de comerciantes e se torna órfã de pai com nove anos, foge de casa e se integra em uma comunidade de beguinhas (*pauperibus virginibus*), o que evidencia seu programa de santidade e a função educacional do movimento. Aos doze anos perde sua mãe e recusa o casamento com um cidadão. Faz voto de castidade e aos dezesseis se junta às cistercienses de Kerkom. Em 1216, a comunidade é transferida para La Ramée e colocada sob a paternidade de Villers. Em La Ramée ela conhece Beatriz de Nazareth e leva uma vida contemplativa. Morre diante do Santo-Sacramento.

Após narrar a infância e a conversão das beatas, os hagiógrafos relatam as virtudes e os dons das beatas. Os biógrafos estruturam suas narrativas como uma sequência de *exempla* ou, como Jacques de Vitry, escrevem capítulos específicos sobre dons do Espírito Santo e aí inserem seus *exempla*, sem um rigor cronológico (excetuando-se o hagiógrafo anônimo de Juliana de Cornillon, que segue a saga da beata em busca do reconhecimento da festa do *Corpus Christi*). Nesses *exempla* de gestos das beatas para os próximos e para os amigos e de gestos dos amigos para as beatas podemos perceber a evidência para os hagiógrafos da função primeira das beatas: a de compadecer e re-formar os próximos. Cada parágrafo é uma pequena demonstração dos dons e graças das beatas e, nessa demonstração, os próximos têm seus afetos ordenados, seus pecados confessados, são salvos do Purgatório e recebem, de forma transitiva, a graça conferida às beatas. Em contrapartida, os indivíduos beneficiados agem como testemunhas da ascese extraordinária das beatas, das suas visões místicas, e veem as manifestações divinas a seu favor. Nos relatos de intervenção das beatas para salvar os próximos podemos compreender, em um pequeno círculo de relações afetivas, como seu amor se manifesta, quais as suas causas, como operam esses gestos e qual o efeito das suas intervenções nas vidas presentes e futuras desses beneficiados. Os indivíduos que aparecem nas *vitae*, próximos (*familiares, socius, sodales*) e amigos (*amicus, amica*), em sua maioria não são identificados pelos

---

<sup>23</sup> De B. Ida de Rameia. *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, appendix ad cod. 8609-8620*. f. 146-178. Ms. Bibliothèque Royale de Bruxelles 8895-96, f. 1-29.

nomes, justificativa dada pelos autores nos Prólogos, mas sim pelas categorias sócio-religiosas, da mesma forma como Jacques de Vitry constrói seus sermões *ad Status*: são laicos (*mulieres, homines, puellae, nobiles, milites, matronas*) e religiosos (*monachos, moniales, frateris, sorores, abbatis, sacerdotes*). Há também grandes personagens que, evidentemente, legitimam a santidade, como Inocêncio III e Jourdain da Saxônia, entre outros, da aristocracia laica e eclesiástica, que aparecem após a morte para Lutgarde e Maria d'Oignies; e há também os que fazem parte da rede de amizade espiritual e são especificamente nomeados como Jacques de Vitry, João de Lausanne e João de Liro, Cristina a Admirável, Sybilla de Gages, Isabela d'Huy, Eva de Saint-Martin e Béatrice de Nazareth. Dessa forma, *ad status* e singularmente, podemos estabelecer uma tipologia das manifestações afetivas e dos motivos que fazem agir as beatas considerando a função que lhes é atribuída (pelos hagiógrafos), enunciada através de epítetos performativos: *mater, amica, sponsa, domina, magistra, ancilla*. Mas o que nos parece relevante é que sempre, sejam das beatas sejam dos próximos e dos amigos para com as beatas, os gestos são justificados pelo amor especial que sentem mutuamente. As místicas oferecem suas graças para os sofredores e para os amigos espirituais, a plenitude do seu amor compensa aqueles que não atingiram a perfeição espiritual. Assim, tentamos aqui demonstrar tipos de relações afetivas fundamentadas no Amor de Deus, nas experiências salutare e místicas e no testemunho.

Jacques de Vitry, no Livro I da *Vita* de Maria d'Oignies, após narrar sua conversão e sua entrada na vida semirreligiosa em Nivelles, onde ao seu redor se constituiu um dos primeiros beguinários do Brabante,<sup>24</sup> trata da sua experiência espiritual, manifestada exteriormente: sua compunção e suas lágrimas,<sup>25</sup> sua confissão,<sup>26</sup> sua penitência e sua satisfação (*satisfactio*), seu jejum,<sup>27</sup> suas orações,<sup>28</sup> suas vigílias e seu sono, suas vestes e hábitos do corpo, seu trabalho manual, seu gesto e a composição da sua fisionomia e de seus membros (*De gestu et compositione vultus et aliorum membrorum ejus*).<sup>29</sup> Jacques de Vitry constrói mais elaboradamente seu texto e não faz uma sucessão de *exempla* intercalada com algumas digressões, como as de Thomas de Cantimpré na *Vita Lutgardis* e

<sup>24</sup> MINIAC, Jean, *Jacques de Vitry. Vie de Marie d'Oignies*. Arles: Actes Sud, 1997. p.2.

<sup>25</sup> *Vita B. Maria Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867., L.I., C.I, §18, p. 551.

<sup>26</sup> *Ibid.*, L.I, C.II, §19, p. 551.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, L.I, C. III, p.552.

<sup>29</sup> *Ibid.*, L.I, C. IV, p. 554.

os biógrafos de Ida de Nivelles e Ida de Louvain. O biógrafo de Ida de Léau é o que se aproxima de Jacques de Vitry, que utiliza os pequenos *exempla* para demonstrar e enriquecer sua análise sobre o comportamento exterior e interior da beata. No Livro II Jacques de Vitry trata da “variedade de virtude da filha do Rei e dos Sete dons do Espírito Santo”.<sup>30</sup> Os Sete dons do Espírito Santo são os espíritos de: temor, piedade,<sup>31</sup> ciência (*scientiae*),<sup>32</sup> força, conselho,<sup>33</sup> inteligência (*intellectus*)<sup>34</sup> e sabedoria (*sapientia*).<sup>35</sup> Assim, se o texto não está estruturado somente como uma coleção de *exempla*,<sup>36</sup> as intervenções da beata e os testemunhos dos próximos e amigos demonstram justamente suas virtudes e seus dons. Jacques de Vitry, no seu lirismo e no seu amor pela beata, se coloca como a testemunha por excelência; ele é aquele a quem, como João Evangelista,<sup>37</sup> “ela amava de um amor admirável” (*quem miro diligebat affectu*),<sup>38</sup> que a “viu e conheceu, deu seu testemunho” (“*et qui vidit et cognovit, testimonium perhibuit*”).<sup>39</sup> Ao demonstrar a eficácia de suas preces, Vitry determina uma das funções mais fundamentais das beatas. Maria reza ardentemente pelas almas do Purgatório; através da maceração de seu corpo e do seu jejum seu espírito estava mais livre para ser engordado pela oração.<sup>40</sup> Rezava sem cessar, gritando para o Senhor, seja no silêncio de seu coração, seja experimentando o afeto de seu coração pela sua boca (“*Sine intermissione enim orabat, vel corde tácito clamando ad Dominum, vel oris officio cordis exprimendo affectum*”).<sup>41</sup> Maria, em sua cela vê diante dela uma multidão de mãos que parecem lhe suplicar; temendo o que seria, pergunta ao Senhor que lhe responde que eram as almas dos defuntos supliciados no Purgatório que reclamavam o sufrágio de suas orações que tinham a virtude de aliviar a dor como um

<sup>30</sup> *Vita B. Mariae Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867, L.II, C.V, p. 557.

<sup>31</sup> *Ibid.* L.II, C.VI, p.558.

<sup>32</sup> *Ibid.* L.II, C. VII, p. 561.

<sup>33</sup> *Ibid.* L.II, C. VIII, p. 563.

<sup>34</sup> *Ibid.* L.II, C. IX, p. 565.

<sup>35</sup> *Ibid.* L.II, C. X, p. 566. Os outros dois últimos capítulos tratam da sua chegada a Oignies, sua estadia na cidade, seu canto antes de sua morte e sua morte, que veremos adiante.

<sup>36</sup> O Suplemento à *vita* de Maria d’Oignies escrito por Thomas de Cantimpré está estruturado em vinte e três parágrafos, cada um com uma pequena história, ou seja um *exemplum*.

<sup>37</sup> Jo. 19, 35. Nota de Jean Miniac, tradutor da *Vita* de Maria d’Oignies. MINIAC, Jean, *Jacques de Vitry. Vie de Marie d’Oignies*. Arles: Actes Sud, 1997. p. 47.

<sup>38</sup> *Vita B. Mariae Oignacensis. Act. SS...Op.Cit.* L. I., C. II, § 24. p. 552.

<sup>39</sup> *Ibid.* L. I., C. I, §17. p. 551.

<sup>40</sup> “*Quando autem corpus suum jejuniis macerebat, tanto spiritus liberior in orationibus pinguescebat (...)* Cui responsum est a Domino, quod defunctorum animae, quae torquentur in purgatorio, orationum suarum suffragia postulant; quibus quasi pretioso unguento dolores earum mulcebantur”. *Ibid.*, L. I., C. III, §26. p. 552.

<sup>41</sup> *Ibid.*, L. I., C. III, §31. p. 553.

unguento precioso.<sup>42</sup> Mas, Jacques de Vitry havia notado que quando ela rezava por alguém em particular a resposta da salvação lhe vinha em espírito (“*Cum autem pro aliquo Dominum specialiter deprecaretur, ei in spiritu respondebat*”),<sup>43</sup> de forma que seu estado de exaltação ou abatimento espiritual era um indício para que soubesse haver sido ou não satisfeita na sua demanda (“*ex elevatione enim spiritus ejus vel depressione, utrum exaudiretur an non, plerumque deprehendebat*”).<sup>44</sup> Mas, Maria reza principalmente pelos vivos. Em um longo relato, Jacques de Vitry conta que certa jovem, monja cisterciense<sup>45</sup> (*juvencula*), simples, temente e humilde, era invejada pela antiga serpente, de forma mais veemente pelo fato de ter entrado em tão árdua vida, apesar de seu “sexo frágil” (*sexu fragili*) e de sua jovem idade.<sup>46</sup> O demônio resolve encher a “inocente pequena virgem” de um “temor desordenado, a fim de levá-la ao desespero” (*inordinatum timorem in desperationem dejiceret*),<sup>47</sup> através de blasfêmias e de pensamentos imundos (*blasphemiis et immundis cogitationibus*). A jovem acreditou ter perdido a fé e não aguentando mais a dor e como não abria para ninguém a chaga de seu coração (*vulnus cordis sui*) para que recebesse um remédio (*ut medicamentum reciperet*), cai em desespero (*desperationem decedit*). O inimigo deprime seu pensamento (*inimicus mentem ejus depresserat*) a tal ponto que não pode rezar nem a oração dominical, nem o *Credo*; além de não querer confessar seus pecados, não queria receber o Corpo de Cristo. Detestava o bem, o diabo vomitava pela sua boca palavras blasfemas; estava tão perturbada que havia tentado várias vezes se matar (*seipsam ex perturbatione frequenter interficere tentabat*).<sup>48</sup> Não podemos deixar de considerar, sem buscar interpretações psicológicas, que a depressão, termo existente em latim para explicitar um estado de compressão da alma, e que pode ser sinônimo de *acedia*,<sup>49</sup> deve ter sido um dos sentimentos mais comuns nos jovens e velhos monges e monjas. Assim, as piedosas irmãs do convento se fundiam em impotentes

---

<sup>42</sup> “*Cum autem quadam die esset in cella sua, juxta ecclesiam apud Oignies; vidit multitudinem manuum ante se, quasi supplicantium*”. *Vita B. Mariae Oigniacensis*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867. L. I, C. III, § 25. p. 552.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Do mosteiro de La Cambre.

<sup>46</sup> “*Erat autem quaedam juvencula in monasterio quodam Cisterciensis Ordinis, inter Sanctimonialis sub habitu religionis Domino serviens; cui serpens antiquus tanto magis invadebat, quanto in sexu fragili et aetate juvenili tam arduae viae propositum eam aggredi viderat*”. *Vita B. Mariae Oigniacensis*. *Act. SS...Op.Cit.* L. I. C. III, §. 31. p. 553.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.554.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Acedia* é o termo que denomina o estado de abatimento e de angústia no vocabulário cisterciense.

orações e jejuns, pois o Senhor reservava para sua serva espiritual (*spirituali ancillae*), Maria, a eficácia das suas orações; somente ela poderia abrir as mandíbulas do Leviathã e retirar a prêsas de sua boca.<sup>50</sup> A função das beatas é justamente garantir a ordenação dos sentimentos, uma vez que o temor desordenado é causa de desespero, descontrole que é o oposto do descontrole místico. Dessa forma, a jovem cisterciense é levada até Maria, na qual abundavam o espírito de compaixão e o mel da doçura espiritual (*spiritu compassionis et melle spiritualis dulcedinis affluens*),<sup>51</sup> que a acolheu com benevolência, não somente na sua cela, pela liberalidade da hospitalidade, mas no seu coração (*in corde*), pelo espírito de Caridade (*per spiritum caritatis*).<sup>52</sup> Maria começa então a agir, se funde em orações, mas diante da resistência do demônio, imola a si própria de forma mais profunda. Ela passa quarenta dias em lágrimas, preces e jejum, mas nota Jacques de Vitry, “fora duas ou três refeições por semana.”<sup>53</sup> Ao final deste programa salutar, o demônio larga a jovem e vem procurar a serva do Cristo, ele agora com dor e confusão (“...*ad ancillam Christi cum dolore et confusione coactus est venire...*”). O demônio que aparece para a beata foi amarrado pelo anjo do Cristo de tal forma que parecia que do seu pescoço saíam seus órgãos internos, como se houvesse vomitado. Jacques de Vitry afirma a visibilidade do fato (*quandoque per signa exteriora visibiliter [Dominus] ostendit*). O demônio suplica então à amiga do Cristo (*Christi amicam*) que lhe inflija uma punição. Ela, que não fazia nada sem conselho, chamou um familiar seu em quem confiava (*vocavit sibi quemdam familiarem [amicum]*<sup>54</sup>) *Magistrum de quo confidebat*).<sup>55</sup> Nesse tipo de passagem a historiografia afirma a dependência da beata dos sacerdotes e confessores,<sup>56</sup> porém podemos também inferir que se trata de uma ajuda mútua, de conselhos diversos que amigos e familiares concedem uns aos outros. Dessa forma, este *Magistrum* lhe aconselha a enviar o demônio

---

<sup>50</sup> “(...) *non quia clemens Sponsus tot sanctarum Virginum pias preces sperneret; sed quia genus illud daemonii atrocissimi spirituali ancillae suae reservaret superandum; quae suarum orationum efficacia maxillas Leviathan perforaret, et ab ejus ore praedam potenter extrahere*”. *Vita B. Mariae Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867, p. 554

<sup>51</sup> *Ibid.*, §32.p.554.

<sup>52</sup> “*Cum igitur ad ancillam Christi juvencula illa adduceretur; illa, ut erat spiritu compassionis et melle spiritualis dulcedinis affluens, eam benigne suscepit; non solum in cellam suam, per liberalitatem hospitalitatis; sed in corde; per spiritum caritatis*”. *Ibid.*

<sup>53</sup> “*Tunc illam seipsam amplius Domino immolans, diebus quadraginta cum lacrymis et precibus nihil penitus manducans jejunavit, interpolate tamen ut bis vel ter in hebdomada reficeretur*”. *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Amicum* no manuscrito de Rouge Cloître. *Ibid.*. *Commentarius Praevius*. p. 554.

<sup>55</sup> *Ibid.*. § 32.p.554.

<sup>56</sup> Cf. as afirmações de Michel Lauwers e Brenda Bolton na bibliografia citada.

para o deserto já que tendo feito vir, ele era obrigado a fazer tudo que ela ordenasse.<sup>57</sup> Porém, um outro conselheiro, mais familiar e privado (*satis familiaris et privatus*), tendo conhecido o fato disse-lhe com todo fervor espiritual (*ex vehementis spiritus impetu ferventior*)<sup>58</sup> para precipitá-lo nas profundezas do inferno. Foi este conselho que ela seguiu. A jovem virgem foi então tornada livre (*liberata*), confessou, recebeu o Corpo de Cristo e voltou para sua casa dando graças a Deus.

Maria intervém relativamente pouco, se comparada a Lutgarde d’Aywières, para a salvação de pessoas tanto desconhecidas quanto muito famosas. Mas, ainda no Livro I, seu amigo hagiógrafo relata a capacidade de Maria de transferir para outros, sem relação de afeto, a capacidade que fundamenta a amizade espiritual, quando a experiência da doçura divina é mútua. Muitos bebiam na contemplação de seu rosto (*in vultu ejus*) a graça da devoção; Maria destilava para seus interlocutores uma doçura maravilhosa, não somente espiritualmente no coração (*stillabat dulcedinem, non solum spiritualiter in corde*), mas sensivelmente, na boca, onde recolhiam um sabor de mel (*sed sensibiliter quasi mellis saporem suscipiebant in ore*).<sup>59</sup> Assim Maria, pelo espírito de piedade, fazia o bem de todas as formas e iluminava, continuamente, na lâmpada de seu coração, o fogo de sua caridade com o óleo da misericórdia;<sup>60</sup> como boa beguina se ocupava em assistir os doentes e em estar presente quando morriam, sobretudo nos funerais. Em tais ocasiões suas visões se multiplicavam e o Senhor lhe revelava os mistérios celestes.<sup>61</sup> Mas Jacques de Vitry estreita o círculo e deixa para demonstrar, de forma mais contundente, o agir salutar da beata para com seus amigos íntimos e espirituais.<sup>62</sup>

Ida de Nivelles, cuja *vita* acentua particularmente suas visões do Cristo criança,<sup>63</sup> intervém para a salvação da alma de diversas pessoas suas conhecidas e amigas, dentro e fora do mosteiro de La Ramée. Ida reza para tirar do Purgatório a alma do pai de uma irmã (*soror*) do mosteiro e, após a confirmação da libertação, Ida se torna especialista em

---

<sup>57</sup> “*Cui cum ille consuleret, ut eum in desertum mitteret, et nulli unquam usque ad diem iudicii nocere posse*”. *Vita B. Mariae Oigniacensi*. HENSCHENIO, G. PAPEBROCHIO, D. (ed.) *Acta Sanctorum, Junii*, t.V., Paris e Roma, 1867.

<sup>58</sup> *Ibid.*.

<sup>59</sup> *Ibid.* L. I., C.IV, § 41, p. 556.

<sup>60</sup> “*In lampade enim cordis sui ignem caritatis oleo misericordiae continue accendebat*”. *Ibid.* L. II, C.VI, § 50, p. 558.

<sup>61</sup> *Ibid.*.

<sup>62</sup> Cf. *Infra* Capítulo VI.

<sup>63</sup> HENRIQUEZ, Chr., *Vita Beatae Idae de Nivella Sanctimonialis in Monasterio de Rameya, Quinque Prudentes Virgines*, Op. Cit., Cf. Particularmente § 19, § 21, § 23, § 24.

interceder pelas almas do Purgatório.<sup>64</sup> Libera dois sacerdotes, de honesta vida e conversão, mas que tinham tentações carnis. O sacerdote amava uma mulher com familiaridade afetuosa (*affectuosae familiaritatis*) e começou a amá-la não de um amor casto e santo, mas de um amor carnal que leva à falta (“*coepit eam amare, non quidem amore casto et sancto, sed amore carnis illecebrosi*”). Ida, serva de Cristo, conhece em espírito as tentações que o crucificavam e fica triste pelo sacerdote, a quem ela amava em Cristo (*coepit [ancilla Christi] valde contristari; eo quod in Christo diligebat eum*).<sup>65</sup> Para liberá-lo, reza e mortifica seu corpo durante seis meses. Ida reza para uma monja atormentada pelo espírito de blasfêmia.<sup>66</sup> Permanece com a irmã durante todo o dia em sua cama, com a mão na sua boca e reza em lágrimas; liberada da tentação mortífera, a dita irmã obtém a paz e a serenidade do coração (*pacem et serenitatem cordis assecuta est*).<sup>67</sup>

Ida reza pela salvação de certa mulher, mas não é atendida e após sofrer e sentir as angústias dos condenados lhe é mostrado o lugar da mulher no Purgatório.<sup>68</sup> Outra irmã aparece para Ida e lhe anuncia o estado de algumas almas do Purgatório e, sobretudo, como a alma de seu pai e de sua mãe estavam.<sup>69</sup> Ida tem uma revelação enquanto reza na igreja e ouve uma voz internamente, como se ouvisse no coração (“*audivit interius, sicut auditur in corde, vocem dicentem*”), que lhe disse que um homem (*vir*) conhecido pecava com sua filha (*sceleratissimum incaesti crimem commiserat*).<sup>70</sup> Porém Ida se compadece e, aflita, se funde em lágrimas e sangue parece sair da sua boca (“*Ex compassione tamen tam horrendi facinoris, tam vehementer afflicta est, ut ubertim lachrymas funderet, et sanguinem per os suum evomere cogereetur*”). O homem aparece no mosteiro e vai até a janela para falar com

---

<sup>64</sup> *Ibidem.* § 5, p. 214.

<sup>65</sup> “*Sacerdos quidam vir laudabilis et honestae conversationis occasione cuiusdam affectuosae familiaritatis, quam muliericulae cuidam exhibebat, illectus; coepit eam amare, non quidem amore casto et sancto, sed amore carnis illecebrosi, ita ut huiusmodi tentatione plurimum fatigaretur. Quod per Spiritus sancti revelationem cognoscens ancilla Christi, coepit valde contristari; eo quod in Christo diligebat eum; et tam vehementem in corde suo concepit dolorem, ut vi doloris sanguinem evomere cogereetur*”. *Vita Idae Nivelensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines...* Op. Cit. §6, p.215.

<sup>66</sup> *Ibid.* § 6. p.217.

<sup>67</sup> “*Sic praedicta soror à mortifera tentatione miseratione divina, et ancillae Christi intercessione, à die illa et deinceps liberata, pacem et serenitatem cordis assecuta est*”. *Ibid.* § 6, p. 218.

<sup>68</sup> *Ibid.* § 9. p. 222-224.

<sup>69</sup> *Ibid.* § 10. p. 225-227.

<sup>70</sup> “*Quadam die cum esset orans in ecclesia virgo Ida, et caelestium contemplationi more solito incidere, revelante sibi spiritu Domini, audivit interius, sicut auditur in corde, vocem dicentem; quia vir quidam, qui ei notus erat, cum filia sua quam genuerat, sceleratissimum incaesti crimem commiserat*”. *Ibid.* § 11. p. 229.

Ida, que o incita a confessar seus pecados. Ele confessou, mas não o pior dos pecados.<sup>71</sup> E, suspirando, Ida lhe diz: “*Doleo super te fratre mi, doleo, inquam graviter, quia dolor vehemens, qui cor meum obsidet & cruciat, non pertingit vsque ad cor tuum*”.<sup>72</sup> Ao dizer isso, dois rios de lágrimas escorreram de seus olhos, e ela: “*plurima quidem peccata confessus es mihi, frater mihi, sed illud quod maius est confiteri erubuisti. Hoc scilicet quod post posito timore Domini et iudicis tui, cum filia tua miserabiliter peccare non formidas*”.<sup>73</sup> Confuso, como se um gládio transpassasse seu coração (“*tamquam si gladius acurrissimus pertransisset cor eius*”),<sup>74</sup> ele chora abundantemente e renuncia a todos os seus pecados. Ida salva do pecado da fornicção uma jovem (*puella*) religiosa que havia pedido para vir à janela da serva de Cristo para receber a consolação.<sup>75</sup> Ida tem, então, uma visão de dois bufões e compreende (*intellexit*) que um homem e uma mulher fornicavam.<sup>76</sup> Ida consola a jovem, admoesta uma penitência; a jovem, confortada, se recomenta a Ida com todo afeto (“*illa autem plurimum ab ea confortata, orationibus eius se cum magno affectu commendavit*”) e volta para o consolo das religiosas.<sup>77</sup> Ida tem a visão de dois demônios em forma de ave, um no dormitório das monjas, dirigindo-se em direção a uma monja (*moniali*); se compadece, chora e vomita sangue.<sup>78</sup> Dialoga e luta com o demônio: Ida é uma *bellatrix*,<sup>79</sup> livra de três demônios a alma de uma mulher pelas orações,<sup>80</sup> pronuncia por um sinal evidente a apostasia e a fuga de um clérigo e de um cônego regular,<sup>81</sup> faz com que um prémonstratense, um homem religioso e de boas obras (*vir religiosius et bonorum operum*), desista de seu pecado que Ida sabia que, por não ser confessado suficientemente,<sup>82</sup>

---

<sup>71</sup> “*Cumque interrogaret eum de statu vitae suae, coepit ille seipsum accusare de multis, et confiteri peccatorem, sed peccatum praedictum prae angustia cordis sui confusione faciei palliavit*”. *Vita Idae Nivellensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines...* Op. Cit. §11, p. 229.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>75</sup> “*Puella quaedam aliquo tempore religiose vixerat, venit ad fenestram monasterii, petiitque licentiam loquendi ancillae Christi*”. *Ibid.*, §12, p. 231.

<sup>76</sup> “*Ipsa namque, sicut ei revelatum fuit à Domino, vidit, et ecce duo magni bufones apparuerunt ai masculos et foemina; ita quod super foeminam masculos cubare videbatur. Per quod intellexit peccatorem illum cum peccatrice illa peccatum fornicationis admisisse*”. *Ibid.*

<sup>77</sup> “*(...) illa autem plurimum ab ea confortata, orationibus eius se cum magno affectu commendavit, et ad contubernium religiosarum regrediens puellarum, mores suos corrigere et omnipotenti servire curavit*”. *Ibid.*

<sup>78</sup> “*Quod intuens Ida in tantum compassa est ei, ut cum multa effusione lachrymarum sanguinem vomeret, et infirmitas eius aggravaretur*”. *Ibid.*, §13, p.233.

<sup>79</sup> “*Sciendum est autem huic nostre bellatrici daemonem frequenter apparuisse, nunc in forma symiae, nunc vero in forma canis, insuper et multis aliis modis; nullam tamen ei laesionem inferre praevaluit*”. *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.* §14, p. 235.

<sup>81</sup> *Ibid.* § 15, p. 236.

<sup>82</sup> *Ibid.*, § 16, p. 240

conturbava o espírito e o coração do cônego,<sup>83</sup> que ouve: “*Perge frater ad sororem Idam de Rameye, et illa certificabit te de peccatis tuis*”.<sup>84</sup> Mas principalmente Ida é objeto, “juntamente com a gloriosa genitora de Deus,” de uma *sancta familiaritate* com certa pessoa, que a crítica supõe ser Beatriz de Nazareth. Em seguida os outros parágrafos são relativos à sua perfeição espiritual e suas virtudes: revelações maravilhosas,<sup>85</sup> suas oito considerações e contemplações,<sup>86</sup> sua Caridade e compaixão (*compassione*),<sup>87</sup> sua obediência e humildade,<sup>88</sup> a paciência<sup>89</sup> e, finalmente sua doença e sua morte, quando é levada em êxtase para o Céu, onde lhe é mostrado o lugar de glória no qual habitará.<sup>90</sup>

Mas é descrevendo a virtude da Caridade que podemos perceber o que amigos e familiares esperam das beatas. A Caridade é a primeira das virtudes, das quais as outras procedem.<sup>91</sup> “Inicia no amor de Deus e, como a videira, as obras de piedade e misericórdia estendem-se aos próximos e cuida para que se ame em Cristo.”<sup>92</sup> “A Caridade perfeita é reconhecida por determinados sinais: a piedade que se estende às necessidades dos próximos, a pobreza que não lhe é onerosa, as injúrias que não sente, os opróbrios de que ri, as perdas que despreza, a morte que estima como lucro, ou melhor, não pensa a morte, pois sabe que se passa para vida.”<sup>93</sup> Sobre os pecados dos outros, ao sabê-los não os julga, mas se compadece com a afeição do coração (“*non statim iudicabat eos sed ex nimio cordis affectu compatiebatur ipsis [peccatis irretitos]*”), esperando ouvir as melhoras.<sup>94</sup> De fato, a sua função é manifesta e, como as outras beatas, ela pede aos justos que melhorem, aos pecadores, dos quais conhece a salvação no livro da caridade, admoesta a exilar o antigo homem (sua condição de pecador) e a introduzir o novo, aquele que foi criado na

<sup>83</sup> “(...) *pro eo quod timebat ne non sufficienter confessus fuisset peccata sua. Et per aliquod temporis spatium, mentem ejus tam grandis turbasset scrupulositas, velut sagitta quaedam acutissima, vehementer turbavit cor eius*”. *Vita Idae Nivellensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines*,... *Op. Cit.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.* § 28. p. 270.

<sup>86</sup> *Ibid.* §29. p. 273.

<sup>87</sup> *Ibid.* §30. p. 278.

<sup>88</sup> *Ibid.* § 31. p. 281.

<sup>89</sup> *Ibid.* § 32. p. 284.

<sup>90</sup> *Ibid.* § 33 e § 34, p. 286-292.

<sup>91</sup> “*Quoniam charitas virtutum omnium obtinet principatum, primo de charitate eius aliqua dicenda sunt, ut postmodum ad caeteras eius virtutes procedatur*”. *Ibid.* § 30.

<sup>92</sup> “*Cum scilicet iam Deum diligere incipiens, tam quam vinea Domini Sabaoth opera pietatis et misericordiae velut palmites quosdam ad proximos extendebat, ac per hoc ipsos in Christi charitate diligere studebat; teste enim beato Augustino, ut animam nascatur, in anima primo concipitur.*” *Ibid.*

<sup>93</sup> “*Perfectae autem charitatis signa sunt haec: Pietate se extendit ad proximi necessitates relevandas; non est ei onerosa paupertas; non sentit iniurias; irridet opprobria; contemnit damna; mortem lucrum deputat; imo nec mori se putat, cum potius à morte ad vitam transire se sciat*”. *Ibid.*

<sup>94</sup> “*Siquando vero sciebat aliquos peccatis irretitos, non statim iudicabat eos sed ex nimio cordis affectu compatiebatur ipsis, sperans in posterum audire de eis meliora*”. *Ibid.*

justiça e na santidade<sup>95</sup> Justos e pecadores buscavam suas graças, e tinham suas tentações carnis e espirituais, e todos seus tormentos expostos e redimidos.<sup>96</sup> Assim, seu maior cuidado e ardor era confortar os pecadores (*Summum igitur studium fuit ei peccatores confortare*). Cuidava das irmãs doentes, fazia vigília aos defuntos, e intercedia para os próximos diante de Deus.<sup>97</sup> Mas, sobretudo, a grandeza das revelações divinas que lhe foram feitas era o indício manifesto da divina Caridade (*manifestum indicium divinae charitatis*), como disse o Senhor aos seus discípulos: “*Iam non dicam vos seruos sed amicos meos, quia omnia quae audiui à patre meo nota feci vobis.*”<sup>98</sup> Pois, como a esposa do *Cântico* ela é introduzida por seu amor na *cellam vinariam*. É-lhe dado o vinho do amor divino e embriagada no espírito é levada ao êxtase e bebe as revelações divinas com facilidade e alegria.<sup>99</sup> Dessa forma Ida de Nivelles se coloca além da natureza humana, inundada pela inteligência divina, pois via o passado, o futuro e o presente; os segredos dos corações dos outros, e as coisas divinas, que estão acima dos sentidos.<sup>100</sup>

Ida, em êxtase, ficava imóvel, e aqueles que eram mais religiosos saudavam e glorificavam o Onipotente, que operava em Ida tantas coisas e tão admiráveis; os fracos e insanos interpretavam e se escandalizavam com uma interpretação errada de seu sono.<sup>101</sup> E, apesar do Senhor pedir a suas irmãs espirituais (*sorores eius spirituales*) que não a

---

<sup>95</sup> “*Iustos autem ut in melius proficerent obsecrabat, peccatoribus autem legebat frequenter verae salutis de libro charitatis, monens eos exuere veterem hominem cum actibus suis, et induere novum, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate.*” *Vita Idae Nivelensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines*,... Op. Cit., p. 279.

<sup>96</sup> “*Unde et multi tam iusti quam peccatores gratia consolationes properantes ad eam, tentationes suas tam carnales quam spirituales, omnesque tribulationes suas ei patefacere verebantur.*” Ibid.

<sup>97</sup> “*Studebat praeterea sororibus suis libens et devota ministrasse. Cirace aegrotantes in infirmitorio ultra possibilitatem suam pernoctare, vigiliis Monialium defunctorum instanter adesse, et sic interdum Deum propter Deum dimittere, ut proximis suis per charitatem deserviret.*” Ibid, p.280.

<sup>98</sup> “*Sublimitas autem divinarum revelationum, quae facta sunt ei, erat in ea manifestum indicium divinae charitatis, sicut ait Dominus discipulis suis. Iam non dicam vos seruos sed amicos meos, quia omnia quae audiui à patre meo nota feci vobis. Sciendum est ergo quod ex magnitudine charitatis eius ponebat modus revelationis.*” Ibid.

<sup>99</sup> “*Cum enim frequenter à dilecto suo introduceretur in cellam vinariam, et ab ea poculum ex vino amoris divini conditum acciperet, statim prae ebrietate in mentis excessum abducerbatur, et ex divinis revelationibus summa cum facilitate et iucunditate hauriebat, quod de intima veritatis suavitate ardentem desiderabat.*” Ibid.

<sup>100</sup> *Supra naturam etenim ementis eius sinus dilatabat, quia intelligentia illius divina inspiratione perflata, non cuiuscumque hominis sed generaliter humanae naturae modum industriaeque metas transgrediebatur. Supra naturam enim humanam est videre de praeteritis quod iam non est; videre de futuris quod nondum est; videre de praesentibus quod absens est; videre de alieni cordis secretis quod nulli sensui subiectum est; videre de divinis quod supra sensum est.* Ibid, p. 281.

<sup>101</sup> “*Cumque interdum haec beata per excessum rapta diu corpore iaceret immobilis, quidam qui sublimioris erant Religionis, laudabant et magnificabant Deum omnipotentem, rem tantam et tam admirabilem in ea operantem; quidam vero pusilli et insulsi scandalizabantur, et huiusmodi somnum aliter atque aliter interpretantes stupebant.*” Ibid.

acordassem, elas tentavam movê-la, mas não conseguiam, pois dormia nos braços de seu esposo o sono da embriaguez espiritual.<sup>102</sup>

Ao analisarmos os gestos das beatas para com os próximos, classificados *ad status* pelos hagiógrafos, podemos chegar a algumas conclusões provisórias. De fato, as beatas cumprem com o mandamento do amor ao próximo no seu sentido absoluto, ou seja, elas assistem os homens e mulheres no momento da morte, oram pelas suas almas, curam, orientam, são superiores de suas comunidades. Sua fama de santidade se alastra para além do vilarejo ou para além dos muros dos mosteiros em que habitam. Dessa forma, elas atendem a todos, são incomodadas no seu repouso com o Esposo, se angustiam entre a ação e a contemplação, desejam a solidão e o martírio, pedem para não serem conhecidas. Mas, pelo Espírito de Piedade elas agem, lutam contra os demônios e os heréticos, admoestam, salvam e confirmam, na ortodoxia eucarística, a fé e a esperança pela salvação dos pecadores; como mães espirituais elas têm função coadjuvante aos sacerdotes - é o que a historiografia põe em evidência.

Porém, ao analisarmos os *exempla*, buscando reconstruir um círculo de relações afetivas, evidenciadas pelos sintagmas e epítetos, vemos que, primeiro, não há diferença no esquema da salvação entre laicos e eclesiásticos: todos são homens e mulheres que sofrem, pecam, se arrependem. Há sacerdotes, homens e mulheres ruins, aqueles que duvidam das graças das beatas e as testam, e sofrem com a prova divina. Há os bons, que veem, creem e testemunham porque amam as beatas. Nesse sentido, em segundo lugar, podemos afirmar que a grande maioria dos beneficiados, justos ou pecadores, recebem epítetos laudativos e afetivos, como buscamos demonstrar na citação dos extratos dos *exempla* das *vitae*. Em terceiro, vimos que todos os pecadores sofrem de problemas da alma - tormentos, tristezas, amores desordenados, desespero, impiedade, - é por eles que as beatas choram rios de lágrimas, sofrem as penas do Purgatório, lutam com o demônio, o *inimicus*, por excelência, dialogam com o Senhor e são atendidas pelo Cristo em suas demandas, destilam mel e transferem para eles o sabor suave do seu amor. Em quarto, quanto mais esse amor de Caridade é exercido, mais elas recebem o doce beijo do Esposo, a graça das revelações dos

---

<sup>102</sup> “*Et licet Dominus adiurasset sorores eius spirituales per capreas cervosque camporum, ne suscitant eam, quoadusque ipsa per se ipsam evigilaret, quaedam tamen earum, Dominicam parvipendentes adiurationem, eam quibusdam motibus, et signis exterioribus excitare tentaverunt. Sed penitus moveri non potuit, quin inter sponsi sui brachia somno spiritualis ebrietatis obdormiret; intuens lucidissimo animae suae oculo quae sponsus suus ei dignabatur interius revelare*”. *Vita Idae Nivellensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines...* Op. Cit..

mistérios divinos, dos êxtases, e a alegria do Sabat espiritual. Como o biógrafo de Ida de Nivelles revela, a Caridade se liquefaz como cera em seu interior e a leva a coisas superiores pelo êxtase; da mesma forma, a Caridade a traz para o aqui em baixo, a fim de se colocar na tribulação, cuidar de compadecer e ter piedade: “*Charitas enim eam interius ad cerae similitudinem liquefactam per excessum ad superna emittebat. Et eadem charitas illam deorsum retrahebat ut positis in tribulationibus compati studeret et misereri.*”<sup>103</sup>

É um círculo em que suas performances salvadoras se tornam, por um lado, cada vez mais absolutas e, por outro, cada vez mais relativas: aos amigos especiais, àqueles aos quais elas amam especialmente, a eficácia e a transferência das graças divinas são mais intensas, expressas através de uma narrativa mais completa e de um vocabulário místico e afetivo. A Caridade fraterna é dom das beatas, pertence à sua função social e a sua categoria sociorreligiosa: estar no século e ter uma vida ativa. Mas é no exercício do amor preferencial que a plenitude da graça e dos dons divinos se manifestam absolutamente.

---

<sup>103</sup> *Vita Idae Nivelensis*, HENRIQUEZ, Chr., *Quinque Prudentes Virgines...* Op. Cit..