

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR**

TESE

**“UNA CERTA CATERINA DA SIENA COMUNEMENTE CHIAMATA
BEATA”: A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE CATARINA DE
SIENA (1380-1461).**

Gabriel Moreira Medeiros Laureano

2025



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR**

**“UNA CERTA CATERINA DA SIENA COMUNEMENTE CHIAMATA
BEATA”: A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE CATARINA DE
SIENA (1380-1461).**

GABRIEL MOREIRA MEDEIROS LAUREANO

Sob a Orientação do Professor:

Marcello Santiago Berriel

Tese submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de **Doutor em
História**, no curso de Pós-Graduação
em História, Área de Concentração
Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ
Junho de 2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

**Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

L378u Laureano, Gabriel Moreira Medeiros, 1995-
Una certa Caterina da Siena comunemente chiamata
beata: a construção da santidade de Catarina de Siena
(1380-1461) / Gabriel Moreira Medeiros Laureano. -
Valença, 2025.
217 f.

Orientador: Marcelo Santiago Berriel.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História, 2025.

1. Catarina de Siena. 2. Ordem Dominicana. 3.
Hagiografia. 4. Santidade. 5. Canonização. I. Berriel,
Marcelo Santiago, 1975-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
Graduação em História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 633 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.041268/2025-91

Seropédica-RJ, 29 de julho de 2025.

Nome do(a) discente: GABRIEL MOREIRA MEDEIROS LAUREANO

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTOR EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 08 de julho de 2025

Banca Examinadora:

Dr. VICTOR MARIANO CAMACHO, SEE Examinador Externo à Instituição

Dr. GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA, UFPB Examinador Externo à Instituição

Dr. RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO, OUTRO Examinador Externo à Instituição

Dra. RAQUEL ALVITOS PEREIRA, UFRRJ Examinadora Externa ao Programa

Dr. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Interno

Dr. MARCELO SANTIAGO BERRIEL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 29/07/2025 15:18)
CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGHist (12.28.01.00.00.74)
Matrícula: 1715783

(Assinado digitalmente em 29/07/2025 20:31)
MARCELO SANTIAGO BERRIEL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGH (12.28.01.00.00.03)
Matrícula: 1581640

(Assinado digitalmente em 29/07/2025 14:36)
RAQUEL ALVITOS PEREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptH/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1862824

(Assinado digitalmente em 29/07/2025 11:08)
GUILHERME QUEIROZ DE SOUZA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 015.834.106-60

(Assinado digitalmente em 08/08/2025 11:52)
VICTOR MARIANO CAMACHO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 110.819.817-17

(Assinado digitalmente em 29/07/2025 13:54)
RAIMUNDO CARVALHO MOURA FILHO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 063.037.973-42

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **633**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **29/07/2025** e o
código de verificação: **cfc456d7cc**

AGRADECIMENTOS

A caminhada no curso de doutorado não foi fácil. Inúmeros foram os obstáculos e as incertezas. Em meio às demandas do trabalho e da vida pessoal, que foram seguindo seus rumos - muitos deles inesperados e impensáveis à época do início desse percurso - a continuidade e a viabilidade da pesquisa foram, em vários momentos, questionadas. Felizmente, pude contar com o valioso apoio de diversas pessoas que fazem parte integral da minha vida.

Inicialmente, gostaria de demonstrar minha gratidão à minha esposa, Aline, que ao longo de todos os anos sempre acreditou em mim e me incentivou a seguir e concluir esse percurso. Em nome dela, agradeço aos meus demais familiares, de modo especial a minha mãe, cujo entusiasmo em ver concluída essa etapa formativa da minha vida acadêmica sempre foi enorme.

Não posso deixar de mencionar minha querida amiga Kátia, que não hesitava em deixar as agitadas ruas da Corte Imperial, onde andava atrás dos juízes e magistrados do Império, para se enveredar comigo pelos conventos, igrejas e castelos da Península Itálica Medieval. Sem a sua valiosa ajuda, essa pesquisa não teria sido concluída. Agradeço imensamente pelas dicas, pelo apoio e por todas as vezes que se dedicou a me ouvir e compartilhar seus pensamentos. É importante mencionar também o meu querido amigo Carlos Henrique, que muito me auxiliou na organização das tabelas. Aproveito para agradecer ao amigo Raimundo Mattos, experiente professor, historiador e também doutor em História, que vem me acompanhando desde o início da graduação, sempre com uma postura amigável e solícita, oferecendo apoio e valiosas reflexões ao longo desta trajetória. Também registro minha gratidão aos amigos padre Edilson Medeiros e padre Victor Pereira pelas orações constantes e pela amizade que muito me fortaleceu. Meu muito obrigado a vocês e a todos os que me incentivaram a seguir em frente.

Sou grato também ao meu orientador, professor Marcelo Berriel, por sua disponibilidade, solicitude e valiosas indicações. Não posso deixar de mencionar o quanto foram importantes para mim suas palavras de estímulo e solidariedade que chegaram em um momento decisivo e de muitas dúvidas em minha trajetória. Aproveito também para externar minha gratidão ao professor Clínio Amaral, que me acompanha desde o início do mestrado, bem como bem como a todos os professores participantes das bancas que muito contribuíram

com suas leituras atentas e críticas. Também agradeço à professora Estefani Gumiéro pelo auxílio nas questões estruturais e organizacionais do trabalho.

Agradeço ainda aos meus professores da graduação, que se tornaram também amigos queridos e que vêm compartilhando todos os momentos da minha vida — as alegrias, conquistas e também os desafios há muitos anos. Aos professores Ângelo Monteiro, Irenilda Cavalcanti e Maria Elisa Bartholo, meu muito obrigado.

Registro, ainda, minha gratidão ao Centro Internazionale di Studi Cateriniani de Roma pelo suporte prestado ao longo da pesquisa, especialmente na busca por bibliografia e fontes primárias, o que foi essencial para o avanço deste trabalho. Agradeço, igualmente, ao frade dominicano Viliam Stefan, do Convento de Santa Sabina em Roma, pelas informações concedidas sobre as Atas Capitulares dos dominicano durante o período do Grande Cisma do Ocidente, que enriqueceram de maneira significativa esta investigação.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram direta ou indiretamente com esta pesquisa e, dentre eles, certamente a figura de Catarina. Sem ela, nada disso se teria realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dedico esta Tese de Doutorado à minha esposa e à minha filha.

RESUMO

LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. **“UNA CERTA CATERINA DA SIENA COMUNEMENTE CHIAMATA BEATA”: A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE CATARINA DE SIENA (1380-1461).** 217f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

A presente tese busca compreender o processo de construção da santidade de Catarina Benincasa, conhecida também como Catarina de Siena. O recorte temporal considerado se situa entre os anos de 1380 e 1461, período compreendido entre a morte de Catarina e sua canonização pelo papa Pio II. As décadas compreendidas nesse intervalo foram marcadas por processos históricos de grande impacto na sociedade medieval, como, por exemplo, o Cisma Papal e o movimento de reforma da Ordem Dominicana, conhecido como *Osservanza*. O objetivo deste trabalho é identificar os usos dados à santidade de Catarina pelos frades da Ordem dos Pregadores, os dominicanos, como forma de alcançarem determinados propósitos: a aprovação da Ordem Terceira e a consolidação do próprio movimento reformista. Entre os objetivos específicos, destacam-se: compreender como Catarina atuou como modelo para o movimento da *Osservanza* e como o modelo de santidade a ela atribuído a vinculava ainda mais à Ordem Dominicana. As principais fontes utilizadas são: a *Legenda Maior*, escrita por Raimundo delle Vigne; a *Legenda Menor* e o *Suplemento à Legenda*, ambas escritas por Tommaso Caffarini; e o *Processo Castellano*, único remanescente atual dos procedimentos canônicos referentes ao processo de canonização. Como fontes auxiliares, consideram-se o epistolário de Catarina e seu livro *O Diálogo*, bem como documentos relativos ao magistério da Igreja Católica e produções hagiográficas sobre outros santos. A pesquisa permitiu confirmar que o estilo de vida ascético e místico de Catarina Benincasa esteve presente nas primeiras comunidades reformadas que foram, prioritariamente, comunidades femininas. Constatou-se, ainda, que os mesmos dominicanos que promoveram e apoiaram sua causa de canonização foram também personagens que ocuparam papéis-chave no seio da Ordem Dominicana. Por fim, ao analisar o modelo de santidade atribuído à Catarina, destaca-se o conceito de imitação de Cristo e de martírio, presentes com grande intensidade na hagiografia, a ponto de tornar Catarina um *alter Christus* em vida, na morte e mesmo no pós-morte.

Palavras-chave: Catarina de Siena; Ordem Dominicana; Hagiografia; Santidade; Canonização.

ABSTRACT

LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. **“UMA CERTA CATERINA DA SIENA COMUNEMENTE CHIAMATA BEATA”: THE CONSTRUCTION OF THE SANCTITY OF CATHERINE OF SIENA (1380-1461).** 215f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

This thesis seeks to understand the process of construction of the sainthood of Catherine Benincasa, also known as Catherine of Siena. The time frame considered is between 1380 and 1461, the period between Catherine's death and her canonization by Pope Pius II. The decades within this interval were marked by historical processes of great impact on medieval society, such as, for example, the Papal Schism and the reform movement of the Dominican Order, known as Osservanza. The objective of this work is to identify the uses given to Catherine's sainthood by the friars of the Order of Preachers, the Dominicans, as a way of achieving certain purposes: the approval of the Third Order and the consolidation of the reform movement itself. Among the specific objectives, the following stand out: to understand how Catherine acted as a model for the *Osservanza* movement and how the model of sainthood attributed to her linked her even more to the Dominican Order. The main sources used are: the *Legenda Maior*, written by Raimundo delle Vigne; the *Lesser Legend* and the *Supplement to the Legend*, both written by Tommaso Caffarini; and the Castellano Process, the only current remnant of the canonical proceedings relating to the canonization process. As auxiliary sources, Catherine's letters and her book *The Dialogue* are considered, as well as documents relating to the teaching of the Catholic Church and hagiographic productions about other saints. The research confirmed that Catherine Benincasa's ascetic and mystical lifestyle was present in the first reformed communities, which were primarily female communities. It was also found that the same Dominicans who promoted and supported her cause for canonization were also figures who occupied key roles within the Dominican Order. Finally, when analyzing the model of sanctity attributed to Catherine, the concept of imitation of Christ and martyrdom stands out, present with great intensity in the hagiography, to the point of making Catherine an *alter Christus* in life, in death and even after death.

Keywords: Catherine of Siena; Dominican Order; Hagiography; Holiness; Canonization.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	Canonizações: séculos XIV e XV.....	60
Tabela 2 -	Comparação de Catarina de Siena a outros santos.....	143
Tabela 3 -	Os milagres de Catarina Benincasa na <i>Legenda Maior</i>	160
Tabela 4 -	Os milagres de Catarina Benincasa na <i>Legenda Menor</i>	161
Tabela 5 -	Os milagres de Catarina Benincasa no <i>Suplemento a Legenda</i>	161
Tabela 6 -	Os milagres de Catarina Benincasa no <i>Il Processo Castellano</i>	162
Tabela 7 -	Total de milagres de Catarina Benincasa citados nas obras hagiográficas	162

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 – NARRAR E RECONHECER: A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE NA IDADE MÉDIA.....	28
1.1 As vidas dos santos	28
1.2 O processo de canonização.....	54
CAPÍTULO 2 – ENTRE LEGENDAS MAIORES E MENORES: AS VIDAS DE CATARINA BENINCASA	65
2.1. A Legenda Maior	69
2.2 A Legenda Menor	75
2.3. O Suplemento <i>ala vita de S. Caterina da Siena</i>	81
2.4. O anônimo “Miracoli”	90
CAPÍTULO 3 – ENTRE O CISMA E A REFORMA: CATARINA BENINCASA E OS RUMOS DA CRISTANDADE	99
3.1 O Grande Cisma do Ocidente (1378-1430)	99
3.2 Vida e Memória: Catarina de Siena nos Primórdios do Grande Cisma	107
3.3 Ordem Dominicana em reforma	112
3.3.1 <i>Os mestres gerais da Ordem de São Domingos durante a Reforma</i>	113
3.3.2 <i>A reforma ou movimento da Osservanza</i>	125
CAPÍTULO 4 – CATARINA DE SIENA E A IMITAÇÃO DE CRISTO: ESPIRITUALIDADE, SANTIDADE E MILAGRES	130
4.1. Movimentos de reclusas e penitentes leigas em Siena	131
4.2. Maria Madalena e o modelo de santidade feminino das Ordens Mendicantes.....	136
4.3. <i>A Devotio Moderna</i> e a santidade de Catarina Benincasa.....	152
4.4. Milagres de Catarina ou Milagres Bíblicos?	159
4.5. O “Evangelho de Catarina Benincasa” segundo seus hagiógrafos	167
CONCLUSÃO:	182
REFERÊNCIAS	187
Fontes:	187
Bibliografia:	187
ANEXO:	1933

Io l'ho vista sul tramonto, quando le campane di San Domenico piangono nel cielo la preghiera della sera e si tingono nel sole le mura e i campanili [...] O viandante, che giungi per la prima volta a la città di Caterina, non ti fermare dinanzi alle torri, non entrare nel tempio. Discendi in Fontebranda, cerca con lo sguardo dell'anima la Figlia del Tintore e ascolta laggiù la poesia di Siena sognatrice. E Siena, allora, ti sussurrerà la parola che non si dimentica.

Dina Ferri

INTRODUÇÃO

Esta tese utiliza como recorte temporal o período compreendido entre os anos de 1380 até 1461, marco da morte de Catarina de Siena e de conclusão do chamado *Processo Castellano*¹. No que diz respeito ao recorte espacial, esta investigação limita-se aos principais centros de devoção à figura de Catarina Benincasa na Península Itálica, destacando-se especialmente Veneza, no entanto, incluindo também outras cidades de relevância, tais como Florença e Roma.

O objetivo central é analisar o processo de construção da santidade de Catarina e sua relação com a Ordem Dominicana, atentando particularmente para os usos que os religiosos da ordem fizeram da imagem de Catarina para fins próprios, seja no campo espiritual, institucional ou político. A consideração do papel desempenhado pelos dominicanos é muito importante, visto que esses religiosos foram protagonistas e mediadores na causa de canonização.

Ao longo de seus trinta e três anos, Catarina Benincasa adquiriu fama como mística, sendo reconhecida por vivências espirituais marcantes desde a juventude, tais como o casamento místico com Cristo e a troca de corações. Ligada à Ordem dos Pregadores, foi sob a tutela dos dominicanos que Catarina desenvolveu sua caminhada. Tal proximidade conferiu-lhe legitimidade junto aos círculos eclesiásticos, embora jamais tenha professado votos formais de uma religiosa dominicana. Catarina, portanto, permaneceu como leiga, pertencente a um grupo de penitentes denominados Mantelatas.

A partir da década de 1370, sua atuação ultrapassou o âmbito privado, passando a se envolver diretamente nas questões da Igreja que, à época, encontrava-se sediada em Avignon². Desde então, sua vida passou a ser guiada por três grandes objetivos: (i) o retorno do papa à cidade de Roma; (ii) a reforma da Igreja e (iii) o estímulo à realização de uma nova cruzada. Catarina viu parte de sua missão concretizada com o retorno do papa Gregório XI a Roma, em 1376, porém, dois anos mais tarde, testemunhou um episódio que a marcou profundamente: o início do *Grande Cisma do Ocidente*³.

¹ Conjunto de depoimentos em torno de Catarina colhidos em Veneza e que foi utilizado pelo Vaticano em 1461.

² JOHNSON, Paul. Livro de ouro dos Papas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 149.

³ VAUCHEZ, André. Caterina da Siena. Roma: Economica Laterza, 2015. p. 70; Ver também: KOSTER, Joelle Rollo; IZBICKI, Thomas M (Orgs.) A Companion to the Great Western Schism (1378-1417). Leiden/Boston: Brill, 2009; TREXLER, R.C. Rome on the Eve of the Great Schism. *Speculum*, 42 (3), 489-509. 1967; KOSINSKI, Renate Blumenfield. **Poets, saints, and visionaries of the Great Schism, 1378-1417**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

Apesar de seus esforços em favor da unidade da Igreja e do apoio ao papa Urbano VI, pouco pôde fazer diante da magnitude da cisão. Catarina faleceu em Roma, em 1380⁴, foi canonizada, em 1461, pelo Papa Pio II, declarada padroeira da Itália, em 1939, pelo Papa Pio XII e proclamada Doutora da Igreja, em 1970, pelo Papa Paulo VI.

Mesmo com a grande fama que já possuía em vida, a canonização de Catarina não foi imediata após sua morte. Isso se deve, em parte, ao fato de que sua imagem esteve ligada às intensas disputas internas da Igreja, especialmente, no contexto do Cisma, o que tornava sua figura malvista entre alguns setores que a consideravam uma colaboradora para o cenário de crise. Cabe pontuar que o *Processo Castellano*, concluído em 1416, representou um esforço institucional de consolidar sua santidade diante das controvérsias remanescentes.

Nesse contexto histórico, os dominicanos se articularam em torno da causa de canonização a fim de promover – e mesmo reabilitar – a imagem de Catarina. Acreditamos que a canonização de Catarina só foi possível em função desta campanha conduzida principalmente a partir de Veneza, a qual se tornou o principal centro de disseminação da devoção a Catarina, encontrando suporte também para além dos Alpes, em territórios que hoje corresponderiam ao da Alemanha e da Áustria⁵.

O empenho dos dominicanos em fazer canonizar Catarina não deve ser visto como uma ação por si só vazia ou como um desdobramento natural de sua vida. Acreditamos que deva ser inserido na agenda dominicana daquele tempo, cujo principal ponto era um forte movimento, de caráter reformador, direcionado a toda Ordem Dominicana. Logo, era necessário que se consolidasse não somente junto aos confrades, mas também junto à hierarquia da Igreja. Denominado *Osservanza*, o movimento teve como figura central o frade Raimundo delle Vigne, conhecido também como Raimundo de Cápua, confessor de Catarina que, eleito Mestre Geral dos Dominicanos em 1380, deu início ao processo de reforma⁶.

Diante deste cenário, fazemos o seguinte questionamento: quais foram os usos e as estratégias dados pelos dominicanos à imagem/santidade de Catarina como forma de garantir

⁴Sobre a situação de Roma à época do Cisma, ver: CAVALLINI, Giuliana. L'idea di Roma In: **Caterina da Siena**. BIANCO, Maria Grazia. **La Roma di Santa Caterina da Siena**. Roma: Edizioni Studium, 2001; GATTO, Ludovico. **Storia di Roma nel medioevo**. Roma: Newton Compton Editore, 2017.

⁵Cf. MANCINI, Massimo. I domenicani a Venezia. Conferenza per le Scuole Grandi Venezia, **Scuola Grande di s. Teodoro**, 14 maggio 2009.

⁶Cf. WEHRLI-JOHNS, Martina. L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico: Studi sulla 'regola di Munio' e sul terz'ordine domenicano in Italia e Germania. IN: Ordini religiosi e società politico in Italia e Germania neisecoli XIV e XV, **Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico inTrento**, 56, (Bologna, 2001), pp. 287-329; LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Writing Religious Rules: as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula. **Speculum** Vol. 79, No. 3 (Jul., 2004), p. 660-687.

a aprovação da Regra da Ordem Terceira (1405) e consolidar o movimento reformador da *Osservanza*?

A problemática levantada por nós encontra embasamento em alguns aspectos: (1) o processo de canonização de Catarina, iniciado em Veneza em 1411, foi promovido pelo fr. Tommaso Caffarini, o qual fundou a Ordem Terceira em 1405; (2) no século XV, os dominicanos iniciaram uma sistemática difusão da figura de Catarina, também a partir de Veneza, reproduzindo e distribuindo cópias da *Legenda Maior*, d'*O Diálogo da Divina Providência, das Cartas* (cuja compilação, organização e alterações se deram exatamente por este impulso) e até mesmo de relíquias⁷; (3) os protagonistas deste empreendimento foram, de alguma forma, ligados a Catarina e possuíam cargos-chaves na Ordem, a saber: Raimundo delle Vigne foi Mestre Geral de 1380 até sua morte em 1399; Tommaso Caffarini ocupou as posições de Provincial de *Greccio* (1397), prior do convento de SS. Giovanni e Paolo (1409-1411) onde anualmente ocorriam celebrações em honra à Catarina, mesmo antes de sua canonização e também prior do convento de S. Domenico di Castello (1414-1422), ambos em Veneza, sendo este último da diocese onde se iniciou o processo de canonização⁸; e, por fim, fr. Giovanni Dominici, seguidor de Catarina e criado cardeal em 1408⁹. Pelos aspectos apresentados, acreditamos que, ao apoiar e promover a causa de santidade de Catarina, os dominicanos a inseriram nos moldes de uma santidade dominicana, tendo como finalidade alcançar os objetivos da Ordem naquele momento.

A produção historiográfica em torno de Catarina de Siena é muito vasta (especialmente em língua inglesa, francesa e italiana) e trespassa diferentes áreas do conhecimento¹⁰. O século XX foi determinante para uma revisão crítica das fontes, sobretudo, aquela encaminhada por meio do *Centro di Studi Cateriniani* e de sua diretora Giuliana Cavallini¹¹. Na década de 1980, com os novos rumos tomados pela historiografia, Catarina passou a ser observada a partir da ótica da História das Mulheres e também analisada por meio uma lógica interdisciplinar, como é o caso do clássico “*Holy Anorexia*”¹², de Rudolph

⁷ HOHLSTEIN, Michael. 'Sacra lipsana': The Relics of Catherine of Siena in the Context of Propagation, Piety, and Community. IN: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela (orgs). **Catherine of Siena - The Creation of a Cult**. Turnhout: Brepols, 2013.

⁸ **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009. p. 10.

⁹ Ibid. p. 11.

¹⁰ Cf. **Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena (2001-2010)**. Roma: Centro Internazionale di Studi Cateriniani, 2013 e para mais detalhes, ver: GAJANO, Sofia Boesch. Caterina nella sotoriografia. In: ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei; CINELLI, Luciano; PIATTI, Pierantonio. **Virgo digna coelo**: Caterina e la sua eredità. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

¹¹ Cf. GAJANO, Sofia Boesch. Giuliana Cavallini e gli studi cateriniani: il senso di una svolta. **Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani**, vol. 3, Firenze, 2011, pp. 79-91.

¹² BELL, Rudolph. **Holy anorexia**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Bell, publicado em 1985. Buscamos apresentar as obras mais marcantes na historiografia em torno dos estudos sobre Catarina e, ao mesmo tempo, aquelas mais relevantes para a presente tese.

E. Ann Matter, em artigo que compõe o livro *Gender in debate from the Early Middle Ages to The Renaissance*, dispõe que o único local permitido às mulheres seria aquele da espiritualidade particular, recolhida, mesmo que algumas santas mulheres tivessem expandido sua esfera de ação para além das paredes de sua cela. Nesse sentido é que a autora insere a figura de Catarina de Siena, discutindo exatamente a forma como na *Legenda Maior*, de frei Raimundo, foi plasmada uma imagem de Catarina conformada aos padrões do medievo. Trata-se de um contraste entre a maneira como Catarina via a si mesma e como Raimundo quis moldá-la.

Matter entende o episódio dos estigmas e a prerrogativa do apostolado na vida de Catarina como formas de uma imitação de Cristo. Em alguns casos o hagiógrafo preferiu destacar o casamento, enfatizando não a figura de Catarina apóstola, mas de Catarina esposa¹³. Segundo a autora, este é lugar comum na literatura espiritual feminina e nos textos hagiográficos, afinal seu envolvimento em funções tipicamente masculinas e a associação com a figura de Cristo, por exemplo, só eram possíveis no âmbito da vida privada¹⁴.

Além de estudos que tratam deste choque entre os mundos feminino e masculino no medievo e de como – muitas vezes – eles se atravessam, há trabalhos relevantes em torno da religiosidade e das significações do corpo feminino, tais como o trabalho de Danielle Callegari. Seguindo o caminho aberto por Rudolph Bell, em obra citada anteriormente, Callegari vê nos hábitos alimentares de algumas místicas, os quais chegaram até nós por meios de textos escritos por elas ou correspondências, um canal privilegiado para que pudessem se expressar através de seus corpos.

No caso específico de Catarina, cujos hábitos alimentares eram marcadamente radicais, a autora percebe uma estratégia adotada por Catarina de domar seu corpo a fim de se reafirmar: “*In conquering bodily needs, and rejecting the desire for food, the soul became more like a “donna”- not a simple “femina,” or female, but a woman with seigniorial*

¹³MATTER, E. Ann. The Undebated Debate: Gender and the Image of God in Medieval Theology. IN: FENSTER, Thelma S.; LEES, Clare A. **Gender in debate from the early middle ages to the renaissance**. New York: Palgrave, 2002.

¹⁴ O trabalho de Karen Scott traz uma dualidade na ação de Raimundo Delle Vigne, se por um lado ele destaca a passividade de Catarina, também insere seu apostolado como um dom de Deus dado a ela. Logo, Scott vê no estilo de Raimundo também um objetivo de promover a santidade feminina.

Cf. SCOTT, Karen. *Mystical Death, Bodily Death. Gendered Voices*, 2016, p. 136-167.

*connotations*¹⁵. Para a autora, não podemos considerar Catarina e tantas outras santas apenas como exemplos de práticas extremas, anoréxicas, mas como mulheres que encontraram na alimentação e em seus corpos formas de traçar estratégias e assegurar seu envolvimento na sociedade¹⁶.

Sobre o processo de canonização¹⁷, Otfried Krafft, voltado a investigar exatamente as possíveis estratégias empreendidas para a promoção de sua causa de santidade, destaca a necessidade de harmonia entre os interesses do papado e a figura do candidato a santo. O papa responsável pela canonização de Catarina foi Pio II que, além de habitante de Siena e devoto pessoal de Catarina, teria visto na figura daquela nova candidata aos altares uma bandeira oportuna a ser desfraldada frente à sombra da ameaça otomana que se projetava sobre a Europa – lembremos de que a canonização ocorreu em 1461 – anos antes havia ocorrido a impactante queda de Constantinopla¹⁸.

A demora no processo de canonização de Catarina explica-se em parte pelas condições sociais e políticas daquele tempo, as quais não lhe eram favoráveis. A ligação de Catarina com os frades por si só não é capaz de explicar o envolvimento da Ordem em sua causa de canonização, afinal, Catarina já havia alcançado grande popularidade. Segundo Krafft, as últimas décadas do século XIV não ofereciam um terreno muito fértil à canonização de Catarina, justamente em função do Cisma e de sua imagem negativa enquanto uma das responsáveis pelo acirramento desta crise na Igreja. Para os frades, o objetivo dos primeiros anos do século XV foi a fundação da Ordem Terceira de São Domingos, que estaria diretamente associada à figura de Catarina, embora ela não tivesse nenhuma ligação oficial com os dominicanos, ou seja: em vida, fora apenas uma leiga acompanhada pelos frades.

De fato, a aprovação deste ramo da Ordem veio em 1405. Contudo, evento marcante para a canonização foi a investigação que se iniciou em Veneza, em 1411, o chamado

¹⁵ CALLEGARI, Danielle. Fast, Feast and Feminism: Teaching Food and Gender in Italian Religious Women's Writings. *Religions*, 2018, 9, 56: 1-9. p. 8

Tradução: Ao superar as necessidades do corpo e rejeitar o desejo de comida, a alma tornou-se mais como uma “mulher” – não uma “femina” ou uma simples mulher, mas uma mulher com um significado soberano.

¹⁶ A historiadora Caroline Walker Bynum tem importantes estudos sobre este assunto envolvendo santidade, gênero e práticas alimentares. Cf. Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987; _____ Fast, Feast, Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women. IN: COUNIHAN, Carole; ESTERIK, Penny Van. **Food and culture**. New York: Routledge, 2008.

¹⁷ Sobre as origens e o funcionamento do processo de canonização na Igreja Católica ver GOODICH, M. The politics of canonization in the thirteenth century: Lay and Mendicant saints. In: WILSON, S. **Saints and their cults**. London: Cambridge University Press, 1985.

¹⁸ KRAFFT, Otfried. Many strategies and One Goal: The Difficult Road to the canonization of Catherine of Siena. IN: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela (orgs). **Catherine of Siena - The Creation of a Cult**. Turnhout: Brepols, 2013. p. 36.

Processo Castellano que, posteriormente, adquiriu valor canônico e foi adotado pela Igreja quando deu abertura aos procedimentos oficiais propriamente ditos¹⁹. O trabalho de Kraftt fornece detalhadamente o itinerário até a canonização, aventando importantes informações em torno do destino de algumas fontes, como o próprio processo aberto pelo Vaticano que, infelizmente se perdeu. Além disso, a autora defende a ideia de que os dominicano se empenharam estrategicamente em prol da canonização de Catarina, sem, contudo, aprofundar os seus motivos e mencionar, em meio a tantos acontecimentos, o movimento da *Osservanza*.

George Ferzcoco comenta que o culto à Catarina – de caráter extraoficial – começou a florescer logo nos anos seguintes após a sua morte, sobretudo, na cidade de Veneza. Sobre esta santidade não canonizada:

The formal declaration of a person's holiness never occurs in a socio-political vacuum, or purely on the basis of clinical analysis of objective data, or within the confines of technical theological or canonical debate; in the case of Catherine of Siena's canonization, all of these are visible in varying degrees²⁰.

Ferzoco complementa o trabalho de Kraftt por entender que, além do paralelismo com os interesses papais, outros fatores também eram determinantes para o êxito da canonização. O autor dá conta de apresentar os esforços do frade Caffarini em, a partir de Veneza, espalhar o culto de Catarina pela Itália e outras partes da Europa, por meio de cópias de algumas obras importantes e até difusões de relíquias. Também destaca a importância da aprovação da Ordem Terceira para o processo e a relevância do *Processo Castellano*. Ademais, traz informações sobre pressões externas exercidas sobre o papa, por parte do Imperador do Sacro Império Romano Germânico e do Doge de Veneza, por exemplo – sem contar algumas autoridades eclesiásticas²¹.

Sobre a relação entre a *Osservanza* e Catarina, destaca-se o trabalho de Isabella Gagliard. Segundo a autora, Catarina teria desempenhado um papel importante no movimento, reconhecido inclusive pelos próprios frades. Isso porque a estruturação do movimento da *Osservanza* se deu paralelamente à construção da santidade de Catarina. A autora, por sua vez, acredita que o papel de Catarina não foi central e nem determinante:

¹⁹ Ibid. p. 37.

²⁰ FERZOCO, George. The Processo Castellano and the Canonization of Catherine. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (org). **A companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill, 2012. p. 186.

Tradução: A confirmação formal da santidade de uma pessoa não ocorre em um vácuo puramente sociopolítico, nem somente com base na análise clínica de dados objetivos, nem dentro dos limites do debate técnico teológico ou canônico; no caso da canonização de Catarina de Siena, tudo isso é evidente em graus variados.

²¹ Ibid. p. 198-199.

Il punto focale, insomma, non risiede a mio modo di vedere né nella costruzione dell’identità dell’Osservanza di per sé né, paradossalmente, nella proposizione dell’immagine di Caterina bensì, appunto, nella “visione del mondo” che i protagonisti dell’Osservanza maturarono e condivisero e rispetto alla quale sia l’identità del movimento, sia il ritratto della santa, finiscono per risultare secondari²².

Segundo Gagliard, em um primeiro momento, o movimento da *Osservanza* teria se empenhado em promover não a si mesmo e nem a causa de Catarina, mas sim sua visão de mundo reformista e particular que carregava. Segundo ela a relação entre a *Osservanza* e Catarina acaba sendo uma forma de *feliz casualidade*. Afinal ela fornecia um modelo a ser seguido por todos os religiosos e, sobretudo, àqueles que adotaram a postura reformada.

A relação entre Catarina e os promotores da *Osservanza* também se manifestaria em sua comum percepção de tempo. Ambos entendiam o tempo como um tempo messiânico diretamente conduzido por Deus, que estabeleceria um momento adequado a tudo. Em suma, Gagliardi afirma que, na mentalidade dos frades, era da vontade de Deus que a ordem fosse reformada, refundada com a *Osservanza* e, assim, retornasse à pureza de suas origens com S. Domingos²³.

É possível perceber que a vasta produção historiográfica sobre Catarina de Siena, embora diversificada e partindo de autores que são reconhecidas referências sobre o tema, ainda apresenta lacunas significativas que esta tese busca preencher, sobretudo no que diz respeito à compreensão do processo de construção da santidade da santa em diálogo com a agenda política e institucional dos dominicanos. A revisão crítica das fontes, desenvolvida a partir do século XX, e a incorporação de perspectivas interdisciplinares, como a História das Mulheres e estudos sobre religiosidade corporal, enriqueceram o campo, mas não esgotaram as possibilidades de interpretação em torno das especificidades da representação de Catarina.

Mesmo que autores como E. Ann Matter e Danielle Callegari tenham destacado a tensão entre os papéis femininos e masculinos na construção da imagem de Catarina, bem como as estratégias corporais presentes em sua religiosidade, esses trabalhos se concentram, principalmente, em aspectos culturais, de gênero e espirituais, deixando menos explorada a dimensão política, social e institucional que atravessou a construção de sua santidade. Por sua

²² GAGLIARDI, Isabella. Caterina e l’Osservanza Domenicana. IN: ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei; CINELLI, Luciano; PIATTI, Pierantonio. **Virgo digna coelo: Caterina e la sua eredità**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. p. 363.

Tradução: O ponto focal, enfim, não reside, a meu ver, nem na construção da identidade da Observância em si, nem, paradoxalmente, na proposição da imagem de Catarina, mas sim, justamente, na 'visão de mundo' que os protagonistas da Observância amadureceram e compartilharam, e em relação à qual tanto a identidade do movimento quanto o retrato da santa acabam por se revelar secundários.

²³ Ibid. p. 366.

vez, as análises do processo de canonização, como as de Otfried Krafft e George Ferzoco, fornecem um quadro valioso sobre as condições políticas e sociais da época, além do envolvimento estratégico da Ordem Dominicana. Contudo, permanecem ainda insuficientemente investigadas as motivações específicas dos dominicanos e o papel da *Osservanza* nessa articulação, bem como as maneiras pelas quais a santidade de Catarina foi instrumentalizada dentro de um projeto político mais amplo dos dominicanos, que é justamente o que buscaremos apresentar mais adiante.

Outro ponto pouco aprofundado na historiografia citada é a particularidade da produção hagiográfica em torno de Catarina, que, de modo singular, a representa como alguém profundamente semelhante a Cristo, enfatizando não apenas seu aspecto virginal, mas, sobretudo, seu martírio simbólico e sua imitação de Jesus. A relação entre essa construção hagiográfica bem específica e mais a agenda política dominicana ainda carece de um estudo detalhado que analise como essas representações específicas contribuíram para consolidar um ideal de santidade alinhado aos interesses e à identidade reformista da Ordem, especialmente, no contexto da *Osservanza*.

A produção historiográfica brasileira em torno de Catarina não é tão significativa em nosso país. Como exemplo de pesquisas, podemos citar a tese de José do Nascimento, intitulada “*Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*”²⁴, pesquisa que foca na produção textual de Catarina de Siena, especialmente suas cartas, *O Diálogo* e as orações, redigidas entre 1367 e 1380. Por meio da análise desses escritos, o autor investiga como Catarina constrói uma narrativa de si mesma, a qual ultrapassa os limites impostos às mulheres de sua época. A tese de Nascimento destaca a literalidade de seus textos, a maneira como ela une espiritualidade com atividade social e política e oferece uma contribuição significativa ao explorar a escrita de Catarina de Siena como uma forma de expressão subjetiva que desafia as normas de gênero e autoridade de sua época. Ao analisar suas cartas, *O Diálogo* e as orações, o autor revela como Catarina utiliza a palavra escrita para afirmar sua identidade espiritual e atuarativamente nas esferas política e religiosa – isso a partir de uma abordagem teológica, mas, especialmente, literária.

Podemos mencionar ainda a dissertação intitulada “*A experiência mística da ‘conoscenza di sé’ no ideário político do bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)*”²⁵,

²⁴ NASCIMENTO, José do. *Catarina Benincasa de Siena: a escrita de si*. 2011. Tese de Doutorado – UFSC. Florianópolis, 2011.

²⁵ RODRIGUES, Caio César. *A experiência mística da “conoscenza di sé” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

de Caio César Rodrigues. A pesquisa investiga de que forma e em que níveis a espiritualidade de Catarina de Siena se inseriu no cenário religioso e intelectual da religiosidade leiga do século XIV. O foco recai sobre o conceito de “*conoscenza di sé*” (conhecimento de si), entendido como uma reflexão moral dos atos e virtudes, e como esse conceito é proposto na estrutura discursiva da experiência religiosa de Catarina, sendo considerado um aspecto do ideário político para a boa governança. O estudo abrange o período de vida de Catarina, de 1347 a 1380, utilizando como *corpus* documental seu epistolário e sua obra *O Diálogo da Divina Providência*.

Já a tese intitulada “*Virile cuore e piacere feminile: feminilidade e masculinidade nos escritos de Catarina de Siena (1347–1380)*”²⁶, do autor supracitado, propõe uma releitura original do conceito de virilidade na obra e na vida de Santa Catarina de Siena. Distante de qualquer associação restrita à força física ou ao gênero masculino, a virilidade é entendida como uma virtude moral e espiritual universal, acessível a homens e a mulheres. Ela se manifesta no autogoverno, no autoconhecimento e em um compromisso com a espiritualidade engajada, capaz de impulsionar tanto a transformação interior quanto a renovação da ordem social e eclesial. Em suas cartas, Catarina mobiliza esse conceito como um instrumento para vencer tentações, fortalecer a integridade e cultivar a disciplina interior, apresentando a virilidade como um atributo essencial à vivência de uma fé autêntica e profundamente encarnada. A leitura proposta oferece uma contribuição importante aos estudos sobre Catarina de Siena, destacando sua agência espiritual e política em um contexto, muitas vezes, limitado pelas normas de gênero.

Podemos mencionar também a dissertação “*Poder papal e redes de sociabilidade nas cartas de santa Catarina de Siena na segunda metade do século XIV*”²⁷, em que buscamos investigar as redes de sociabilidade construídas por Catarina Benincasa (1347–1380) por meio de sua correspondência epistolar, com o objetivo de compreender sua atuação política e, principalmente, sua relação com o poder pontifício. O estudo abrange o período de vida de Catarina e utiliza como fontes principais suas cartas dirigidas a diversas personalidades influentes da época, além de considerar fontes hagiográficas como apoio. A

²⁶ RODRIGUES, Caio César. **Virile cuore e piacere feminile: feminilidade e masculinidade nos escritos de Catarina de Siena (1347–1380).** 2024. 379 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

²⁷ LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. **Poder papal e redes de sociabilidade nas cartas de Santa Catarina de Siena na segunda metade do século XIV.** 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

análise busca entender os meios pelos quais Catarina alcançou uma posição de destaque na sociedade e na Igreja Católica.

As produções historiográficas brasileiras – mesmo que poucas – são recentes e iluminam diferentes pontos da vida e da obra de Catarina Benincasa ou Catarina de Siena, entretanto as pesquisas não esgotam o tema e não possuem o mesmo objetivo que a presente tese. É neste ponto que se insere nossa contribuição. Por exemplo, a tese de José do Nascimento, ao focar na escrita de Catarina e na construção de sua identidade por meio de seus textos, avança na compreensão da subjetividade e da atuação da santa enquanto vivia. No entanto, o trabalho se detém principalmente sobre a dimensão literária e teológica desses escritos, sem abordar o processo posterior de canonização ou o papel das fontes hagiográficas e políticas na formação da imagem oficial de Catarina. É nesse ponto que o olhar se amplia para compreender como essa construção da santidade se insere em estratégias institucionais e políticas, especialmente, no âmbito dominicano.

Já a dissertação de Caio César Rodrigues, ao destacar o conceito de “conoscenza di sé” como base espiritual e ética para a ação política de Catarina, aprofunda a reflexão sobre sua religiosidade e influência moral. No entanto, o estudo permanece centrado na dimensão espiritual e na vida em si, sem avançar para o modo como esses aspectos foram apropriados e transformados na construção da santidade oficial após a morte de Catarina. Isso abre espaço para uma análise que conecta espiritualidade, política e representação hagiográfica no processo de canonização e sua instrumentalização. A tese do mesmo autor, que oferece uma análise do conceito de virilidade na obra e na vida de Catarina, destaca a complexidade das relações de gênero e a agência espiritual da santa. Apesar da inovação desta abordagem, por meio de conceitos teóricos de grande relevância para a atual sociedade, a construção pública e institucional da santidade, bem como os usos políticos dessa imagem que tanto procuramos destacar nesta tese, permanecem pouco explorados, bem como a interseção entre essa dimensão simbólica e a agenda reformista dominicana.

Nosso estudo de mestrado trouxe uma contribuição importante ao mostrar como uma mulher leiga do século XIV, sem cargo formal na hierarquia eclesiástica, conseguiu atuar nos círculos políticos e religiosos por meio de suas cartas. Destacamos a habilidade de Catarina em construir e manter redes de sociabilidade, analisando justamente como ela mobilizou essas conexões para intervir em questões como a Guerra dos Oito Santos e o retorno do papado a Roma. Aliás, a avaliação do grau de responsabilidade atribuível à Catarina na decisão de Gregório XI de transferir o papado para Roma foi o ponto central da pesquisa. Contudo, a

dissertação não abordou a dimensão hagiográfica, nem incluiu esse tipo de fonte em sua análise, deixando, assim, o período posterior à morte de Catarina pouco explorado. Foi a partir dessa lacuna que surgiu o interesse em dar continuidade à investigação no doutorado, ampliando não apenas o recorte temporal, mas também os objetivos, as fontes e o foco do estudo.

A presente tese tem como objetivo geral identificar os usos da imagem e da santidade de Catarina Benincasa pelos frades da Ordem Dominicana no contexto da aprovação da Regra da Ordem Terceira e da consolidação do movimento da *Osservanza*. A investigação procura compreender de que modo a figura da jovem de Siena foi mobilizada internamente pela Ordem em um momento de reconfiguração institucional e espiritual. De forma mais específica, buscamos examinar o papel desempenhado pelos dominicanos na condução da causa de canonização de Catarina, com especial atenção para seus objetivos naquele momento. Pretendemos, ainda, investigar como a santidade atribuída a Catarina se articulava com um modelo de santidade characteristicamente dominicano, revelando tanto o papel das estruturas institucionais quanto a adequação a arquétipos pré-estabelecidos de santidade. Por fim, a pesquisa se debruça sobre as relações de intertextualidade e interdiscurso presentes nos textos hagiográficos produzidos em torno de Catarina com o intuito de compreender como esses documentos dialogam entre si e com as tradições discursivas vigentes nos séculos XIV e XV.

Em relação aos referenciais teóricos, podemos destacar o conceito de santidade e suas várias implicações. Sofia Boesch Gajano, ao escrever sobre santidade no *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, afirma que este fenômeno se reflete em diversos âmbitos para além do religioso²⁸. Percebemos que a santidade extrapola muitos limites, manifestando-se em diferentes âmbitos que, em muitos casos, independem do reconhecimento da Igreja. Ela passa ainda pela política e espiritualidade, bem como pela oficialidade ou não de um determinado culto. É nesse sentido que Guy Phillipart evita usar os termos, tais como “canonizado” e “aquele a quem prestam cultos”, a fim de escapar, segundo ele, “da noção de controle da Igreja” (que emerge na palavra “canonizado”) e de uma noção amparada na devoção titubeante dos fiéis (ao considerar o culto extraoficial prestado antes da canonização). Em lugar desses dois termos, o autor prefere denominar os santos de “*surréels*”, sobrenaturais. Os santos seriam então pessoas ilustres, quase heróis, mas que pertencem à

²⁸ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017. 2v. p. 504.

outra realidade. Aliás, o autor chega a utilizar o termo “transubstanciação” para se referir aos santos, trazendo a ideia de que semelhante à Eucaristia, os santos se tornam sagrados²⁹.

Esta aura de sacralidade, de santidade, revela-se no corpo. É no corpo, e corpo controlado, que o santo adquire notoriedade. Acreditamos que, por suas práticas ascéticas de jejuns, flagelações e orações constantes, ele se eleve a um lugar muito próximo de Deus, o que lhe permite realizar os milagres e adquirir uma série de outros poderes (como visões, curas etc.). A importância do corpo santo vai até mesmo além da própria vida, pois logo ao morrer as partes do corpo daquele indivíduo com fama de santidade são disputadas como relíquias.

Partes que muito comumente são exibidas em ornamentados relicários, por serem consideradas sagradas e capazes de estabelecer uma ligação direta com o sobrenatural – sendo também garantias e sinais da presença real do santo no meio dos fiéis. Mas se pensarmos nas origens deste conceito, até onde iremos? Aos primórdios do Cristianismo, durante a Antiguidade. Sobre as origens deste culto, temos o clássico trabalho de Peter Brown que se dedica a investigar o surgimento e desenvolvimento da crença nos santos. De acordo com o autor, o culto aos santos se originou entre os séculos III e VI d.C. no entorno do Mar Mediterrâneo em sua porção mais ocidental, tendo como lugar privilegiado exatamente o espaço das tumbas. Lá, nas tumbas daqueles homens santos, os fiéis esperavam encontrar um meio privilegiado de receber as benesses vindas de Deus por meio das mãos do santo.

Desse modo, o advento do culto dos santos tomou lugar nos grandes cemitérios do lado de fora das cidades do mundo romano e, gradualmente, seguiu-se a um intenso manuseio dos cadáveres, seu desmembramento e condução aos lugares centrais dos quais antes tinham sido excluídos. Este culto deu destaque a áreas que antes eram opostas à vida pública nas cidades do mundo romano, mundo este que dispunha limites muito claros, separando os vivos e os mortos³⁰. Os cristãos, por sua vez, apagaram as barreiras construídas pelos pagãos entre o mundo dos mortos e dos vivos. Em torno das sepulturas foram construídas as grandes basílicas, atraindo muitos peregrinos. Logo, os bispos passaram a deixar as cidades do Império para sediar suas cortes junto aos santos, buscando seu prestígio³¹.

Santidade e poder foram entrelaçados na figura dos bispos e também dos papas, cuja popularidade foi crescente a partir de associação com as basílicas dos apóstolos Pedro e

²⁹ PHILLIPPART, Guy. *Le riche et encombrant héritage de Jean BOLLAND (1643) et le fantôme hagiologique. Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, *Hagiologia*, v. 8, p. 9-34. pp. 18-19.

³⁰ BROWN, P. *The cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: UCP, 1982. p. 4

³¹ Ibid. p. 8.

Paulo, ambas em Roma. Com isso, a tumba do santo deixou de ser um espaço privado, restrito aos familiares do morto para se tornar um espaço público. Em suma, atingindo o cerne da questão, Brown não entende que o culto aos santos tenha se originado a partir do momento de massificação do cristianismo, ou seja, como fruto de uma religiosidade popular. O culto aos santos teria sua origem em situações mais complexas, refletindo as relações sociais daquela sociedade³².

A análise proposta por Peter Brown sobre a origem e consolidação do culto aos santos revela como, desde os primeiros séculos do Cristianismo, a santidade esteve profundamente entrelaçada às dinâmicas de poder. A veneração das relíquias, a centralidade das tumbas dos santos e a associação destes com figuras eclesiásticas entre a Antiguidade Tardia e Alta Idade Média demonstram isso. A sacralização do corpo do santo e a disputa por sua presença serviram para garantir não apenas a continuidade de seu culto, mas também o prestígio daqueles que, institucionalmente, detinham acesso e controle sobre esse corpo e sua memória.

Acreditamos que essa lógica se aplica de maneira clara no caso de Catarina Benincasa, sobretudo, no que se refere à relação entre santidade e poder evocada por Brown no caso dos bispos. Acreditamos que a canonização de Catarina Benincasa não pode ser dissociada dos interesses e esforços da Ordem dos Pregadores, a qual viu na figura de Catarina uma oportunidade de fortalecer uma imagem institucional, bem como a imagem da santidade laica e penitente ligada, mais tarde, à Ordem Terceira.

Um paralelo pode ser traçado: assim como os bispos do início da cristandade se associavam às tumbas dos mártires para reforçar seu prestígio e autoridade, os dominicanos se apropriaram da santidade de Catarina como uma via para alcançar certos objetivos e se reafirmar. Nesse sentido, é possível perceber que o culto aos santos não nasce exclusivamente da religiosidade popular, porém se enraíza em relações sociais e estruturas institucionais que souberam utilizar a santidade como linguagem e como recurso político.

Outro conceito basilar para nossa pesquisa é o de corpo. Para compreendê-lo, consideramos a obra do antropólogo José Carlos Rodrigues³³. Segundo o autor, o corpo é fruto da sociedade em que se encontra e, consequentemente, é um valioso instrumento para a compreensão dessa mesma sociedade³⁴. Há também uma relação muito estreita entre as

³² Ibid. pp. 21-22.

³³Cf. RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999 e ROCHA, Evandro; RODRIGUES, José Carlos. **Corpo e consumo**: roteiro de estudos e pesquisas. Rio de Janeiro: Editora PUC RIO, s/d.

³⁴RODRIGUES, José Carlos. **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1975. p. 44.

representações culturais e o corpo, ou seja, todo o conjunto de crenças e valores compartilhados pelos grupos humanos se sobrepõe ao corpo e cria o que acreditamos serem modelos para se ocupar um determinado cargo ou posição na sociedade, bem como para identificar uma ruptura da ordem³⁵. O autor cita alguns exemplos que são muito presentes no cotidiano da sociedade brasileira: “nunca esperamos ser atendidos por um médico negro e normalmente não nos ligamos ao fato de apenas raríssimas vezes sermos atendidos nos restaurantes por garçom de pele preta”³⁶.

Por meio do corpo, fazemos várias inferências em relação ao outro e ao lugar que achamos que ele deveria ocupar. Em relação específica à nossa temática, o corpo exerce uma função de manifestação da santidade e de força. O corpo de Catarina de Siena, que não pedia alimento, sofria diversas penitências, jejuns e castigos físicos. Era o corpo de uma mulher que, em suas práticas ascéticas, furtava-se ao controle da sociedade fortemente centrada no masculino, ou seja, um exemplo bem específico da relação entre as representações e o corpo.

Em relação às fontes utilizadas, a principal é, sem dúvidas, o *Processo Castellano*, isto é, um conjunto de vinte e três depoimentos em torno de Catarina, o qual destaca suas virtudes e milagres. Dialogando diretamente com ele, temos a *Legenda Maior*, escrita pelo fr. Raimundo Delle Vigne, entre 1385 e 1395³⁷. Trata-se de uma grande biografia de Catarina, seguindo o tradicional modelo hagiográfico em torno da vida dos santos. A *Legenda Maior* é constantemente citada nos depoimentos ao longo de todo o *Processo Castellano*, e como foi o primeiro material em torno de Catarina, era munido de certa autoridade, e é muito perceptível a preocupação dos depoentes em alinhar suas falas com a obra daquele que esteve muito intimamente ligado a Catarina. Também consideraramos outras duas obras de fr. Caffarini: a sua *Legenda Menor*³⁸, uma abreviação da obra de frade Raimundo delle Vigne com fins de torná-la mais acessível ao grande público e o *Libellus de suplemento*³⁹ (ou Suplemento) que, como o nome sugere, foi uma forma complemento à *Legenda Maior* Catarina.

Todas as fontes utilizadas nesta pesquisa são edições impressas, muitas das quais ainda podem ser acessadas em formato digital. É o caso da *Legenda Maior*, disponível on-line por meio da Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Esta pesquisa também se beneficiou de uma experiência direta com instituições italianas ligadas ao culto e à memória de Catarina de Siena. Em 2018, foi realizada uma viagem à Itália com o objetivo de estreitar o contato com

³⁵ Ibidem. p. 46.

³⁶ Ibidem.

³⁷ DELLE VIGNE, Raimundo. Vida de Santa Catalina de Siena. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

³⁸ CAFFARINI, Tommaso Naci. **Legenda Minor**. Siena: Cantagalli, 1998.

³⁹ Id. **Suplemento alla vita di s. Caterina da Siena**. Firenze: Nerbini, 2010.

acervos documentais e com comunidades acadêmicas locais. Nessa ocasião, estabeleceram-se relações com funcionários e membros da Basílica Cateriniana de San Domenico, em Siena, bem como com o Centro di Studi Cateriniani, em Roma. A comunicação com essas instituições prossegue com relativa frequência, permitindo o acesso a documentos, atualizações sobre traduções e outras informações relevantes para o aprofundamento das investigações em torno de Catarina de Siena, sendo o auxílio a pesquisadores da área a principal prerrogativa da referida instituição.

Esta pesquisa incorporou também um levantamento dos milagres atribuídos à Catarina de Siena nas principais fontes hagiográficas utilizadas: a *Legenda Maior*, a *Legenda Menor*, o *Suplemento* e o *Processo Castellano*. A motivação central para esse levantamento partiu da necessidade de compreender como a santidade de Catarina foi construída, moldada e comunicada nessas obras. Buscamos, por meio dessa análise, identificar quais virtudes, ações e aspectos miraculosos foram escolhidos e, em alguns casos, reforçados.

Tais milagres foram classificados e posteriormente organizados em categorias temáticas — como curas, visões, êxtases, batalhas espirituais, exorcismos, ressurreições, e curas de doenças diversas, com destaque para a Peste Negra, cujos surtos marcaram profundamente o período histórico em que Catarina viveu. Também foi considerada a distinção entre os milagres realizados em vida e aqueles atribuídos a Catarina após sua morte. Essas tabelas, apresentadas ao longo da tese e integralmente disponíveis no Anexo, constituem, assim, um importante instrumento de análise tanto quantitativa quanto qualitativa para a presente tese.

Além dos milagres, também foram mapeados os trechos em que Catarina é comparada a outros santos e santas já canonizados. Entendemos que essas comparações operam como uma estratégia hagiográfica que busca legitimar e reforçar a candidatura de Catarina à santidade oficial. São frequentes, por exemplo, as associações com santos dominicanos como São Domingos de Gusmão e Pedro Mártir, ou com santas mulheres como Catarina de Alexandria e Maria Madalena — figuras paradigmáticas que funcionam como modelos de virtudes heroicas, místicas e doutrinais, ao mesmo tempo em que funcionam como meios de vincular Catarina a um determinado grupo religioso.

A estrutura da tese organiza-se em quatro capítulos. O primeiro capítulo, *Narrar e reconhecer: a construção da santidade na Idade Média*, discute os fundamentos históricos e institucionais da santidade no Ocidente medieval. A análise se concentra nos mecanismos de validação da santidade, particularmente, nos tipos de textos hagiográficos e nas etapas formais

dos processos de canonização, estabelecendo o arcabouço conceitual e metodológico que sustentará as análises desenvolvidas nos capítulos seguintes. Nesse sentido, apresentaremos ao leitor o conceito da imitação de Cristo e sua relação com o martírio na representação de Catarina Benincasa enquanto santa, tema que será abordado com mais detalhes nos capítulos seguintes, a partir de uma análise quali-quantitativa das fontes.

O segundo capítulo, *Entre legendas maiores e menores – as vidas de Catarina Benincasa*, aprofunda a análise das principais fontes hagiográficas que narram a trajetória da santa. Antes de organizar a discussão em torno das principais fontes consideradas nesta tese, tivemos o cuidado de apresentar a justificativa em torno da escolha das edições consideradas. Por meio de uma leitura crítica de textos como a *Legenda Maior*, a *Legenda Menor*, o *Suplemento à Legenda* e os *Miracoli*, o capítulo problematiza a construção textual de Catarina e evidencia os interesses institucionais e políticos que moldaram, ao longo do tempo, as representações de sua figura. A partir dessa análise mais detida das fontes, foi possível destacar um aspecto central na configuração da imagem de Catarina: a imitação de Cristo. Diversos episódios-chave de sua vida são apresentados de forma a espelhar diretamente momentos da vida de Jesus, aproximando-a do modelo cristológico e reforçando seu papel como exemplo de santidade. Essa associação simbólica, construída cuidadosamente pelos autores das legendas, revela não apenas a profunda espiritualidade de Catarina, mas também o uso estratégico dessa semelhança para fins devocionais e institucionais.

O terceiro capítulo, *Entre o cisma e a reforma – Catarina Benincasa e os rumos da Cristandade*, articula a trajetória de Catarina ao contexto do Grande Cisma do Ocidente e ao surgimento do movimento da *Osservanza* na Ordem Dominicana. Além de apresentar os principais processos históricos vividos nas décadas que imediatamente sucederam a morte de Catarina em 1380 e meados do século XV, o capítulo também busca demonstrar como a memória de Catarina foi incorporada às estratégias de reforma da Ordem, com especial atenção ao papel dos mestres gerais e à emergência de novos espaços de religiosidade, como os conventos femininos reformados e a Ordem Terceira Dominicana.

O quarto e último capítulo, *Catarina de Siena e a imitação de Cristo – espiritualidade, santidade e milagres* – retoma os elementos teológicos, místicos e miraculosos da trajetória de Catarina, examinando-os à luz do conceito de imitação de Cristo. A análise parte do levantamento de elementos hagiográficos comparativos, tanto entre Catarina e outros santos já canonizados quanto entre ela e o próprio Jesus Cristo, conforme representados nas fontes. Acreditamos que, ao investigar como tais elementos foram

mobilizados nos relatos hagiográficos para legitimar e construir sua santidade, torna-se possível identificar e delinear os aspectos que compõem esse modelo de santidade específico — modelo que se fundamenta, sobretudo, na identificação radical com Jesus Cristo, em particular com o Cristo sofredor.

CAPÍTULO 1 – NARRAR E RECONHECER: A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE NA IDADE MÉDIA

Ao longo da Idade Média, a santidade foi concebida não apenas como fruto de uma experiência espiritual individual, mas como uma construção complexa que exigia reconhecimento público, validação institucional e, sobretudo, inscrição textual. A vivência considerada santa precisava ser registrada, narrada, interpretada e legitimada por meio de discursos específicos, de modo a conformar-se a modelos reconhecíveis e aceitos pela Igreja.

A produção hagiográfica, nesse contexto, não funcionava meramente como registro biográfico ou relato devocional, mas como instrumento central na mediação entre a experiência pessoal e sua consagração como exemplar e normativa. Este capítulo propõe-se a examinar os principais estilos hagiográficos utilizados durante a Idade Média, com destaque para a *Vita* e a *Legenda*, identificando suas características formais, funções teológicas e implicações institucionais. Ao mesmo tempo, serão apresentadas as etapas do processo de canonização medieval, evidenciando os critérios adotados pela Igreja para o reconhecimento oficial da santidade, os procedimentos envolvidos e o papel dos testemunhos, dos milagres e das virtudes no julgamento da vida dos candidatos aos altares. Essa reflexão inicial contribuirá para as análises desenvolvidas nos capítulos seguintes, nos quais será examinada, com maior profundidade, a construção da figura de Catarina de Siena.

1.1 As vidas dos santos

Ao nos depararmos com os termos *Vita* e *Legenda*, é comum que se adote, de maneira apressada, uma leitura que os equipare à ideia moderna de biografia. Contudo, embora ambos sejam formas de narrativa centradas em figuras humanas notáveis, trata-se de gêneros distintos, com características próprias e finalidades específicas que os afastam significativamente do conceito *biográfico* tal como o compreendemos hoje. Essas particularidades se acentuam especialmente no contexto medieval, em que tais textos não se propunham a reconstruir a trajetória de um indivíduo com base em critérios de veracidade factual, mas a veicular modelos de santidade reconhecidos e reiterar valores espirituais compartilhados por uma determinada comunidade de fé.

François Dosse, ao traçar uma comparação entre hagiografia e biografia, destaca que a primeira está consideravelmente afastada de qualquer expectativa de compromisso com a

verdade empírica ou com a realidade objetiva. Não se trata de um exercício científico nos moldes atuais, vinculado a critérios de autenticidade documental ou análise crítica. A hagiografia está muito mais associada à intenção de fortalecer a fé do leitor do que a oferecer uma reconstrução exata da trajetória de vida do indivíduo retratado. Dessa forma, os textos hagiográficos não visam, prioritariamente, informar, mas formar — e o fazem por meio da exaltação de virtudes exemplares, da narração de feitos extraordinários e da representação do santo como modelo de perfeição cristã. Em linhas gerais, inscrevem-se naquilo que se convencionou chamar de hagiografia: a escrita da vida daqueles que são reconhecidos como santos ou que se pretendia apresentar como tal.

As origens dos escritos hagiográficos remontam aproximadamente ao século II, período marcado pelo surgimento da figura do mártir como paradigma de santidade. Nesse contexto, os cristãos que morriam em circunstâncias extremamente violentas por professarem sua fé foram os primeiros a ter suas vidas narradas e celebradas. A construção textual dessas experiências de martírio servia tanto para preservar a memória dos fiéis quanto para fortalecer a identidade e a coesão da comunidade cristã.

Sofia Gajano destaca, como exemplos emblemáticos desta fase inicial: a “Paixão de Perpétua e de Felicidade”, do século III, bem como o martirológio composto por São Jerônimo no século V⁴⁰. O modelo do mártir, embora originado nos primeiros séculos, perdurou por muito tempo como ideal de santidade. Ainda no final do século XIV, Raimundo delle Vigne insistia em qualificar Catarina de Siena como mártir, não por ter derramado sangue, mas pelos sofrimentos físicos e espirituais que suportou em nome de Cristo. É importante que nos detenhamos mais neste aspecto para a melhor compreensão da santidade construída sobre e para Catarina.

No capítulo dois, terceira parte da *Legenda Maior*, intitulado *Que trata de las cosas ocurridas durante el año y medio anteriores a la muerte de Catalina y del martirio que Satanas le hizo sufrir*, Raimundo se dedica a descrever detalhadamente a morte de Catarina, dedicando os capítulos seguintes às aparições e milagres realizados. Próxima à sua morte, Catarina pôde celebrar a liberação do Castelo de Sant’Angelo das mãos dos cismáticos apoiadores de Clemente VII, porém tal alegria durou pouco, pois logo se iniciaria o derradeiro sofrimento de sua vida: seu martírio. Nas palavras do hagiógrafo:

⁴⁰ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017. 2v. p. 511.

Pero no tardó em renovarse su angustia. La antigua serpiente que no conseguío ningún resultado por este procedimento la atacó valiéndose de otros más peligrosos y de maior rudeza. Lo que no pudo conseguir sobrevaliéndose de extranjeros y cismáticos, lo intento empleando personas que habían quedado fieles a la Santa Sede. Creó uma Division entre el mismo pueblo de Roma y el soberano pontífice y las cosas llegaron a tal punto que el populacho amenazó abiertamene al papa⁴¹.

Como o próprio título do capítulo dois da *Legenda Maior* já indica a todos aqueles que o leem, o diabo (a antiga serpente) vendo que Catarina estava perto morte e que ainda não havia conseguido atingi-la por meio dos cismáticos (inimigos de Urbano VI), lançou mão de outros meios para impor a ela grandes sofrimentos. Raimundo quer destacar que Catarina foi também mártir, mesmo que não o tenha sido no sentido literal do termo. Um martírio da alma que, juntamente com os outros sinais realizados em vida (que chamamos de milagres bíblicos e nos próximos capítulos serão mais desenvolvidos) somados aos estigmas, coroaram seu processo de conformação completa à pessoa de Jesus.

Em seus últimos momentos, à semelhança dos Evangelhos, Catarina cercou-se de seus discípulos, deu-lhes as últimas orientações e “vendo que era llegado el momento de salir deste desterro, dijo: - Señor, em tus manos encomiendo mi alma”⁴². Repetindo assim as palavras de Jesus, morreu. Como em toda a hagiografia a respeito de Catarina, o desejo de torná-la um “outro” Cristo nas ações e no sofrimento não aparece de forma sutil e nem é fruto de uma possível superinterpretação das fontes, mas trata-se de algo explicitado em todo momento. Ao relatar os milagres realizados por Catarina após a sua morte, ações de grande valor àqueles que são candidatos aos altares, Raimundo escreve:

Los incredibles sufrimientos de la caridad impuso a Catalina poco antes de su muerte la hacen, a mi ver, acreedora al titulo de mártir. El bien aventurado San Antonio estaba sediento del martirio y se lo pidió a Nuestro Señor y este escuchó su ruego permitiendo que los demônios le matratasen cruelmente, pero sin quitarle la vida. Catalina fue maltratada com frecuencia, y hasta encontro la muerte en los últimos tormentos que el infierno le infligió. Esto solo seria suficiente prueba para demonstrar su santidad y para convencimento de aquellos que duden citare um hecho que demuestra lo semejante que fue Catalina a su divino esposo, al menos em la causa de sus sufrimientos⁴³.

⁴¹ DELLE VIGNE, Raimundo. **Legenda Maior**. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2013. p. 178-179.

Tradução: Mas não tardou a renovar-se sua angústia. A antiga serpente, que não obteve nenhum resultado por esse meio, atacou-a valendo-se de outros métodos mais perigosos e mais rudes. O que não conseguiu aproveitando-se de estrangeiros e cismáticos, tentou agora empregando pessoas que haviam permanecido fiéis à Santa Sé. Criou uma divisão entre o próprio povo de Roma e o Sumo Pontífice, e as coisas chegaram a tal ponto que a plebe ameaçou abertamente o papa.

⁴² Ibid. p. 190.

⁴³ Ibid. p. 208.

Tradução: Os incríveis sofrimentos impostos pela caridade a Catarina pouco antes de sua morte fazem-na, a meu ver, merecedora do título de mártir. O bem-aventurado Santo Antônio tinha sede do martírio e o pediu a Nosso Senhor, que atendeu seu pedido permitindo que os demônios o maltratassem cruelmente, mas sem lhe tirar a

Para Raimundo, Catarina merece também ser considerada mártir em função de todos os sofrimentos abraçados por ela ao longo da vida e na hora de sua morte. Santo Antônio, um dos padres do deserto a quem Catarina é constantemente comparada, sofreu o mesmo martírio que Catarina mais tarde iria sofrer, isto é, o martírio que não tira a vida, mas traz semelhante tormento.

Além de todos os recursos já mencionados, Raimundo também descreve as aparições de Catarina a alguns seus antigos discípulos a fim de mostrar que ela sofreu como Cristo para também futuramente ressurgir gloriosa assim como ele. As aparições, após a morte, com um corpo diferente, não sendo facilmente reconhecida, são mais uma semelhança criada entre Catarina e Jesus, identificando-a mais uma vez com ele. Vejamos o relato da aparição:

Outro niño muy parecido al primero, apareció entonces trayendo uma escalera de plata, aplicándola al tabernáculo, que estaba en lugar elevado, y abrió la puerta de este com una llave de oro. Tan pronto como este estuvo abierto. Semi avio a una jovencita ricamente ataviada cuya vestidura era de resplandecente blancor y estaba magnificamente adornada com pedras preciosas. Tenia en la cabeza tres soberbias coronas tan bien diespuestas que cada una de ellas podia distinguirse com toda claridade. La corona inferior era de plata, la segunda de plata mesclada con oro, y la tercera de oro purísimo de perlas y piedras preciosas⁴⁴.

O trecho citado acima retrata a visão que Semia teve de Catarina. Semia era uma senhora romana, viúva e que se aproximou de Catarina quando foi a Roma uma última vez para morrer. Semia visitou Catarina quase que diariamente, tamanho o encanto que a jovem de Siena despertou-lhe. Perto da morte de Catarina, Semia foi agraciada com a visão acima descrita: Catarina estava na glória, ricamente ornada e tinha sobre a cabeça três coroas. Raimundo não esclarece ao leitor o simbolismo de tais coroas, mas segundo a tradição cristã, especialmente nas cartas de Paulo às suas comunidades espalhadas pelo Mediterrâneo, a coroa simboliza a glória daqueles que sofreram por Cristo.

Na carta aos Coríntios, o apóstolo diz que “todos os que competem nos jogos se submetem a um treinamento rigoroso, para obter uma coroa que logo perece, mas nós o

vida. Catarina foi frequentemente maltratada, e chegou até a encontrar a morte nos últimos tormentos que o inferno lhe infligiu. Isso, por si só, já seria uma prova suficiente para demonstrar sua santidade. E, para convencer aqueles que duvidam, citarei um fato que demonstra o quanto Catarina foi semelhante ao seu divino esposo, ao menos na causa de seus sofrimentos.

⁴⁴ Ibid. p. 191-192.

Tradução: Outro menino, muito parecido com o primeiro, apareceu então trazendo uma escada de prata, que colocou junto ao tabernáculo, o qual estava num lugar elevado, e abriu sua porta com uma chave de ouro. Assim que este foi aberto, viu-se uma jovem ricamente vestida, cuja roupa era de um branco resplandecente e magnificamente adornada com pedras preciosas. Ela tinha na cabeça três soberbas coroas, tão bem dispostas que cada uma podia ser distinguida com toda clareza. A coroa inferior era de prata, a segunda de prata misturada com ouro, e a terceira de ouro puríssimo, com pérolas e pedras preciosas.

fazemos para ganhar uma coroa que dura para sempre (1Co. 9, 25). A coroa da vitória era atribuída especialmente aos mártires dos primeiros tempos do Cristianismo que, assim como o próprio Paulo apóstolo, deram suas vidas a Cristo sem hesitar. Contudo, é Tommaso Caffarini em seu depoimento no *Processo Castellano* é quem nos dá uma interpretação mais detalhada acerca das coroas postas na cabeça de Catarina durante sua aparição a Semia. Diz Caffarini:

A conferma del quarto punto, sta sua verginità e ela sua profonda dottrina, come prima aureola; come seconda aureola la sua pazienza e tolleranza nelle pene e nelle sofferenze indicibili ad essa inferte dai demoni fino al momento dela morte, quanto ala terza aureola se ne parla nella Legenda nel luogo qui citato⁴⁵.

Embora o termo usado por Caffarini seja “aureola”, o sentido é o mesmo daquele dado por Raimundo na *Legenda Maior*. O fato de Caffarini referir-se a diretamente a esta obra no curso de seu depoimento ao bispo Francesco Bembo, em Veneza, durante a elaboração daquilo que ficou conhecido como *Processo Castellano* só confirma a correspondência entre ambas.

A primeira coroa, de prata, fazia referência a virgindade de Catarina; a segunda coroa, feita de prata e ouro, é justamente a coroa do martírio e do sofrimento; e a terceira coroa, a mais bela de todas, representa a glória conferida à Catarina no Céu junto aos eleitos. A esta terceira e última coroa, Raimundo faz referência quando acrescenta ao relato de Semia a visão de Catarina junto a outras santas mulheres e mártires: Catarina de Alexandria, Margarida e Águeda. Ele escreve que “[...] entre las felicitaciones de las demás vírgenes, la juvenil Catalina fue colocada em el lugar que ala correspondia, y coronada de gloria”⁴⁶. Por esse motivo Caffarini não explorou o tema da terceira coroa, mas prefere indicar que ela já foi citada.

Desse modo, fica claro o desejo dos hagiógrafos de retratar Catarina como alguém que imitou Jesus em todos os sentidos, inclusive na morte. O martírio de Catarina só pode ser entendido a partir da dinâmica da imitação de Cristo, pois ao imitá-lo ela também almejou ser como ele – o que de certo modo conseguiu pela pena dos frades que a biografaram. Catarina conseguiu ser como Jesus em vida, na morte e após a morte (isso se considerarmos suas aparições a alguns indivíduos que faziam parte de seu grupo de discípulos). Mas o que

⁴⁵ CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009.

Tradução: A confirmar o quarto ponto, está sua virgindade e sua profunda doutrina, como primeira auréola; como segunda auréola, sua paciência e tolerância nas penas e nos sofrimentos indizíveis que lhe foram infligidos pelos demônios até o momento da morte; quanto à terceira auréola, fala-se dela na Legenda, no lugar aqui citado.

⁴⁶ DELLE VIGNE, Raimundo. **Legenda Maior**. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2013. p. 193.

Tradução: Entre as felicitações das demais virgens, a jovem Catarina foi colocada no lugar que lhe correspondia e coroada de glória.

exatamente significam esses conceitos de imitação de Cristo e martírio? Não se trata simplesmente de imitar por imitar, pois, como o ato em si é dotado de muitos significados, ele precisa ser inserido em uma longa tradição que se encontrava há séculos de distância de Catarina, mas que ainda trazia um grande apelo.

Candida Moss, ao analisar o martírio de Inácio de Antioquia, defende que os primeiros cristais tinham um verdadeiro desejo em experimentarem os sofrimentos de Cristo por meio do martírio. Este se relaciona a um mimetismo dos sofrimentos de Jesus. Os mártires eram imitadores de Jesus por excelência e esperavam sê-lo, por meio da morte, uma imitação “literária e literal”⁴⁷ de Jesus. Assim, eram representados dessa maneira nas Vidas e Legendas e tinham toda sua vida centrada no sofrimento da cruz. Por isso, dissemos que não é uma simples repetição, mas tal mimetismo guarda muitos aspectos que, segundo Moss, ainda são pouco explorados. Em suas próprias palavras: “the representation is everywhere assumed, but nowhere dessected”⁴⁸. O sofrimento teria uma dimensão sociológica, pois nos primeiros séculos o sofrimento era visto como algo positivo, virtuoso e algo a ser buscado. Compreensão que aparece também na obra de Catarina, em seu desejo de aguentar todos os sofrimentos em nome de Jesus e do próximo. Assim, mesmo que seja em um contexto histórico diferente, o desejo de sofrer em Catarina permanece presente.

Por esse motivo compreender as diferentes nuances em torno da imitação de Cristo não é uma tarefa simples. Moss propõe algumas perguntas, como por exemplo, o que é essa imitação? O que ela significa para leigos mártires que nos primeiros séculos estavam dispostos a encarar terríveis sofrimentos que os levariam à morte? Embora o estudo de Moss seja diretamente voltado aos primeiros séculos do Cristianismo, acreditamos que ainda assim seja possível aplicar tais categorias e a mesma metodologia de análise ao caso de Catarina, pois no termo sua vida, ela foi entendida como aquela que tudo suportou por Jesus. A mesma compreensão dos primeiros cristãos se faz presente também ali nos séculos XIV e XV, aquela de que “Christ suffers in the martyrs and shares a particular intimacy with them”⁴⁹. Portanto, sofrer com Jesus e ter intimidade com ele, união total e absoluta a sua proposta. Em sua vida mística, Catarina foi desposada por Jesus, trocou de coração com ele, bebeu de seu lado

⁴⁷ MOSS, Candida R. **The Other Christs**: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York: Oxford University Press, 2010. p. 3.

⁴⁸ Ibidem.

Tradução: A representação é assumida em toda parte, mas em nenhum lugar é dissecada.

⁴⁹ Ibidem.

Tradução: Cristo sofre nos mártires e compartilha uma particular intimidade com eles.

aberto e até mesmo beijou-lhe os lábios. Tal intimidade, para Catarina, só poderia ser completada com o martírio que ela tão ardente mente desejava.

Estando em Florença para colaborar com o processo de negociação de paz entre Florença e o Papa Gregório XI no contexto da chamada Guerra dos Oito Santos, Catarina precisou lidar com um grande cenário de violência que pôs a sua vida e a de seus companheiros em risco. Ela foi prontamente identificada como uma partidária do papa e quase foi alvo de uma turba enfurecida que tentou invadir os aposentos da casa em que estava hospedada a fim de matá-la. Após este episódio, ela escreveu a Raimundo relatando o ocorrido:

Com firme esperança, iluminados pela fé, constantes e perseverantes, devemos atravessar este tempestuoso mar dentro da verdade (da fé) alegrando-nos no sofrimento e sem procurar a glória pessoal, mas a glória divina e a salvação das almas, como faziam os gloriosos mártires [...]. Assim, o meu desejo de que Deus providenciasse diminuir a força dos demônios para não praticarem todo o mal que planejavam, foi atendido. Mas não se realizou o meu desejo de dar a vida pela verdade da fé e pela esposa de Cristo. Mas o eterno esposo me fez uma brincadeira, como Cristóvão vos contará verbalmente. De minha parte só tenho que chorar, pois minha maldade é tão grande, que não merece que meu sangue desse vida, iluminasse mentes cegas, pacificasse o pai com o filho, colocando-me como uma pedra nas paredes do corpo místico da santa Igreja⁵⁰.

A carta se inicia com um elogio aos mártires: perseverantes no sofrimento, dispostos a darem a vida por seus irmãos e irmãs em defesa da fé em Jesus. A seguir, Catarina relata o que se passou na cidade de Florença: aparentemente, houve uma agitação pública que quase resultou na morte de Catarina e daqueles que a acompanhavam.

O papa Gregório XI, que já havia retornado para Roma, tinha como grande objetivo naquele momento enfim selar uma paz duradoura com Florença e seus aliados. E foi nesse contexto turbulento que ela lamentou não ter morrido, lamentou que seu sangue não tivesse sido derramado enquanto trabalhava por tão nobre causa, por aquele a quem chamava de “Doce Cristo na Terra”, o papa. É uma decepção verdadeira para aquela que estava disposta a ir até as últimas consequências em sua missão, que acreditava ter sido confiada a ela por Jesus. À luz da discussão em torno do martírio e da imitação de Cristo, esta fonte adquire especial relevância, pois é um escrito que expressa o pensamento da própria Catarina em relação ao martírio. Até então consideramos a *Legenda Maior* e o Processo Castellano para buscar o compreender o lugar atribuído martírio na vida de Catarina e com sua carta é possível confirmar que ainda se tratava de um arquétipo de santidade com bastante força. Isso

⁵⁰ BENINCASA, Catarina. *Cartas completas*. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. p. 959-960.

porque, ao mesmo tempo em que o mártir imita Cristo, ele também é modelo para outros cristãos seguirem. Catarina é associada a diversos mártires, com destaque para santa Catarina de Alexandria e são Pedro Mártir, cuja data servia inicialmente de referência para a celebração da memória de Catarina de Siena, constantemente citados.

Para Moss, o martírio ainda guarda uma especial relação com as Escrituras Sagradas (os textos bíblicos), pois “the martyrs imitate Christ in their words and gestures, mouthing scripture and rereading the path blazed by Christ⁵¹”. O que Moss entende como uma verbalização ou declamação das Escrituras na vida dos mártires, nós consideramos a partir da categoria “milagres bíblicos”. Na vida e Catarina e em suas representações hagiográficas, é impossível dissociar os aspectos da imitação das Escrituras ao da imitação do sofrimento livremente abraçado, ou seja, do martírio. Ambos os elementos fazem com que os mártires, e mesmo Catarina, sigam os mesmos passos de Jesus.

A autora defende que essa identificação do mártir a Jesus normalmente não se dá de maneira explícita, mas é subentendida. Concordamos parcialmente, pois tal lógica pode se enquadrar bem ao caso dos mártires que viveram no momento de edificação das bases do Cristianismo, quando importantes princípios estavam em debate e mesmo o texto bíblico ainda não estava consolidado. Era preciso atenção para que a figura dos mártires não acabasse prejudicando, talvez, a centralidade que deveria ser reservada a Cristo. Porém, considerando o caso de Catarina, entendemos que a sua representação na hagiografia guarda muitas particularidades que a distinguem das demais Vitas e Legendas. Catarina é constante e explicitamente referida como “outro” Cristo, a ponto de em um momento da *Legenda Maior* ter suas feições misturadas às do Salvador.

Este episódio presente na biografia oficial de Catarina, utilizada como referência nas demais obras e mesmo nos procedimentos canônicos, não pode ser considerada sem maiores significados. Embora notemos, sobretudo no caso de Raimundo, o desejo de abafar momentos de maior protagonismo de Catarina (como no aspecto intelectual), não podemos dizer o mesmo acerca das semelhanças a Jesus e do martírio que estamos discutindo. Isso nos permite ter acesso a traços de devoção, do pensamento e dos objetivos da comunidade formada em torno de Catarina após a sua morte. Moss afirma: “By presenting martyrs as Christly

⁵¹MOSS, Candida R. **The Other Christs**: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom. New York: Oxford University Press, 2010. p. 4.

Tradução: Os mártires imitam Cristo em suas palavras e gestos, repetindo as escrituras e relembrando o caminho traçado por Cristo.

imitators, the authors of the early martyrdom accounts provides scholars with a window into early Christian understandings of scripture, Christology, soteriology”⁵².

Do mesmo modo que o estudo dos mártires possibilita compreender características das primeiras comunidades eclesiás, bem como a recepção de tradições bíblicas e teológicas, o estudo da hagiografia e da construção de santidade de Catarina Benincasa permite chegar até as tecituras deste grande projeto que teve sua vida como centralidade, mas envolveu diversos outros homens (em sua maioria religiosa), objetivos e tradições narrativas específicas. Sobre as possibilidades de pesquisa em torno dos textos hagiográficos, especialmente em relação àqueles próprios mártires, Moss sublinha duas estratégias: a primeira é voltada a entender as estratégias exegéticas, ou seja, de interpretação bíblica, de um determinado padre da Igreja; e a segunda consiste em investigar a recepção de tradições canônicas, mas esta, alerta a autora, seria dificultada “by the narrow manner in which they identify scriptural intertexts”⁵³.

A segunda abordagem é a que mais se aproxima da nossa, e exatamente o que buscamos é aprofundar os elementos concernentes à intertextualidade, não apenas entre textos bíblicos, mas entre estes e a vida de Catarina, a partir de seus textos hagiográficos, entendendo que tal abordagem pode entregar grandes contribuições.

Também concordamos com o fato de que:

[...] martyr acts do not simply reproduce biblical narrative, they interpret and offer a reading of it. There are very specific agendas at work here; rather the manner in which the rereadings relate to the scriptural texts they reimagine differs from the manner of relationship in more self-consciously interpretative genre⁵⁴.

Em um texto hagiográfico, como é o caso da vida dos mártires estudados por Moss, não ocorre apenas uma simples imitação do texto bíblico, mas uma interpretação, uma releitura do evento narrado. Além disso, tais textos envolvem agendas e objetivos muito próprios. Essas características não se restringem apenas à vida dos mártires, mas às demais

⁵² Ibid. p. 4.

Tradução: Ao apresentar os mártires como imitadores de Cristo, os autores dos relatos iniciais de martírio oferecem aos estudiosos uma janela para as compreensões cristãs primitivas sobre as escrituras, a cristologia e a soteriologia.

⁵³ Ibid. p. 5.

Tradução: pela forma restrita com que eles identificam intertextos das escrituras.

⁵⁴ Ibid. p. 6.

Tradução: Os atos dos mártires não simplesmente reproduzem a narrativa bíblica; eles a interpretam e oferecem uma leitura dela. Há agendas muito específicas em jogo aqui; aliás, a maneira como essas releituras se relacionam com os textos sagrados que reimaginam difere da forma de relação presente em gêneros mais conscientemente interpretativos.

produções hagiográficas igualmente, pois, do mesmo modo que o mártir é representado como outro Cristo e construído em Cristo em si, assim também foi feito com Catarina. E se tratando dela, foi um trabalho textual ainda maior, pois além de torná-la Cristo, foi preciso ainda torná-la mártir. Desse modo, o martírio dialoga diretamente com a imitação de Cristo a partir da pessoa de Catarina Benincasa. E se esse viés não foi levado em conta pelo papa Pio II – que preferiu sublinhar o aspecto virginal de Catarina – pelo menos fica claro que era o interesse de seus hagiógrafos. A santidade de Catarina construída e plasmada em todos os textos que lhes dizem respeito passa, inevitavelmente, pelo martírio, ou seja, observamos o Evangelho de Jesus narrado na vida de Catarina Benincasa.

Essa dinâmica, porém, não se limita a um único modelo ou período histórico dentro da tradição hagiográfica. Uma das características mais marcantes desse gênero é sua notável capacidade de renovação e adaptação. Ao longo dos séculos, a hagiografia incorporou novos modelos de santidade que respondiam às demandas espirituais, culturais e institucionais de diferentes épocas. Nos primeiros momentos do Cristianismo, por exemplo, a figura do mártir era predominante; posteriormente, foram incluídos doutores da Igreja, confessores, monges, bispos, reis, leigos, todos construídos como exemplos de virtude e devoção correspondentes a seus respectivos contextos históricos⁵⁵.

Michel de Certeau chama a atenção para outro aspecto fundamental da hagiografia: seu vínculo intrínseco com a ação. Baseando-se na leitura da obra de Sulpício Severo intitulada *Vita Sancti Martini*, o autor observa a oposição entre *res* (coisa, ato) e *verba* (palavra), enfatizando que, no discurso hagiográfico, a prioridade é atribuída à ação, à realização concreta, em detrimento do discurso falado ou da reflexão abstrata. Nesse sentido, a narrativa é estruturada pelos feitos do santo — seus milagres, gestos de caridade, mortificações, intervenções divinas — que conferem significado e autenticidade ao texto⁵⁶. O foco recai sobre a eficácia simbólica e espiritual desses atos, os quais operam como evidência da santidade vivida e como elementos estruturadores da narrativa.

Desde sua origem, a hagiografia manteve uma relação estreita com a liturgia cristã e com as celebrações do calendário religioso. Inserida no contexto das festas dos santos, sua leitura era feita durante as cerimônias e possuía, portanto, um caráter ao mesmo tempo festivo e didático⁵⁷. No entanto, a partir do século XVII, a hagiografia passou por uma importante transformação, impulsionada pela publicação da *Acta Sanctorum*, organizada pelos padres

⁵⁵ Ibidem. p. 512.

⁵⁶ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 241.

⁵⁷ DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**: Escrever uma Vida. São Paulo: USP, 2009. p. 245.

jesuítas Henskens e Bolland. Essa coletânea crítica, que daria origem ao grupo dos Bollandistas, impôs à hagiografia o crivo da erudição e da análise filológica, inaugurando uma abordagem mais criteriosa e sistemática da vida dos santos. A partir de então, operou-se aquilo que foi definido como a “transformação do texto em documento [...]”, marcando a passagem da tradição edificante para o rigor documental⁵⁸.

Guy Philippart observa que o próprio termo “hagiografia” é relativamente recente, tendo atravessado diferentes fases de significação. Inicialmente entendido como termo genérico – vinculado ao sagrado – posteriormente assumiu sentidos mais específicos, chegando a ser concebido, em determinados momentos, como forma de ciência e, finalmente, como gênero literário. Já o título de “hagiógrafo” surge um pouco antes, no século XVIII, e a partir dele a ideia de hagiografia começa a se delinear com maior precisão. Durante muito tempo, a palavra esteve associada aos textos bíblicos, ora designando certos livros — como Salmos, Provérbios, Cântico dos Cânticos, Eclesiásticos, Ester, Daniel, Esdras, Neemias, Crônicas, Rute e Lamentações — ora referindo-se aos próprios autores dessas obras⁵⁹. Em ambos os casos, o termo era utilizado em um sentido amplo, relacionado à sacralidade do conteúdo e não, necessariamente, à vida de santos.

Dessa forma, é possível afirmar que “hagiografia” significava originalmente “textos sagrados”, aplicando-se a uma variedade de escritos religiosos e não, exclusivamente, às narrativas de vidas de santos. Ao analisar a *Vie de S. Chéron de Chartres*, Philippart adverte:

Nous devons éviter de projeter sur le mot un sens spécifique qui ne deviendra commun que plus tard et auquel n'auraient pu se référer implicitement les lettrés d'alors, même les auteurs de *Vie de saints*; c'est pourquoi, *hagiographa* est encore rendu ici littéralement par ‘saints écrits’⁶⁰.

É válido notar que, apesar da vasta produção de vidas de santos na Idade Média, Philippart observa a ausência de um manual que sistematizasse a arte hagiográfica. Tal lacuna chama a atenção especialmente em uma época marcada pela proliferação de tratados dedicados às chamadas “artes” do período, como a *ars amandi*, a *ars dictaminis*, a *ars*

⁵⁸ Ibidem. p. 243.

⁵⁹ PHILLIPART, Guy. *L'hagiographie comme littérature: concept recent et nouveaux programmes?*. Revue de Sciences Humaines: **L'hagiographie**, n. 251, jui-sept/1998, pp. 11-39. Textes réunis par Elisabeth Gaucher e Jean Dufournet. p. 12.

⁶⁰ Ibidem. p. 13.

Tradução: Devemos evitar projetar sobre a palavra um sentido específico que só se tornaria comum mais tarde e ao quais os estudiosos da época, mesmo os autores das Vidas de santos, não poderiam ter se referido implicitamente; é por isso que *hagiographa* é ainda aqui traduzido literalmente por 'escritos santos'.

dictandi, entre outras⁶¹. Essa ausência evidencia o caráter prático, adaptativo e funcional da hagiografia medieval, um gênero que se desenvolveu organicamente, à margem de codificações formais, mas com enorme vitalidade e adaptabilidade. A rigidez que convencionamos atribuir a esses processos, sobretudo em termos canônicos, só viria séculos mais tarde.

Com a atuação dos Bollandistas no século XVII é que a noção de hagiografia/hagiógrafo como conhecemos hoje se estabeleceu. O trabalho dos padres jesuítas de Anvers contribuiu no sentido de divulgar os textos sobre as vidas dos santos e também de preservá-los, pois – à época – já não despertavam mais interesse para novas edições. Igualmente, é a partir desta sociedade que os dicionários na França vão trazer claramente a definição de hagiógrafo e, mais tarde, a noção de hagiografia⁶².

A palavra se desenvolveu pouco depois e foi entendida como uma espécie de área científica. Tal definição se torna complexa porque ter os santos como o objeto de estudo enseja o envolvimento de uma gama de outras disciplinas, o que torna hagiografia uma ciência indefinida. Para Phillipart, é exatamente esta indefinição que teria sido responsável pela tardia aparição e consolidação da palavra⁶³. Desse modo, a concepção mais recente está ligada a hagiografia enquanto um gênero literário, um conjunto de textos sobre a vida dos santos (tidos por Phillipart como heróis) que são de interesse da historiografia⁶⁴. Em suma,

une fois acceptée cette convention, à savoir pratiquement une définition par le héros et le projet istoriographique, la littérature peut être traitée de diverses manières, par les littéraires ou les historiens. Comme objet documentaire, comme objet proprement littéraire, comme objet plus généralement culturel⁶⁵.

Hippolyte Delehaye, em seu clássico trabalho, defende a noção de hagiografia como o conjunto de documentos que possuem caráter religioso e que visam à edificação dos fiéis. Quanto ao termo “legenda”, que é empregado na hagiografia, para o autor, o termo vai para além do significado “aquito que deve ser lido” e se constitui como “l’histoire qu’il faut lire le jour de la fête du saint, legenda”⁶⁶. Tal definição está relacionada a uma prática encontrada

⁶¹ Ibidem. p. 15.

⁶² Ibidem. p. 21.

⁶³ Ibidem. p. 22

⁶⁴ Ibidem. p. 23.

⁶⁵ Ibidem. p. 25-26.

Tradução: Uma vez aceita essa convenção, a saber, praticamente uma definição pelo herói e pelo projeto historiográfico, a literatura pode ser tratada de diversas maneiras, seja pelos literatos ou pelos historiadores. Como objeto documental, como objeto propriamente literário, ou como objeto mais geralmente cultural.

⁶⁶ DELEHAYE, H. *Les Légendes Hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1906. p. 12.

nos primeiros séculos do Cristianismo, que diz respeito a gradual associação da leitura da vida dos santos aos ofícios litúrgicos. O termo também divide o mesmo campo semântico com “mito” e “fábula”, entretanto, os hagiógrafos não escreveram obras puramente imaginárias a fim de apresentar uma virtude ou moral, como nos tradicionais contos de fadas. A legenda utiliza elementos fantásticos em sua composição, mas ela aplica estes elementos a personagens/indivíduos concretos – pelo menos na maioria dos casos. Desse modo, a legenda apresenta duas principais características: (i) tem relação com a realidade e (ii) nela os fatos históricos são combinados com elementos fantásticos e populares.

Para Delehaye a hagiografia pode ser uma produção coletiva que ter como resultado as Vidas dos santos. Dois grupos compartilham as autorias de tais obras: de um lado temos o povo, indivíduos que são os autores anônimos, criadores do mito, da lenda (mas não por escrito); de outro estão os letrados que, com suas penas, imprimem uma marca de caráter mais oficial e duradouro em seus objetos de trabalho⁶⁷.

Delehaye apresenta a comparação entre santos e os heróis antigos do mundo greco-romano para explicar a derrocada da individualidade frente aos modelos, cuja força prevalecia. Como exemplo, ele cita o caso de populações da região da Calábria, na Península Itálica, que compartilhavam de uma tradição a qual s. Luís IX teria passado por lá ao retornar de sua primeira cruzada. Contudo, o único rei Luís que passou pela região foi Luís VII. NO entanto, “la sainteté de Louis IX eu fait pâlir la renommée de tous se prédécesseurs, il se substitua tout naturellement à l'autre Louis dans le souvenir des populations”⁶⁸. Tal como os livros na biblioteca do mosteiro da obra cinematográfica “O nome da Rosa”, podemos dizer que um santo fala sobre o outro. Para o hagiógrafo, escrever a vida de um santo também se encontra em um lugar comum, mais amplo, que faz com que ele beba de uma longa tradição – mesmo que cada época tenha produzido, de acordo com seus tons, um tipo de santidade ideal. Não há também preocupação com as limitações cronológicas tampouco espaciais.

Delehaye afirma que, na mente das pessoas, os santos deixam sua individualidade de lado e que essas pessoas “ne connaît que le type”⁶⁹. Assim: “dans le légendes hagiographiques

Tradução: A história a ser lida no dia da festa do santo, legenda.

⁶⁷ Ibidem. p. 3.

⁶⁸ Ibidem. p. 13.

Tradução: [...] a santidade de Luís IX havia empalidecido a reputação de todos os seus predecessores, ele naturalmente substituiu o outro Luís na memória das populações.

⁶⁹ Ibidem. p. 17.

Tradução: [...] só conhece o tipo.

véritablement populaires, ce n'est point saint Laurent, mais le type du martyr qui est mis en scène; plus tard, saint Martin deviendra le type d l'évêque missionnaire et du thaumaurge”⁷⁰.

Em suma, a hagiografia é composta por repetições e, em última instância, ao hagiógrafo cabe apenas enumerar os santos. O exemplo marcante desta dinâmica é o testemunho de mártir. Os mais variados relatos dos martírios sofridos pelos cristãos nos primeiros séculos são semelhantes em praticamente tudo, à exceção daquele ou daquela que os protagoniza. Mas a fé, a animação e persistência do mártir, bem como o modo como ele entrega sua vida e não perde de acordo com a vontade do seu carrasco, todos esses são elementos comuns. O trabalho de Delehaye se situa no início do século XX, e essa afirmação pode parecer exagerada e/ou mesmo capaz de trazer um esvaziamento da temática em si. Todavia, neste trecho o autor traz o poder de alcance dos modelos hagiográficos e sua pertinência para se compreender o fenômeno da santidade cuja contribuição é valiosa. Ao questionarmos as hagiografias no decorrer da pesquisa científica, verificamos a seguinte dinâmica: “Vous lui demandez un portrait, il vous répond par un programme”⁷¹.

Em vista disso, os hagiógrafos estavam em constante processo de atualização. Ademais, foram vários os mecanismos de difusão de sua mensagem. Entre os textos que abordavam o sofrimento e entrega dos mártires até a época do processo de canonização de Catarina de Siena, por exemplo, os tipos e objetivos das obras sofreram profundas mudanças. Giulia Barone, ao buscar formar um quadro das transformações sofridas pela noção de santidade ao longo de todo o período medieval em relação com a produção hagiográfica, apresentou uma tipologia dos escritos hagiográficos que dá conta de esclarecer cada um deles.

Sabemos que o testemunho de fé dos mártires originaram os primeiros relatos hagiográficos, a fim de perpetuar sua memória e fornecer os dados necessários para a celebração litúrgica de suas vidas. Desse modo, estes relatos eram simples e breves, retratavam o diálogo entre os mártires e a autoridade romana, posteriormente a cena do martírio em si e os detalhes sobre data e local de sepultamento. Logo, a escrita sobre os mártires é chamada de “Paixão” (*Passio*). Esse gênero extrapolou o momento de perseguição dos cristãos pelas autoridades romanas e chegou a ser muito popular durante o medievo.

⁷⁰ Ibidem.

Tradução:

Nas lendas hagiográficas verdadeiramente populares, não é São Lourenço, mas o tipo do mártir que é representado; mais tarde, São Martinho se tornará o tipo do bispo missionário e do taumaturgo.

⁷¹ Ibidem. p. 29.

Tradução: Você pede um retrato a ele, ele responde com um programa.

Após os mártires, vieram os santos confessores e, com eles, o inimigo se interioriza: é a luta diária contra o pecado, contra os desejos do próprio corpo. Eis a diferença entre a *Passioni* (Paixão) e a *Vite* (Vida). Barone afirma:

Se le Passioni si erano profuse nel racconto delle sevizie dei carnefici, le Vite moltiplicherranno i dettagli sulle rinunce alimentaris [...], sul rifiuto di ogni comodità [...] E, su tutto, domina l'inquietante e minacciosa presenza del diavolo, pronto ad assumere ogni possibile forma per attirare a sé l'anima dell'uomo e allontanarlo definitivamente dal suo Signore⁷².

A Vida de s. Martinho, já mencionada, foi um grande exemplo deste novo estilo de narrativa que comportava mais detalhes sobre a vida do santo. Sua inovação, por assim dizer, esteve em trazer a ideia de um de santo vivo, afinal, o objeto da obra estava vivo no momento da escrita.

Quais são as características deste tipo de obra? Catarina de Siena também foi alvo de empreitada semelhante, por um autor anônimo que narrou sua visita a Florença. Ainda em s. Martinho, inaugurou-se o modelo de vida mista. Após sua conversão, deixou de ser soldado e fez-se monge – cujos traços da ascese conservaria por toda vida – mas, em um dado momento, tornou-se bispo e teve que lidar com as questões do século no âmbito urbano.

O Papa Gregório Magno seguiu o mesmo caminho e também faz parte da trajetória da hagiografia devido a sua famosa obra intitulada *Os Diálogos*. Elaborada em quatro volumes, o segundo foi dedicado à vida de s. Bento de Núrsia cujo destaque está nos milagres taumatúrgicos. À época de publicação de *Os Diálogos* (final do século VI e início do século VII), Barone identifica duas grandes tendências hagiográficas em curso: (i) obras que se dedicavam a retratar a vida de santos fundadores de comunidades religiosas a fim de proporcionar modelos perfeitos da vida em comunidade e (ii) compêndios de milagres com a função de destacar as virtudes do santo⁷³. Desse modo, o ato de falar dos santos estava intrinsecamente ligado às vivências da sociedade medieval e para o clero desempenhava importante papel na sustentação do poder eclesiástico sobre as vidas e consciências sob sua jurisdição⁷⁴.

⁷² LONGO, Umberto. **La santità medievale**. Jouvence: Roma, 2006. p.13.

Tradução: Se as Paixões se dedicavam ao relato das torturas dos carrascos, as Vidas multiplicarão os detalhes sobre as renúncias alimentares [...], sobre a recusa de todo conforto [...]. E, acima de tudo, domina a inquietante e ameaçadora presença do diabo, pronto para assumir todas as formas possíveis para atrair para si a alma do homem e afastá-la definitivamente de seu Senhor.

⁷³ LONGO, Umberto. **La santità medievale**. Jouvence: Roma, 2006. p. 17-18.

⁷⁴ Ibidem. p. 18.

O translado dos restos mortais de um santo a uma tumba ornada e de destaque é tido como momento decisivo (e de passagem) na confirmação da santidade de um indivíduo e, por isso mesmo, muito importante no texto hagiográfico. Tal rito, além de confirmar a santidade do morto na esfera da comunidade local, também era descrito como ocasião favorável da manifestação do poder daquelas relíquias por meio dos milagres. Da primeira sepultura até a nova, o santo realizava muitos prodígios: curas, libertações, exorcismos etc. Esses acontecimentos eram os alvos dos hagiógrafos. Isso se explica porque, nas vidas dos santos, especialmente as curas realizadas, exerciam papel central na legitimação do santo em questão e também eram garantia da adesão de sua memória ao grande público – que era mais atingido por estes atos mais concretos, capazes de amenizar/resolver os problemas cotidianos: fome, doenças, morte, possessões etc.

Umberto Longo observa outro aspecto relevante destas obras hagiográficas, já do período medieval e que continham mais detalhes biográficos sobre o santo. Elas apresentavam uma estrutura tripartida: prologo, texto e milagres⁷⁵. Ao término da *Legenda Maior* de Catarina de Siena, Raimundo confirma e justifica o modelo tríplice, atribuindo-o à Santíssima Trindade. A preocupação com uma descrição detalhada da morte era muito presente nas hagiografias do período. Longo também considera que as hagiografias anônimas são de especial valor aos pesquisadores porque, de acordo com sua estrutura, é possível rastrear o desejo de se inserir neste ou naquele modelo e ainda poder funcionar como um termômetro da religiosidade do período. O *Miracoli* produzido a partir da visita de Catarina de Siena à Florença tem muito a contribuir nesse sentido, pois foi fruto de um contato pessoal e concreto com Catarina ainda em vida. Qual terá sido, portanto, a experiência do autor e suas motivações? São de fato questões inquietantes. Esta obra anônima contrasta com as obras escritas pelos frades no que concerne a traços de Catarina como, por exemplo, a questão da autoria e do domínio da escrita.

A partir do século XII, a hagiografia passou a ser balizada por demandas exigidas pela Santa Sé em relação aos procedimentos de reconhecimento oficial da santidade, ou seja, era o início de estabelecimento do processo de canonização, que foi se consolidando a partir do séc. XIII. Os hagiógrafos passaram a se guiar pelo objetivo de mostrar de todas as formas possíveis a santidade de vida do candidato aos altares e, para isso, era necessário detalhar todos os traços do santo, suas características, práticas de piedade e também inserí-lo no universo dos demais santos, a fim de legitimar sua imagem. Portanto, “le vite, da questo

⁷⁵ Ibidem. p. 27.

momento, presentano secondo due tipologie: o si tratta di testi scritti per ottenere l'apertura di un processo, o l'opera riassume i risultati dell'inchiesta che era stata condotta”⁷⁶.

Em função deste novo rigor técnico instaurado, as vidas perderam o traquejo literário, à exceção da vida de Catarina de Siena que, segundo ela, seria uma exceção frente ao desafio de estabelecer um modelo de santidade feminino e místico⁷⁷. O século XII assistiu a formação das Ordens Mendicantes e, com elas, novas formas de santidade capazes de envolver também os leigos. Os santos passaram a ser reflexos não só dos palácios ou dos claustros, mas da vida cotidiana da maior parte da população formada por leigos. É nesse sentido que se desenvolve o gênero da Legenda, pensado a partir da necessidade de auxiliar os pregadores em seu ofício e, por isso, deveriam ser fáceis de transportar⁷⁸.

Tais objetivos ficam ainda mais claro nas “*legenda abreviatae*” ou “legendas menores”, que eram versões resumidas, as quais visavam justamente ao grande público. Em algumas situações, como ocorrido com Catarina de Siena, essas legendas menores poderiam até mesmo aparecer em língua vernácula e não no tradicional latim. Tudo em prol de uma ampla divulgação e circulação nos diferentes âmbitos da sociedade.

Vale ressaltar que foi também em função do advento das Ordens Mendicantes que o gênero da legenda se desenvolveu, o que o ficou conhecido como a “legenda nova”. Umberto Longo explica que:

[...] si tratta di un nuovo tipo di produzione agiografica che abbrevia la forma dei testi delle Vite dei santi in modo da renderle più funzionali per la trascrizione su codici di formato più piccolo e dunque più maneggevole e poter allo stesso tempo disporre di un ampio repertorio di testi su figure agiografiche che oltrepassavano la dimensione locale⁷⁹.

Por fim, o processo de canonização também pode ser considerado como um estilo específico, ainda que não seja propriamente literário. Os processos trazem testemunhos sobre a vida de um determinado indivíduo candidato aos altares e esses testemunhos possibilitam a investigação das representações culturais e ideológicas de um determinado grupo.

⁷⁶ LONGO, Umberto. **La santità medievale**. Jouvence: Roma, 2006.p. 20.

Tradução: As Vidas, a partir deste momento, apresentam-se segundo duas tipologias: ou são textos escritos para obter a abertura de um processo, ou a obra resume os resultados da investigação que havia sido conduzida.

⁷⁷ Ibidem. p.21.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem. p. 36.

Tradução: [...] trata-se de um novo tipo de produção agiográfica que encurta a forma dos textos das Vidas dos santos, de modo a torná-los mais funcionais para a transcrição em códices de formato menor e, assim, mais manejáveis, podendo ao mesmo tempo dispor de um amplo repertório de textos sobre figuras agiográficas que ultrapassavam a dimensão local.

Assim, fica claro que produção hagiográfica revela um esforço consciente de difusão da santidade, adaptando narrativas para formatos mais acessíveis e linguagens vernaculares (se consideramos as legendas menores e abreviadas), o que assegurava maior alcance social. Essa prática, vinculada ao dinamismo das Ordens Mendicantes evidencia que a construção da fama de santidade era resultado tanto de estratégias literárias quanto de mecanismos institucionais.

Essas práticas hagiográficas, voltadas tanto para a difusão popular quanto para a legitimação eclesiástica, evidenciam que a construção da santidade não se restringia ao âmbito literário, mas envolvia também um complexo aparato institucional. As legendas, sobretudo em suas versões abreviadas e em língua vernácula, desempenhavam um papel essencial na formação de modelos devocionais, ao passo que os processos de canonização asseguravam a formalização dessa fama sob critérios jurídicos e teológicos. É justamente nesse cruzamento entre narrativa, culto e instituição que se insere o trabalho de Igor Salomão, cuja análise dos inquéritos para a canonização de Tomás de Aquino ilumina os mecanismos que conferiam autoridade a essas representações.

Salomão analisa dois inquéritos realizados para a canonização de Tomás de Aquino e a primeira vida oficial do santo e a partir daí desenvolveu o conceito central em sua tese que é o de “tempo de santidade”, entendido como o período que se estende retroativamente a partir da canonização. O objeto da investigação do autor foi próprio processo de canonização, considerando seus procedimentos e implicações, com ênfase na relação entre a Ordem Dominicana e o papado. Após a canonização, Tomás de Aquino alcançou o posto de teólogo mais influente da Igreja, embora sua trajetória em vida tenha sido marcada por momentos de descontinuidade.

O conceito de tempo de santidade pode também ter como marco inicial o surgimento do culto, mesmo que não oficial. De maneira mais detalhada, podemos dizer que se trata do intervalo necessário para que ocorresse a legitimação e o reconhecimento da santidade oficial pela Igreja⁸⁰. Nesse sentido é que o autor analisa a produção da Legenda Maior de Tomás de Aquino, contemporânea aos dois inquéritos que consolidaram seu caminho à canonização. Para ele o problema central consiste em compreender de que modo se constrói a santidade e como essa construção dialoga com os demais documentos do processo.

Sua tese enfatiza que o reconhecimento da santidade associa-se à legitimidade jurídica e assume um rigor específico no contexto do controle instaurado pela Inquisição no

⁸⁰ Ibidem. p. 22.

século XIII. As instruções para o processo de Tomás de Aquino revelam uma exigência por minúcias. A partir da análise das fontes, o autor identifica três requisitos essenciais: boa fama, milagres de cura e mobilização social⁸¹. Portanto, a necessidade de comprovadas virtudes em vida, os milagres realizados, sobretudo as curas após a morte do santo e o apoio de um determinado grupo disposto a sustentar toda a causa de canonização até a sua realização. Acreditamos que o terceiro aspecto levantado por Salomão seja inclusive o mais significativo, afinal sem suporte e adesão de um grupo, não é possível que uma determinada causa siga adiante. E partindo da trajetória específica do processo de canonização de Catarina Benincasa, poderíamos acrescentar ainda um quarto elemento, qual seja, o contexto social e histórico favorável.

O autor entende que santidade é uma construção social, fruto da atribuição coletiva de qualidades extraordinárias a determinado homem ou mulher e concordamos plenamente com tal perspectiva. Porém, ao lado da santidade oficial, existia uma prática de culto não autorizado pela Igreja, fenômeno observado, por exemplo, no caso de Catarina, cujo reconhecimento popular precedeu a abertura do processo formal⁸². Gradualmente, os procedimentos passaram por uma racionalização, privilegiando as virtudes em detrimento dos elementos maravilhosos.

Desse modo, o santo seria um ser de exceção: embora expresse aspirações coletivas, permanece separado da comunidade por sua singularidade⁸³. E sua representação na hagiografia, segundo o autor, seria uma forma de tradução de crenças e arquétipos presentes na sociedade. Este aspecto faz com que Salomão dialogue com a obra de Carlo Ginzburg, especialmente com o famoso texto “O inquisidor como antropólogo”⁸⁴, em que o autor compara a metodologia narrativa de extração das confissões utilizadas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, ao mecanismo de inquérito canônico para a confirmação da santidade. Este também se apoiava em modelos reiterados de virtude. Segundo o próprio Ginzburg, ao se referir às fontes processuais da Inquisição:

O que os juízes da Inquisição tentavam extorquir às suas vítimas não é, afinal, tão diferente daquilo que nós procurávamos - diferentes eram sim os meios que usavam e os fins que tinham em vista. Quando estava a ler processos dos tribunais da

⁸¹ Ibidem. p. 36-37.

⁸² TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. 2011. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. p. 18.

⁸³ Ibidem. p. 74.

⁸⁴ GINZBURG, Carlo; CASTENUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: DIFEL.1991.

Inquisição, muitas vezes dava por mim a espreitar por cima do ombro do inquisidor, seguindo os seus passos, na esperança, que também ele teria, de que o réu confessasse as suas crenças - por sua conta e risco, claro. Esta contiguidade com a posição dos inquisidores não deixa de entrar em contradição com a minha identificação com os réus. Mas não gostaria de insistir neste ponto. Um outro tipo de contradição pode fazer-se sentir a nível intelectual. Foi a ânsia de verdade por do inquisidor (a sua verdade, claro) que permitiu que chegassem até nós essa documentação extraordinariamente rica, embora profundamente deturpada pela pressão psicológica dos juízes, alusões mais que evidentes ao sabat das bruxas - que era, segundo os demonologistas, o verdadeiro cerne da feitiçaria: quando assim acontecia, os réus repetiam mais ou menos espontaneamente os estereótipos inquisitoriais então divulgados na Europa pela boca dos pregadores, teólogos, juristas, etc.⁸⁵.

A citação de Carlo Ginzburg evidencia a assimetria de poder presente nos processos inquisitoriais, onde a busca por uma “verdade” pré-concebida pelos inquisidores moldava os depoimentos dos acusados. Essa dinâmica pode ser relacionada à posição do hagiógrafo frente à vida dos santos, pois, de modo semelhante, a narrativa hagiográfica não é um registro neutro, mas uma construção orientada por expectativas normativas e por um modelo ideal de santidade.

Assim como o inquisidor conduzia o interrogatório para confirmar uma verdade já definida, o hagiógrafo selecionava, adaptava e interpretava os eventos da vida do santo a partir de categorias pré-estabelecidas, como virtudes, milagres e sinais de santidade. A “pressão simbólica” exercida pelo hagiógrafo não recai sobre o santo, mas sobre a própria memória e sobre os testemunhos que compõem sua vida, buscando alinhar fatos concretos a um ideal espiritual e institucional. Tal como os réus nos processos de feitiçaria eram levados a produzir narrativas compatíveis com as expectativas inquisitoriais, a história do santo era organizada para atender às exigências da Igreja e às necessidades pastorais da época. Portanto, a relação entre inquisidor e réu encontra um excelente paralelo na relação entre hagiógrafo e sua fonte: ambos operam sob forte assimetria de poder, orientados por uma verdade normativa que estrutura o relato, seja para comprovar a culpa, seja para legitimar a santidade.

Esta assimetria se confirma ao observarmos que, de acordo com Salomão, no caso específico do processo de canonização Tomás de Aquino, as testemunhas provinham majoritariamente dos locais de sua morte e sepultamento, com destaque para a presença de clérigos. Em ambos os casos são testemunhas, personagens que de alguma forma fizeram parte da trajetória do futuro do santo e podem confirmar sua lenda. Também se consideramos o processo de Catarina Benincasa observamos a mesma tendência.

⁸⁵ Ibidem. p. 206.

A reflexão de Carlo Ginzburg sobre a assimetria de poder nos processos inquisitoriais ajuda a compreender a posição do hagiógrafo diante da vida dos santos. É nesse ponto que o conceito de “excepcional normal”, primeiramente cunhado por Edoardo Grendi e utilizado também por Ginzburg, torna-se útil para pensar a santidade de Catarina de Siena e sua representação hagiográfica. Segundo Ginzburg, essa expressão pode ter dois sentidos: “designa a documentação que só aparentemente é excepcional”⁸⁶ e também “um documento que seja realmente excepcional [...] pode ser muito mais revelador do que mil documentos estereotipados”⁸⁷ No primeiro caso, aquilo que parece extraordinário pode, na verdade, refletir práticas correntes. No segundo, os casos marginais funcionam como “espias ou indícios de uma realidade oculta que a documentação, de um modo geral, não deixa transparecer”⁸⁸.

Catarina exemplifica essas duas dimensões. Por um lado, sua vida, apresentada como marcada por êxtases, jejuns radicais e visões místicas, parece afastá-la do comum; contudo, tais práticas dialogam com um universo devocional mais amplo, característico da espiritualidade leiga e feminina do século XIV. Nesse sentido, sua experiência é excepcional parcialmente. Por outro lado, a narrativa presente na vasta documentação produzida em torno de sua santidade – cartas, depoimentos, *Legenda Maior* – é realmente excepcional e, pois (i) oferece uma janela privilegiada para compreender tanto as tensões internas da Ordem Dominicana quanto as expectativas da Igreja no contexto do cisma e das reformas; (ii) como também revela uma santidade muito característica e específica. Como no modelo proposto por Ginzburg, as lacunas, contradições e detalhes desses textos funcionam como indícios que desvelam estruturas invisíveis: as estratégias políticas da Ordem, a negociação entre carisma feminino e autoridade clerical e os limites do ideal de imitação de Cristo.

Assim, Catarina pode ser pensada como um caso paradigmático do “excepcional normal”: uma mulher proveniente de meios mais subalternos que, ao mesmo tempo em que personifica práticas devocionais comuns, ascende a um patamar de santidade que desafia as várias hierarquias, tornando sua trajetória – e sua hagiografia – um ponto de observação privilegiado.

Essa perspectiva, ao evidenciar Catarina como um caso singular e revelador, nos leva a refletir sobre os meios pelos quais essa imagem de santidade foi construída e difundida. A análise não pode se limitar à experiência individual, pois como vimos a consolidação da fama e a legitimação institucional dependiam de instrumentos narrativos específicos. É nesse ponto

⁸⁶ Ibidem. p. 176.

⁸⁷ Ibidem. p. 177.

⁸⁸ Ibidem.

que se torna necessário examinar a natureza e as estratégias da hagiografia, compreendendo seus recursos retóricos, públicos-alvo e funções dentro do horizonte cultural e eclesiástico do período.

Assim, percebe-se que os textos hagiográficos traziam consigo percepções, interesses e vivências de seus autores, os quais desenvolveram ferramentas para alcançarem os variados públicos: desde aquele mais erudito até a parcela mais ampla da população, que seria alcançada pela disponibilidade de textos menores e em vernáculo e/ou por meio dos sermões. Em grande parte desses tipos de textos hagiográficos, a estrutura narrativa pode até se assemelhar ao de uma biografia, porém não se orienta da mesma maneira. Afinal, outros recursos deste gênero também comunicam diretamente, a saber: (i) a associação do santo a um lugar específico, como o seu túmulo, por exemplo; (ii) uma fixação pelo início, pois já na infância se apresentam, muitas vezes, os sinais de santidade que se revelarão com força total na idade adulta; e, por fim, (iii) o curso histórico é marcadamente linear e teleológico⁸⁹. Em vista disso, “o santo é inteiriço, imutável, pronto a enfrentar todas as provas sem nenhuma alteração”⁹⁰.

Este retrato do santo apresentado na hagiografia é duradouro e praticamente não se insere na lógica do tempo cronológico. Por meio das festas que celebram a memória do santo, os fiéis revivem periodicamente a trajetória daquele ou daquela a quem depositam sua devoção e confiança. Em seu papel de construtora da santidade, a hagiografia compartilha o caráter da coletividade com o processo de canonização. O santo é reconhecido santo pelo outro, a partir da admiração que se desenvolve ao contemplar suas virtudes heroicas e que se cristaliza no texto escrito pela pena do hagiógrafo, ou seja, textos que eram lidos e largamente utilizados pelos clérigos em seus sermões nas festas dos santos⁹¹.

Além de ser construído pelo outro, é possível dizer que a vida do santo se forma de maneira análoga à coletividade de um grupo: o candidato a santo se destaca, é associado a um lugar no espaço físico e, a partir daí, passa a mobilizar em torno de si uma rede de apoiadores responsáveis por defender e difundir sua causa⁹². Como subsídio a compreensão da lógica do gênero hagiográfico e sua função de exemplaridade, Dosse cita duas obras: a *Legenda Áurea* e a *Lenda da Papisa Joana*.

A *Legenda Áurea* foi formulada no século XIII por um frade dominicano chamado Jacopo de Fazio e foi uma obra voltada ao grande público e ao auxílio dos frades em sua

⁸⁹ DOSSE, François. **O Desafio Biográfico:** Escrever uma Vida. São Paulo: USP, 2009. p. 137.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem. p. 139.

⁹² CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 243.

pregação. Já no título, nota-se um termo que se repete em diversas outras obras: lenda/legenda. Uma vez que Legenda é aquilo que está para ser lido, aquilo que deve ser lido⁹³, Fazio reuniu a vida de centenas de santos e as separou de acordo com o calendário litúrgico. Não se preocupou em descrever detalhadamente cada um dos santos e nem em fornecer dados precisos sobre os locais e as datas em que se desenrolaram os fatos narrados. Foi objetivo do autor não só que a vida do santo fosse narrada e divulgada, mas é também que ela pudesse se adaptar a cada uma das realidades em que estivesse sendo lida/ouvida⁹⁴. Esta plasticidade, por assim dizer, pertence ao domínio da lenda. Assim, “[...] a obra de Voragine pertence [...] ao gênero da lenda – a qual, procurando resgatar uma figura ou um lugar a eles, não se assimilam completamente, pois pode se reproduzir de maneira idêntica em outras localidades e se encarnar em outras personagens”⁹⁵.

Sobre a Papisa Joana, comprehende-se que sua figura permaneceu vívida por alguns séculos na Igreja Católica e foi utilizada por ela de diversas formas, isto é, como forma de regulamentar a entronização Papal e também como reforço da primazia masculina nas diversas funções e ministérios. Por outro lado, Dosse afirma que, na Reforma Protestante, os luteranos passaram a utilizar a história de Joana como uma forma de destacar a depravação da Igreja de Roma e como ela, de fato, encarnava a figura do Anticristo do Apocalipse. O caso de Joana mostra que ao narrar o irreal, o maravilhoso e o fantástico, as produções hagiográficas trazem também o real. Não há proveito algum em questionar se um determinado santo fez ou não tal milagre, proferiu ou não determinadas palavras, mas, sim, vale indagar quais os impactos foram causados por aquela narrativa. Quais foram os usos dados a ela? O que foi alcançado? Nesse sentido, Dosse afirma que “[...] a lenda, por sua capacidade de provocar a cristalização da crença e organizar o domínio das representações, é por si mesma um acontecimento histórico”⁹⁶.

Ao pensar sobre a produção da História nos mosteiros, Bernard Guenée identificou dois elementos que balizavam a escrita dos religiosos: a liturgia e a hagiografia. A liturgia em função da preocupação com as datas litúrgicas, sobretudo, a celebração da festa da Páscoa por toda a comunidade dos fiéis, levou a uma busca por datas do nascimento e morte de Cristo, mesmo que incertas, mas que permitissem uma organização precisa das principais solenidades cristãs. A relação entre a hagiografia e a História é ambígua, ou seja, se ambas têm função

⁹³ DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida.** São Paulo: USP, 2009. p. 140.

⁹⁴ Ibidem. p. 139.

⁹⁵ Ibidem. p. 143.

⁹⁶ Ibidem. p. 147-148.

instrutiva e, muitas vezes, se misturam – afinal, mesmo um livro cujo título conta com a palavra História pode apresentar em seu miolo um número considerável de vidas dos santos – existem também entre elas algumas diferenças⁹⁷.

Já a hagiografia não se relaciona diretamente com a História, uma vez que sua preocupação está em apresentar aos leitores uma coletânea de virtudes que os instruam nos assuntos da fé. Sacrificam-se as características pessoais mais precisas em prol de um modelo de santidade: mais uma vez é a constatação de que o santo quase se perde no outro⁹⁸. Juntamente, sacrifica-se também a preocupação com o tempo, pois a hagiografia não está presa aos ditames da contagem cronológica. Guenée exemplifica esta matéria de estilo mencionando a escolha feita por Beda que, ao falar da vida de um mesmo santo, não menciona datas na obra de caráter hagiográfica, mas traz estas datas naquela de caráter histórico. Desse modo: “*Bède ne donne pas dans sa Vie de saint Cuthbert en prose des dates qu'il fournit dans son Histoire*”⁹⁹.

Desse modo, o texto hagiográfico é um espaço criativo que permite muitas possibilidades, é um espaço de vacância¹⁰⁰. Isso porque o autor tem o poder de criar e recriar a narrativa de acordo com a necessidade, pois não há interesse em transmitir um relato exato. Para os hagiógrafos, a maior preocupação reside em apresentar no seu texto uma versão daquilo que “deve ser” e não “do que foi”¹⁰¹. Tal autonomia se apresenta ainda no intercâmbio entre diversas vidas de santos, pois entre elas parece existir um espaço de troca: circulam milagres, gestos, palavras etc. Por isso, não é incomum encontrar nas produções sobre Catarina Siena cenas clássicas que podem ser encontradas em outras hagiografias, como por exemplo, o nobre gesto de doar o manto ao Cristo disfarçado de pedinte. S. Martinho inaugurou essa prática, que foi seguida posteriormente por S. Francisco de Assis. Essa imagem é elucidativa da existência e da circularidade de uma tópica retórica que atravessa as diferentes Vidas e Legendas. Jacques Le Goff aponta que a comparação com S. Martinho esteve situada no momento decisivo da conversão de S. Francisco e, o mais importante, que ele superou o gesto de seu predecessor na santidade:

⁹⁷ GUENEE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'Occident Médiéval**. Paris: Aubier Montaigne, 1980. p. 55.

⁹⁸ Ibidem. p. 53.

⁹⁹ Ibidem. p. 54.

Tradução: Beda não fornece em sua Vida de São Cuthbert em prosa as datas que fornece em sua História.

¹⁰⁰ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. P. 245.

¹⁰¹ Ibidem. p. 27.

A cronologia dos episódios dessa etapa é particularmente confusa em Tomás de Celano. Um primeiro ato parece se situar por ocasião da partida para a guerra na Apúlia, objetivo afinal frustrado. Francisco encontra um pobre cavaleiro em andrajos e lhe dá sua capa. Com toda a certeza, o gesto tende a fazer de Francisco um novo São Martinho. E Tomás de Celano, que não resiste à comparação, deixa claro que o gesto de Francisco é superior, porque Francisco deu sua capa toda, enquanto que Martinho dela não tinha dado senão a metade¹⁰².

São Martinho deu metade da capa, são Francisco deu a capa inteira. E santa Catarina? Ela também está inserida nessa tradição gestual de dar vestes ao pedinte em andrajos, mas o fato é que ela foi muito mais longe que os dois santos antecessores. Stefano Maconi, em seu depoimento no *Processo Castellano*, menciona o episódio da doação do manto.

Un'altra volta mentre se recava com i confessori e le compagne in una certa licalità, incontrò um povero, che si mostrava particolarmente insistente nel chiederle l'elemosina, ed essa gli disse: "Carissimo fratello, non ho denaro". Ed egli: "Mi potete darei l mantello". Ed essa: "Questo è vero". E senz'altro glielo diede. I confessori che la seguivano, a mala pena e con grande spesa, riuscirono a farglielo restituire dal povero. Quando essi le domandarono perché essa aveva camminato senza mantello del suo ordine, essa rispose: "Preferisco essere vista senza mantello del piuttosto che senza carità". Ed essi non seppero che cosa risponderle, cimpressi della sua perfezione¹⁰³.

De acordo com Maconi, Catarina deu o manto inteiro e, ao ser questionada pelos frades sobre como conseguiria andar sem o manto preto (mantello) – que era signo de seu pertencimento às Mantellatas – ela responde com um ensinamento: “prefiro ser vista sem o manto do que sem a caridade”. Porém, na *Legenda Maior*, de Raimundo delle Vigne, o gesto da doação do manto é levado às últimas consequências:

Ya había dado las mangas que pertenecían al sirviente, el cual estaba bastante necesitado por cierto, razón por la cual no se había atrevido a dar la camisa entera. Entonces empezó a pensar si se desprendería de la única prenda de ropa que tenía ella sobre sus carnes. La caridad le decía que sí; la modestia que no. La caridad triunfó por fin, pero en el momento de llevar a la práctica su resolución, pensó que si salía a la puerta sin vestir, alguien podía verla y seguramente quedaría escandalizado. Entonces habló al pobre de esta manera: «-Vea, buen hombre, si me fuese posible quedarme sin vestido, de muy buena gana le daría el que llevo encima

¹⁰² Cf. LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

¹⁰³ **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009. P. 240.

Tradução: Outra vez, enquanto se dirigia com os confessores e as companheiras a uma certa localidade, encontrou um pobre que se mostrava particularmente insistente em pedir-lhe esmola, e ela lhe disse: 'Queridíssimo irmão, não tenho dinheiro.' E ele: 'Pode me dar o manto?' E ela: 'Isso é verdade.' E sem hesitar, deu-lho. Os confessores que a acompanhavam, com muita dificuldade e grande despesa, conseguiram fazer o pobre devolver-lhe o manto. Quando lhe perguntaram por que havia andado sem o manto da sua ordem, ela respondeu: 'Prefiro ser vista sem manto do que sem caridade.' E eles não souberam o que lhe responder, compreendendo sua perfeição.

y que es el único que tengo. Pero, como no puedo hacerlo y en este momento no me encuentro en condiciones de darle otro, le ruego me disculpe. Tenga la seguridad de que si pudiera, le daría todo lo que tengo». Al oír esto, el pobre sonrió y le dijo: «- Ya veo que usted me ha dado todo cuanto puede darme. Muchas gracias y adiós». Mientras se alejaba, Catalina creyó entrever por algunos detalles que se trataba del huésped celestial a quien tantas veces recibía y que tan familiarmente solía conversar con ella¹⁰⁴.

Depois de dar parte da sua roupa, de buscar roupas dos seus familiares, o pedinte segue insatisfeito e demanda mais peças para si e também para seus iguais que passavam por dificuldades. Frente a esta demanda, de acordo com a narrativa de Raimundo, Catarina chegou cogitar a ficar totalmente nua, a fim de atender ao pedido daquele mendigo em andrajos. Trata-se de um trecho que retrata a indecisão de Catarina e a verdadeira batalha travada entre a modéstia e a caridade. Essa batalha teve a caridade como vitoriosa, o que nos leva a crer que, por muito pouco, Catarina não teria ficado completamente nua nas ruas de Siena para vestir o pedinte. Mas, neste último instante, ela chega à conclusão de que tal ato seria escandaloso e, por isso, pede então suas sinceras desculpas ao mendigo, que era o próprio Cristo que, em muitos outros momentos, testaria Catarina de maneira semelhante. Logo, à medida que ela passou satisfatoriamente por esses desafios, sempre demonstrando a mais profunda caridade, desapego a todos os seus bens, entrega total de si (mesmo junto a pessoas que a odiavam ou que portavam doenças mortais), Catarina foi gradativamente aproximada a Cristo, segundo os hagiógrafos. Não apenas enquanto alguém que, como todos os demais santos, externava um grande amor a Jesus, por meio e Eucaristia, orações e demais devoções, mas no sentido de ser praticamente outro Cristo, alguém que seguiu, com afinco, os passos do Mestre e que, em diversos momentos, é descrita protagonizando situações em que o imita diretamente.

O gesto caridoso inaugurado por Martinho foi aperfeiçoado por Francisco e levado às últimas consequências por Catarina. Trata-se de uma tradição de santidade conduzida, sobretudo, pelos hagiógrafos. No caso específico de Catarina, os frades que escreveram sobre

¹⁰⁴ DELLE VIGNE, Raimundo. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.. pp. 59-60. Tradução: Ela já havia dado as mangas que pertenciam ao servo, que estava bastante necessitado, aliás, razão pela qual não havia ousado dar a camisa inteira. Então começou a pensar se se desprenderia da única peça de roupa que tinha sobre o corpo. A caridade lhe dizia que sim; a modéstia, que não. A caridade finalmente triunfou, mas no momento de colocar sua decisão em prática, pensou que, se saísse à porta sem roupa, alguém poderia vê-la e certamente se escandalizaria. Então falou ao pobre assim: ‘-Veja, bom homem, se fosse possível ficar sem vestido, com muito gosto lhe daria o que levo encima e que é o único que tenho. Mas, como não posso fazê-lo e neste momento não estou em condições de lhe dar outra coisa, peço que me desculpe. Tenha a certeza de que, se pudesse, lhe daria tudo o que tenho.’ Ao ouvir isso, o pobre sorriu e lhe disse: ‘-Já vejo que você me deu tudo o que pode me dar. Muito obrigado e adeus.’ Enquanto se afastava, Catarina acreditou entrever, por alguns detalhes, que se tratava do hóspede celestial a quem tantas vezes recebia e com quem costumava conversar tão familiarmente.

sua vida quiseram enquadrá-la nos modelos tradicionais de santidade que já existiam e ao mesmo tempo destacar sua vida como excepcional e muito superior em virtude a qualquer outra.

O frade dominicano Tommaso Caffarini, o maior promotor da causa de santidade de Catarina, afirmou claramente a elevação sem igual da vida de Catarina na obra que ficou conhecida como *Legenda Menor*: “Unde congruamente si può dire di lei come è scritto, che a questi tempi non è trovata simile a lei, che tanta mirabile austerità così virtuosamente abbi conservata la legge dell'eccelso Dio”¹⁰⁵. Ao falar do modo de vida ascético, marcado pela rigidez dos castigos físicos, da alimentação frugal e da oração constante, Caffarini situa a vida de Catarina de Siena como sem precedentes naquele tempo.

A exaltação da santidade de Catarina Benincasa nos textos hagiográficos, como evidenciado na *Legenda Menor*, de Tommaso Caffarini, não tinha apenas o propósito de inspirar devoção, mas também de fornecer subsídios concretos para a legitimação oficial de sua santidade. Essas narrativas desempenhavam um papel essencial nos processos canônicos, servindo como testemunhos organizados que reforçavam a excepcionalidade da vida e das virtudes do futuro santo. Nesse contexto, compreender a estrutura e as funções dos textos hagiográficos nos permite perceber melhor qual papel eles desempenhavam nas etapas formais da canonização, as quais passaram por transformações significativas ao longo da Idade Média. A seguir, examinaremos as etapas do processo de canonização no medievo, seus critérios e mudanças.

1.2 O processo de canonização

Sabemos que Catarina de Siena foi canonizada em 29 de junho de 1461. O trecho a seguir faz parte da bula papal que a declarou santa, escrita pelo Papa Pio II, também conhecido como Enea Silvio Piccolomini, cidadão natural de Siena. Vejamos o que escreveu o pontífice a respeito da nova santa da Igreja:

Queste ed altre moltissime cose avendo il venerabile nostro fratello vescovo di Porto esposte nell'adunanza dei cardinali e dei prelati, ed affermato che furono

¹⁰⁵ CAFFARINI, Tommaso. **Legenda Minore di s. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di F. Grottanelli. Bologna:** Gaetano Romagnoli, 1868. p. 21.

Tradução: De onde, de forma apropriada, pode-se dizer dela, como está escrito, que em seus tempos não se encontrou ninguém semelhante a ela, que conservou com tanta virtude e austeridade admirável a lei do Deus exelso.

chiaramente provale, richiesti singolarmente così i cardinali, come i prelati (di cui moltissimi furon presenti) di manifestare il loro avviso; parve a comune suffragio doversi dichiarar Caterina degna del Cielo: nè v'ebbe alcuno, che non avesse sommamente approvato di celebrarsene la canonizzazione. Or dopo avere tutti lungamente ascoltati, comandammo che fosse nella basilica del Beato Pietro, principe degli Apostoli, decentemente apparecchiato e decorato un pulpito, sul quale oggi alla presenza del clero e del popolo, dopo tenuto sermone della vita e dei miracoli di questa vergine, celebrata la messa solenne e fatte le consuete ceremonie secondo il rito, reputammo dover procedere alla canonizzazione di Caterina in forza di queste parole: Ad onore dell'onnipotente ed eterno Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, ad esaltazione della fede cattolica ed aumento della Cristiana Religione; coll'autorità di nostro Signor Gesù Cristo e de' beati Apostoli Pietro e Paolo, e colla nostra, secondo l'avviso dei nostri fratelli, dichiariamo che Caterina da Siena, vergine d'illustre e d'indelebile memoria, di cui il corpo riposa in Roma nella chiesa dei Predicatori che dicesi della Minerva, è stata (poichè la ciò meritato la virtù di lei, cooperando la grazia divina) da molto tempo ricevuta nella celeste Gerusalemme nei cori delle beate vergini, e donata della corona di eterna gloria; e giudichiamo e definiamo doversi essa venerare come santa in privato ed in pubblico, e comandiamo che sia annoverata tra le sante vergini che venera la Chiesa romana: stabilendo che se ne celebri la festività per ciascun anno nella prima domenica del mese di maggio, e che a lei si rendano gli onori che convengono alle altre beate vergini. Oltre a ciò, a quanti si recheranno nella stessa festività a visitare il sepolcro di lei, rilasciamo misericordiosamente in perpetuo 7 anni ed altrettante quarantene delle penitenze loro ingiunte, come si cosluma nella Chiesa. A nessuno a lunque degli uomini sia lecito mettere in pezzi questa disposizione per ciò che riguarda la dichiarazione, la costituzione, il mandato, lo statuto e la rilassazione, o contraddirvi con temerario ardimento. Se alcuno presume di violare comecii essia queste pagine, sappia pure che incorrerà nell' indignazione dell' Onnipotente e de' beati apostoli Pietro e Paolo. Dato in Roma, a San Pietro, 1º anno 1461 dell'incarnazione del Signore, ai 29 di giugno, anno terzo del nostro pontificato¹⁰⁶.

¹⁰⁶ CAPECELATRO, Alfonso. **Storia di S. Caterina da Siena e del papato del suo tempo**. Firenze: Barbera, 1856. p. 492-493.

Tradução: Estas e muitas outras coisas, tendo o venerável nosso irmão bispo de Porto expostas na assembleia dos cardeais e prelados, e afirmado que foram claramente provadas, sendo solicitados individualmente tanto os cardeais como os prelados (dos quais muitos estiveram presentes) a manifestar sua opinião; pareceu por comum acordo que Caterina era digna do Céu; e não houve nenhum que não aprovasse solenemente a celebração de sua canonização. Depois de ouvir todos longamente, ordenamos que na Basílica do Bem-aventurado Pedro, principe dos Apóstolos, fosse adequadamente preparado e decorado um púlpito, sobre o qual hoje, na presença do clero e do povo, depois de um sermão sobre a vida e os milagres desta virgem, celebrada a missa solene e feitas as cerimônias costumeiras segundo o rito, reputamos dever proceder à canonização de Caterina com estas palavras: Em honra do omnipotente e eterno Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, para a exaltação da fé católica e aumento da Religião Cristã; com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo e dos bem-aventurados Apóstolos Pedro e Paulo, e com a nossa, segundo o parecer de nossos irmãos, declaramos que Caterina de Siena, virgem de ilustre e indelével memória, cujo corpo repousa em Roma na igreja dos Pregadores, chamada da Minerva, foi (pois mereceu isso pela sua virtude, cooperando com a graça divina) há muito tempo recebida na Jerusalém celeste entre os coros das bem-aventuradas virgens, e agraciada com a coroa da eterna glória; e julgamos e definimos que deve ser venerada como santa, em privado e em público, e ordenamos que seja incluída entre as santas virgens veneradas pela Igreja romana; estabelecendo que sua festividade seja celebrada a cada ano no primeiro domingo do mês de maio, e que **a ela sejam prestadas as honras que convêm às outras bem-aventuradas virgens** [aqui o destaque dado à virgindade]. Além disso, a todos aqueles que, na mesma festividade, forem visitar seu sepulcro, concedemos misericordiosamente em perpétuo sete anos e outras tantas quarentenas das penitências que lhes foram impostas, como é costume na Igreja. A ninguém, de modo algum, será lícito desrespeitar esta disposição no que diz respeito à declaração, constituição, mandato, estatuto e concessão, ou contradizê-la com temerária ousadia. Se alguém ousar violar estas páginas, saiba que incorrerá na indignação do Onipotente e dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo. Dado em Roma, em São Pedro, no ano de 1461 da Encarnação do Senhor, aos 29 dias de junho, no terceiro ano do nosso pontificado.

No trecho escolhido, vemos que o pontífice menciona o Consistório Secreto realizado por ele com os cardeais e prelados da cúria romana, momento em que o Cardeal da cidade de Porto apresentou um resumo da vida e das virtudes de Catarina. Infelizmente, a documentação produzida pelo cardeal e seus dois confrades que formam, de fato, o processo de canonização oficial, está perdida. Contudo, Pio II nos informa, por meio de sua bula, os caminhos que foram tomados até chegar ao dia 29 de junho de 1461.

À época, já largamente celebrada pela devoção popular e tendo sido projetada mesmo fora da península Itálica por meio da pena de Raimundo delle Vigne e Tommaso Caffarini, a fama de Catarina chega ao próprio Papa. Ele, comovido com a vida de sua conterrânea, resolve dar início a uma investigação em torno de sua vida e virtudes. Para tanto, três cardeais foram nomeados, novos depoimentos foram colhidos e o *Processo Castellano*, realizado em Veneza, revisitado. A conclusão de todo esforço é que Catarina seria enfim elevada aos altares depois de uma longa espera: um intervalo de oitenta e um anos, em que a igreja e toda a sociedade ocidental foi abalada por eventos, como a *Guerra dos Cem Anos* e o chamado *Grande Cisma do Ocidente*.

Desse modo, a Bula suscita uma importante questão: quais requisitos eram necessários para se alcançar a santidade naquele momento? O documento papal, se por um lado é ponto culminante de todo o processo de canonização; por outro, é apenas um pequeno elemento em meio à vasta obra hagiográfica produzida. Ainda assim, a Bula marcou a maneira como Catarina seria lembrada e celebrada oficialmente pela fé Católica.

Consideremos, portanto, alguns aspectos. A Catarina apresentada à Igreja pelo Papa Pio II é muito semelhante àquela descrita por Raimundo Delle Vigne na *Legenda Maior*: uma menina que, desde os primeiros anos de vida, dedicou-se a uma vida intensa de oração, contemplação, ascetismo e caridade em nome de sua profunda devoção à Cristo. Catarina era o que era justamente em função de Cristo, como um canal de sua Graça. O Papa destaca ainda os esforços conduzidos por Catarina em prol da igreja junto aos seus predecessores (Gregório XI e Urbano VI) como uma forma de reabilitação da atuação de Catarina em assuntos temporais de sua época. Evidentemente que os milagres e eventos prodigiosos não podiam ser deixados de lado: curas, aparições, exorcismos etc. Ainda assim, o Papa não mencionou em sua bula uma realidade que ficasse explícita em toda a hagiografia, sobretudo na *Legenda Maior*, a qual é o esforço dos hagiógrafos de construir uma Catarina em uma mulher que não apenas ama Jesus desde muito cedo, mas que o imita de uma forma muito intensa.

O Papa Pio II também tentou retirar Catarina da esfera dos dominicanos, inclusive da *Osservanza*, aproximando-a mais a são Bernardino de Siena em detrimento de São Pedro Mártil. Pio II também divergia quanto aos estigmas, que foram proibidos de serem representados em imagens pelo Papa Sisto IV. Segundo Otfried Krafft:

[...] for his political projects. These included the crusade against the Turks as well as the enforcement of the ecclesiastical primacy of Rome in the fields of monastic reform. For Pius, Catherine primarily was a protagonist of Christian Europe and not a saint for the Dominicans, albeit her cult was mainly propagated by this order. As Pius was one of the most outstanding humanist writers of his time, his interpretation of St Catherine was to remain influential, too¹⁰⁷.

A perspectiva trazida por Krafft identifica uma verdadeira disputa entre grupos e projetos distintos em torno de uma santa: de um lado Roma; de outro, a Ordem Dominicana. O santo em construção, portanto já morto, desempenha um papel de passividade frente aos seus hagiógrafos (aqueles que produzem suas memórias “oficiais”) e autoridades. No caso específico de Catarina, é importante também pensar na situação da Ordem Dominicana na passagem do século XIV para o XV. Conhecemos os nomes daqueles frades que exerceram protagonismo na propagação da santidade de Catarina, mas é preciso ampliar a lente, a fim de entender melhor a Ordem Dominicana.

Conferindo a Catarina uma ação ampliada sobre o Ocidente cristão, o papa Pio II enfatiza a virgindade: Catarina Benincasa, santa, reconhecida oficialmente pela Igreja de Roma, é associada à categoria das santas virgens e deve ser celebrada enquanto tal. O aspecto da virgindade, da pureza, alcançada pela abstinência de qualquer atividade sexual é central em relação à santidade feminina, bem o sabemos. Entretanto, o documento suplanta todas as demais características de Catarina.

Ao longo de sua vida, ela teve alguns breves colóquios com a Virgem Maria, que a teria acompanhado em momentos-chaves, tais como o matrimônio entre Catarina e Jesus. Ademais, Catarina foi largamente associada em sua hagiografia com a figura de Santa Maria Madalena, para ela, exemplo de vida ascética e penitente ao longo de todo o período

¹⁰⁷ KRAFFT, Otfried. Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena. IN: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela (orgs). **Catherine of Siena - The Creation of a Cult.** Turnhout: Brepols, 2013. p. 41.

Tradução: [...] para seus projetos políticos. Estes incluíam a cruzada contra os turcos, bem como a imposição da primazia eclesiástica de Roma nos campos da reforma monástica. Para Pio, Catarina era principalmente uma protagonista da Europa cristã e não uma santa para os dominicanos, embora seu culto fosse propagado principalmente por esta ordem. Como Pio foi um dos escritores humanistas mais destacados de seu tempo, sua interpretação de Santa Catarina também permaneceria influente.

medieval. Todavia, as capacidades intelectuais da jovem santa foram lançadas para último plano na canonização de 1461.

Assim, apenas no século XX, Catarina receberia o reconhecimento por suas habilidades ao ser intitulada doutora da Igreja. Já o espírito combativo, demonstrado nos pontificados de Gregório XI e Urbano VI, foi amenizado: Catarina teria trabalhado para a paz e o fim dos conflitos. Enfim, podemos observar como características marcantes da santidade de Catarina os seguintes pontos: o ascetismo, a vida de oração, a virgindade, o dom de profecia e, sobretudo, a capacidade de realizar milagres.

De acordo com André Vauchez, o século XIV apresentou um menor número de pedidos e de canonizações efetuados, indicando uma mudança neste âmbito. A queda registrada se deve, em parte, à maior duração dos procedimentos canônicos, os quais se estendiam por meses ou até anos. Desde o século XIII, Roma passou a concentrar em suas mãos o primado do reconhecimento dos candidatos aos altares na esfera universal, reduzindo a autonomia que os bispos gozavam em suas dioceses até então.

As etapas tornaram-se mais numerosas e custosas para os grupos que sustentavam a causa: era preciso enviar a documentação recolhida até Roma, que seria então analisada, passaria pelo escrutínio dos cardeais e demais prelados responsáveis designados pelo papa, por isso eram processos longos¹⁰⁸. Paralelamente, eram comuns também interrupções devido à morte do então Papa ou mesmo de eventos como o *Cisma do Ocidente* – que, no caso de Catarina, foi um dos fatores responsáveis pelo longo período entre sua morte e canonização. Até chegar a Pio II, outros papas se depararam com o pedido relativo à Catarina apresentado pelos dominicanos.

Especificamente sobre o século XIV, Vauchez apresenta um breve levantamento sobre a situação apresentada anteriormente:

Le phénomène ne fit que s'amplifier au XIV siècle: deux des trois canonisations effectuées par Jean XII concernent des saints pour lesquels les enquêtes avaient été prescrites par Clément V, et sur les sept proès qu'il ordonna lui-même, un seul aboutit à une canonisation sous son règne: celui de S. Thomas d'Aquin (1318-1321), dont la brièveté rappelle le succès rapide des fondateurs des Ordres Mendiantes. L'une de ces causes - celle de S. Yves - parvint au terme espéré sous Clément VI, en 1347. Les autres n'aboutirent pas, du moins à l'époque médiévale¹⁰⁹.

¹⁰⁸ VAUCHEZ, André. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2ème éd. Roma: École française de Roma, 1988. p. 81.

¹⁰⁹ Ibidem. p. 83.

Tradução: O fenômeno só se intensificou no século XIV: duas das três canonizações feitas por João XXII dizem respeito a santos cujas investigações tinham sido prescritas por Clemente V, e dos sete processos que ele próprio ordenou, apenas um resultou em canonização durante seu reinado: o de São Tomás de Aquino (1318-1321), cuja brevidade lembra o rápido sucesso dos fundadores das Ordens Mendicantes. Uma dessas causas - a de São Ivo

Consequentemente, o aumento na duração dos processos de canonização levou a um aumento do custo. A fase inicial, também chamada de fase curial, poderia ser encurtada se o postulante contasse com o apoio dos indivíduos certos. Nesse mesmo sentido, reafirma-se a importância do apoio de grandes personalidades às causas de canonização, pois não se tratava apenas de comprovar a idoneidade desta ou daquela pessoa. Além disso, era preciso articular diversos agentes em prol daquele projeto e torná-lo convincente para a Igreja. Por exemplo, Frederico II e o Duque Alberto da Áustria são mencionados como apoiadores de Catarina junto ao Vaticano na bula de canonização.

O caminho até a santidade oficial é complexo, o imaginamos como um caminho irregular, repleto de bifurcações e vielas. É preciso que, de alguma forma, o santo se encaixe aos principais dilemas não necessariamente de sua época, mas sim do momento em que sua canonização está sendo pleiteada. Qual é a Catarina que chegou àquela solene celebração de 29 de junho de 1461 em Roma? A experiência conservada pelos seus seguidores, passando por toda a produção literária, pela investigação realizada em Veneza já no século XV até aquelas que foram iniciadas por determinação do Papa Pio II são diferentes camadas e possivelmente diferentes Catarinas.

A repetição nos procedimentos de inquirição, apuração de fatos, recolhimento de provas e depoimentos constituía uma prática intrínseca aos processos de canonização na Baixa Idade Média. Esses mecanismos não tinham apenas a função de verificar a ortodoxia e a vida do candidato à santidade, tampouco se limitavam a atestar a existência de uma devoção local efetiva.

É possível interpretá-los também como instrumentos fundamentais para a construção e reconstrução da memória sobre o indivíduo em questão. Ao reiterar determinadas narrativas, organizar relatos e validar testemunhos, o processo inquisitorial contribuía para moldar uma imagem do santo que fosse funcional tanto à instituição eclesiástica quanto às comunidades devocionais interessadas em sua canonização.

— chegou ao desfecho esperado sob Clemente VI, em 1347. As outras não foram concluídas, pelo menos na época medieval.

Tabela 1 – Canonizações: séculos XIV e XV.

CANONIZAÇÕES – SÉC. XIV E XV		
Santo	Abertura do processo de canonização	Canonização
Pierre de Morrone (Celestino V) (+ 1296)	1305	1313
Tomás de Cantilupe (+1282)	1306	1320
Louis d'Anjou (+1297)	1307	1317
Tomás de Aquino (+1274)	1318	1323
Nicolas de Tolentino (+1305)	1325	1446
Yves Hélory (+1303)	1330	1347
Elzéar de Sabran (+1323)	1351	1369
Brígida da Suécia (+1373)	1375	1419
Jean de Bridlington (+1379)	1391	1401
Catarina de Siena (+1380)	1411/1416	1461
Sebald de Nuremberg (+1418)	-	1425

Fonte: Adaptado de VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. 2ème éd. Roma: École française de Roma, 1988. p. 299-300.

Os dados apresentados na Tabela 1 foram extraídos de uma tabela mais ampla elaborada por André Vauchez, a qual inclui não apenas as canonizações efetivadas, mas também os processos iniciados sem desfecho. A análise desses dados permite observar uma transição simbólica na natureza dos modelos de santidade reconhecidos ao longo desse período. Se nos séculos anteriores predominavam bispos e monges, observa-se, entre os canonizados aqui listados, uma crescente valorização de leigos e de mulheres, especialmente aqueles associados às ordens mendicantes.

Por exemplo, Pierre de Morrone (posteriormente Celestino V), Tomás de Cantilupe e Louis d'Anjou representam a continuidade da santidade tradicional de bispos e papas. Por outro lado, Tomás de Aquino, canonizado em 1323, simboliza a afirmação da santidade intelectual dentro da Ordem dos Pregadores. Também se destacam figuras oriundas de ordens mendicantes como Nicolas de Tolentino e Jean de Bridlington, ambos ligados aos agostinianos.

O número significativo de leigos canonizados é igualmente notável. Yves Hélory e Elzéar de Sabran, por exemplo, integravam a Ordem Terceira de São Francisco, demonstrando a ampliação dos espaços de santidade para os não clérigos. Brígida da Suécia, viúva e fundadora de uma nova ordem, representa um modelo de santidade feminina ativa e institucionalizada. Já Sebald de Nuremberg, um eremita cuja canonização se deu no século XV, indica a permanência de modelos ascéticos mais antigos, mesmo em um contexto de transformações eclesiásticas.

Catarina Benincasa (citada no quadro já com o nome de Catarina de Siena) se insere nesse quadro como uma figura singular. Leiga, pertencente ao ramo das Mantellatas, que não

eram religiosas propriamente, mas apenas tuteladas pela Ordem Dominicana. Catarina alcançou grande notoriedade por sua vida mística, atuação política e posterior canonização. Sua trajetória sintetiza importantes características da santidade do século XIV, como o engajamento nas causas da Igreja e a vivência de uma espiritualidade intensa fora dos claustros, o que reflete a crescente aceitação de modelos de santidade leiga e feminina.

É possível observar, portanto, enquanto o processo de canonização foi progressivamente centralizado em Roma e submetido a um aparato burocrático mais rigoroso, principalmente a partir do século XIV, os critérios de avaliação da santidade também se tornaram mais complexos. Os milagres, outrora elemento central e suficiente para a legitimação do culto, passaram a ser considerados insuficientes. A comprovação de virtudes heroicas — como a fé, a caridade, a humildade e a obediência — ganhou centralidade nos dossiês apresentados à Cúria Romana. Tal mudança corresponde à tentativa da Igreja de exercer maior controle sobre a produção e a difusão do culto aos santos, regulando não apenas a sua dimensão devocional, mas também seu uso político e institucional. Assim, o reconhecimento da santidade tornou-se, além de um fenômeno religioso, uma operação discursiva e política, cuidadosamente articulada pelas instituições eclesiásticas e seus agentes.

Até o final do século XIII, os textos hagiográficos concentravam-se prioritariamente na descrição de milagres, especialmente aqueles realizados após a morte dos santos. A atuação sobrenatural no pós-morte, geralmente associada ao túmulo ou às relíquias, era o principal critério de confirmação da santidade e de legitimação do culto. Contudo, a partir do século XIV, observa-se uma mudança significativa na estrutura dos processos de canonização e na forma como os santos eram representados. Gradualmente, a ênfase nos milagres cedeu espaço à valorização da vida terrena dos candidatos. Segundo André Vauchez:

Ainsi la fonction thaumaturgique des serviteurs de Dieu n'est pas directement mise en cause mais on la refoule parmi leurs attributs posthumes. L'évolution même de la structure et du contenu des enquêtes entre le début du XIII^e et la fin du XVe siècle traduit une tendance très nette à valoriser la vie des saints aux dépens de leurs miracles: le nombre des articles consacrés à leurs vertus, celui des témoins appelés à déposer sur ce point, la nature de plus en plus spirituelle des miracula in vita, tout cela contribue à faire de leur existence terrestre le nœud de leur perfection¹¹⁰.

¹¹⁰ Ibidem. p. 627.

Tradução: Assim, a função taumaturgica dos servos de Deus não é diretamente questionada, mas é reprimida entre seus atributos póstumos. A própria evolução da estrutura e do conteúdo das investigações entre o início do século XIII e o final do século XV revela uma tendência muito clara de valorizar a vida dos santos em detrimento de seus milagres: o número de artigos dedicados às suas virtudes, o número de testemunhas chamadas a depor sobre esse ponto, a natureza cada vez mais espiritual dos *miracula in vita* — tudo isso contribui para fazer de sua existência terrena o cerne de sua perfeição.

Esse deslocamento demonstra uma nova sensibilidade quanto aos critérios de santidade. Embora os milagres não tenham perdido completamente sua importância, passaram a ser considerados insuficientes para fundamentar, por si sós, um processo de canonização. Os inquisidores eclesiásticos começaram a demandar provas mais substanciais das virtudes heroicas vividas em conformidade com os valores cristãos — tais como humildade, obediência, caridade e fé inabalável — além de relatos de milagres mais espiritualizados, associados diretamente à conduta e às ações do indivíduo em vida.

Essa inflexão representa o oposto do modelo prevalente na Alta Idade Média, na qual a eficácia do santo no pós-morte era central e o culto se construía, sobretudo, a partir dos sinais ocorridos junto ao túmulo ou atribuídos às suas relíquias. No século XIV, à medida que o processo de canonização se tornava mais institucionalizado, centralizado em Roma e formalmente estruturado, os elementos biográficos ganharam relevância crescente. Os processos tornaram-se mais detalhados e exigentes, o que contribuiu para a diminuição no número de canonizações, isso somado a uma série de crises internas, notadamente o *Grande Cisma do Ocidente*, vividas pela Igreja.

Durante o Cisma, a autoridade papal foi contestada e, em certos momentos, chegaram a coexistir até três papas distintos, dividindo a Cristandade entre diferentes obediências. Nesse contexto de instabilidade e fragmentação institucional, a Cúria Romana passou a exercer um controle mais rigoroso sobre os processos de canonização, o que levou ao prolongamento dos trâmites e ao indeferimento de diversos pedidos. Como consequência, consolidou-se o que Vauchez define como a existência de dois níveis de devoção: de um lado, os poucos cultos oficialmente reconhecidos e aprovados por Roma; de outro, uma vasta rede de devoções locais, muitas vezes, alheias à chancela papal, mas profundamente enraizadas no tecido social e religioso das comunidades.

O caso de Catarina de Siena se insere nesse cenário. A abertura do processo inquisitorial em Veneza, por iniciativa do bispo Francesco Bembo, da diocese de Castello, ocorreu não pela ação de autoridades romanas, mas devido à grande popularidade de Catarina entre os fiéis daquela cidade. O fato de que a santa jamais estivera em Veneza e, ainda assim, ali se consolidara um forte núcleo devocional em torno de sua figura, é um indicativo da eficácia dos mecanismos de difusão do culto: circulação de escritos, relíquias e imagens contribuíram decisivamente para o enraizamento dessa devoção em contextos urbanos diversos.

Esse fenômeno inscreve-se no que Vauchez descreve como a formação de uma santidade local ou urbana:

Sous l'influence des premiers, les fidèles prirent goût au culte des saints et en firent en quelque sorte leur domaine propre. Aussi eurent-ils tendance à multiplier de préférence les dévotions s'adressant à des saints proches d'eux dans l'espace et dans le temps. Aux XIVe et XVe siècles, le mouvement s'amplifie et s'étend à l'ensemble des communautés: la plus petite ville, bientôt le moindre village, veulent avoir un saint patron qui leur soit propre¹¹¹.

No contexto italiano, marcado pela autonomia das cidades-estados e por intensas rivalidades locais, a promoção de santos patronos assumiu um papel político e identitário. Cidades como Assis, Florença ou Pádua foram particularmente ativas na institucionalização de cultos locais. No entanto, o caso de Siena revela uma dinâmica peculiar. Apesar de Catarina ter nascido na cidade, o reconhecimento oficial de sua santidade pela elite política sienense foi tardio e hesitante. Ao contrário do que ocorreu com São Bernardino de Siena, cuja imagem foi prontamente adotada pela cidade como símbolo de identidade cívica e espiritual, Catarina encontrou resistência durante sua vida pública.

Essa resistência pode ser explicada, em parte, pelas relações conflituosas que manteve com diversos grupos de poder locais. Sua circulação entre facções rivais e, especialmente, sua proximidade com a família Salimbeni – membros da nobreza local que em diversas ocasiões promoveram golpes para chegar ao poder – geraram desconfiança e hostilidade, sobretudo, nos momentos em que os governantes eram de outros grupos sociais, como a burguesia, por exemplo.

A adesão oficial de Siena à santidade de Catarina, consolidada pouco antes de sua canonização em 1461, ilustra como diferentes atores sociais, institucionais e religiosos participaram, em momentos distintos, da construção de sua imagem sagrada. O apoio do governo da cidade, manifestado por meio de gestos públicos como a trasladação de sua cabeça para a Basílica de São Domingos — cerimônia que contou com ampla participação popular e intensa mobilização cívica — revela o quanto sua figura passou a ser apropriada como símbolo identitário e espiritual da comunidade senense.

¹¹¹ Ibidem. p. 174.

Tradução: Sob a influência dos primeiros, os fiéis passaram a apreciar o culto aos santos e, de certa forma, fizeram dele seu próprio domínio. Assim, tiveram a tendência de multiplicar, preferencialmente, as devoções dirigidas a santos próximos a eles no espaço e no tempo. Nos séculos XIV e XV, o movimento se intensifica e se estende a todas as comunidades: a menor cidade, e logo a menor vila, quer ter um santo padroeiro que lhes seja próprio.

Essas manifestações, no entanto, são apenas fragmentos de um processo mais amplo e articulado, no qual intervenções de natureza política, religiosa e literária convergiram para a consolidação do culto a Catarina. As perguntas que emergem desse panorama – quais foram as outras peças deste mosaico? Quem as reuniu? Com que objetivos? — conduzem inevitavelmente à análise dos textos que narraram sua vida e milagres.

A construção da santidade de Catarina de Siena no final da Idade Média não pode ser compreendida como resultado de um único vetor de ação, mas sim como um processo complexo, multivocal e contínuo. A adesão oficial da cidade de Siena (mesmo que tardiamente), a devoção popular em outras regiões da Península Itálica, os esforços institucionais dos dominicanos e a centralização progressiva dos processos de canonização em Roma compuseram um cenário, no qual sua imagem foi sendo cuidadosamente elaborada, promovida e difundida.

Neste capítulo, buscamos compreender como o reconhecimento de Catarina como santa foi gradualmente sedimentado por meio de práticas litúrgicas, intervenções políticas e, sobretudo, narrativas hagiográficas. A santidade aqui analisada não emerge apenas de atos de fé ou de experiências místicas isoladas, mas é fruto de uma dinâmica histórica de produção de sentido, de afirmação de modelos espirituais e de legitimação por meio de discursos específicos.

A partir das reflexões aqui desenvolvidas, o capítulo seguinte terá como foco central a análise das principais fontes textuais que contribuíram para a construção e consolidação da memória de Catarina de Siena. Tais fontes, produzidas por autores vinculados à Ordem Dominicana ou próximos ao seu círculo mais imediato, não apenas documentam episódios de sua vida, mas desempenham papel ativo na formulação de sua imagem como santa.

Obras como a *Legenda Maior*, a *Legenda Menor*, o *Suplemento à Legenda*, o *Processo Castellano* e o *Miracoli* serão abordadas, levando em conta suas especificidades de composição, os contextos históricos e institucionais que motivaram sua produção, bem como as intenções por trás delas. Acreditamos que, ao mapear as múltiplas representações da santa que emergem dessas fontes e confrontá-las com os interesses de seus autores e instituições promotoras, será possível identificar as estratégias discursivas utilizadas para legitimar sua santidade, conferir-lhe autoridade e integrar sua memória às estruturas eclesiásticas vigentes.

CAPÍTULO 2 – ENTRE LEGENDAS MAIORES E MENORES: AS VIDAS DE CATARINA BENINCASA

No trecho a seguir, podemos perceber uma reflexão comumente presente nos manuais de Teoria da História: a relação entre o historiador e as fontes, e os desafios de interpretação que ela impõe. Nas palavras de Carr:

[...] quero, porém, levar a história mais além. Deixemos de lado Bernhard e Sutton e reconheçamos que podemos, se quisermos, consultar os documentos autênticos que alguém que teve um papel importante na história recente. O que nos dizem estes documentos? Entre outras coisas, contêm registros de algumas centenas de conversas de Stresemann com o embaixador soviético em Berlim e de uma vintena ou mais com Chicherin. Estes registros têm uma característica em comum. Eles descrevem Stresemann como tendo a parte do leão nas conversas, e revelam seus argumentos como invariavelmente bem colocados e convincentes, enquanto os de seu interlocutor são na maioria estreitos, confusos e não muito convincentes. Esta é uma característica familiar de todos os registros de conversações diplomáticas. Os documentos não nos contam o que aconteceu, mas somente o que Stresemann pensou que aconteceu, ou o que ele queria que outros pensassem, ou talvez o que ele próprio queria pensar que tivesse acontecido. Não foi Sutton nem Bernhard, mas o próprio Stresemann, quem começou o processo de seleção. Se nós tivéssemos, digamos, os registros de Chicherin destas mesmas conversas, assim mesmo apreenderíamos dela o que Chicherin pensou, e o que realmente aconteceu teria de ser reconstruído na mente do historiador. Naturalmente, os fatos e os documentos são essenciais ao historiador. Mas que não se tornem fetiches¹¹².

Embora Edward Hallet Carr utilize, em sua análise, exemplos oriundos da documentação diplomática, sua reflexão aplica-se igualmente às fontes hagiográficas, e, de fato, a qualquer documento que venha a ser utilizado em um trabalho histórico. Diante de uma fonte, o historiador se depara com múltiplas camadas de leitura: o que o texto diz, o que o autor pretendia dizer, e o que as tensões sociais e políticas subjacentes podem revelar por meio de lacunas, escolhas narrativas e silêncios. As fontes não falam por si, elas exigem mediação, análise, reconstrução.

A provocação de Carr, longe de enfraquecer o valor dos documentos, convida à consciência crítica sobre os limites e as mediações envolvidos em qualquer uso de fontes. No caso das fontes hagiográficas, isso se torna ainda mais evidente. Construídas com uma intencionalidade exemplar e moldadas por convenções narrativas, tais fontes exigem do historiador um olhar atento tanto aos seus conteúdos quanto às suas estruturas internas, ao seu contexto de produção e às suas finalidades.

¹¹² CARR, Edward Hallet. **Que é História?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 54.

No caso dos relatos sobre a vida de Catarina de Siena, seus autores eram homens, clérigos, que inicialmente escreveram em Latim – de acordo com as normas reinantes naquela sociedade – e, mais tarde, produziram versões reduzidas, em vernáculo, para um público mais amplo. Ao confeccionar a Santa Catarina por meio destes textos hagiográficos, foram selecionados para recorte um grupo de características e em seu lugar costuraram-se tantas outras; um suposto milagre recebeu coloração mais vívida, enquanto outros quase se perderam em tons de cinza; alguns autores quiseram lançar luz sobre a diligência escriturária da candidata aos altares, outros a puseram enquanto simples canal que se dobrava passivamente para que a ação de Deus operasse.

Sobre este processo criativo, poderíamos repetir a mesma pergunta feita por Jacques Le Goff em sua biografia sobre o rei Luís IX (em nosso caso, com as devidas adaptações), a qual ficaria da seguinte forma: onde está a verdadeira Catarina? Talvez nunca a encontremos. E nem é nosso objetivo encontrá-la. Assim como no caso de Luís IX, os vestígios que temos sobre Catarina são muitas vezes incertos: seja porque se inserem no gênero literário hagiográfico, mais preocupado em produzir exemplos do que necessariamente relatar a “verdade”; ou ainda porque cada uma das empreitadas em prol da produção/divulgação da devoção a Catarina Benincasa está também impregnada de interesses individuais e coletivos, especialmente a própria Ordem Dominicana¹¹³.

Pressupomos que não existe uma Catarina de Siena, a verdadeira, mas existem várias: a que é celebrada em 29 de abril; aquela que os dominicanos quiseram transmitir; a que se insinua por entre relatos e escritos de sua própria autoria; outra que prega, interpreta as Escrituras, dá bençãos e age com autoridade; uma que muito se assemelha a Jesus Cristo nos Evangelhos, partilhando milagrosamente o pão, acalmando as tempestades e sofrendo as dores da Paixão. Enfim, são muitas possibilidades e camadas existentes em torno de Catarina e muito certamente esta tese não dará conta de explorar todas elas.

Em nosso caso específico, a Catarina que temos para investigar, decompôr e recompor é esta transmitida pela visão dos frades dominicanos que decidiram como sua vida deveria ser conhecida na posteridade objetivando também, é claro, o sucesso de sua canonização. A única exceção que foge a este ambiente institucional normativo da Ordem Dominicana e da Igreja é um relato anônimo que foi produzido quando ela ainda estava viva e em visita a Florença. Desse modo, considerar mais cuidadosamente cada uma das biografias/vitas que integram nosso universo de fontes, sua estrutura, composição, bem como

¹¹³ Le Goff. p. 281.

investigar seus respectivos autores e objetivos auxilia na busca por elucidar as ferramentas empregadas processo de fabricação da Catarina santa.

Como este capítulo tem por objetivo apresentar as características gerais das principais fontes utilizadas na pesquisa, mostra-se igualmente oportuno justificar a escolha das edições específicas adotadas antes de apresentá-las. Essa justificativa abrange não apenas os textos hagiográficos, mas também as fontes consideradas secundárias, como as *Cartas* e *O Diálogo de Santa Catarina de Siena*.

A edição brasileira das Cartas completas de Santa Catarina foi traduzida por Frei João Alves Basílio, a partir da versão italiana organizada por Piero Misiatelli, publicada originalmente em 1913. Apesar de contar com poucas notas de rodapé, a tradução busca fidelidade ao sentido original dos textos, adaptando-os com clareza ao português contemporâneo. Uma vantagem adicional da edição é sua organização didática, que facilita o manuseio e a consulta às epístolas. Ao final do volume, há um índice remissivo que relaciona os destinatários e os temas tratados, recurso valioso para a navegação temática. Cada carta é precedida por um título sugestivo e, em alguns casos, acompanhada por breves notas que ajudam a contextualizar historicamente os escritos.

A escolha desta edição em língua portuguesa justifica-se não apenas pela familiaridade desenvolvida desde o mestrado, mas também pela acessibilidade e pela clareza editorial e a mesma justificativa pode ser atribuída à edição em português *O Diálogo*, obra traduzida pelo mesmo frei Basílio. Ademais, a consulta pode ser enriquecida com a leitura das cartas em italiano disponíveis no site do Centro Internazionale di Studi Cateriniani, na versão crítica organizada e traduzida por Antonio Volpato — renomado especialista nos escritos catenarianos. Essa possibilidade de confronto entre traduções e originais permite maior rigor analítico e precisão interpretativa na pesquisa.

Em relação às obras de autoria de Tommaso Caffarini, a *Legenda Menor* e o *Suplemento*, nós utilizamos duas edições datadas entre os séculos XVIII e XIX. A obra *Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli* foi publicada em 1868 pela edição de Gaetano Romagnoli e pode ser considerada uma compilação de fontes hagiográficas sobre Catarina Benincasa. A obra foi organizada por Francesco Grottanelli e reúne não apenas a *Legenda Menor*, atribuída a Tommaso Caffarini e publicada originalmente em italiano, como também algumas cartas dos seguidores de Catarina destinadas a ela. As cartas passivas de Catarina, ou seja, aquelas que ela recebeu estão dispersas e são raras de se encontrar.

Por tais razões a inclusão das cartas dos discípulos proporciona uma visão mais ampla sobre a rede de contatos de Catarina e a relação estabelecida entre eles. A escolha desta edição se justifica pelas fontes agregadas à *Legenda Menor* e pela data de publicação, pois, em vista de ser mais antiga, preserva melhor os traços da escrita original. Já em relação à *Vita di s. Caterina da Siena scritta da um divoto dela medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa*, a obra traz o *Suplemento à Legenda*, escrita por Caffarini, em uma tradução feita a partir do Latim. A edição traz um prefácio e um prólogo escrito pelo próprio Tommaso Caffarini em que ele apresenta a motivação de ter escrito uma complementação à *Legenda*, e ainda traz informações biográficas sobre a vida de Catarina. Por fim, destacamos que a edição é riquíssima em notas para cada parte do *Suplemento*, as quais são chamadas de *Trattatos*. Ambas as obras mencionadas também estão disponíveis digitalmente no site do Centro di Studi Cateriniani, fato que torna ainda mais vantajosa sua utilização.

No que se refere à obra *II Processo Castellano*, edição publicada em Florença pela editora Nerbini em 2009, optamos por utilizá-la nesta tese por se tratar de uma tradução altamente prestigiada, realizada pelos frades dominicanos Tito S. Centi e Angelo Belloni. Ambos também foram responsáveis pela organização do texto original em latim, o que confere ainda mais autoridade à versão italiana. Além disso, as notas de rodapé e os comentários presentes ao longo da edição são de grande auxílio, pois estabelecem relações intertextuais com toda a produção hagiográfica relativa à Santa Catarina de Siena, com destaque para a *Legenda Maior*, enriquecendo a leitura e a análise crítica dos testemunhos.

Destacamos ainda a edição em língua espanhola da *Legenda Maior de Santa Catarina*, disponível gratuitamente na Biblioteca Digital Miguel de Cervantes. Embora se trate da principal fonte hagiográfica sobre a santa, não foi possível localizar uma edição física em italiano, tanto pela escassez de exemplares quanto pelos altos custos de aquisição. Diante dessas limitações, a edição espanhola, intitulada *Vida de Santa Catalina de Siena* e publicada em Buenos Aires em 1947, supriu de modo eficaz as necessidades desta pesquisa. Por se tratar de uma tradução clara e acessível, ela se mostrou útil não apenas como base textual, mas também como recurso de comparação com outras versões, especialmente na análise de elementos narrativos e teológicos da obra.

Concluindo este item, é imprescindível mencionar a coletânea de fontes sobre mulheres leigas dominicanas — entre elas, Catarina Benincasa — organizada por Maiju Lehmijoki-Gardner, intitulada *Dominican Penitent Women* e publicada em língua inglesa como parte da renomada coleção *The Classics of Western Spirituality*. Esta obra representa o

meio mais acessível para se consultar o *Miracoli*, um texto breve, porém valioso, escrito ainda em vida de Catarina, por ocasião de sua visita a Florença em 1374. Além do *Miracoli*, Lehmijoki-Gardner, reconhecida como uma das maiores especialistas no estudo do movimento leigo dominicano, reúne diversos outros textos fundamentais, como trechos da *Regra da Ordem Terceira*, de São Domingos, e as *Vitas*, de outras mulheres santas que, à semelhança de Catarina, marcaram a espiritualidade medieval. A introdução da autora, a qual analisa o contexto espiritual e devocional dos séculos XIV e XV, constitui por si só uma valiosa contribuição para qualquer estudioso do tema. Quando somada às notas críticas e explicativas que permeiam toda a obra, essa introdução reforça o caráter essencial do volume para os estudos sobre Catarina Benincasa e o universo das mulheres penitentes dominicanas.

2.1. A Legenda Maior

A base de sustentação da campanha de santidade de Catarina Benincasa foi a *Legenda Maior* escrita por Raimundo delle Vigne, cuja posição junto à metade da Ordem Dominicana que mantinha obediência aos sucessores do Papa Urbano VI, foi oportuna para o início da difusão do culto de Catarina pela Península Itálica e mesmo além¹¹⁴.

Um evento marcante foi a chegada da cabeça de Catarina a Siena, trazida de Roma, a fim de ficar exposta na sacristia do convento dominicano da cidade. Podemos configurar este evento, que certamente movimentou a cidade, como um gesto que continha traços da famosa cerimônia de translado, isto é, momento em que o corpo dos santos era retirado de uma sepultura comum para ser posto em outra de maior destaque e suntuosidade. Os governantes de Siena foram grandes críticos das andanças e relacionamentos de sua ilustre cidadã. As

¹¹⁴ Durante o período do Grande Cisma, não só o Papado, mas também todas as ordens religiosas foram de alguma forma envolvidas. O cisma criado na Igreja teve inevitavelmente suas repercuções na Ordem dos Pregadores, como em todas as Ordens. A ideia de eleger um Geral para as províncias sujeitas a Urbano VI foi imediatamente considerada. A partir do ano de 1379, quando a atitude de Mestre Elias não estava mais em dúvida, essa questão foi resolvida na Corte Romana. Mestre Elias, de fato, não se contentou, por sua vez, em aderir a Clemente VII: tornou-se seu defensor; procurou estender sua obediência. Nós o encontramos em Barcelona, por volta do dia de São Miguel (1379), como companheiro do Cardeal Pierre de Lune, legado de Clemente VII em Aragão. O objetivo era persuadir o Rei Pedro IV a tomar o partido deste papa. Urbano VI, portanto, não tinha dúvidas possíveis sobre os sentimentos de Mestre Elias: ele era um adversário militante. Nessas condições, um Capítulo Geral urbanista era necessário. [...] O Capítulo Geral foi convocado a Bolonha, perto do túmulo do santo Patriarca, para as celebrações de Pentecostes do ano 1380. Mestre Elie respondeu imediatamente a este ataque direto, convocando outro Capítulo em Lausanne. Houve, portanto, em 1380, dois Capítulos gerais.

MORTIER, R. P. *Histoire de Maitres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. Paris: Alphonse Picard et fils, 1907. p. 491-492

cartas recebidas por ela dos governantes sustentam este fato. Acreditamos que Catarina não usufruiu dos privilégios de uma santidade cívica, não contou desde cedo com o apoio de sua cidade natal, ao contrário de outras figuras como Bernardino de Siena, que viveu anos mais tarde. Em carta a Pedro Salvi, um de seus amigos, Catarina exprime seu descontentamento com os boatos a respeito de sua proximidade com os Salimbeni. O governo de Siena temia que Catarina acabasse favorecendo essa família que, tantas vezes, tivera parte no jogo político da cidade.

Ora vi dichiaro se volontà è di Dio che io stia: e dico che avendo io grandissimo desiderio di tornare per timore di non offendere Dio nel mio stare, per tante mormorazioni e suspecti quanti di me è preso e del padre mio frate Ramondo [...] Grande vergogna si fanno e' cittadini da Siena, di credere o imaginare che noi stiamo per fare i trattati ne le terre de' Salimbeni, o in veruno luogo del mondo: temono de' servi di Dio, ma non temono degl'iniqui uomini¹¹⁵.

A causa de Catarina foi longa e trabalhosa: sem o apoio da sua cidade e mesmo da Igreja, que durante o Cisma Papal não se mostrou tão interessada em sua fiel defensora do passado. Os mecanismos empregados para promover a figura da santa foram vários, dentre livros e pregações. Em 1385, Raimundo delle Vigne iniciou a escrita de sua obra que se ficaria conhecida como *Legenda Maior*. Porém, devido a sua função de Mestre Geral, a conclusão desta tarefa levou praticamente uma década. É destacado o empenho de fr. Tommaso Caffarini, o maior dos promotores do culto à Catarina, em cobrar de Raimundo a pronta da conclusão do texto. Algumas cartas de Caffarini a seu Mestre Geral mostram isso:

Hic est Reverendus Magister Ordinis et frater Ambrosius SAnsidianni cum eo ex parte Pape, una cum Magno Magistro de Rodi pro concordia totius Italia componenda, propter quod fut longe et eri magis occupatus quam credidisset, propter quod non potuit adhuc dare tinem illi legende beate Matris¹¹⁶.

¹¹⁵ SIENA, Caterina de. Le lettere a cura di A. Volpato. IN: ____; **Opera Omnia: Testi e Concordanze**. Pistoia: Centro Riviste, 2002. p. 179-180.

Tradução: Ora, vos declaro se é vontade de Deus que eu fique: e digo que, tendo eu um grande desejo de voltar por medo de não ofender a Deus ao ficar, por tantas murmurações e suspeitas que se têm de mim e do meu pai, irmão Ramondo [...] Grande vergonha causam os cidadãos de Siena, ao acreditar ou imaginar que estamos fazendo tratados nas terras dos Salimbeni, ou em qualquer outro lugar do mundo: eles temem os servos de Deus, mas não temem os homens ímpios.

¹¹⁶ Grottanelli. **Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli**. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1868. p. 329-330.

Tradução: Aqui está o Reverendo Mestre da Ordem e irmão Ambrósio Sansidoni, juntamente com ele, da parte do Papa, junto com o Grande Mestre de Rodes, para compor a paz de toda a Itália, pelo que esteve longe e esteve mais ocupado do que se teria imaginado, motivo pelo qual ainda não pôde dedicar tempo à Legenda da bem-aventurada Mão.

Raimundo, constantemente em viagem e envolvido com as delicadas questões de um mundo religiosos fracionado em duas partes, alegava não ter tempo de terminar. Apenas em 1395, aquilo que seria a *Legenda Maior* ficou pronta e Raimundo ainda naquele ano.

A *Legenda Maior* é dividida em três partes. Na primeira parte, Raimundo apresenta um relato dos primeiros anos de vida da juventude de Catarina. O relato se inicia enaltecendo a figura dos pais, Jacomo e Lapa, como figuras inspiradoras que teriam contribuído largamente para a santidade da filha. Começo contraditório, uma vez que o próprio Raimundo diz o contrário em trechos posteriores ao narrar os muitos conflitos entre Catarina e sua mãe: personagem que desempenha um verdadeiro antagonismo à santidade da filha, o típico obstáculo presente na vida de todos os santos (a começar pelas vidas dos próprios mártires no início do Cristianismo).

Nas cartas é possível também perceber a relação turbulenta que mantinha com a mãe. Lapa constantemente cobrava Catarina pelas suas ausências cada vez mais frequentes e prolongadas. De todo modo, parece ser intenção do hagiógrafo sedimentar a ideia de um caminho natural à santidade, predisposto na vida dos próprios pais. Nesse sentido, as descrições em torno de Jacomo são unânimes em todas as fontes: pai clemente e compreensivo, libertou a filha das humilhações de se rebaixar até a condição de criada da casa – pena dada pela própria Lapa, como forma de dissuadir Catarina de seu voto de virgindade e propósitos mais radicais.

É também na primeira parte que o leitor tem contato com as experiências místicas iniciais vividas por Catarina com apenas sete anos de idade, tais como quando teve a célebre visão do Cristo usando as roupas de Sumo Pontífice em cima do convento dos dominicanos em Siena. Ali estão cristalizados os principais elementos do apostolado de Catarina que seriam revelados mais tarde. Raimundo situou, já nos primeiros anos da infância, o envolvimento com as questões da Igreja, a tutela dos dominicanos sobre a vida da jovem e seu papel de enviada de Cristo. Nos primeiros capítulos, já se antecipam os desdobramentos finais da narrativa. Além disso, Catarina também é representada como precocemente madura e responsável. Raimundo afirma enfaticamente que Catarina não parecia ser uma criatura comum, pois era fiel imitadora de S. Domingos e dos Padres do Deserto¹¹⁷. Ainda mais importante é o fato de que Raimundo a coloca vivendo o papel de mestra e guia de discípulos ainda em tenra idade: “El ejemplo de Catalina influía sobre otras niñas de sua edad que se

¹¹⁷ DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 13.

reunían para oír sus piadosos razonamientos e imitaban en quanto ler era posible, suas devotas prácticas”¹¹⁸.

São diversos os milagres revelados nesta Primeira Parte, são eles: levitações escadas acima, transportes instantâneos de um lugar a outro, visões e até episódios que classificamos como “milagres bíblicos” devido às suas semelhanças com os eventos presentes nos Evangelhos. Ainda em seu período de preparação para a vida pública, tal qual o próprio Cristo, Catarina é vista em profundo estado de oração enquanto tinha em sua cabeça uma pomba branca que logo desapareceu¹¹⁹. Podemos aí enquadrar dois elementos-chave da vida pública de Jesus que são descritos nos Evangelhos: os quarenta dias de Jesus no deserto e seu batismo por João Batista no rio Jordão, quando, após ter sido batizado a Santíssima Trindade, se manifesta (aí a figura da pomba representando o Espírito Santo) e externaliza sua relação com Jesus, o Filho, Segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

Catarina, de maneira semelhante, também se dedica à oração antes de deixar sua vida eremítica conduzida na maior parte do tempo em um quarto na casa de seus pais e, para completar, uma pomba pousa sobre sua cabeça. De fato, a infância assume o caráter de prenúncio daquilo que será vivido posteriormente. Para Catarina, não há outro caminho senão o da santidade. No texto é algo que está decidido desde muito cedo; além disso, acreditamos também que aí se delineia parte do perfil que será atribuído à Catarina enquanto seguidora e literalmente imitadora de Jesus.

Na segunda parte é que Raimundo apresenta e justifica o envolvimento de Catarina com as questões do mundo. É o próprio Jesus quem a encoraja a sair e agir em seu nome. E nesta parte se encontram os feitos portentosos da maturidade física e espiritual de Catarina: penitências extenuantes, Eucaristia diária, visões e diversos milagres como, por exemplo, as experiências com as doentes Palmerina, Teca e Andrea. É também aqui que encontramos as experiências de profunda união entre Catarina e Jesus, que em um dos episódios lhe diz: “Bebe, hija, este liquido que fluye de mi costado: él embriagará tu alma de dulzura y también sumirá en un mar de delicias tu cuerpo, que tanto has despreciado por amor a mi”¹²⁰. Além de proporcionar-lhe o gozo místico, de acordo com Raimundo, Jesus também concedeu a ela um

¹¹⁸ Ibidem.

Tradução: O exemplo de Catarina influenciou outras meninas de sua idade que se reuniam para ouvir seu raciocínio piedoso e imitavam, na medida do possível, suas práticas devotas.

¹¹⁹ Ibidem. p. 22.

¹²⁰ Ibidem. p. 76.

Tradução: Bebe, filha, este líquido que jorra do meu lado: ele intoxicará a tua alma de doçura e mergulhará também o teu corpo, que tanto desprezate por amor a mim, num mar de delícias.

“super corpo”: resistente a todos os elementos e capaz de prescindir dos alimentos. O hagiógrafo relata:

Los favores y consolaciones celestiales inundaban de tal manera el alma de Catalina que también redundaban sobre su cuerpo. Sus funciones vitales quedaron modificadas en formas tan maravillosas que ya los alimentos dejaron de ser necesarios y hasta su ingestión llegó a producirle intensos sufrimientos¹²¹.

Ao final do capítulo V, há uma informação importante. Raimundo aponta que houve oposição por parte de alguns confrades em relação ao seu intento de publicar uma obra sobre a vida de Catarina. Pode ser um artifício retórico para dar ainda mais destaque aos esforços na elaboração da obra sobre a futura santa de Siena e pode estar também associada às práticas da Igreja em relação aos santos, pois era preciso esperar pela morte para que se construísse a memória. Independentemente destes fatores, já havia uma obra anônima sobre e ela, bem como uma fama muito consolidada junto ao grupo de seus seguidores e demais indivíduos. A *Legenda Maior* veio para coroar e legitimar os esforços que já estavam sendo empreendidos em prol da santidade de Catarina.

Raimundo também não seguiu o padrão tradicional na escrita da vida de um santo à risca: em vida se destacam as virtudes e, após a morte, os milagres. A partir do capítulo VI, o autor se dedica a enumerar uma série de milagres feitos por Catarina enquanto ainda estava viva, estes milagres foram categorizados em grupos: (i) aqueles destinados a salvação das almas (cap. VI); (ii) à cura (cap. VII); (iii) também os exorcismos realizados por ela (cap. VIII); (iv) conversões alcançadas por Catarina e que Raimundo classificou como fruto de seus dons proféticos (cap. IX); (v) milagres envolvendo objetos e alimentos, como por exemplo, as diversas multiplicações dos pães realizadas (cap. X); e (vi) milagres diante da Eucaristia e das relíquias dos santos, nos quais o autor descreve os prodígios ocorridos quando da visita de Catarina às relíquias de santa Inês Prioresa de Montepulciano (cap. XI)¹²².

É neste contexto que se encontra o relato da cura do próprio autor, frei Raimundo, quando foi acometido pela peste negra em um surto em Siena.

Permaneció en aquel estado durante casi hora y media, cuando de pronto sentí un movimiento general en todos mis miembros. Entonces pensé que esto era un

¹²¹ Ibidem. p. 79.

Tradução: Favores e consolações celestiais inundaram a alma de Catarina a tal ponto que também afetaram seu corpo. Suas funções vitais foram modificadas de maneiras tão maravilhosas que a comida deixou de ser necessária, e até mesmo comê-la lhe causava intenso sofrimento.

¹²² A Legenda de Inês escrita por Raimundo pode ser consultada em: Acta Sanctorum Aprilis Tomus II. Paris: Palmé, 1866. p. 189-815.

preludio de los vómitos, como había presenciado en muchas personas a quienes había visto morir de la epidemia. Pero estaba en un error. Me pareció como si algo escapase de todas las extremidades de mi cuerpo con violento impulso y empecé a sentir una mejoría que aumentaba por momentos. Antes de que Catalina hubiese vuelto en sí del éxtasis, ya había recuperado yo el uso de mis facultades y estaba completamente curado, a no ser por cierta debilidad que era una prueba de mi enfermedad o un efecto de mi falta de fe. Catalina, conecedora de la gracia que acababa de obtener de su divino esposo, volvió en sí y se dispuso a prepararme algún alimento. Cuando lo hube recibido de sus manos virginales, me ordenó que durmiese un poco. Obedecí, y cuando desperté, me encontré tan dispuesto para el trabajo como si nada me hubiese ocurrido. Entonces ella me dijo: «-Ahora váyase a salvar almas y dé gracias a Dios que le ha librado de este peligro». Yo retorné a mis anteriores fatigas glorificando al Señor que había otorgarlo tal poder a su fiel servidora¹²³.

Curas da peste se repetiram várias vezes, dentre clérigos e leigos. Além de Raimundo, outros membros do grupo de Catarina também foram curados pelo toque de suas “mãos virginais”, conforme diz o trecho acima.

Por fim, a Terceira Parte da *Legenda Maior* é dedicada a cristalizar a imagem de Catarina como santa, pois lá se encontram elementos que são determinantes para um santo: a agonia dolorosa, marcada pela presença de demônios que sem cessar a infligiam sofrimentos inimagináveis – para Raimundo Catarina é digna de ser chamada mártir, pois sofreu o martírio no espírito na hora de sua morte e na carne em função de sua ascese –, os milagres ocorridos após o sua morte e visões de alguns admiradores que confirmavam sua entrada gloriosa nos céus¹²⁴.

Nesta visão, Catarina não é reconhecida logo à primeira vista, pois aparenta estar mais jovem. Talvez não carregasse mais os sinais de suas extenuantes penitências e debilidades físicas de seus últimos dias. Muito mais do que isso, este é também um dos numerosos trechos em que a vida de Catarina recebe traços um tanto quanto bíblicos. Neste momento de sua glorificação nos céus, Catarina não é reconhecida, assim como Jesus também não o foi em todas as suas aparições após sua ressurreição.

¹²³ DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 129-130.

Tradução: Permaneci nesse estado por quase uma hora e meia, quando de repente senti um movimento geral em todos os meus membros. Então pensei que aquilo era um prelúdio para o vômito, como havia visto em muitas pessoas que morreram da epidemia. Mas estava enganado. Parecia como se algo escapasse de todos os membros do meu corpo com um impulso violento, e comecei a sentir uma melhora que aumentava a cada momento. Antes que Catarina tivesse saído do êxtase, eu já havia recuperado o uso das minhas faculdades e estava completamente curado, exceto por uma certa fraqueza, que era uma prova da minha doença ou um efeito da minha falta de fé. Catarina, conecedora da graça que acabara de obter de seu divino esposo, voltou a si e se dispôs a me preparar algum alimento. Quando o recebi de suas mãos virginais, ela me ordenou que dormisse um pouco. Obedeci, e quando acordei, me senti tão disposto para o trabalho como se nada tivesse acontecido. Então ela me disse: “Agora vá salvar almas e dê graças a Deus que o livrou desse perigo”. Eu returnei às minhas fadigas anteriores glorificando ao Senhor que havia concedido tal poder à sua fiel serva.

¹²⁴ Ibidem. p. 192-193.

No caso de Catarina, seria esta passagem uma alusão à realidade do corpo glorioso do Cristo ressuscitado? Portanto, uma referência a episódios bíblicos? É possível observar esta hagiografia de inspiração bíblica nas obras sobre Catarina – iniciando com a própria *Legenda Maior* seguindo por todas as produções literárias posteriores. A *Legenda Maior* é, de fato, a grande referência para a escrita da santidade de Catarina, não só por ter sido elaborada pelo Mestre Geral, mas por ser constantemente mencionada nas demais obras e parecer ter sido considerada grande referência no assunto.

2.2 A Legenda Menor

A edição de 1868 da *Legenda Menor*, organizada por Fr. Grotanelli, na introdução, já deixa clara aos leitores a origem da obra: trata-se de um resumo em língua vernácula daquela *Legenda* escrita por Raimundo delle Vigne. O autor da empreitada foi outro frade do círculo dos devotos de Catarina, fr. Caffarini. Nas mãos deste homem, a *Legenda Menor* foi o primeiro dos esforços mais concretos para a propagação da causa de santidade da virgem de Siena. A obra é datada de 1405 e teve propagação muito bem sucedida. André Vauchez aponta que:

La prima scritta in latino ma rapidamente tradotta in italiano, ebbe una diffusione assai più considerevole della Legenda maior, testo lungo e difficile di cui sopravvivono oggi solo una quindicina di manoscritti e che fu poco tradotto in volgare¹²⁵.

Objetivando atingir maior parte da população, Caffarini elaborou uma versão em italiano e mais reduzida da vida de Catarina de Siena, isso a partir daquela escrita por Raimundo delle Vigne. E, por isso, essa versão foi denominada *Legenda Menor*. A *Legenda Menor* também se divide em três partes. Na primeira parte, Caffarini aborda não só os pais de Catarina, mas sua família como um todo. Família que parece ser inteiramente santa no pensar e, sobretudo no falar. É curiosa a história narrada envolvendo o espanto de Boaventura, irmã de Catarina, ao ouvir o marido dizer palavras “desonetas”. Indignada, teria dito: “Io non sono

¹²⁵ VAUCHEZ, André. **Caterina da Siena**. Roma: Economica Laterza, 2015, p. 105.

Tradução: Primeiramente escrita em latim, mas rapidamente traduzida para o italiano, teve uma difusão muito mais considerável que a Legenda maior, um texto longo e difícil, do qual restam apenas quinze manuscritos e que foi pouco traduzido para o vernáculo.

usa in casa del mio padre d'udire queste disonestà, onde sento grande pena d'udirle qui; e per certo sappi che tosto me vedrai morta, se tu a queste miserie non poni remédio”¹²⁶.

Sendo realmente uma versão mais resumida da vida de Catarina, seus primeiros prodígios já aparecem no capítulo II e são as mesmas citadas em outras fontes: visões de Jesus, levitação e uma santidade de vida muito precoce, inspirada nos santos. Os laços com os dominicanos recebem certo destaque ao descrever uma jovem Catarina que beijava o chão que havia sido pisado pelos frades¹²⁷. Os eventos místicos protagonizados por Catarina, somados a seu rigor ascético de vida fizeram o Caffarini escrever de modo enfático que: “[...] a questi tempi no è trovata simile a lei, che tanta mirabile austerità così virtuosamente abbi conservata la legge dell'eccelso Dio”¹²⁸.

A proximidade com Deus residia no cumprimento sobremaneira dos mandamentos e também em uma proximidade concreta com ele, pois Jesus, segundo os hagiógrafos, a visitava e ensinava os mistérios da fé. É a Catarina mestra, entendedora da Teologia dos frades. Mas podemos perguntar: até que ponto? Caffarini encontrou uma saída para justificar esta afirmação, pois isso seria escandaloso e até mesmo herético naquele tempo. Para o autor, Catarina até podia ensinar, mas como uma transmissão direta daquilo que recebia de Jesus e não fruto de sua própria criatividade.

Bernard Macguinn expressa esta dinâmica com o caso de Maria de Oignies, uma mística que viveu entre o fim do século XII e meados do XIII. Seu hagiógrafo foi um clérigo chamado Tiago de Vitry. Ele apresenta Maria como uma mestra, mas situa tal aspecto como uma extensão natural de vida repleta de eventos fantásticos, assim como no caso de Catarina de Siena. Maria era “apresentada como um vivo *liber experientiae*”¹²⁹. Toda a vida era uma pregação completa. Esses homens, seja Tiago ou Caffarini, até reconheceram em suas biografias certo protagonismo doutrinal, no entanto, não podiam explicitá-lo.

Em suma, a primeira parte se encerra com o casamento espiritual de Catarina com Jesus. Para Caffarini, este é o ponto alto da vida de Catarina e também momento decisivo. É semelhante ao ponto de conversão na vida de tantos santos que, a partir de um dado evento,

¹²⁶ CAFFARINI, Antonio. **Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli.** Bologna: Gaetano Romagnoli. p. 9.

Tradução: Não estou acostumado a ouvir essas coisas desonestas na casa do meu pai, por isso sinto muita dor ao ouvi-las aqui; e sei com certeza que vocês logo me verão morta, se não encontrarem um remédio para essas misérias.

¹²⁷ Ibidem. p. 13.

¹²⁸ Ibidem. p. 21.

Tradução: [...] nestes tempos não se encontrou ninguém semelhante a ela, que com tão maravilhosa austeridade preservou tão virtuosamente a lei do Deus Altíssimo.

¹²⁹ MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350.** São Paulo: Paulus, 2017. p. 71.

mudam radicalmente e se tornam ativos em uma determinada área. Após estar casada com Jesus, o seu “Divino esposo” (como é tratado pela própria Catarina em suas cartas e pelos hagiógrafos) dá a ela a ordem para sair em missão. De acordo com Caffarini, neste ponto, ela foi semelhante à Catarina de Alexandria, uma mártir: pois, após as tribulações, veio a glória da parte do céu.

A segunda parte dá conta de apresentar a ação mais direta de Catarina na sociedade e se abre de modo bem emblemático: “*Ella è voce dello Sposo Celestiale*¹³⁰”. Voz de certo modo passiva, porque Caffarini também utiliza a lógica presente nas Cartas de S. Paulo de que Deus envia os fracos para confundir os fortes, identificando os fracos às mulheres. Os milagres também se multiplicam nesta parte: de resistência aos elementos, passando por milagres que são quase como repetições de episódios bíblicos, nos quais ela é colocada em paralelo a algum santo (tal como quando quis fazer caridade com um vizinho e, carregada de muito peso, obteve o caminho facilitado para concretizar seu ato). Caffarini também não deixa de relatar aquelas três curas mais tradicionais realizadas por Catarina na literatura hagiográfica: as que envolveram Cecca, Palmerina e Andrea. Não há nenhuma novidade em seu relato, ele segue fielmente a *Legenda Maior* de seu Mestre Geral, Raimundo. Do mesmo modo, os jejuns prolongados recebem destaque na narrativa: Catarina chega a passar uma Quaresma inteira sem comer absolutamente nada¹³¹. O único alimento recebido com frequência por ela era a Eucaristia e todos estes momentos eram seguidos de experiências místicas: ela sentia bons odores, imensa alegria a ponto de seu coração palpitar freneticamente. Eram comuns os gritos, choros e gemidos que a tornaram a indesejável número um de muitos padres. Comumente afastada do altar, Catarina recebeu a comunhão em muitas ocasiões das mãos do próprio Cristo.

Em meio a tantos relatos de êxtases, experiências místicas e revelações, Caffarini insiste no fato de não haver palavras eficazes o suficiente para descrever os mistérios revelados: “Unde manifestamente si debbe intendare, che essa vide et intese cose di Dio tanto secrete e altre, che non sis possono intendare, nè comunicare [...]”¹³².

Tal dimensão mística da vida de Catarina é ainda ressaltada em um longo parágrafo em que ela é comparada à mulher do texto bíblico, o Cântico dos Cânticos. O amor por Jesus

¹³⁰ CAFFARINI, Antonio. *Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli*. Bologna: Gaetano Romagnoli. p. 43.

Tradução: Ela é a voz do Noivo Celestial.

¹³¹ Ibidem. p. 67.

¹³² Ibidem. p. 78.

Tradução: De onde se deve entender claramente que ela viu e entendeu coisas de Deus tão secretas e tão outras que não podem ser compreendidas ou comunicadas.

seria tão forte que continuamente caía enferma, cheia de dores e sofrimentos. Em um episódio, o coração de Catarina teria se ferido e se fendido por não suportar a quantidade e a violência do amor. Como forma de sustentação e justificativa, Caffarini faz referência à parábola contada por Jesus sobre o vinho novo em odre velho (Lc. 5, 33-39): “che quando uno vino molto potentissimo si rinchiude in alcuno vasello, che per forza nol possa conservare, s'apre il vasello per la potenza del vino”¹³³.

No decorrer do capítulo VI, Caffarini parece gradualmente apresentar ao leitor as experiências fantásticas vividas por Catarina em um grau crescente de complexidade, pois como forma de encerramento, o autor menciona uma experiência de morte. A alma de Catarina teria ficado quatro horas ausente de seu corpo¹³⁴. Passadas essas horas, a alma retornou e isso trouxe grande desgosto à Catarina, que gostaria de ter ficado morta. Contudo, como tinha uma missão a desempenhar, Jesus ordenou que ela voltasse à vida. Como por ocasião de seu casamento espiritual, Jesus é representado dando a ela a missão apostólica novamente:

Io ti farò andare dinanzi a'grandi Pontefici e rettori della Chiesa mia, e principi del popolo Cristiano; acciò che col mio usato costume et usanza lo confonda la superbia del mondo, e di queilli che si reputano moltro grandi, co' l'umiltà de miei servi, delle meie spose, e da loro spregiati¹³⁵.

Ao interpretar esse episódio, Caffarini apresenta onze conclusões distintas: (1) Catarina provou em si as dores da Paixão de Cristo; (2) neste período de tempo em que esteve morta, Catarina viu as realidades do céu do inferno; (3) Jesus a alertou sobre o destino dos que em vida o ofendem; (4) o motivo de seu retorno à vida foi para que, assim, ela salvasse muitas almas; (5) pelo fato de Jesus ter dirigido à alma de Catarina as palavras citadas acima, enviando-a em missão, ela voltou à vida; (6) após retornar ao corpo, Catarina foi acometida de terríveis dores; (7) sempre que se lembrava deste episódio, ela chorava constantemente; (8) as relevações provenientes de Deus não podem ser expressadas perfeitamente com o vocabulário humano; (9) após a experiência de morte, Catarina poderia suportar qualquer sofrimento; (10)

¹³³ CAFFARINI, Antonio. **Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli.** Bologna: Gaetano Romagnoli. p 82.

Tradução: [...] que quando um vinho muito forte é colocado num recipiente que não pode conservá-lo à força, o recipiente abre-se devido à força do vinho.

¹³⁴ Ibidem. p. 83.

¹³⁵ Ibidem. p. 84.

Tradução: Eu te farei comparecer diante dos grandes Pontífices e governantes da minha Igreja, e dos príncipes do povo cristão; para que, com o meu costume e modo habituais, seja confundido o orgulho do mundo e daqueles que se consideram muito grandes, pela humildade dos meus servos, das minhas esposas (ou almas consagradas a mim), e por aqueles que são desprezados por eles.

ela amava todas as criaturas; (11) Catarina dizia que o próximo era sua grande fonte de alegria e glória.

Como parte desta décima primeira conclusão, o autor compara Catarina a um serafim devido ao seu empenho contínuo em prol do outro. Essa comparação não consta na *Legenda Maior* e chama a atenção pelo fato de que, ao fazer isso, é possível supor que Caffarini queria inserir Catarina na tradição inaugurada por S. Francisco de Assis – figura a quem primeiro a imagem angélica foi associada. Bernard McGuinn traça as nuances deste amplo debate teológico medieval e destaca a figura de S. Boaventura:

Embora Boaventura não o diga tão explicitamente no *Itinerarium*, é claro aqui e alhures que, como Tomás Gallus, ele sustentou que havia realmente duas formas relacionadas de contemplação mística, uma principalmente intelectual (embora supraracional), representada pelo querubim, e um estágio mais elevado, afetivo, simbolizado no serafim crucificado que é Cristo. É esse último que ele geralmente descreve como *excessus mentis*, e mais raramente como *ecstasis*¹³⁶.

Compreendemos que o serafim se desenvolve na narrativa franciscana, a partir do relato da recepção dos estigmas feito por S. Francisco: retirado no monte Alverne, ele teria visto Jesus crucificado com asas de serafim e, em seguida, recebeu todas as feridas da Paixão. Tal fato, presente nas legendas de S. Francisco, foi debatido posteriormente pelos teólogos. Boaventura pontua dois níveis distintos de experiência mística, sendo o segundo representado pela figura do próprio Cristo. Tal discussão, para além da hierarquia angélica, envolve especialmente a relação entre o amor e o conhecimento na trajetória do místico rumo a sua união com Deus. Logo, a figura do Cristo crucificado seria utilizada por Boaventura para melhor expressar este enorme amor do místico, que confia intensamente em Deus. Lembremos que Catarina também recebeu os estigmas da Paixão, e isso foi causa de querela entre os mendicantes. Por conseguinte, a maneira como Caffarini se utiliza da figura do serafim não pode passar despercebida.

Seguindo sua *Legenda Menor*, Caffarini dedica os capítulos VII, VIII, IX, X, XI e XII a tratar dos milagres operados por Catarina, os quais também são citados por Raimundo na *Legenda Maior*. Dentre tantas, são mencionadas: a salvação da alma do pai de Catarina; a cura de Andrea (que, ao lado de Cecca e Palmerina, constituem as curas mais celebradas na memória cateriniana); a conversão dos criminosos que, a caminho do patíbulo, blasfemavam contra Deus; a presença de Catarina junto à decapitação de outro condenado, Niccolo di

¹³⁶ MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística:** homens e mulheres da nova mística (1200-1350). São Paulo: Paulus, 2017. p. 174.

Toldo, que não só se converteu como também se tornou um forte admirador de Catarina; a conversão de Nanni de Ser Vani, um nobre que posteriormente doou à Catarina um castelo em Belcaro; exorcismos realizados por Catarina; previsões sobre o *Grande Cisma do Ocidente* e uma purificação que seria operada no seio da Igreja; diversos milagres eucarísticos; multiplicações dos pães e do vinho (tratadas adiante, de modo especial, devido à semelhança com os atos de Jesus) e; por fim, os eventos fantásticos junto às relíquias de Sta. Inês.

Na Terceira Parte de sua obra, Caffarini vai além da associação entre Catarina e a esposa do Cântico dos Cânticos ao comparar a *Legenda Menor* ao livro bíblico em si.

Chi è questa che sale dal diserto, che abonda di molte delizie e ricchezze, et è appoggiata sopra el suo amato? Queste parole assai congruamente possono convenire al nostro proposito di questa novella beata Caterina vergine, però che queste tre cose si possono manifestamente vedere intorno a questa vergine. E prima l'eccellenzia singulare di tutte le virtù, quando con grande admirazione si dice: Chi è questa? La seconda, vedendola più leggiere che uno volato d'uccello, per abondanza delle cose spirituali, quasi soggiogne: Che saglie dal diserto abbondando di molte delizie. La terza, vedere el Signore unito a lei, per santo fervore et aderenzia eternale, quando si conchiude: Sopra il suo diletto et amato¹³⁷.

Cada um dos três elementos apontados por Caffarini está relacionado a uma das três partes da *Legenda*. O terceiro aspecto (a total aderência/união de Catarina a Jesus) é demonstrado na terceira e última parte da *Legenda Menor*. Nesta parte, o autor demonstra a morte de Catarina e sua exaltação no Paraíso em função de suas boas obras. Moribunda, Catarina passa por um longo sofrimento até encontrar a morte, isso em função dos demônios que a atormentam com palavras e torturas até o último momento.

Assim como Raimundo, Caffarini encampa a dimensão mártir de Catarina, afinal ela teria sofrido o martírio na alma. Antes de morrer, Catarina teria feito uma longa oração por seus seguidores (a exemplo de Jesus, no Evangelho de João), abençoou-os com o sinal da cruz e, por fim, morreu. Caffarini destaca que a morte se deu no dia de S. Pedro Mártil¹³⁸. Na hagiografia caterianiana, nota-se essa insistência em associá-la a S. Pedro Mártil, um santo muito popular e simbólico na Ordem Dominicana.

¹³⁷ CAFFARINI, Antonio. *Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli*. Bologna: Gaetano Romagnoli. p. 147.

Tradução: Quem é esta que sobe do deserto, repleta de muitas delícias e riquezas, e apoiada sobre o seu amado? Essas palavras podem ser aplicadas de forma bastante apropriada ao nosso tema, à nova beata Catarina, virgem, pois essas três coisas podem ser claramente vistas a respeito dessa virgem. Primeiro, a excelência singular de todas as virtudes, expressa com grande admiração na pergunta: ‘Quem é esta?’ Em segundo lugar, ao vê-la mais leve que o voo de um pássaro, por causa da abundância das coisas espirituais, parece acrescentar: ‘Que sobe do deserto, abundando em muitas delícias.’ E, em terceiro lugar, ver o Senhor unido a ela, por um santo fervor e adesão eterna, quando se conclui: ‘Apoiada sobre o seu amado.’

¹³⁸ Ibidem. p. 165.

Após a morte, o autor apresenta algumas visões de Catarina glorificada, exaltada nos céus, e milagres operados por ela no pós-morte. O capítulo V da terceira parte, dedicado exatamente a estes milagres do pós-morte, nota-se um tom apologético à santidade de Catarina: “[...] eziando poi che ebbe lassato el peso del corpo et intrata in quella eterna beatitudine, apertamente dimostrò el merito della sua santità per molti segni, e miracoli”¹³⁹. De modo geral, este tom se estende a todo capítulo V, que parece demonstrar aos leitores a veracidade de santidade de Catarina. O texto se encerra com a descrição da multidão de fiéis que acorreram ao corpo de Catarina, logo após ficarem sabendo da notícia de sua morte e também do tradicional fenômeno do bom odor exalado, além dos milagres operados junto a este corpo.

O último capítulo da *Legenda Menor* é quase como um “mini processo de canonização”, pois emprega elementos narrativos muito semelhantes e recorre a justificativas tradicionais de santidade (como o bom odor e milagres junto ao corpo). A *Legenda Menor* guarda muitas semelhanças àquela que lhe serviu de modelo (a dita *Maior*, produzida por Raimundo delle Vigne), contudo possui também sua originalidade: seja no intento de uma divulgação mais ampla da memória de Catarina (afinal, foi uma empreitada de redução e vulgarização de uma obra precedente), seja pelo empenho pró-canonização de Caffarini já notado no texto.

2.3. O Suplemento alla vita de S. Caterina da Siena

Em 1394, frei Tommaso Caffarini se estabeleceu em Veneza, onde se tornou grande propagador da memória de Catarina e promotor da renovação da ordem a partir do mosteiro feminino de *Corpus Christi*. Nesse contexto, Caffarini elaborou o *Libellus de Supplemento a Legenda Maior* que, de modo geral, pode ser caracterizado da seguinte forma:

Il Libellus de Supplemento, opera maggiore del Caffarini, e scritto, come dice il titolo, per completare la Legenda Maior di Raimondo da Capua, ne riproduce lo schema anche nella forma esteriore tripartita: prima tratta della vita privata di Caterina, poi del periodo della sua missione nel mondo e infine delle ultime sofferenze e del transito. In realtà non tutta l'opera si può ricondurre a questo schema: specialmente il VII trattato della seconda parte, che da solo costituisce più di un quarto del Libellus, è completamente diverso dal resto dell'opera oltre che per

¹³⁹ Ibidem. p. 169.

Tradução: Mesmo depois de ter deixado o peso do seu corpo e entrado naquela bem-aventurança eterna, ela demonstrou abertamente o mérito de sua santidade por meio de muitos sinais e milagres.

la lunghezza e lo stile, anche per il contenuto. In esso il discorso si ferma sul fenomeno della stigmatizzazione, non solo di Caterina ma, in generale, partendo addirittura dal significato stesso della parola “stigma”¹⁴⁰.

Além disso, os códices do *Supplemento* indicam a preocupação de Caffarini com a imagem enquanto ferramenta de difusão do culto à Catarina. Toda a atividade deste frade não é devida exclusivamente aos seus esforços pessoais, pois se fala de um “*scriptorium*” ao qual ele estava associado. Este grupo de outros frades se dedicava intensamente a produzir cópias da *Legenda Maior* e demais obras, bem como disseminar a iconografia e as relíquias de Catarina para outras partes da Europa. O *Supplemento*, por exemplo, dá destaque a estes personagens em sua última parte. Tal empreitada também foi embasada por uma rede de contatos envolvendo religiosos de outras Ordens, como por exemplo, o Mestre Geral dos Cartuxos, Stefano Maconi.

Si è accennato precedentemente ai rapporti del Caffarini con Stefano Maconi, certosino e generale del suo ordine, per quel che riguarda la trascrizione e divulgazione della leggenda di Raimondo. Numerosi sembrano essere stati anche i contatti con i camaldolesi di S. Maria degli Angeli di Firenze e di S. Michele di Murano¹⁴¹.

Também compuseram esta rede: Matteo Guidoni, prior de S. Maria dos Anjos; o abade de S. Michele de Murano e as dominicanas do convento de *Corpus Christi* em Veneza. Sobre a obra, especificamente, destaca-se o prefácio escrito por Caffarini, no qual ele justifica a existência de um complemento à hagiografia de Catarina, citando como exemplo o caso de outros santos como Francisco e Bento¹⁴². O cuidado para justificar a realização de um livro como esse se deve à reverência em relação à *Legenda Maior*. Mas, à época, Caffarini há

¹⁴⁰ MONGINI, Maria Adelaide. **Il ruolo della 'immagine nei due codici del Libellus de Supplemento Legende prolixe virginis beate Catherine de Senis.** ROCZNIKI HUMANISTYCZNE, Tom XLV, zeszyt 4, 1997. p. 3. Tradução: O Libellus de Supplemento, principal obra de Caffarini, foi escrito — como indica o título — para completar a Legenda Maior de Raimundo da Capua, e reproduz seu esquema também na forma externa tripartida: primeiro trata da vida privada de Catarina, depois do período de sua missão no mundo e, por fim, dos últimos sofrimentos e de sua morte (ou passagem). Na realidade, nem toda a obra pode ser reconduzida a esse esquema: especialmente o Tratado VII da segunda parte, que sozinho constitui mais de um quarto do Libellus, é completamente diferente do restante da obra, não só pelo comprimento e estilo, mas também pelo conteúdo. Nele, o discurso se detém sobre o fenômeno da estigmatização — não apenas de Catarina, mas, de modo geral — partindo até mesmo do significado da própria palavra “estigma”.

¹⁴¹ MONGINI, Maria Adelaide. **Il ruolo della 'immagine nei due codici del Libellus de Supplemento Legende prolixe virginis beate Catherine de Senis.** ROCZNIKI HUMANISTYCZNE, Tom XLV, zeszyt 4, 1997. p. 16. Tradução: Já foram mencionadas anteriormente as relações de Caffarini com Stefano Maconi, cartuxo e general de sua ordem, a respeito da transcrição e disseminação da lenda de Raimundo. Parece também ter havido numerosos contatos com os camaldulenses de S. Maria degli Angeli, em Florença, e S. Michele, em Murano.

¹⁴² CAFFARINI, Antonio. **Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa.** Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765. p. 22

muito havia assumido a liderança do grupo de apoiadores de Catarina e talvez tenha visto a necessidade de reforçar alguns aspectos.

Sobre a tarefa dos hagiógrafos, Caffarini pondera que somente a um homem é impossível dar conta de todas facetas da vida de um santo, de todos os milagres e acontecimento dados em locais e momentos distintos. E, acrescenta ainda, uma observação sobre seu trabalho e o de Raimundo:

Nè pure vi rattenga dall'acconsentire alle ragionevoli nostre richieste qualunque umano rispetto, quasi che si venisse con tali appendici, o supplimenti ad accusare di negligenza Maestro Raimondo, quando costa, ch'egli medesimo nel render pubblica la sua Leggenda, dichiarasi, che in essa non altro comprenderà, che l'operazioni, e maraviglie principali della Vergine Caterina, quelle (vuol'egli dire) da lui giudicate le più singolari, e dalla fama universale sopra della'altre decantare¹⁴³.

Sem retirar a autoridade da *Legenda Maior*, Caffarini sustenta a relevância de seus esforços na produção do *Supplemento*. Dividido também em três partes, o livro traz informações já conhecidas, como por exemplo: a devoção à Virgem Maria, os primeiros episódios sobrenaturais já na infância, a visão de Jesus no topo da igreja dos dominicanos etc. Contudo, como Caffarini estava muito envolvido com causa de canonização, no *Supplemento*, ele objetiva enfatizar aspectos que apontem para a santidade de Catarina e o faz tecendo uma narrativa em que ela aparece intimamente associada a outros santos já consagrados na devoção popular e especialmente a S. Domingos – neste ponto vemos uma forma de trazer Catarina cada vez mais para dentro do seio da Ordem dos Frades Pregadores. Por exemplo, logo no início, é dito que S. Domingos e S. Francisco consolavam Catarina nos momentos difíceis e também há o suposto título que Catarina recebera, ainda em vida, de “filhinha de S. Domingos”¹⁴⁴.

O episódio em que Catarina milagrosamente aprendeu a escrever, narrado nas cartas e citado também na *Legenda Maior*, ganha destaque no *Supplemento* com uma descrição detalhada: movida por uma força divina, Catarina tomou uma pena e pôs-se a escrever alguns versos em uma folha de papel, a qual foi considerada como relíquia. Os versos, conforme transcrição de Caffarini, foram os seguintes:

¹⁴³ Ibidem. p. 23.

Tradução: Nem qualquer respeito humano deve impedi-lo de concordar com nossos pedidos razoáveis, como se com tais apêndices ou suplementos alguém acusasse o Mestre Raimondo de negligência, quando isso lhe custa que ele mesmo, ao tornar pública sua Lenda, declare que nela não incluirá nada mais do que as principais operações e maravilhas da Virgem Catarina, aquelas (ele quer dizer) julgadas por ele como as mais singulares e louvadas pela fama universal acima de todas as outras.

¹⁴⁴ CAFFARINI, Antonio. **Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa.** Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765. p. 47.

Spirito Santo vieni nel mio cuore
 Per la potenza tiralo a te Dio,
 Concedimi carità, e timore,
 Custodiscimi Cristo da ogni mal pensiero.
 Infiammami, e riscaldami del tuo dolcissimo amore,
 Acciò ogni travaglio mi sembri legiero:
 Assistenza chiedo, ed ajuto nelle necessità.
 Cristo amore, Cristo amore¹⁴⁵.

A Catarina que escreve com suas próprias mãos, não apenas uma oração mas diversas cartas, é uma face que Caffarini quer destacar. Após a transcrição dos versos acima citados, o autor informa sobre a existência e a localização de outros escritos feitos pelas mãos de Catarina.

Ma non credasi, che il citato foglio fosse l'unico, e solo scritto di propria mano dalla nostra Vergine [...] e non già fossele infusa per modo di facoltà abituale, e permanente, di cui potesse servirsi a piacer suo; posciachè dal Venerabile Don Stefano Maconi [...] qualmente la nostra Vergine, già con modo miracoloso istruita nella'arte del bene scrivere, distese di propria mano una lettera da trasmettersi al sopra nominato Don Stefano. [...] Oltre al già detto tio medesimo in congiuntura di leggere, e rileggere il libro dell'epistole compilate, e raccolte da copisti, a i quali ella dettava mentre era in vita, notato in esso trovai, che Caterina scrive aveva di propria mano due lettere al Padre Maestro Raimondo¹⁴⁶.

Para Caffarini, a escrita de Catarina não era uma experiência a ser vivida ocasionalmente e sobre a qual ela não tivesse pleno controle, mas sim a capacidade permanentemente adquirida e dominada por ela. Caffarini também informa ao leitor como teve acesso a este material: primeiro foi encontrado por fr. Girolamo da Ordem de Santo Agostinho que, em seguida, entregou ao Pe. Leonardo Pisani, o qual entregou a Caffarini.

A escrita de Caffarini traz, em todo momento, aquilo que, grosso modo, podemos chamar de “os bastidores” que tornam suas produções muito valiosas para os pesquisadores. Embora muitas figuras sejam praticamente impossíveis de se rastrear, é possível observar todo o esforço empreendido por Caffarini na busca por textos escritos, relatos orais, relíquias etc.

¹⁴⁵ Ibidem. p. 53.

Tradução: Espírito Santo, vem ao meu coração/Pelo poder, atrai-o a ti, Deus,/Concede-me caridade e temor,/Guarda-me, Cristo, de todo pensamento maligno./Inflama-me e aquece-me com teu doce amor,/Para que todo trabalho me pareça leve:/Auxílio eu peço e socorro em minhas necessidades./Cristo Amor, Cristo Amor.

¹⁴⁶ Ibidem. p. 54.

Tradução: Mas não se acredite que a folha acima mencionada foi a única e única escrita pela própria mão de nossa Virgem [...] e que não foi infundida nela como uma faculdade habitual e permanente, que ela pudesse usar à sua vontade; uma vez que do Venerável Don Stefano Maconi [...] como nossa Virgem, já milagrosamente instruída na arte da boa escrita, redigiu com sua própria mão uma carta para ser enviada ao acima mencionado Don Stefano. [...] Além da mesma coisa já mencionada, em conjunto com a leitura e releitura do livro de epístolas compilado e coletado por copistas, aos quais ela ditou enquanto estava viva, encontrei notado que Caterina escreveu com sua própria mão duas cartas ao Padre Mestre Raimundo.

que pudessem sustentar sua campanha. Além disso, é possível supor que Caffarini também fosse conhecido no meio religioso, sobretudo em Veneza, e considerado uma referência quando o assunto era Catarina de Siena, tanto que muitos itens valiosos para sua propaganda chegavam até ele de alguma forma.

Percebe-se igualmente a inserção de Caffarini nas disputas – e também diálogos – com outras ordens religiosas. Por exemplo, a polêmica causada entre os franciscanos pelos supostos estigmas de Catarina é episódio notório e muito estudado¹⁴⁷. Ainda em relação aos franciscanos, existe uma tendência a aproximar Catarina do modelo de santidade de inaugurado por S. Francisco. No Tratado II do *Supplemento*, Caffarini coloca nos lábios de Catarina uma frase típica do *poverello* de Assis a respeito de Deus: “*Egli è tutto il bene, anzi è lo stesso vero, e Sommo Bene*”¹⁴⁸.

Até a segunda parte da obra, o texto traz os episódios e milagres já citados nas legendas anteriores e também as associações de Catarina à santa Maria Madalena, por seu modelo, S. João Evangelista e, é claro, o próprio S. Domingos. Aliás, chama a atenção no início da segunda parte, a retomada da discussão em torno da volta de Gregório XI à cidade de Roma, em 1376. Esse episódio parece ter ganhado força com o passar das décadas a ponto de se tornar um elemento central na construção da identidade de Catarina enquanto santa. Caffarini defende um papel ativo para Catarina naquele momento e sustenta sua argumentação a partir do testemunho de um terceiro:

Il Venerabile Padre Fra Severiano (o Severino) da Savona, dell'Ordine de'Predicatori, Religioso d'illibati costumi, e testimone oculare di quanto afferiva, mi disse, che Gregorio XI Sommo Pontefice, quello, che a persuasione di Caterina riportò da Avignone la Sede Apostolica a Roma [...]¹⁴⁹.

Fr. Severiano (citado como testemunho) era um mordaz crítico de Catarina e acabou morrendo subitamente. Para Caffarini, a morte de Severiano pode ser explicada como uma ação da vingança divina que atuou em defesa de sua serva. De todo modo, Caffarini objetiva conceder destaque e protagonismo à Catarina e atestar que, ainda em vida, ela possuía muitos

¹⁴⁷ Para um panorama sobre o tema, cf. ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei. La disputa sulle sismmate. IN: ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei; CINELLI, Luciano; PIATTI, Pierantonio. **Virgo digna coelo**: Caterina e la sua eredità. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

¹⁴⁸ CAFFARINI, Antonio. **Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa**. Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765. p.61.

Tradução: Ele é todo bom, de fato Ele é a mesma verdade e o Bem Supremo.

¹⁴⁹ Ibid. p. 85.

Tradução: O Venerável Padre Fra Severiano (ou Severino) de Savona, da Ordem dos Pregadores, um homem religioso de moral imaculada e testemunha ocular do que foi dito, me contou que Gregório XI, o Sumo Pontífice, aquele que, a mando de Catarina, trouxe de volta a Roma a Sé Apostólica de Avignon.

admiradores. Em sua estadia em Gênova, quando também teria se encontrado com o Papa Gregório XI a caminho de Roma, Caffarini afirma que:

[...] nella Città di Genova con segni di stima non ordinaria fu venerata da persone di qualunque grado, si a riguardo della santità, che spirava, si ancora per l'eccellenza in lei riconosciuta di celeste dottrina¹⁵⁰.

A confirmação da santidade junto à opinião pública é citada em outro episódio, quando Catarina intercedeu pela conversão de um rico cidadão de Siena, chamado Andrea di Naddino de Belanti, o qual, no leito de morte, alcançou o arrependimento e, consequentemente, sua salvação. Caffarini refere-se à Catarina, ainda pouco conhecida fora das muralhas de Siena, como “già in quell'istessi principi del suo comparire in pubblico acclamata comunemente per Santa”¹⁵¹, ou seja, famosa pela santidade e pela doutrina que transmitia a partir dos ensinamentos recebidos pelo próprio Jesus em pessoa.

Envolvido diretamente na campanha pela canonização, Caffarini chega mesmo a antecipar alguns sinais que são clássicos indicadores de santidade, como o bom odor exalado do corpo do santo. Contudo, este bom odor extraordinário Catarina exalava já em vida. O texto de Caffarini é como um mosaico, pois é repleto de testemunhos de outras pessoas, amigos ou inimigos de Catarina, os quais presenciaram algo relevante. O autor busca demonstrar credibilidade a seus leitores e é assim que compõe o episódio do bom odor.

Fr. Niccolò de Calcina, um religioso muito devoto de Catarina, quis ir até a Siena conhecê-la. Chegando à sua casa, encontrou-a em profundo estado de êxtase, completamente absorta em sua contemplação. Após algum tempo, o frade viu Catarina elevar-se do chão e ficar suspensa em pleno ar. Profundamente comovido, teria tocado um dos dedos da virgem e “il devoto religioso confessò poi, che da quel semplice toccamento una tale odorosa fraganza nella sua mano, che per un giorno intero sentì ricrearsi il corpo, e più lo spirito”¹⁵².

Na *Legenda Maior* este milagroso odor foi mencionado ao redor do corpo morto de Catarina quando esteve exposto por alguns dias na igreja de Santa Maria Sopra Minerva, no antanto Caffarini quis antecipá-lo. E paralelamente a estes milagres, desdobram-se outros

¹⁵⁰ Ibidem. p. 87.

Tradução: [...] na cidade de Gênova, com sinais de extraordinária estima, era venerada por pessoas de todas as classes, tanto pela santidade que exalava como pela excelência da doutrina celeste que lhe era reconhecida.

¹⁵¹ Ibidem. p. 102.

Tradução: [...] já no início de sua aparição pública ela era comumente aclamada como Santa.

¹⁵² Ibidem. p. 116.

Tradução: [...] o devoto religioso confessou mais tarde que, com aquele simples toque, uma fragrância tão fragrante surgiu em sua mão que durante um dia inteiro ele sentiu seu corpo e ainda mais seu espírito sendo revigorado.

mais convencionais no *Supplemento*, como as curas do corpo de alma obtidas pelo poder da oração de Catarina e a assistência intensa aos pobres e as longas conversações com Jesus. No Tratado V, porém, nos parágrafos XII e XIII, Caffarini apresenta uma cena perigosa para os padrões daquela época: Catarina interpretando as Sagradas Escrituras. Mesmo que amparada pela tradicional retórica na qual fora ensinada e impulsionada pelo Espírito Santo, o episódio é relevante para uma candidata aos altares, leiga e analfabeta. No parágrafo XII, o objeto de interpretação é o Salmo 99, “ammaestrata Caterina dalla Sapienza infallibile ne'suoi detti, così spiegò, essendone ricercata, il vero senso di questo Salmo”¹⁵³.

Por sua vez, parágrafo XII trata-se do conselho de Jesus ao homem rico que queria vender todos os seus bens e dá-los aos pobres (trecho presente nos três Evangelhos Sinóticos). Neste caso, foi Jesus quem perguntou à Catarina qual seria seu entendimento sobre o trecho em questão:

Elevata in altissimo, e più del consueto sublime rapimento fu interrogata dall'Eterna Verità quale interpretazione darebbe ella mai al consiglio, proposto da Cristo a quel Giovane, che mostravasi, o fingevasi desideroso di sapere quale sia la via più sicura per giungere al possedimento dell'eterna Vita: 'Se brami di esser perfetto, và, e vendi tutto ciò, che di presente possiedi, ed il prezzo indiritratto distribuisci a poveri'¹⁵⁴.

Somente em Caffarini temos estes episódios em que Catarina praticamente interpreta os textos bíblicos. Ao inserir a figura de Jesus como aquele que conduz a reflexão, o autor reforça a argumentação de que Catarina recebeu os ensinamentos do próprio Deus. Isso pode ter sido garantia de se manter dentro dos limites aceitáveis pela Igreja naquele período em relação a assuntos como interpretação das Escrituras e pregação.

O caráter místico de Catarina reforça esta possibilidade de aprender sobre os assuntos teológicos diretamente do contato com o próprio Deus. Em diversos episódios, Catarina foi levada à presença divina e contemplou profundos segredos, alguns dos quais ela nem sequer conseguia expressar. Em um dos episódios mais emblemáticos desses arroubos místicos, descrito inclusive na *Legenda Maior*, Catarina parece atordoada com o que lhe foi revelado e só conseguia repetir as palavras atribuídas também ao apóstolo Paulo: “Audivi

¹⁵³ Ibidem. p. 157.

Tradução: Catarina, ensinada pela infalível Sabedoria em seus ditos, assim explicou, quando questionada, o verdadeiro significado deste Salmo.

¹⁵⁴ Ibidem.

Tradução: Elevada ao alto, e mais do que o sublime arrebatamento habitual, foi interrogada pela Verdade Eterna sobre qual interpretação daria ao conselho proposto por Cristo àquele Jovem, que parecia, ou fingia estar, desejoso de saber qual o caminho mais seguro para alcançar a posse da Vida eterna: 'Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e reparte o preço oculto com os pobres.'

arcana verba, que non licet homini loqui” e Caffarini ainda acrescenta que “le mancavano i termini adeguati, per farli ad altri capire con proprietà di espressione [...]”¹⁵⁵.

Ao finalizar o *Supplemento*, Caffarini destaca a sofrida morte de Catarina e os milagres realizados ao redor de seu corpo como, por exemplo, o bom odor miraculoso, curas e aparições. Contudo, destaca-se uma parte que é bem original: um comentário sobre cada um dos principais seguidores de Catarina, destacam-se as figuras de Tomaso della Fonte e Raimundo delle Vigne. Segundo Caffarini, Tomaso era órfão e, por isso, foi criado pelos pais de Catarina, logo optou por ingressar na Ordem dos Dominicanos e nela se desenvolveu rapidamente. Tomaso foi o primeiro confessor de Catarina, mas com a chegada de Raimundo delle Vigne a Siena, passou a ele esta tarefa. Aqui há uma versão diferente do início da relação entre Catarina e Raimundo, pois não se menciona o Capítulo Geral de Florença, em 1374, no qual tal vínculo supostamente teria sido decidido. Nesta versão, Tomaso voluntariamente passou sua tarefa, em função da maior capacidade de Raimundo. Tommaso ficou a cargo de cuidar da relíquia da cabeça de Catarina quando foi enviada para Siena e também ordenou a confecção das primeiras imagens representando a futura santa, ou seja, uma prática da devoção popular na esfera local muito recorrente a despeito das determinações canônicas em relação ao culto dos santos.

Indi a nom molto eletto Priore del suo Convento subito diede gli ordini opportuni, acciochè si dipignesse in posto elevato della Chiesa un'immagine, rappresentante Santa Catarina in atto di ricevere le Sagre Stimmate dal Crocifisso; anzi procurò, che in vari luoghi della Città col publico consenso s'inalzassero molte immagini di questa gloriosa Concittadina¹⁵⁶.

Tomaso morreu em 1390, em Siena. Já sobre Raimundo delle Vigne, Caffarini não traz nenhum dado biográfico, apenas destaca a escrita por ele produzida, a *Legenda Maior* – em meio aos muitos compromissos enquanto era Mestre Geral dos dominicano – e de outras obras. No Capítulo Geral convocado em Veneza em 1395, Raimundo entregou pessoalmente a Caffarini o exemplar original da *Legenda Maior*. Na mesma época, sem detalhar a data,

¹⁵⁵ Ibidem. p. 179.

Tradução: Ouvi palavras secretas, que não é lícito ao homem falar. [...] faltavam-lhe os termos apropriados para que os outros os entendessem com a expressão adequada.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 244.

Tradução: Então, ele imediatamente deu as ordens apropriadas a um Prior muito seleto de seu Convento, para que uma imagem representando Santa Catarina no ato de receber os Sagrados Estigmas do Crucifixo fosse pintada em um lugar alto na Igreja; de fato, ele providenciou que muitas imagens desta gloriosa concidadã fossem erguidas em vários lugares da Cidade com o consentimento público.

Raimundo teria feito chegar até Toscana o volume de *O Diálogo*, um exemplo da “santa doutrina” adquirida e pregada por Catarina a partir de seu contato com Deus.

Caffarini ainda afirma que a *Legenda Maior* estaria em um mesmo volume com de Inês de Montepulciano. De fato, ao fim da *Legenda Maior*, é citado um resumo da vida de Sta. Inês. Por fim, Caffarini cita os críticos de Catarina que, em meio ao Cisma, eram aqueles contrários à linhagem do Papa Urbano VI, além de mencionar os esforços de Raimundo em implantar o movimento da *Osservanza* sob proteção de Catarina. Nas palavras do autor:

Lo stesso Raimondo, morta che fu Caterina, si pose confortato da lei, all'arduo impegno di togliere molti abusi introdotti nella'Ordine, e certa rilassatezze praticate in alcune Pronvie; impegno da lui sostenuto con felice riuscimento; avendo fatto rifiorire in più luoghi la regolare osservanza, non già con rigori, e violenze, che producono effetti de poca durata, ma coll'affabilità, colla benignità, e con quelle maniere proprie di chi cerca di guadagnare a Dio i cuori¹⁵⁷.

A figura de Raimundo é um pilar na causa de canonização de Catarina: frade exemplar, doutor, autor da vida de outra mística (Inês de Montepulciano), mestre geral da ordem e autor da *Legenda Maior* – obra de longo fôlego. Raimundo também é pintado quase como um santo, que deu sua vida em favor da Ordem e de sua reforma.

Os relatos de Caffarini chamam também a atenção daquilo que parece ter sido um movimento herético sem muita expressão. O autor relata a existência, em Florença, de alguns homens que se diziam seguidores de Catarina e se denominavam Espirituais, a exemplo dos diversos grupos heréticos dissidentes do franciscanismo.

Una particolar notizia, degna veramente di osservazione a noi porge il nostro Autore, ed è, che coloro denominati Spirituali, e figliuoli adottivi del Beato Giovanni delle Celle, e raccomandati alla materna cura della nostra Vergine, da molti venivano diffamati qual'ipocriti ingannatori, perchè si credevano tinti della medesima pece, di cui erano tinti quei falsi religiosi, detti comunemente Fraticelli o Frati dell'Opinione, ed a Santa Caterina Frati INCappucciati, no perchè fossero veri Religiosi, e Professi di qualche ordine approvato, ma perchè si singevano tali¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Ibidem. p. 147.

Tradução: O próprio Raimundo, após a morte de Catarina, encorajado por ela, se dedicou ao árduo compromisso de eliminar muitos abusos introduzidos na Ordem, bem como certas relaxações praticadas em algumas Províncias. Compromisso que ele sustentou com feliz êxito, tendo feito florescer novamente, em diversos lugares, a observância regular — não com rigores e violências, que produzem efeitos de curta duração, mas com afabilidade, benignidade e com aqueles modos próprios de quem busca conquistar os corações para Deus.

¹⁵⁸ Ibidem. p. 259.

Tradução: Uma notícia particular, realmente digna de atenção, nos é oferecida pelo nosso Autor: trata-se do fato de que aqueles denominados “Espirituais” — filhos adotivos do Beato Giovanni delle Celle, e recomendados aos cuidados maternos da nossa Virgem (Santa Catarina) — eram por muitos difamados como hipócritas enganadores, porque se acreditava que estivessem manchados com a mesma tinta daqueles falsos religiosos, comumente chamados Fraticelli ou Frades da Opinião. Santa Catarina os chamava de Frades Encapuçados, não porque fossem verdadeiros religiosos professos de alguma ordem aprovada, mas porque apenas se faziam passar por tais.

De todo modo, este relato é valioso, pois nos permite depreender o impacto causado pela trajetória de Catarina, seus escritos e feitos, sobretudo em Florença, onde ela quase foi morta no contexto da Guerra dos Oito Santos. Assim, Caffarini com muita habilidade, traz no *Supplemento* algumas novidades que permitem ao leitor delinear os principais centros de devoção à Catarina e todos os esforços tomados na promoção de sua santidade. Com ênfase especial na difusão de textos escritos, Caffarini cobre a Península Itálica e parte da Europa com sua pena, papel e tinta.

2.4. O anônimo “Miracoli”

Além das tradicionais obras que se consagraram na hagiografia cateriniana, ou seja, a respeito de Catarina Benincasa, e que receberam um caráter oficial, encontramos o pequeno *Miracoli*, obra de autor desconhecido. Escrito com a futura santa ainda em vida, por ocasião de sua visita a Florença em 1374, é um recurso valioso por permitir sondar a percepção da santidade de Catarina no âmbito da esfera popular e também da semente do futuro culto promovido por Caffarini e membros de seu *scriptorium*.

Na introdução do *Miracoli*, em versão de língua inglesa (conforme publicado na seleção de textos *Dominican Penitent Women*), Maiju Lehmijoki-Gardner assevera que, pelo uso da língua vernácula e da distância de temas teológicos, o autor muito provavelmente era um leigo¹⁵⁹. A estadia em Florença tem motivos misteriosos, tradicionalmente, tal visita é entendida como uma convocação para um exame diante dos dominicanos reunidos em Capítulo Geral naquela mesma cidade, porém não existem evidências mais precisas que sustentem este ponto de vista.

O supracitado Capítulo, de acordo com ata registrada, tratou de deliberar sobre o intervalo entre as reuniões, que poderiam ser bienais e trienais de acordo com circunstâncias específicas, e tendo como datas referenciais as festas do calendário litúrgico como, por exemplo, o dia de S. Miguel e a solenidade de Pentecostes. Vejamos um excerto da Ata:

Ex Actis Capituli Generalis Florentiae Celebrati anno domini MCCCLXXIV.
Constitucio nova de capitulo generali biennali vel triennali facta in Capitulo
Florentino auctoritate domini Gregorii pape XI. Qua magister ordinis et eius vices

¹⁵⁹ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality.** Mahway: Paulist Press, 2005.p. 1360.

gerentes et diffinitores capitulo generali sicut possunt ex causa legitima quoad locum mutare capitulum generali [...]¹⁶⁰.

De acordo com a Ata registrada, é possível perceber ainda que o capítulo pôs-se a discutir sobre as atribuições de alguns cargos da Ordem em relação ao poder de alterar o ritmo da celebração dos capítulos. Em suma, não há nenhuma menção a este suposto exame pelo qual Catarina teria passado como requisito para confirmação da ortodoxia de sua vida e palavra.

De todo modo, Gardner afirma que “nevertheless, it is clear that Catherine’s life changed during, or soon after, her stay in Florence. Raymond of Capua was assigned as Catherine’s confessor around the time of the meeting of the General Chapter”¹⁶¹.

Por volta desta época, Catarina teria iniciado seu contato com Raimundo delle Vigne e com os assuntos mais urgentes de sua sociedade. Gardner destaca ainda que a *Legenda Maior*, de Raimundo, segue como o grande referencial em torno da vida de Catarina e, por sua vez, o “Miracoli” ganha destaque justamente quando comparado com ela. Breve e sem muitos detalhes, possivelmente o “Miracoli” foi usado como um texto devocional e voltado a um público feminino – a escrita em italiano pode se relacionar a este aspecto e ter atuado como uma facilitadora na divulgação da obra¹⁶². Ainda, o texto congrega elementos de uma narrativa mais espontânea, popular com aqueles relatos mais tradicionais na vida de todos os santos. Isso se explica pelo fato de que a obra foi escrita sem as grandes pretensões da Legenda Maior, Legenda menor e afins, que visavam a canonização. Enfim, o “Miracoli”: “[...] captures the mixture of doubt and enthusiasm that people must have experienced as they tried to understand the extraordinary person who lived among them”¹⁶³.

Vale destacar que, muito provavelmente, as fontes do autor eram orais: pessoas próximas a Catarina e talvez ela mesma. A única exceção possível é o contato com os famosos cadernos de fr. Tommaso della Fonte com anotações feitas por ele sobre Catarina

¹⁶⁰ REICHERT, Benedictus Maria. *Acta Capitulorum Generaliu vol. II*. Roma: Propaganda Fide, 1899. p. 426. Tradução: Dos Atos do Capítulo Geral celebrado em Florença no ano do Senhor de 1374. Nova constituição feita no Capítulo Florentino, com autoridade do Senhor Papa Gregório XI, sobre o Capítulo Geral bienal ou trienal. Pela qual se estabelece que o Mestre da Ordem, seus representantes e os definidores do Capítulo Geral podem, por justa causa, mudar o local do Capítulo Geral.

¹⁶¹ LEHMIJOKI-GARDNER. Op. Cit. p. 1364.

Tradução: No entanto, é evidente que a vida de Catarina mudou durante, ou logo após, sua estadia em Florença. Raimundo delle Vigne foi designado confessor de Catarina na época da reunião do Capítulo Geral.

¹⁶² LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. *Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality*. Mahway: Paulist Press, 2005.p. 1360. p. 1378.

¹⁶³ Ibidem. p. 1385.

Tradução: Capta a mistura de dúvida e entusiasmo que as pessoas certamente experimentaram ao tentar compreender a pessoa extraordinária que vivia entre elas.

enquanto era seu confessor. O contato com os cadernos explicaria a semelhança entre alguns episódios que são narrados tanto no *Miracoli* como nas *Legendas* posteriores. A obra auxilia na compreensão das formas de penitenciais da época, ainda pouco estruturadas. É oportuno recordar que a regra da Ordem Terceira Dominicana só foi estruturada nos primeiros anos do século XV.

O “*Miracoli*” apresenta 29 capítulos. No primeiro somos informados de que, por volta de 1374, Catarina já tinha fama de santidade na região da Toscana. Durante a visita, ela estava acompanhada por um grupo de três mulheres, classificadas como “*vestitas*” ou “*pizonchere*” de S. Domingos: mulheres que, a exemplo das Mantellatas de Siena, assumiram um estilo de vida penitencial e de serviço sob a guia dos dominicanos. É muito vívido o sentimento descrito pelo autor diante do estilo de Catarina: “She came a few times to my house. As I began to understand her way of life, I yearned to learn as much as possible about her”¹⁶⁴. Diante de tal deslumbramento, o autor se põe a escrever como forma de fortalecer a alma e de louvar Catarina.

Após esta breve introdução, o autor apresenta o clássico marco da vida de Catarina: a visão de Jesus vestido como um bispo que dá sua benção àquela menina que futuramente o serviria. A partir daí, ela seria sempre movida por um forte desejo de viver uma vida totalmente devotada a Deus. Nesse sentido, seguem os relatos da jovem Catarina buscando a solidão para rezar em sua própria casa e mesmo fora dela (como no episódio em que decide se retirar em uma caverna fora dos muros de Siena). Tal episódio aparece também na *Legenda Maior* e aqui o autor do *Miracoli* lança mão das narrativas que formam a base da santidade de Catarina: espírito de oração, o desejo de uma vida distante do mundo, o casamento com Cristo por intermédio de Maria e a traumática morte da irmã, que estava grávida e que foi interpretado por Catarina como uma confirmação de que ela não deveria se casar.

Com essa morte, o autor introduz a figura do fr. Tommaso della Fonte, aquele que seria o primeiro confessor de Catarina. Além de confessor, no *Miracoli*, ele foi o primeiro encorajador dos anseios de Catarina para sua vida. “The friar encouraged her to turn her back to the world and stay with God. He urge her to steer away from the vanity and lasciviousness of her deceased sister and other Young women”¹⁶⁵. Linearmente, segue a vida do futuro

¹⁶⁴ Ibidem. p. 1405.

Tradução: Ela veio algumas vezes à minha casa. À medida que comecei a entender seu modo de vida, senti um profundo desejo de aprender o máximo possível sobre ela.

¹⁶⁵ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality.** Mahwah: Paulist Press, 2005.p. 1360.

Tradução: O frade a encorajou a dar as costas ao mundo e a permanecer com Deus. Ele a incentivou a se afastar da vaidade e da lascívia de sua falecida irmã e de outras jovens.

santo: a Catarina de sete anos é a prefiguração perfeita daquela de trinta e três anos. A infância é encerrada à semelhança daquela de Jesus no Evangelho de Lucas: “But more she was attacked, the stronger she persisted on God’s path”¹⁶⁶.

O casamento desejado pela família se torna elemento central nesta fase da infância em oposição ao propósito da própria Catarina em se manter virgem (reforçado pelo gesto de cortar os cabelos). Tais episódios formam um ponto de ruptura, algo decisivo na vida de Catarina, para marcar sua entrada definitiva no caminho rumo à santidade. Eles são retratados em todas as hagiografias, sobretudo na *Legenda Maior*.

Aos poucos, Catarina passou a viver como uma religiosa: cabelos cortados e cabeça coberta, isolada em dos cômodos de sua casa, dedicando-se ainda ao trabalho. O autor do *Miracoli* omite o longo tormento de Catarina causado por seus familiares como punição por sua escolha em não se casar. Em lugar dos longos sofrimentos, o autor situa uma família compreensiva e dócil, que aceita a escolha da filha sem nenhuma resistência.

Poderíamos fazer a pergunta: quem estava certo afinal? Talvez Raimundo delle Vigne, na *Legenda Maior*, tenha enfatizado mais nos tons de sofrimento como um recurso para reforçar a ideia de uma santidade prematura, afeita à dor desde muito cedo.

She concluded: ‘I am not going to ask you to spend money on me. I only ask for bread and water. Let me stay on my own and follow my own way’. Her mother and Brothers now believed in the girl’s decision and let her adhere to it¹⁶⁷.

O autor pode ter descrito o momento em que Catarina confronta sua família de maneira diferente, mas encerra o capítulo VI trazendo as práticas e penitências adotadas pela jovem: longos jejuns, alimentação apenas com pão, água e ervas, mortificações corporais, poucas horas de sono e rejeição de qualquer conforto¹⁶⁸.

A ligação com S. Domingos e sua Ordem é também citada, como em toda a hagiografia, mas de forma diferente, ou seja, a partir do relato de uma visão bem original. Catarina vê-se em meio a uma grande multidão que a deixa apavorada com seus gestos e olhares dirigidos a ela. Em seguida, ergue-se uma voz que se revela ser a do próprio S. Domingos, apontando o caminho: para cruzar a multidão, era preciso que ela estivesse vestida

¹⁶⁶ Ibidem. p. 1442.

Tradução: Mas quanto mais ela era atacada, mais ela persistia no caminho de Deus.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 1461.

Tradução: Ela concluiu: “Não vou pedir que gaste dinheiro comigo. Só peço pão e água. Deixe-me ficar sozinha e seguir meu próprio caminho”. Sua mãe e seus irmãos agora acreditavam na decisão da menina e a deixavam segui-la.

¹⁶⁸ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality.** Mahway: Paulist Press, 2005.p. 1360-1461.

com as cores dos dominicanos e diz: “*Come and receive my habit*”¹⁶⁹. Catarina é retida no caminho para receber as vestes por duas mulheres e só consegue se livrar delas depois de dirlhes um soco ou um golpe. Segundo Gardner, em nota a este trecho da tradução em língua inglesa do *Miracoli*, afirma que provavelmente estas mulheres eram referências às integrantes de irmandades leigas. Assim: “The term in Italian is *sirocchie*, which was typically used in reference to theological sisters. In this context, however, the term might refer to two religious sisters who were probably members of a religious lay association”¹⁷⁰.

O relato desta visão nos mostra um ponto de vista diametralmente oposto àqueles que apareceram mais tarde nas obras de Raimundo delle Vigne e Tomás Caffarini. Isso porque há uma imagem negativa em torno das irmandades leigas representadas nas duas irmãs que tentam impedir a caminhada de Catarina. Por outro lado, Cápua e Caffarini vão sempre associar tais irmandades à Ordem Terceira Dominicana em seus textos – Catarina, inclusive, é pintada como uma Terceira, muito prematuramente, antes mesmo da criação oficial deste ramo da Ordem. As duas mulheres postas como antagônicas à Catarina parecem parte de uma estratégia para situar o modo de vida de Catarina em uma esfera à parte, diferente e até mesmo superior. O *Miracoli* se encontra fora do cânon hagiográfico, seja pela data de sua produção, seja pelo seu estilo narrativo, dotado de maior liberdade.

Seguidamente, após a visão, Catarina se tornou uma Mantellata aos vinte e três anos de idade – mais velha do que nas *Legendas*, em que isso teria ocorrido aos dezesseis. O autor acrescenta que ela o fez juntamente com sua mãe. Deste trecho em diante, a partir do capítulo VIII, seguem os relatos dos vários milagres por ocasião do recebimento da Eucaristia, que compõem traços singulares de sua imagem como santa, especialmente, no paralelo traçado entre sua alimentação cotidiana deficitária e a Eucaristia, a partir da qual ela teria se alimentado e sustentado.

Além da alimentação da própria Catarina, há na obra relatos da alimentação de seus companheiros: eles tentavam imitá-la de alguma forma: “her companions do not eat meat, but they use herbs, legumes, fruits, bread, wine [...]”¹⁷¹. Aos poucos, parece que Catarina forma em torno de si o protótipo de uma comunidade ou irmandade leiga. Ela se sentava à mesa

¹⁶⁹ Ibidem. p. 1467.

Tradução: Venha e receba meu hábito.

¹⁷⁰ Ibidem. Nota n. 24.

Tradução: O termo em italiano é *sirocchie*, que era tipicamente usado em referência a irmãs teólogas. Neste contexto, no entanto, o termo pode se referir a duas irmãs religiosas que provavelmente eram membros de uma associação religiosa leiga.

¹⁷¹ Ibidem. p. 1481.

Tradução: [...] seus companheiros não comem carne, mas usam ervas, legumes, frutas, pão, vinho.

apenas para confortar o colega, mas como era modelo daquela comunidade, a sua alimentação era diferente e ainda mais rigorosa.

However, she never swallows anything that she puts in her mouth. Instead, after she has chewed the food, she immediately spits it in a bucket that she has placed at her feet. She frequently washes her mouth with a gulp of water, but she swallows the water only occasionally¹⁷².

Para permitir que os outros se alimentassem a contento, Catarina permanecia sentada à mesa falando sobre temas edificantes “or she reads about the deeds of the saints”¹⁷³. Este elemento termina de compor a tela de um ambiente praticamente conventual/monástico. É essencial destacar a prática da leitura por Catarina, que não precede nenhum relato de experiência miraculosa em que ela teria sido ensinada a ler e escrever pelos santos – como aparece na *Legenda Maior*. Além de ler, ela ainda reservava um tempo para ensinar àqueles que a procuravam. “She cherishes the time of contemplation the most, but she is often kept away from it by the people who want to see her and learn from her example and teaching”¹⁷⁴. É uma Catarina dirigente e mestra de uma pequena comunidade física e de uma grande comunidade virtual, aparente pela rede de suas correspondências. Mas, neste ponto, o autor a retrata com uma autonomia ainda maior do que aquela contida nos textos de Caffarini, isto é, é ela quem desempenha o papel de modelo, lê sobre a vida dos santos livremente e também ensina a todos os que a procuram. De fato, é uma imagem muito contrastante em relação àquela que se consolidou depois.

O *Miracoli* intercala momentos de originalidade e momentos em que traz os episódios que se consagraram na Legenda. Contudo, ao falar da devoção de Catarina à Eucaristia, ele traz um episódio que reforça esta dimensão de seus conhecimentos sobre temas relacionados à Teologia. Catarina tinha grande necessidade de receber a comunhão diariamente, como aparece na vida de praticamente todos os místicos, mas certa vez foi questionada por alguém a respeito da legitimidade desta devoção. “Não seria um exagero?” Ela teria respondido da seguinte forma: “It would not be enough for me to be good only once

¹⁷² Ibidem. p. 1488.

Tradução: No entanto, ela nunca engole nada que põe na boca. Em vez disso, depois de mastigar a comida, ela a cospe imediatamente em um balde que colocou a seus pés. Ela frequentemente lava a boca com um gole de água, mas engole a água apenas ocasionalmente.

¹⁷³ Ibidem. p. 1488.

Tradução: [...] ou ela lê sobre os feitos dos santos.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 1494.

Tradução: Ela preza muito o momento da contemplação, mas muitas vezes é mantida longe dele pelas pessoas que querem vê-la e aprender com seu exemplo e ensinamentos.

a year or once a month or once a week. Instead, I rejoice and I'm conforted by being good every day. Saint Augustin is right when he says that the practice should not be condemned”¹⁷⁵.

O autor tinha conhecimento de fragmentos do pensamento agostiniano; e Catarina, por sua vez, também utilizou o Doutor da Igreja como fundamento de sua resposta. Há possibilidade de Catarina ter aprendido rudimentos das Sagradas Escrituras e dos padres da Igreja a partir de conversas com religiosos, participação em missas, sermões etc., mas esta resposta fundamentada em santo Agostinho, ao lado da imagem de uma Catarina que lê e ensina, apontam para o desejo do autor de destacar nela uma maior liberdade intelectual.

Ainda encontramos no *Miracoli* um relato detalhado de um dos êxtases vividos por ela após a comunhão. Retornando destes raptos de consciência, Catarina era capaz de versar sobre praticamente qualquer assunto. O autor afirma que ela tinha conhecimento de todos os santos celebrados e mesmo aqueles que ainda não eram santos oficialmente¹⁷⁶. Tal construção que associa Catarina aos santos não canonizados é muito significativa em sua trajetória rumo aos altares, pois seu culto conservou, durante muito tempo, um caráter marcadamente popular.

Nesse sentido, o autor apresenta um fato: Catarina sofreu uma forte tentação em relação ao pecado da luxúria. Essa tentação é mencionada nas Legendas e mesmo no Processo Castellano, mas de modo cirúrgico e superficial. No *Miracoli*, é explicado que este momento, entendido como um obstáculo no caminho rumo à santidade, ocorreu em função de um religioso que se aproximou de Catarina e acabou se apaixonando por ela. Inicialmente, parece que ela correspondeu aos sentimentos do homem, mas rapidamente se esforçou para vencer a tentação. “But after a while, he was tempted by the devil. He turned away from his noble goals and was burned by a perverse love”¹⁷⁷

Todavia, como ocorre com todos os santos quando são tentados, Catarina venceu, rechaçou o seu admirador e seguiu em frente. O homem acabou vivendo em profunda agonia até que se enforcou, mas Catarina ainda prestou um último gesto de carinho, pois os relatos afiançam que, por suas orações, ela lhe alcançou a salvação. Mesmo com o desfecho

¹⁷⁵ Ibidem. p. 1510.

Tradução: Não me bastaria ser bom apenas uma vez por ano, uma vez por mês ou uma vez por semana. Em vez disso, alegro-me e sinto-me confortado por ser bom todos os dias. Santo Agostinho tem razão quando diz que a prática não deve ser condenada.

¹⁷⁶ Ibidem. p. 1520.

¹⁷⁷ Ibidem. p. 1540.

Tradução: Mas depois de um tempo, ele foi tentado pelo diabo. Ele se afastou de seus nobres objetivos e foi queimado por um amor perverso.

tradicional das narrativas hagiográficas, temos uma Catarina muito mais humana e cheia de contradições, a revelia da previsibilidade das Legendas.

Por fim, Catarina deixou Florença em 29 de junho de 1374. O autor faz questão de informar ao leitor que o fato ocorreu no dia da festa dos santos Pedro e Paulo. Catarina foi constantemente associada a alguns santos específicos (como os apóstolos, S. Domingos, Maria Madalena e outros) que seriam modelos para os diversos vieses de sua vida: a fidelidade ao Papa de Roma na pessoa dos apóstolos Pedro e Paulo, a penitência em Madalena, a ligação com os dominicanos na pessoa de S. Domingos etc.

Nesta mesma data, quando retornou a Siena, a cidade estava sendo atacada pela peste. Foi uma ocasião em que muitos milagres de cura foram realizados por Catarina, ao menos três podem ser citados: a cura de Raimundo delle Vigne, Bartolomeu Dominici e Matteo Ceni. Antes de performar as curas, Catarina foi confrontada por pessoas que dirigiram a ela pedidos que mais se assemelhavam às preces destinadas aos santos:

Are you servant of God, going to allow the death o fone of the best men in Siena, who has helped and been merciful to the paupers of Christ? I beg you in the name of God and for his mercy that you turn to God so that the city will not be hi with this loss¹⁷⁸ .

O *Miracoli*, ainda que de autoria anônima e de caráter menos oficial dentro do corpus documental cateriniano, teve um papel ativo na construção de sua fama e devoção, sendo produzido quando Catarina ainda estava viva. Resta a dúvida: Catarina e seus seguidores chegaram a conhecer esse texto? E quanto a Raimundo delle Vigne e Tommaso Caffarini? Suas versões da vida da santa coincidem em alguns pontos com o *Miracoli*, mas em outros se afastam, revelando dinâmicas narrativas orientadas por interesses específicos. A análise dessas fontes nos permitiu compreender como a hagiografia cateriniana foi sendo moldada ao longo do tempo, conforme diferentes agentes buscavam enquadrar sua trajetória dentro de modelos de santidade reconhecidos. No entanto, os hagiógrafos de Catarina não foram apenas autores de textos edificantes, mas também protagonistas de questões eclesiásticas mais amplas. Raimundo e Caffarini, além de promotores de sua santidade, estavam profundamente envolvidos no movimento de Osservanza e na aprovação da Ordem Terceira Dominicana, causas que – conforme defendemos no presente trabalho – acreditamos ter encontrado em

¹⁷⁸ Ibidem. p. 1621.

Tradução: Você, servo de Deus, vai permitir a morte de um dos melhores homens de Siena, que ajudou e foi misericordioso com os pobres de Cristo? Rogo-lhe, em nome de Deus e por Sua misericórdia, que se volte para Deus para que a cidade não sofra com esta perda.

Catarina um modelo e uma inspiração. No próximo capítulo, investigaremos essa relação, analisando como a trajetória da santa se entrelaçou com os grandes conflitos de sua época, especialmente o Grande Cisma do Ocidente e a reforma da Ordem Dominicana.

CAPÍTULO 3 – ENTRE O CISMA E A REFORMA: CATARINA BENINCASA E OS RUMOS DA CRISTANDADE

No presente capítulo, será apresentada uma análise histórica sobre o chamado *Grande Cisma do Ocidente* (1378-1430) e sobre a reforma da Ordem Dominicana, conhecida como *Osservanza*. Ambos os processos, de grande relevância para a Igreja Católica e para a Ordem dos Pregadores, entrelaçam-se em vários momentos com a figura de Catarina Benincasa, cuja vida e legado marcaram profundamente o período. A interação entre esses eventos históricos e a memória sobre Catarina, que foi sendo construída após sua morte, oferece uma perspectiva enriquecedora sobre as complexas dinâmicas internas da Igreja e da Ordem Dominicana nesse período de turbulência.

A figura de Catarina Benincasa emerge como uma das mais importantes vozes nesse cenário e a memória sobre Catarina, construída por seus seguidores e pela Igreja, reflete as tensões políticas e religiosas do período, tornando-se um ponto de convergência entre a crise e a busca por renovação. Além disso, é essencial destacar, o papel dos mestres gerais da Ordem Dominicana durante o período reformista. Com isso, a inclusão de uma seção dedicada a esses mestres se revela não apenas relevante, mas imprescindível para a construção de um entendimento completo sobre o processo de reforma da Ordem Dominicana e sobre a formação da memória de Catarina Benincasa, que também foi influenciada por essas lideranças.

3.1 O Grande Cisma do Ocidente (1378-1430)

Entre 1305 e 1376, a Igreja Católica viveu o período conhecido como o *Papado de Avignon* ou, na voz dos críticos como *Petrarca*, “a segunda Babilônia” ou o “cativeiro de Avignon”. A partir da eleição do papa Clemente V, em 1305, na França, os demais pontífices passaram a se estabelecer em Avignon. A cidade era situada em terras do Sacro Império Romano Germânico, mas pertencia ao governante de Nápoles.

Avignon tinha algumas vantagens em relação a Roma, como por exemplo: localização estratégica, fluidez nas comunicações e mais salubridade. Em 1376, o papado de Avignon chegou ao fim quando Gregório XI, apoiando-se em místicas como Brígida da Suécia e, posteriormente, Catarina Benincasa, decidiu retornar para Roma e lá se estabelecer

definitivamente. A atitude do papa não colocou fim às crises vividas pela Igreja, pois próximo a sua morte, ocorrida em 1378, ele se arrependeu da decisão tomada anos antes e teve o desejo de retornar para o Avignon. Após a morte de Gregório XI, o povo de Roma temia que seu sucessor colocasse em prática a ideia de retornar para a França, e o colégio dos cardeais ficou dividido: aqueles que eram italianos desejavam permanecer na cidade de Roma; já os franceses desejavam retornar para sua terra¹⁷⁹. A esse cenário seguiu-se um conclave conturbado, pois a população tinha grandes expectativas em torno da nacionalidade do novo Papa, aquele que teria a responsabilidade de concluir os acordos com Florença, os quais colocariam fim a Guerra dos Oito Santos¹⁸⁰.

Os cardeais reunidos em Conclave estavam sendo pressionados por uma multidão que exigia um papa romano ou italiano. Para aplacar a ira daquela multidão, os cardeais anunciaram falsamente a eleição do cardeal Tebaldeschi e obtiveram êxito em seu objetivo. Com a multidão sob controle, os cardeais elegeram o papa verdadeiro: Bartolomeu Prignano, o arcebispo de Bari (arcebispo, porém não cardeal), que adotou o nome de Urbano VI. Segundo o historiador Ludovico Gatto:

Conosciuta l'effettiva provenienza del nuovo papa, dopo attimi di forte tensione, si diffonde um senso di sollievo e di soddisfazione perché quase tutti hano temuto l'elezione di um frances. La scelta di Urbano appare quindi di buon auspicio per uma pacificazione generale e nessuno dei Romani ha dubbi sulla procedura applicata durante le tratative del Conclave e la sucessiva intronizzazione. Tuttavia, la situazione, che sembra presentarsi inizialmente sotto i migliore auspici, degenera quase subito per il cattivo carattere di Urbano VI, i suoi modi sprezzanti verso i collaboratori e soprattutto verso i Romani. Presto ci si rende conto dell'impossibilità di lavorare a fianco di um simile personaggio anche i suou sostenitori italiani cominciano a studiare vari mezzi per remediare a uma scelta inoportuna, cui abrebbe potuto far seguito uma ancor più inoportuna scelta di un frances¹⁸¹.

¹⁷⁹ GATTO, Ludovico. **Storia di Roma nel Medioevo**. Roma: New Compton Editori, 2017. p. 482

¹⁸⁰ Logo no início de sua obra, Thomas Luongo apresenta um bom panorama que nos ajuda a compreender o que foi a Guerra dos Oito Santos e o papel de Catarina Benincasa no confronto: "Catarina emergiu como uma figura no cenário italiano no início da "Guerra dos Oito Santos", um conflito entre Florença e o papado que representou uma resposta a um mapa político italiano cada vez mais fragmentado e, de uma nova forma, questionou a relação entre poder político e autoridade espiritual. A Guerra dos Oito Santos pode ser vista como um conflito inicial nas batalhas do final da Idade Média e início da Idade Moderna pela hegemonia peninsular, nas quais Florença, Milão e o papado buscavam alcançar o domínio no centro e norte da Itália. Vários fatores levaram Florença a romper com o papado, seu aliado político e financeiro desde a criação da confederação guelfa em 1267: o surgimento em Florença de "novos homens", menos vinculados financeira e politicamente ao papado, que buscavam minar a hegemonia política da Parte Guelfa pró-papal; um clima de anticlericalismo (resultante em parte das intervenções papais nos assuntos eclesiásticos florentinos); e temores quanto às ambições expansionistas dos governadores dos Estados Pontifícios e do próprio papa, já que Gregório XI cogitava o retorno da Cúria papal de Avignon para Roma. Do lado florentino, o conflito foi travado em grande parte por meio de propaganda, com o chanceler florentino Coluccio Salutati enviando cartas às cidades da Toscana, bem como aos Estados Pontifícios, conclamando-as, como italianas, a abraçar a libertas e resistir às predações de uma Cúria e hierarquia eclesiástica estrangeiras (isto é, francesas ou de Limousin)". LUONGO, F. Thomas. **The Saintly Politics of Catherine of Siena**. London/Ithaca: Cornell University Press, 2006. p. 3-4

¹⁸¹ GATTO, Ludovico. **Storia di Roma nel Medioevo**. Roma: New Compton Editori, 2017. p. 483.

As tratativas entre Urbano VI com os cardeais e o povo de Roma não ocorreram de forma satisfatória. A personalidade do novo papa e sua maneira, muitas vezes, descrita como rude e grosseira abalaram profundamente a sua popularidade. Essas características foram confirmadas por algumas cartas de Catarina Benincasa enviadas ao pontífice, aconselhando-o a buscar equilíbrio e moderação em suas ações. Na segunda das nove cartas enviadas a Urbano VI, Catarina escreve: “*Sei que vossa santidade quer muito ter auxiliares que vos ajudem. Mas convém que tenhais paciência no escutar*”.¹⁸².

Já em outro trecho da mesma carta:

Santo padre, rogo-vos que quando um pobre filho vos ofender dessa maneira, o corrijais no seu erro, mas sem vos alterar [...] Digo tais coisas do que me foi dito pelo mestre João a respeito de fr. Bartolomeu Dominici. Este último, por defeito seu e escrupulosa consciência, vos fez sofrer e deixou nervoso. Ele e eu ficamos preocupados. Ele pensa que ofendeu vossa santidade¹⁸³.

Sem datação, essa carta pode ter sido enviada no primeiro ano de pontificado de Urbano VI e mostra que os rumores sobre o temperamento do papa já eram conhecidos por muitas pessoas. Catarina parece compreender que as atitudes do Papa constituíam um empecilho no estabelecimento de novas alianças, mesmo com a proximidade com as camadas mais ricas da sociedade de Roma, as quais poderiam ajudar o pontífice a se consolidar política e financeiramente. A ira de Urbano VI recaiu até mesmo sobre um dos seguidores de Catarina, o fr. Bartolomeu Dominici. Considerando a carta como um todo, podemos perceber que ele foi até o papa como um enviado (possivelmente de Catarina), e os dois acabaram se desentendendo ao ponto de Dominici acreditar ter, de alguma forma ofendido, o papa. A partir de tais relatos, é possível perceber que as relações entre o Papa e seu entorno estavam de fato abaladas.

Portanto, os cardeais começaram a estudar maneiras de reverter a eleição de Urbano VI. Foram cogitadas duas possibilidades: a primeira previa a convocação de um Concílio em Roma que se encarregaria de depor Urbano VI e eleger um novo papa italiano; já a segunda

Tradução: Conhecida a real origem do novo papa, após momentos de forte tensão, espalhou-se um sentimento de alívio e satisfação, pois quase todos temiam a eleição de um francês. A escolha de Urbano, portanto, pareceu um bom presságio para uma pacificação geral, e nenhum dos romanos tinha dúvidas quanto ao procedimento seguido durante as negociações do Conclave e a posterior entronização. No entanto, a situação, que inicialmente parecia promissora, degenerou quase imediatamente devido ao mau caráter de Urbano VI, seus modos arrogantes com os colaboradores e, sobretudo, com os romanos. Logo tornou-se evidente a impossibilidade de trabalhar ao lado de uma pessoa assim — até mesmo seus apoiadores italianos começaram a buscar diferentes meios para remediar uma escolha tão inoportuna, que poderia ainda ser seguida por uma escolha mais desastrosa: a de um francês.

¹⁸² BENINCASA, Catarina. **Cartas completas**. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. p. 982-983.

¹⁸³ Ibidem.

via defendida pelos cardeais franceses, advogava que a eleição de Urbano VI foi invalidada em função da pressão exercida pelo povo de Roma naquele momento¹⁸⁴. A segunda possibilidade foi a escolhida.

Assim, os cardeais declararam a eleição de Urbano VI inválida, e reunidos no castelo e palácio de Fondi sob a esfera de poder de Nápoles, elegeram outro papa: o cardeal Roberto de Genebra, que assumiu o nome de Clemente VII. Após ter sofrido uma derrota em Roma para as forças militares de Urbano VI, transferiu-se para Avignon acompanhado de seus aliados. Iniciava-se então o chamado *Grande Cisma do Ocidente* (1378-1430), que dividiu a cristandade em duas obediências: Roma e Avignon.

Francis Oakley acredita que a defesa da invalidade da eleição de Urbano VI, levantada pelos seus cardeais opositores, tinha bases sólidas e contava com apoiadores relevantes (como os reis da França de Castela que, após certo tempo, reconheceram Clemente VII). Paralelamente, podemos dizer o mesmo em torno do pontificado de Urbano VI e seus sucessores que, inclusive, contaram com apoio de nomes importantes, como Catarina Benincasa. Formou-se assim uma situação contraditória, pois se inicialmente apenas o papado de Urbano VI foi colocado em xeque, após o Cisma, o de Avignon também o seria. O que significa que, durante todo o período cismático, nenhuma das duas linhagens papais estava completamente consolidada e nem possuía um poder maior do que a outra¹⁸⁵.

Essa nova realidade confusa e repleta de dualidades causou ainda grande perturbação na sociedade de modo geral, atingindo desde o alto clero até as camadas mais populares em função das duas autoridades que foram estabelecidas. Sobre esse profundo impacto, escreve Barbara Tuchman:

De todos os 'estranhos males e adversidades' previstos para o século, os efeitos do cisma sobre o espírito público estavam entre os mais prejudiciais. Quando cada papa excomungava os seguidores do outro, quem podia estar seguro da salvação? Todo cristão encontrava-se sob o risco da danação, por um dos dois papas, sem ter como certificar-se de que obedecia ao autêntico. O fiel podia ouvir que os sacramentos do seu padre não eram válidos porque tinha sido ordenado pelo 'outro papa', ou que o óleo do batismo não estava santificado porque tinha abençoado por um bispo 'cismático'. Nas regiões disputadas, dois bispos podiam ser nomeados para o mesmo lugar, cada um deles celebrando a missa e declarando ser o ritual do outro um sacrilégio. A mesma ordem religiosa podia ter, em diferentes países, uma fidelidade dividida, com seus mosteiros sob dois priores contrários e suas abadias separadas pela luta. Quando, como em Flandres, as rivalidades políticas e econômicas levavam uma cidade a aliar-se aos franceses e a Clemente, urbanistas fiéis, temendo viver sob

¹⁸⁴ GATTO, Ludovico. **Storia di Roma nel Medioevo**. Roma: New Compton Editori, 2017. p. 484.

¹⁸⁵ OAKLEY, Francis. **The Western Church in the Later Middle Ages**. Londres/Itaca: Cornell University Press, 1979. p. 59

um anticristo, deixaram os lares, lojas e ofícios e se transferiram para uma diocese da 'verdadeira' fé¹⁸⁶.

O trecho acima nos auxilia a compreender melhor a atmosfera daquele período e como a perspectiva de um constante conflito se fazia presente nos mais distintos ambientes. Diante dos grandes impactos causados pelo Cisma, podemos nos perguntar quais foram os fatores responsáveis por sua grande abrangência e por sua longa duração. Robert Swanson ao pensar sobre essa questão oferece uma possível resposta:

Caso o conflito inicial entre os rivais na Itália tivesse produzido um vencedor inconteste, a disputa talvez tivesse se encerrado rapidamente. Em 1380, Clemente VII retornara a Avignon, tomando as rédeas de uma administração que não sofrera graves rupturas. Na Itália, Urbano VI criou um pontificado italiano em essência, efetivamente a partir da estaca zero. A divisão deu aos príncipes europeus a oportunidade de confirmar suas rivalidades políticas aderindo a papas rivais, mas demorou um pouco até que todos tivessem tomado suas respectivas decisões. A França apoiou Clemente. Dentro do contexto da Guerra dos Cem Anos, os ingleses apoiaram Urbano... de modo que os escoceses preferiram Clemente. A maior parte da Itália e da Alemanha era favorável a Urbano. Os reinos espanhóis, depois de uma considerável hesitação, acabaram optando por Clemente - mas uma insurreição dinástica em Portugal, em 1385, repudiando as reivindicações castelhanas ao trono, acarretou uma guinada para Urbano¹⁸⁷.

O cisma não pôde ser rapidamente sanado, pois a divisão entre os dois pontífices foi logo reforçada pelas disputas entre os príncipes europeus, sendo também utilizada por eles como forma de alcançar seus interesses. É importante ressaltar que a Europa vivia, naquele momento, o contexto da Guerra dos Cem Anos. Embora os principais protagonistas fossem França e Inglaterra, outros reinos também foram afetados direta ou indiretamente pelo conflito.

Esse evento vivido pela Igreja parece ter reforçado ainda mais a divisão da Europa fortalecida no século anterior pela Guerra dos Cem Anos, uma vez que a escolha "religiosa" dos Estados por este ou aquele papa acompanhava a direção de suas disputas temporais. Além disso, as posições geográficas e geopolíticas ocupadas por Roma e Avignon se consolidaram como duas sedes de poder com estruturas independentes e sustentáveis. Esse aspecto fica evidente nas sucessões ocorridas após as mortes de Urbano VI e Clemente VII. As eleições de novos papas em Avignon e em Roma tornavam ainda mais remotas e distantes quaisquer possibilidades de unidade na Igreja, uma vez que, em seus respectivos governos, as diferenças

¹⁸⁶ TUCHMAN, Barbara Wertheim. **Um espelho distante**: o terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 307

¹⁸⁷ SWAMSON, Robert. Monarquia Pontifícia (1085-1431). IN: JOHNSON, Paul. **O livro de ouro dos Papas**. Rio de Janeiro: Eidouro, 2003. p. 154.

foram aprofundadas, propostas de negociação não foram cumpridas e/ou falharam e ainda houve forte interferência dos chefes de Estados europeus. Vejamos, rapidamente, a trajetória de alguns desses pontífices.

Bento XIII, da linhagem de Avignon, mostrou-se disposto a negociar com o lado adversário e renunciar ao seu ministério, se fosse preciso. Porém, as ações do papa fracassaram, pois ele chegou a perder o apoio da França, ficou aprisionado por um período, fugiu do cárcere em 1403 e só, então, voltou a ter sua autoridade reconhecida. Do lado romano, o primeiro a adotar uma postura de diálogo foi Inocêncio VII, mas não realizou nada de concreto nesse sentido. Gregório XII, por sua vez, foi quem convocou o Concílio de Pisa, em 1409 e convidou os cardeais de Avignon a participarem daquele momento. O Concílio, porém, resultou na criação de um terceiro Papa, Alexandre V, e se mostrou incapaz de solucionar o Cisma.

É preciso ter cuidado para não rebaixar o Concílio de Pisa a uma posição de subalternidade e, assim, diminuir a sua importância, pois contou com o apoio e participação de grande parcela da cristandade. De acordo com dados levantados por Francis Oakley, participaram dos encontros em Pisa: quatro patriarcas, vinte e quatro cardeais, oitenta bispos e arcebispos, representantes de bispos ausentes, cem abades, os mestres gerais das ordens mendicantes e demais ordens religiosas, estudiosos, teólogos, canonistas, representantes de universidades e membros da realeza europeia¹⁸⁸.

Portanto, mesmo que não tenha sido decisivo na solução do Cisma, foi o primeiro passo em direção à consciência conciliar e ecumênica que seria evocada nos Concílios futuros, especialmente no Concílio de Constança que acabou ganhando na historiografia maior notoriedade por ter proporcionado à Igreja novamente um único papa¹⁸⁹.

Trazendo uma nova perspectiva sobre a temática do Concílio de Pisa, Michele Guida entende que o evento possibilita ao mesmo tempo refletir sobre o cenário geopolítico da Europa e a Teologia daquele momento. O protagonismo na organização e defesa da convocação do Concílio teria sido exercido pelos cardeais italianos, ao defenderem a via conciliar como a resposta mais adequada ao Cisma – escolha tradicionalmente atribuída a ação de Carlos VI e os cardeais franceses de Avignon. Por outro lado, na perspectiva teológica, o Concílio de Pisa deu centralidade a uma perspectiva Eclesiológica de unidade e

¹⁸⁸ OAKLEY, Francis. *The Western Church in the Later Middle Ages*. Londres/Ítaca: Cornell University Press, 1979. p. 62-63.

¹⁸⁹ GUIDI, Michela. *Auctor autem Christus erit et Spiritus Sanctus: La legittimazione del Concilio de Pisa (1409): uma nuova prospettiva*. 2023. Tese (Doutorado em História) - Dipartimento i Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa, Pisa. p. 10.

comunhão da Igreja, que foi evocada posteriormente e se revelou a essencial no desfecho do Grande Cisma.

Segundo Guida:

Per um male nuovo, nessuno scisma dela storia infatti era confrontabile com quello presente nel giudizio dei contemporanei, i cardinali decisero di ricorrere non a mezzi straordinari, ma utilizzare in modo nuovo um rimedio antico che si era dimostrato efficace nell'estirpazione delle eresie, il concilio, che costituiva la manifestazione visibile dell'unità dela Chiesa, nello spazio e nel tempo, e i cui la collegialità 'traduz sua natureza profunda enquanto Comunhão dos Santos'¹⁹⁰.

O Concílio de Pisa trouxe consigo a ideia a de uma Igreja atemporal, assentada sobre sua autoridade temporal, sobre aquela concedida por Cristo e ao mesmo tempo em profunda sintonia com todos os Concílios anteriores. Guida sublinha que os verdadeiros dirigentes do Concílio eram Cristo e o Espírito Santo, sendo este último presente na abertura das reuniões com o canto *Veni Creator*. É a dimensão Pneumatológica presente na Igreja, ou seja, devoção ao Espírito Santo como condutor dos padres conciliares em suas decisões¹⁹¹. Todos esses aspectos, sobretudo, a suprema autoridade do Concílio convocado pelos cardeais sucessores dos apóstolos, apareciam novamente no Concílio de Constança, conforme veremos a seguir.

Mesmo com sua relevância, o saldo do Concílio de Pisa foram três papas reinantes simultaneamente e o agravamento da situação. Em 1410, O sucessor de Alexandre V, papa João XXIII, com o apoio de Sigismundo da Hungria (Imperador do Sacro Império Romano Germânico) convocou um novo Concílio que se reuniria em Constança na Alemanha. O chamado Concílio de Constança teve sua abertura em novembro de 1413 e foi convocado pelo papa João XXIII que considerava esse novo Concílio como uma continuação do Concílio de Pisa e uma maneira de obter a confirmação de sua linhagem papal e a condenação das outras duas, quais sejam, a de Roma e de Avignon.

Não obstante, seus objetivos não foram alcançados. O Imperador Sigismundo pressionou os padres conciliares para que as decisões tomadas por eles fossem confirmadas a partir de um sistema de votação por grupos nacionais, ou seja, juntos os representantes de um determinado reino poderiam votar apenas uma vez. Assim, João XXIII não pôde contar com o esperado apoio dos clérigos italianos para sua causa. A outra derrota sofrida pelo papa tem

¹⁹⁰ Ibidem. p. 194-195.

Tradução: Diante de um mal inédito - nenhum cisma da história, de fato, era comparável ao presente, segundo o julgamento dos contemporâneos - os cardeais decidiram não recorrer a meios extraordinários, mas sim utilizar de forma nova um antigo remédio que havia se mostrado eficaz na extirpação das heresias: o concílio. Este representava a manifestação visível da unidade da Igreja no espaço e no tempo, e em que a colegialidade expressava sua natureza profunda como Comunhão dos Santos.

¹⁹¹ Ibidem. p. 196.

referência à conclusão alcançada pelos conciliares de que a situação do Cisma só seria resolvida se todos os três papas reinantes renunciassem e um novo fosse eleito¹⁹².

Diante desse cenário, o papa João XIII planejou uma fuga com o intuito de dissolver o Concílio com a sua ausência, porém o Concílio havia sido organizado também a partir da ação do Imperador Sigismundo e logo os prelados reunidos em Constança decretaram que a autoridade daquele Concílio derivava diretamente de Jesus Cristo, e não de um papa. De acordo com as formulações do próprio Concílio:

Este Sínodo, legitimamente convocado no Espírito Santo, constituindo um Concílio Geral e representando a Igreja Católica militante, tem o seu poder diretamente de Cristo; qualquer um, de qualquer estado ou dignidade, até papal, é obrigado a lhe obedecer no que diz respeito à fé e à extirpação do referido cisma¹⁹³.

No âmbito das tratativas do Concílio de Constança, João XIII foi feito prisioneiro, Gregório XII renunciou, Bento XIII foi deposto e, em 1417, um novo papa foi eleito: Martinho V, que passou a ser único legitimamente reconhecido. Oakley relata que o conclave responsável pela eleição de Martinho V contou com ampla participação de cardeais das três linhagens papais existentes até aquele momento, bem como padres conciliares representando seus próprios países¹⁹⁴. Franco Pierini situa a decisão do Concílio de Constança de derivar seu poder diretamente de Cristo em um processo de longa duração no seio da Igreja, marcado pela alternância entre uma via curialista em alguns momentos e conciliarista em outros. Segundo o autor:

Além de ordenar a sua captura [aqui refere-se ao Papa João XXIII da linhagem de Pisa e deposição efetiva, o concílio estabeleceu, entre março e abril de 1415, a doutrina da superioridade do concílio sobre o papa, ou seja, o conciliarismo; essa doutrina, como se sabe, foi considerada legítima se utilizada num caso de extrema necessidade, como o verificado então; mas ilegítima e heterodoxa se entendida de maneira radical, como transformação da estrutura da cúpula da Igreja, de monárquica para assembleísta¹⁹⁵.

O conciliarismo se constitui em uma concepção de que o poder do Concílio é maior por reunir em si representantes de toda a Igreja do Ocidente, ultrapassando assim a autoridade do papa, sendo a solução encontrada para novamente unificar Igreja. Contudo, mesmo sendo

¹⁹² OAKLEY, Francis. *The Western Church in the Later Middle Ages*. Londres/Ítaca: Cornell University Press, 1979. p. 64-65.

¹⁹³ HEINRICH, Denzinger. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (3. ed.). São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2015. p. 343.

¹⁹⁴ OAKLEY, Francis. *The Western Church in the Later Middle Ages*. Londres/Ítaca: Cornell University Press, 1979. p. 67.

¹⁹⁵ PIERINI, Franco. *A Idade Média*: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1998. p. 166.

o único papa, Martinho V teve que realizar muitas negociações e concessões para evitar novas rupturas. Aí reside, segundo Pierini, a força dos nacionalismos. O termo nada tem a ver com o nacionalismo aplicado aos séculos XIX e XX, mas sim com a relação entre poder temporal e eclesiástico, ou ainda, a intervenção do poder temporal (de acordo com seus interesses) no poder eclesiástico. Segundo Pierini, está relacionado àquelas disputas entre papas e imperadores, se considerarmos uma escala mais ampla, e entre religiosos e membros da nobreza nas esferas locais¹⁹⁶.

Concordamos com esta perspectiva, pois, de fato, a Europa do Cisma foi também a Europa da Guerra dos Cem Anos. Os interesses se misturaram de uma forma muito intensa. Robert Swason fortalece essa hipótese ao destacar que, mesmo com o desfecho aparentemente positivo do Concílio de Constança na perspectiva de que a Igreja voltou a ter apenas um governante, o caminho até a unidade plena na Igreja não foi alcançada imediatamente: “[...] Bento XIII resistiu teimosamente até sua morte, em 1422. Mesmo assim, os resquícios de seu pontificado tiveram continuidade sob Clemente VIII, que se estendeu até 1429, quando renunciou”¹⁹⁷.

Por isso a periodização tradicional sobre o Grande Cisma coloca o seu fim em 1430, ou seja, um ano após a morte de Clemente VIII. Naquele momento, Martinho V foi colocado ao mesmo tempo como sucessor de Clemente VIII (linhagem de Avignon) e de Gregório XII (linhagem de Roma), unificando o poder papal em suas mãos - enquanto que a linhagem de Pisa foi considerada ilegítima e extinta no Concílio de Constança.

3.2 Vida e Memória: Catarina de Siena nos Primórdios do Grande Cisma

Tendo apresentado o histórico do *Grande Cisma do Ocidente* (1380-1417), neste item buscaremos ouvir a voz de Catarina Benincasa no início deste turbulento período e seu eco nas duas décadas seguintes. Sabemos que Catarina morreu na cidade de Roma em 1380, logo, ela apenas vivenciou dois anos do Cisma, iniciado com a eleição de Clemente VII. Mesmo em um curto período de tempo, sua presença foi marcante e perpetuada posteriormente pelos seus hagiógrafos com a publicação das Cartas, d'*O Diálogo* e das *Legendas*. A avaliação da atuação de Catarina naquele período é controversa: se para alguns

¹⁹⁶ Ibidem. p. 156.

¹⁹⁷ SWAMSON, Robert. Monarquia Pontifícia (1085-1431). IN: JOHNSON, Paul. **O livro de ouro dos Papas**. Rio de Janeiro: Eidouro, 2003. p. 159.

ela lutou bravamente pela unidade da Igreja, defendendo sua unidade na figura do Papa Urbano VI; para outros, essa firmeza acabou contribuindo com o agravamento da crise vivida pela Igreja. São essas percepções que buscaremos explorar a seguir.

Para Renate Blumenfeld Kosinski, o retorno do Papa para Roma, movimento incentivado largamente por místicas como Brígida da Suécia e Catarina Benincasa, foi o grande responsável pelo Cisma que se sucedeu pouco depois¹⁹⁸. O teólogo francês Jean Gerson acusou diretamente os místicos que aconselharam Urbano V e Gregório XI de terem favorecido a ocorrência do Cisma. Esta afirmação é encontrada em uma reconstituição da morte de Gregório XI feita por Gerson, na qual o pontífice se dizia profundamente arrependido e se declarava vítima de maus conselhos de alguns indivíduos (referência a místicas como Brígida e Catarina). Infelizmente, para Catarina, os seus desejos de organizar uma cruzada e reformar a Igreja não foram concluídos, pois a morte prematura do papa Gregório XI precipitou a crise que levaria ao Cisma.

A maneira como Catarina buscou lidar com essas situações foi justamente por meio de suas cartas enviadas aos pontífices e demais autoridades. Nelas, Catarina não só tratava de questões espirituais, mas também das questões políticas e práticas de sua época. O fim das cartas é sempre a parte em que comumente encontramos a verdadeira mensagem que ela desejava passar. No período em que tentou convencer o papa Gregório XI a retornar para Roma, por exemplo, ela argumentava que era necessário coragem por parte do pontífice e que seu retorno traria a paz. Em uma carta enviada ao cardeal Pedro de Luna (futuro Antipapa Clemente VII), provavelmente enviada após a morte do papa Gregório XI, Catarina menciona seu medo de que um cisma ocorresse na Igreja.

Pareceu-me ouvir dizer que está surgindo discórdia aqui entre o Cristo na terra e seus discípulos. Co isso sofro uma dor intolerável, pelo medo que tenho de um cisma, e duvido que, por causa dos meus pecados, ele não venha se verificar. Por isso peço, pelo glorioso e precioso sangue derramado em grande chama de amor, que não vos afastei nunca da virtude e do vosso chefe. Rogo-os que peçais ao Cristo na terra com insistência, que promova logo a paz, pois seria difícil combater dentro e fora, de maneira que o papa possa fechar os caminhos pelos quais tal coisa venha a acontecer. Dizei-lhe que se circunde de boas colunas, agora que está para nomear novos cardeais. Que eles sejam homens corajosos, que não tenham medo da morte, sejam virtuosos para lutar pela verdadeira fé, reformar a Igreja e até morrer pela glória divina, se for preciso. Ai de mim, ai de mim! Não demoreis, não se espere que a pedra caia sobre a nossa cabeça para depois ir procurar remédio¹⁹⁹.

¹⁹⁸ BLUMENFELD-KOSINSK, Renate. *Poets, saints, and visionaries of the great schism, 1378-1417*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006. p.34.

¹⁹⁹ BENINCASA, Catarina. *Cartas completas*. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. p. 953.

Catarina normalmente se refere ao papa como o “Cristo na terra” ou “doce Cristo na Terra” e, pelo trecho acima, é possível constatar que ela estava ciente dos embates entre o então papa Urbano VI e seus cardeais. Parece que ela não somente tinha uma superficial ideia da situação, mas sim consciência de sua gravidade porque expressava ao cardeal Pedro de Luna o medo de um cisma. A essa altura de sua vida, Catarina tinha atraído muitos seguidores e conseguido consolidar uma vasta rede de indivíduos pertencentes a diversos extratos sociais com quem se relacionava, logo, conseguia interferir em diversos assuntos e adquirir informações.

Sabemos que Pedro de Luna foi um dos cardeais rebeldes que incentivou a ruptura com Urbano VI e que, mais tarde, foi eleito sucessor de Clemente VII na linhagem de Avignon. Catarina enviou a ele apenas duas cartas, ambas sem datações precisas. Especificamente em relação à segunda e última, cujo trecho citamos acima, foi enviada às vésperas do início do Cisma e não por acaso. Provavelmente, Catarina teve ciência da inclinação de Pedro de Luna e enviou-lhe a carta como forma de tentar convertê-lo a manter obediência ao papa Urbano VI e adverti-lo dos males do Cisma. Ela insiste na necessidade de cardeais virtuosos, corajosos, dispostos a dar vida pela Igreja (inclusive reformando-a) e a serem colunas para o Papa.

Ao fazer isso, ela está ao mesmo tempo apresentando qualidades necessárias a um bom cardeal e contrapondo aspectos tidos como inaceitáveis: o desejo de deixar Roma e retornar para França, a desobediência ao verdadeiro papa (que, para ela, tratava-se de Urbano VI) e a violência direcionada à Igreja, a esposa de Cristo. Todos esses males se resumiam ao egoísmo, raiz de todos os pecados. Ela, portanto, exigia do cardeal uma rápida e radical mudança de atitude, pois só assim os maiores seriam evitados, ideia sintetizada na expressão: “Não demorais, não se espere que a pedra caia sobre nossa cabeça para depois ir procurar remédio”²⁰⁰.

Mais adiante, em outro trecho dessa mesma carta ao cardeal Pedro de Luna, Catarina escreve:

Ai de mim, em minha desventurada alma! Todas as outras coisas - guerra, desrespeito, tribulações - nos parecem palha diante desse perigo. Acreditai que tremo somente em pensar. Sobretudo por ter ouvido de uma serva, que lhe foi revelado em pensamento que era grave e perigosa a situação. Em comparação com o perigo de cisma, a guerra lhe parecia um nada. Digo-vos que lhe parecia romper-se o coração e perder a vida do corpo, de tanta dor. [...] Pedi também que vós cardeais

²⁰⁰ Ibidem.

sejais fortalecidos na virtude e homens fortes, a fim de que, iluminados, possais resistir e afastar as trevas²⁰¹.

A serva que teve uma revelação sobre o Cisma é a própria Catarina que, para embasar ainda melhor a sua argumentação, utiliza-se de uma profecia. Não era apenas Catarina Benincasa quem alertava sobre os horrores de um cisma, mas era o próprio Deus que por meio dela transmitia essa mensagem aos homens da Igreja. O cisma significava para ela algo ainda pior do que a guerra com Florença, a Guerra dos Oito Santos. No trecho final de sua carta, Catarina pede que não apenas o cardeal Pedro de Luna, mas também todos os outros encontrem iluminação para resistir às trevas, ou seja, utilizou uma figura de linguagem para representar o desejo de que os cardeais deixassem de lado as ideias cismáticas e voltassem à obediência.

De acordo com os relatos que nos legou Raimundo delle Vigne na *Legenda Maior*, Catarina teve essa revelação divina sobre o cisma no ano de 1375, quando estava na cidade de Pisa, enquanto a Guerra dos Oito Santos estava em seu ponto mais crítico. Vendo que seus companheiros estavam à beira das lágrimas diante do cenário caótico em que se encontrava a Península Itálica, Catarina teria dito:

«-No se apresuren a derramar lágrimas; habrá cosas de mayor importancia por que lamentarse. Lo que ahora ocurre es miel y leche comparado con lo que va a sobrevenir». Estas palabras, en lugar de consolarnos, aumentaron nuestro sentimiento y yo le dije: «-Madre, ¿es posible contemplar mayor desgracia que los cristianos pierden el amor y el respeto a la Iglesia de Dios, y sin temor a las censuras de la misma, se separan abiertamente de ella? El paso siguiente ¿será acaso negar a Dios?». Catalina me contestó: «-Ahora son los seglares quienes se conducen así; antes de mucho tiempo veremos que el mismo clero se hará culpable». Y como yo presa de intenso asombro exclamase: «-¡Qué horrible! ¿Se rebelará el clero contra el Sumo Pontífice?», ella prosiguió: «-Cuando el Santo Padre intente reformar su moral, los eclesiásticos ofrecerán a la Iglesia el espectáculo de un gran escándalo. Se insubordinarán y se separarán de ella como verdaderos heresiarcas». Estas palabras me dejaron sobrecogido por la emoción, y pregunté: «-Madre, ¿habrá una nueva herejía? -No será una verdadera herejía -me contestó- pero dividirá a la Iglesia y a toda la Cristiandad; ármese de paciencia, pues se verá obligado a presenciar muchos infortunios». Guardé silencio y esperé, pues pensaba que iba a descubrirme otras muchas cosas, pero para no aumentar mi aflicción, declinó hacer otras predicciones. Confieso que a causa de la oscuridad de mi inteligencia no había comprendido bien lo que me había dicho, porque creí que todo eso habría de ocurrir durante el pontificado de Gregorio XI. Cuando falleció este, yo había olvidado ya la profecía, pero cuando le sucedió Urbano VI y la Iglesia se escindió con el cisma, vi el cumplimiento de lo que Catalina me había dicho. Reprochándome lo obtuso de mi inteligencia, intenté mantener con ella otra conversación acerca de este asunto. Dios me otorgó este privilegio cuando obedeciendo a una orden del Sumo Pontífice, Catalina fue a Roma a los comienzos del cisma. Entonces le recordé lo que me había dicho algunos años atrás; ella no lo había olvidado y agregó: «-Entonces le dije a usted que aquella era miel y leche comparado con lo que vendría después, y ahora le

²⁰¹ BENINCASA, Catarina. **Cartas completas**. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. p. 953.

aseguro que lo que aquí ocurre es un juego de niños en proporción con lo que vendrá en los territorios vecinos». Con estas palabras quiso designar a Sicilia, la provincia romana y la región limítrofe. El cielo y la tierra pueden ser testigos del cumplimiento de esta predicción²⁰².

Pisa foi o lugar em que Catarina recebeu os estigmas e assim se conformou completamente à figura de Cristo e sua Paixão. Portanto é um lugar profundamente simbólico na trajetória de Catarina rumo à santidade e uma santidade muito específica, na qual ela encarna muitas vezes o papel do Salvador, à semelhança dos episódios relatados nos Evangelhos. Na cidade, realizou também muitos milagres e a profecia em torno do cisma, relatada no trecho acima. É necessário destacar que frei Raimundo buscava com a obra consolidar a imagem de Catarina santa e promover a causa de sua canonização. Por isso, ao narrar esse episódio, ele apresenta a leitura do Cisma a partir da ótica de quem esteve sempre ao lado da linhagem romana. E também aproveitou a ocasião para eximir de Catarina qualquer responsabilidade pelo agravamento da crise.

No texto a encontramos, por divina revelação, explicando detalhadamente tudo que se sucederia até a ocorrência do cisma: o papa (certamente se referindo a Urbano VI) buscaria reformar a Igreja, a moral do colégio cardinalício e do clero, mas ao fazer isso encontraria grande resistência e, a partir daí, viria o cisma. A gravidade conferida ao cisma é a mesma na Legenda e nas Cartas, pois, em ambas, Catarina diz que o que viria seria muito pior do que a guerra, “leite e mel” se comparado a ela.

²⁰² DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Espasa Calpe: Buenos Aires, 1947. p. 146-147.

Tradução: Não se apressem em derramar lágrimas; haverá coisas de maior importância pelas quais lamentar. O que está acontecendo agora é leite e mel comparado ao que virá.” Essas palavras, em vez de nos consolar, aumentaram ainda mais o nosso pesar, e eu lhe disse: - Mãe, é possível imaginar desgraça maior do que os cristãos perderem o amor e o respeito pela Igreja de Deus, e, sem temor das censuras dela, separarem-se abertamente dela? O próximo passo será negar a Deus?” Catarina me respondeu: “-Agora são os leigos que se comportam assim; em pouco tempo veremos que o próprio clero se tornará culpado.” E como eu, tomado de profundo espanto, exclamei: “- Que horror! O clero se rebelará contra o Sumo Pontífice?” Ela continuou: “-Quando o Santo Padre tentar reformar sua moral, os eclesiásticos oferecerão à Igreja o espetáculo de um grande escândalo. Rebelar-se-ão e se separarão dela como verdadeiros hereges.” Essas palavras me deixaram profundamente comovido, e perguntei: “-Mãe, haverá uma nova heresia?” “-Não será uma verdadeira heresia,” respondeu-me, “mas dividirá a Igreja e toda a Cristandade; arme-se de paciência, pois será forçado a presenciar muitos infortúnios.” Fiquei em silêncio e esperei, pois imaginei que ela me revelaria muitas outras coisas, mas, para não aumentar a minha aflição, recusou-se a fazer novas profecias. Confesso que, devido à escuridão da minha inteligência, não compreendi bem o que ela me dissera, porque pensei que tudo isso ocorreria durante o pontificado de Gregório XI. Quando ele faleceu, já havia esquecido a profecia. Mas quando Urbano VI lhe sucedeu, e a Igreja se dividiu com o cisma, vi o cumprimento do que Catarina havia me dito. Repreendendo a minha própria falta de compreensão, tentei conversar novamente com ela sobre esse assunto. Deus me concedeu esse privilégio quando, obedecendo a uma ordem do Sumo Pontífice, Catarina foi a Roma no início do cisma. Então lhe recordei o que me havia dito anos antes; ela não havia esquecido e acrescentou: “-Naquela ocasião lhe disse que aquilo era leite e mel comparado ao que viria depois, e agora lhe asseguro que o que está acontecendo aqui é brincadeira de criança em comparação com o que ocorrerá nos territórios vizinhos.” Com essas palavras, ela se referia à Sicília, à província romana e à região limítrofe. O céu e a terra podem testemunhar o cumprimento dessa profecia.

Para confirmar a veracidade de seu relato, fr. Raimundo conclama o céu e a terra como testemunhas. Aparentemente, ele teria se encontrado com Catarina em Roma, quando ela (já bem próxima de sua morte) foi convocada até a cidade pelo Papa Urbano VI. Nesse encontro, ao dialogar com Catarina, Raimundo se lembrou da profecia que ela revelara em Pisa anos antes e, ali, em Roma, obteve ainda um acréscimo anunciando outras desgraças que viriam.

Acreditamos que as pistas que chegam até nós sobre o que Catarina fez nos últimos anos de sua vida e início do cisma revelam a sua persistência em continuar mobilizando sua rede de apoio, por meio das cartas, para conseguir fazer prevalecer sua vontade e também como uma estratégia narrativa com a finalidade de reabilitar a imagem de Catarina naqueles anos posteriores à sua morte, quando a *Legenda Maior* e suas cartas foram publicadas. Além disso, ela parece ter todo o controle sobre a situação da Igreja: profetiza as inúmeras desgraças causadas pelo cisma, mas também anuncia que, após as tribulações, virá a tão sonhada reforma da igreja, reforma que acreditamos se tratar da observância. Com isso, toda a vida de Catarina ganha um encadeamento: defensora do retorno do papado a Roma, defensora da unidade da Igreja e precursora dos ideais reformistas que, após a sua morte, seriam colocados em prática.

3.3 Ordem Dominicana em reforma

Esta seção será dividida em duas partes: primeiro abordaremos os mestres gerais da Ordem Dominicana que estiveram diretamente envolvidos no processo de reforma, destacando sua liderança e atuação nas mudanças internas da Ordem; e, posteriormente, trataremos da reforma propriamente dita, conhecida como *Osservanza*, e das suas implicações para a Ordem Dominicana e a Igreja como um todo. Retomando a argumentação inicial deste capítulo, é essencial analisar ambos os aspectos, pois, enquanto os mestres gerais desempenharam um papel fundamental na implementação e condução da reforma, o movimento *Osservanza* representou a resposta da Ordem às transformações e crises da época, especialmente, em um contexto de grande instabilidade, como o *Cisma do Ocidente*. A intersecção entre essas duas dimensões – liderança e reforma – permite uma compreensão mais profunda dos processos que moldaram o destino da Ordem Dominicana e a memória de figuras como Catarina Benincasa.

3.3.1 *Os mestres gerais da Ordem de São Domingos durante a Reforma*

Entendemos que o nascimento da Ordem dos Pregadores está relacionado ao combate à heresia cátara e ao espírito do IV Concílio de Latrão. Os frades, por meio de seu exemplo de vida e pregação, deveriam auxiliar a Igreja em uma evangelização mais eficiente, e, sobretudo, reafirmar a ortodoxia da fé em regiões como o sul da França. Gradualmente, a identidade da nova ordem foi se consolidando com as novas constituições desenvolvidas, e ficou claro o grande foco dos frades: “una predicazione di alto contenuto teologico ma resa comprensibile ed accessibile al maggior numero possibile di fedeli”²⁰³. Dessa forma, Domingos de Gusmão enviou alguns frades à Universidade de Paris para que pudessem receber uma sólida formação teológica, aliás, a própria instituição de ensino também se tornou um ambiente favorável ao recrutamento de novos membros entre os jovens estudantes

Ademais, ficou definido que cada convento deveria contar com o simbólico número de doze frades, um superior, um prior e um professor de Teologia (chamado de *lector*). Com o crescimento da ordem, foram criadas as Províncias para maior eficiência administrativa. Por volta de 1230, a atividade inquisitorial também foi confiada aos dominicanos; e os frades, especialmente por meio de seu fundador, passaram a ser associados a esse braço repressivo da Igreja Romana:

È da questa “svolta” degli anni Trenta che i Predicatori vengono identificati con l’attività di repressione dell’eterodossia più che di difesa dell’ortodossia e la stessa figura di Domenico finirà, con il passare del tempo, per acquisire i tratti di primo inquisitore, in assoluto contrasto con la verità storica²⁰⁴.

A partir desse envolvimento, surgiu a figura de São Pedro Mártir, um inquisidor dominicano assassinado por hereges em Verona. Sua devoção foi difundida junto à de São Domingos, mas a propaganda não obteve “i risultati desiderati, in quanto la devozione ai due santi domenicani restò sempre limitata, oltre che alle élites ecclesiastiche, ai laici che a loro erano più legati”²⁰⁵. Séculos mais tarde, os frades tentaram atrelar a figura de Catarina

²⁰³ BARONE, Giulia. L'età medievale (XIII-XIV secolo) IN: FESTA, Gianni; RAININI, Marco. L'Ordine dei Predicatori I Domenicani: storia, figure e instituzioni (1216-2016). Bari: Edizione Laterza, 2016.p. 19. Tradução: [...] um sermão com alto conteúdo teológico, mas compreensível e acessível ao maior número possível de fiéis.

²⁰⁴ Ibidem.p. 24.

Tradução: É a partir desta “virada” dos anos trinta que os Pregadores são identificados com a atividade de repressão da heterodoxia em vez de defesa da ortodoxia e a própria figura de Domingos acabará, com o passar do tempo, adquirindo os traços do primeiro inquisidor, em absoluto contraste com a verdade histórica.

²⁰⁵ Ibidem. p. 25.

Benincasa, ainda não canonizada, a esses dois santos. Até mesmo as primeiras festividades dedicadas a Catarina foram situadas próximas à data de São Pedro Mártil, inicialmente no domingo seguinte ao dia dedicado ao santo. A hagiografia cateriniana, como foi possível observar no capítulo anterior, é repleta de alusões a esses dois frades que, frequentemente, são apresentados como exemplos para Catarina, a qual buscava a perfeição de vida e que, em seus êxtases, também se via agraciada com suas revelações, confirmando sua ligação com os frades.

Além do envolvimento direto com os estudos, o mundo universitário, a Inquisição e as crises da Igreja, os dominicanos formaram uma vasta gama de confraternidades e grupos leigos. Tendo Maria como protetora e modelo, os leigos eram encorajados a viver uma vida de oração intensa e participação constante nos sacramentos,

più intensa di quanto previsto dal Concilio Lateranense IV (obbligo della confessione almeno una volta all'anno e della comunione pasquale), la solidarietà - materiale e spirituale - tra i confratelli e l'impegno ad una vita esemplare dal punto di vista Cristiano²⁰⁶.

Nesse sentido, Barone destaca a existência de grupos dedicados a São Pedro Mártil, cuja função era atuar junto aos dominicanos na defesa da ortodoxia da fé, fornecendo-lhes ajuda material. Em meio à proliferação desses irmãos leigos, Munio de Zamora, mestre geral dos dominicanos, elaborou uma regra de vida para as mulheres, que, no entanto, não foi aprovada pelo papa Nicolau IV, franciscano, que preferiu submeter todos os leigos à Regra da Ordem Terceira de São Francisco, assegurando para o pobre de Assis a honra de ter a primeira Ordem Terceira, ou seja, o ramo destinado aos leigos.

A *Regra de Munio*, como ficou conhecida, foi utilizada por Tommaso Caffarini na campanha pelo reconhecimento da Ordem Terceira nos primeiros anos do século XV. Contudo, até a data, os Pregadores não haviam formado oficialmente um ramo leigo para si. Essa questão da Ordem Terceira se insere, portanto, no contexto mais amplo da luta dos dominicanos para afirmar sua identidade e fortalecer sua estrutura organizacional durante momentos de crise, como o *Cisma do Ocidente*.

Tradução: [...] os resultados desejados, já que a devoção aos dois santos dominicanos sempre permaneceu limitada não apenas às elites eclesiásticas, mas também aos leigos que mais lhes eram apegados.

²⁰⁶ Ibidem. p. 37.

Tradução: mais intensa do que a prevista pelo IV Concílio de Latrão (obrigação de confissão ao menos uma vez por ano e de comunhão pascal), solidariedade – material e espiritual – entre os irmãos e empenho numa vida exemplar do ponto de vista cristão.

Em suma, compreender a ação dos dominicanos em meio a esse período conturbado é essencial, pois foi nesse momento que os frades se confrontaram com temas cruciais para a Ordem, como a reforma interna e a aprovação da Regra da Ordem Terceira, além de outras campanhas significativas, como a canonização de Catarina Benincasa. A monumental obra intitulada *Histoire des Maîtres Généraux*, de Mortier, oferece importantes subsídios ao descrever a ação e magistério dos Mestres Gerais dos Dominicanos. Vamos nos ater apenas a alguns deles, quais sejam: Elias de Toulouse e Raimundo delle Vigne.

Foi durante o período de Elias de Toulouse que a figura de Catarina Benincasa, mais tarde conhecida como Santa Catarina de Siena, começou a chamar a atenção de muitos, especialmente dos frades. Em breve parênteses, ratificamos que não é objetivo deste estudo discutir os impactos causados por ela nos destinos da Ordem e do Papado, mas é inegável que Catarina foi uma figura de grande relevância. O legado que ela deixou, principalmente no que tange ao seu modo de vida e à fama de santidade, obteve o reconhecimento dos dominicanos, que lutaram ao longo do século XV para que tal reconhecimento também chegasse de Roma. Acreditamos que os frades encontraram em Catarina uma possível defensora para representar seus interesses.

Catarina entrou para o grupo das Mantellatas em 1362, com apenas quinze anos, após vencer a recusa das irmãs que a consideravam muito jovem. Essa é uma narrativa clássica, repetida diversas vezes nos textos hagiográficos. Para Mortier, Catarina foi “vraiment fille de saint Dominique, elle enseigna, elle prêcha, elle eut ses disciples comme un docteur”²⁰⁷. Tal afirmação só poderia ser feita em uma obra como esta, uma vez que, na época de Catarina, ela foi sempre evitada, sobretudo o verbo “pregar”, uma ação tipicamente masculina e ligada ao clero.

A partir de um discurso marcadamente religioso, a vida de Catarina é entendida como um instrumento de Deus para a Reforma da Ordem, ou seja, a *Osservanza*. Embora seja inegável o caráter devocional, tal afirmação é válida, pois corrobora a ideia de que a herança deixada por Catarina desempenhou um papel importante na reforma que se seguiria. De fato, as mãos de Deus escapam ao nosso trabalho historiográfico, destacando-se, em seu lugar, as mãos dos dominicanos.

²⁰⁷ MORTIER, Daniel Antonin. *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, vol. III. Paris, 1903. p. 436.
Tradução: [...] verdadeiramente filha de São Domingos, ela ensinou, ela pregou, ela teve seus discípulos como um médico.

O Mestre Geral Elias soube de Catarina quando esteve em Roma para falar com o Papa Urbano V. Mortier acreditava que Catarina, de fato, esteve presente no Capítulo Geral de 1374 em Florença, convocado exatamente para testar sua ortodoxia.

Modeste comme toujours, soeur Catherine répondit à toutes les questions avec une telle humilité et une telle simplicité, que les Pères en furent édifiés. L'un d'eux, Frère Angiolo Adimari, prit la défense de la servante de Dieu. Il eu plein succès. Soeur Catherine put retourner en paix dans sa patrie²⁰⁸.

Não só isso, Mortier vai além e afirma que Catarina obteve ampla liberdade por parte dos frades. Foi sob seu governo que Catarina desempenhou todas as suas ações, já conhecidas e citadas. Vale destacar o evento do *Grande Cisma do Ocidente*, iniciado em 1380. Após a adesão da França ao Papa Clemente VII, Elias seguiu o mesmo caminho e levou a Ordem Dominicana à obediência de Avignon.

Foi exatamente após o governo de Elias que a figura de Raimundo delle Vigne surgiu. Urbano VI, percebendo que o Mestre Geral Elias havia se voltado definitivamente para Clemente VII, de Avignon, resolveu convocar um novo Capítulo Geral, em 1379, para resolver a questão, escolhendo um superior fiel. O Capítulo, para o qual todos os frades foram convocados, elegeu Raimundo delle Vigne, antigo confessor, diretor espiritual e discípulo de Catarina Benincasa. Deter-nos à administração de fraude Raimundo é necessário para entendermos os primeiros passos da reforma da Ordem e a utilização da memória de Catarina, que morreu logo após a eleição em 1380.

Le Chapitre général fut convoqué à Bologne, près le tombeau du saint Patriarche, pour le fêtes de la Pentecôte de l'an 1380. Maître Elie répondit aussitôt à cette attaque directe, en convoquant un autre Chapitre à Lausanne. Il y eut donc, en 1380, deux Chapitres généraux²⁰⁹.

No Capítulo de Bolonha, o novo Mestre Geral eleito reafirma sua fidelidade ao Papa Urbano VI em contraposição a Clemente VII, considerado antipapa. Segundo Mortier, Raimundo era um ardente defensor da legitimidade do papado de Urbano VI e fez da defesa de seu ministério uma de suas agendas pessoais enquanto Mestre Geral da Ordem

²⁰⁸ Ibidem.p. 461.

Tradução: Modesta como sempre, a Irmã Catarina respondeu a todas as perguntas com tanta humildade e simplicidade que os Padres ficaram edificados. Um deles, o Irmão Angiolo Adimari, assumiu a defesa do Servo de Deus. Ele obteve total sucesso. A Irmã Catarina pôde retornar em paz à sua terra natal.

²⁰⁹ Ibidem. p. 504.

Tradução: O Capítulo Geral foi convocado em Bolonha, perto do túmulo do santo Patriarca, para a festa de Pentecostes do ano de 1380. Mestre Elias respondeu imediatamente a esse ataque direto convocando outro Capítulo em Lausanne. Houve, portanto, em 1380, dois Capítulos Gerais.

Dominicana. Raimundo também adotou a prática de visitar os conventos dominicano, o que lhe conferiu fama de grande zelo. O autor vê aí uma semelhança com a própria Catarina Benincasa, que, à época, já estava falecida, mas que também esteve sempre em movimento pela Península Itálica e além.

Esta ação é inevitável, e seu reflexo pode ser encontrado em diversas outras ações de Raimundo, seja no movimento de Reforma ou mesmo na escolha de frades próximos a Catarina para cargos importantes. Por exemplo, quando Raimundo não pôde estar presente no Capítulo de Viena em 1388, ele enviou Bartolomeo de Siena, um dos discípulos de Catarina, para substituí-lo²¹⁰. Ao analisar a vida de um Mestre Geral como Raimundo, confunde-se o que pode ter sido, de fato, um ensinamento transmitido por Catarina, dado o impacto que ela causou em muitos indivíduos, uma estratégia inteligente por parte de Raimundo de trazer à tona reminiscências de Catarina em suas decisões. O momento era de grave crise na Igreja e na Ordem, que se encontrava dividida.

Nesse contexto, chama a atenção o fato de que as atribuições de Raimundo extrapolavam as funções próprias de um Mestre Geral da Ordem, pois o Papa Urbano VI, mesmo após a morte de Catarina, ainda contava com Raimundo para a resolução de diversos outros assuntos paralelos à administração da Ordem Dominicana. Como consequência imediata, Bartolomeo de Siena foi novamente escolhido para substituir Raimundo, de forma mais definitiva. Nas palavras do próprio Raimundo em carta a Bartolomeo: “j'avais pensé à confier mes pouvoirs à un Frère de l'Ordre, qui me remplacerait, quand je serais empêché, avec toute mon autorité.[...]"²¹¹. Mais adiante, ele informa ao frade que foi nomeado Vigário Geral da Ordem Dominicana, a fim de substituir Raimundo em seus compromissos.

Dans ces conditions, convaincu que les Pères Capitulaires ont fait cette nominations l'impulsion du Saint-Esprit, et voulant, comme je le dois, m'y conformer, je vous institue et vous fais mon Vicaire Général et particulier, par les présentes, dans tout l'Ordre des Frères Prêcheurs²¹².

A carta é datada de 1389. No mesmo ano, Raimundo iniciou seus esforços para a implementação da tão citada reforma, tendo a vida de Catarina como modelo. A estratégia de

²¹⁰ Ibidem. p. 509.

²¹¹ Ibidem. p. 520.

Tradução: [...] Eu tinha pensado em confiar meus poderes a um Irmão da Ordem, que me substituiria, quando eu fosse impedido, com toda a minha autoridade.

²¹² Ibidem.

Tradução: Nestas condições, convencido de que os Padres Capitulares fizeram esta nomeação sob o impulso do Espírito Santo, e desejando, como devo, conformar-me a ela, eu o instituo e o faço meu Vigário Geral e particular, por estes presentes, em toda a Ordem dos Frades Pregadores.

Raimundo foi apostar em modelos, especialmente aqueles vivos: frades que tinham o desejo de seguir a Regra de São Domingos com fervor e, para tanto, gostariam de um convento à parte, onde seriam seguidos por outros frades com o mesmo desejo. Raimundo objetivava que “de manière à ce que peu à peu, sans aucune violence autoritaire, l'Ordre tout entier soit rétabli sur ses bases et complètement réformé”²¹³. Assim, a fundação de alguns poucos conventos reformados daria início a muitos outros.

Mortier traduz para o francês outro trecho das *Crônicas da Ordem Dominicana* (por frade Reichert, mesmo autor responsável pela compilação das atas capitulares). Nele, Raimundo apresenta ao cardeal d'Alençon uma analogia entre a forma como os frades se formavam academicamente e a proposta da reforma, vejamos: “C'est ainsi, avec ce roulement normal et continu, que les Frères deviennent savants. Pourquoi, je vous prie, ne pourrait-on pas procéder, pour l'observance, de la même manière que pour l'étude?”²¹⁴.

Imerso no cumprimento de seu desejo de reformar a Ordem Dominicana, frade Raimundo convida os demais confradesq a se empenharem no cumprimento das novas normativas de vida para os conventos, assim como se empenhavam tradicionalmente nos estudos. Essa dimensão, infelizmente, foi suplantada na figura de Catarina Benincasa durante a Idade Média, embora, em alguns momentos da hagiografia, fique evidente sua desenvoltura intelectual, seja na composição das cartas ou até mesmo em momentos em que ela aparece ensinando. No entanto, essa tentativa dos hagiógrafos de aproximá-la, ainda que cautelosamente, desse plano acadêmico é uma estratégia narrativa para vinculá-la mais estreitamente à Ordem Dominicana, uma vez que, ao lado da pregação, o estudo fazia parte central da identidade dominicana.

Carolina Fortes, em sua tese de doutorado, aborda essa questão dos estudos. Segundo ela, a identidade dominicana no século XIII não se definia prioritariamente pela pregação, mas pelo estudo, caracterizando a Ordem como uma ordem letrada. Essa ênfase estava relacionada à necessidade de formar frades aptos a responder às demandas do tempo, marcado por intenso fervor religioso. Embora as ordens mendicantes tivessem absorvido os ideais espirituais da época, mantiveram-se alinhadas à Igreja. No caso dos dominicanos, a adoção da Regra de Santo Agostinho e a vinculação às reformas papais reforçaram a orientação voltada

²¹³ Ibidem. p. 524.

Tradução: [...] para que, pouco a pouco, sem nenhuma violência autoritária, toda a Ordem seja restabelecida sobre seus fundamentos e completamente reformada.

²¹⁴ Ibidem. p. 525.

Tradução: É assim, com essa rotação normal e contínua, que os Irmãos se tornam eruditos. Por que, eu lhe pergunto, não se poderia proceder, para a observância, da mesma forma que para o estudo?

à educação. “Este amor às coisas mundanas teria alertado Domingos para o valor da pobreza apostólica, e a heresia teria lhe mostrado do que a Igreja precisava para reaver seus fiéis”²¹⁵.

O Concílio de Latrão IV (1215) recomendou que os seguidores de Domingos, já engajados no ministério da pregação, adotassem uma regra formal. Como observa a autora, os próprios fenômenos combatidos pela Igreja indicaram os caminhos para Domingos: para enfrentar os cátaros, por exemplo, era necessário aprofundar e sistematizar o estudo das Escrituras. O contato com o mundo leigo constituía, assim, um desafio central para os religiosos da época. A Ordem dos Pregadores desenvolveu um processo rigoroso de formação, selecionando noviços que apresentassem moral e comportamento adequados. O frade deveria agir com tato, mantendo boas relações com o clero local e evitando interferências indevidas.

Em um contexto em que ler e escrever eram privilégios, a imagem e a palavra assumiam relevância fundamental. A inserção dos dominicano no meio universitário, porém, gerou tensões com o clero secular. Como sintetiza a autora, “a Ordem dos Irmãos Pregadores não foi criada na mente de seu fundador, mas surge de um processo de adaptação às realidades que se impõem ao longo do [...] processo de construção da identidade institucional da Ordem”²¹⁶. Essa constatação evidencia, segundo Fortes, a necessidade de problematizar sua estruturação, frequentemente apresentada pela tradição hagiográfica de forma linear e providencialista.

A autora argumenta que a noção de identidade, embora não fosse concebida nos mesmos termos pelos medievais, pode ser aplicada ao contexto do século XIII, período marcado por intensas transformações²¹⁷. Para Fortes, a identidade se constrói na relação com o outro, em oposição ao que lhe é externo²¹⁸. Não é algo natural, mas simbólico, expresso por elementos como hábitos, livros e práticas²¹⁹. Essa construção é histórica e específica, marcada pela linguagem que cria categorias de semelhança e diferença²²⁰. No caso dominicano, a organização de um sistema educacional revela a intenção de diferenciar-se de outras

²¹⁵ FORTES, Carolina Coelho. **Societas Studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII.** 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. p. 24.

²¹⁶ Ibidem. p. 29.

²¹⁷ Ibidem. p. 52.

²¹⁸ Ibidem. p. 55

²¹⁹ Ibidem. p. 58.

²²⁰ Ibidem. p. 60.

ordens²²¹. Assim, a identidade se configura como resposta institucional e coletiva, garantindo coesão interna e distinção externa.

Se, por um lado, a consolidação da identidade dominicana esteve profundamente vinculada ao estudo como elemento distintivo em relação a outras ordens, por outro, a própria dinâmica interna da Ordem revelou tensões e diferentes formas de afirmar essa identidade. Essa flexibilidade institucional fica evidente nas reformas observadas a partir do século XIV, quando surgiram movimentos voltados ao retorno à observância primitiva. Nesse contexto, a argumentação de Mortier sobre a espontaneidade do primeiro convento reformado evidencia que tais iniciativas não nasceram de imposições normativas rígidas, mas do engajamento voluntário dos frades, demonstrando que a construção identitária também se atualizava mediante práticas concretas e escolhas comunitárias.

Mortier defende que o primeiro convento reformado se formou espontaneamente, sem nenhuma legislação específica, e que o frade Raimundo delle Vigne, mesmo sendo Mestre Geral, não impôs os princípios reformistas aos seus frades. Pelo contrário, estes aderiram à nova proposta por iniciativa própria.

Mais je n'ai nullement cette intention; je compatis à la faiblesse commune, universelle; je ne veux pas imposer un joug aux âmes qui me sont confiées, ni comme un médecin imprudent tuer ceux que je désire guérir. Est-ce à dire, à cause de cela, que je doive négliger de faire ce qui est en mon pouvoir?²²².

Em meio a essa fase inicial de instalação dos conventos reformados, Mortier destaca a resistência de muitos frades em relação ao projeto e menciona a possibilidade de que estes tenham enviado a carta contra a observância, direcionada ao cardeal d'Alençon (e citada parcialmente por Mortier). O apoio definitivo ao projeto de Raimundo veio com a confirmação dada pelo papa Bonifácio IX em 1393.

Na bula, traduzida pelo autor, o papa afirma:

Aussi, nous défendons expressément à tous les Définiteurs de l'Ordre, présents et futurs, et à tous les Frères, de quelque condition ou dignité qu'ils soient, sous peine d'excommunication ipso facto, d'empêcher ou secrètement ou publiquement, ou directement ou indirectement, sous quelque prétexte que ce soit, un religieux de suivre l'observance régulière si sagement organisée²²³.

²²¹ Ibidem. p. 62.

²²² MORTIER, Daniel Antonin. *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, vol. III. Paris, 1903. p. 534.

Tradução: Mas não tenho essa intenção; simpatizo com a fraqueza comum e universal; não quero impor um jugo às almas confiadas aos meus cuidados, nem, como um médico imprudente, matar aqueles que desejo curar. Isso significa, por isso, que devo negligenciar o que está ao meu alcance?

²²³ Ibidem. p. 543.

O decreto do cardeal foi confirmado posteriormente pelo Papa, encerrando, assim, a disputa no plano oficial. Uma vez com o apoio expresso do pontífice à causa reformista, ir de encontro a tal determinação seria um ato de desobediência grave. No entanto, Mortier evidencia que a oposição por parte de alguns frades continuou, assim como as hostilidades, embora em outro plano. Tal oposição se justificava pelo fato de que a presença de conventos reformados gerava um sentimento de divisão no interior da Ordem, devido à estrutura administrativa paralela e, de certa forma, independente, que se formava para atender a essa parcela de frades que seguiam o novo estilo de vida. Por exemplo, vimos anteriormente que Raimundo delle Vigne, enquanto Mestre Geral, criou o cargo de vigário da *Osservanza*, um frade nomeado diretamente por ele, que não estava sob a autoridade dos provinciais. Desse modo, além do choque entre projetos de vida distintos, houve também um choque de poder e interesse. Na Alemanha, o centro reformista foi o Convento de Comar e, posteriormente, Nuremberg.

Na Itália, antigos seguidores de Catarina Benincasa foram estreitos colaboradores de Raimundo delle Vigne na instalação da reforma, especificamente: Bartolomeo Dominici, Tommaso Caffarini e Giovanni Dominici. O primeiro viveu muito próximo a Catarina ao longo de sua vida, sendo um de seus confessores, ao contrário de Caffarini, que supostamente teve com ela apenas alguns encontros. Dominici, por sua vez, assumiu naquele momento uma dupla função: era um nome importante na renovação de sua ordem e também um dos principais defensores da causa de santidade de Catarina. Acreditamos que esses dois projetos, por diversas vezes, misturaram-se e se complementaram.

O frade Dominici, que mais tarde se tornaria cardeal, foi nomeado em 1390 por Raimundo delle Vigne como seu vigário em Veneza para a causa da reforma²²⁴. O convento escolhido foi o de São Domingos, na mesma cidade. Mortier relata a ação enfática do então vigário para impor as novas diretrizes: aqueles frades que resistiam às suas orientações eram transferidos para outros conventos, e seus lugares eram ocupados por frades de outras localidades, mais simpáticos à reforma²²⁵.

O sucesso da empreitada em Veneza fez com que frade Dominici fosse transferido em 1392 para o convento de Chioggia, no norte da Península Itálica, região que compunha a

Tradução: Proibimos expressamente, portanto, a todos os Definidores da Ordem, presentes e futuros, e a todos os Frades, seja qual for sua condição ou dignidade, sob pena de excomunhão ipso facto, de impedir - seja em segredo ou publicamente, direta ou indiretamente, sob qualquer pretexto - um religioso de seguir a observância regular tão sabiamente organizada.

²²⁴ Ibidem. p. 554.

²²⁵ Ibidem. p. 555.

província da Lombardia Inferior²²⁶. No ano seguinte, ele se tornou Vigário Geral para todos os conventos reformados presentes na Itália. Em relação ao frade Dominici, ele foi o braço direito de Raimundo delle Vigne na instalação da reforma em terras italianas e, posteriormente, enquanto cardeal, participou como testemunha sobre a vida de Catarina no Processo Castellano, realizado em Veneza, em 1411.

Outro convento importante nesse processo foi o de Bolonha, onde estão os restos mortais de São Domingos. A reforma nada mais era do que um desejo de retornar às origens da ordem, fundadas pelo próprio São Domingos, porém em Bolonha a reforma encontrou dificuldades. Aquele convento era uma parte importante na formação de novos frades que vinham de diversas partes da Europa, logo suas fileiras eram compostas por uma grande diversidade, sempre em mudança. Ao concluírem sua formação em Bolonha, poderiam ser enviados para outras universidades europeias, como Paris. Mesmo com esses empecilhos, Raimundo delle Vigne viu em Bolonha uma possibilidade de expandir a reforma pela Europa, uma vez que, ao terminar o período naquele convento, o frade levaria os novos ideais de vida para outras partes para onde fosse enviado²²⁷.

O processo de expansão da vida reformada foi gradual e continuou após a morte de frade Raimundo. No entanto, o caso de Forlì e do frade Marcolino se sobressai nos minuciosos escritos de Mortier sobre cada convento reformado na Península Itálica. Pouco conhecido e apenas com o título de beato, concedido a ele em 1750 pelo papa Bento XIV. Este homem causou grande impacto na esfera local. Com uma vida simples e ascética, pouco dado aos estudos, foi místico e realizou profecias e milagres de curas. Muitas vezes, mantinha conversações em sua cela, como se estivesse em companhia de alguém, e não era muito dado aos prazeres da mesa, comendo muito pouco. Marcolino morreu em 1397 e atraiu muitos fiéis que queriam ver aquele santo frade.

Salientamos que não é nossa preocupação, neste estudo, investigar a fundo a vida de Marcolino ou buscar mais indícios sobre sua atuação em Forlì. Contudo, tomar conhecimento de tal figura foi oportuno para nossa pesquisa, afinal ele parece ser uma versão masculina de Catarina, mais circunscrita aos limites da esfera local. Dizemos isso porque, como frade reformado, ele aparece no relato de Dominici como alguém que encarnou perfeitamente o novo modo de vida, e os traços destacados nele estão presentes intensamente em Catarina.

Talvez o exemplo de vida de Marcolino tenha se constituído como uma possibilidade mais viável e próxima de viver a reforma, e até de imitar Catarina – que, naquele momento,

²²⁶ Ibidem. p. 558.

²²⁷ Ibidem. p. 564.

estava sendo cada vez mais conhecida devido à recém-concluída Legenda Maior. Marcolino é descrito como intelectualmente mais simples, um homem de vida quase eremítica, sem qualquer relação com os assuntos exteriores aos muros do convento e pouco conhecido fora de Forlì. Nesta vida incrivelmente comum e ordinária, ele conseguiu, melhor do que todos os seus confrades, viver a reforma.

Essa ação é vista de maneira direta no ramo feminino da reforma dominicana, pois Catarina, em sua visita a Pisa, estabeleceu uma relação com mulheres que adotariam, primeiro, uma vida mais austera, a exemplo da própria Catarina, e, consequentemente, fariam ecoar o movimento reformador: Maria Mancini e Chiara Gambacorta.

As duas cruzaram o caminho de Catarina quando ela esteve em Pisa, em 1375. Após a visita, elas se comunicaram por cartas. Em uma carta para Tora Gambacorta (à época ela ainda não havia se tornado religiosa e mudado seu nome para Chiara), Catarina a exorta:

Para que possas navegar com segurança até o porto da vida eterna, para tua utilidade aconselho-te a que entres na vida da obediência religiosa. Esta é a estrada mais segura e perfeita e faz a alma atravessar este mar, não com o auxílio dos seus braços, mas da Ordem. Por isso te peço que te apresses em ser esposa de Jesus Cristo crucificado, a quem servir é reinar, como ficou dito. E para te ver reinar e viver na graça, disse que desejava ver-te serva e esposa de Jesus Cristo crucificado. Conserva uma paciência reta e santa nisto e em tudo o que puder acontecer no futuro. Nada mais acrescento. Permanece no santo e doce amor de Deus. Jesus doce, Jesus amor²²⁸.

Ambas ingressaram na vida religiosa seguindo os conselhos de Catarina. Suas vidas são narradas de maneira que também se assemelham a de santas: uma vocação que se revela desde a juventude, muitos sofrimentos impostos pela incompreensão dos pais e familiares que não aceitavam a decisão das filhas de viverem vidas mais retiradas, etc. Isso porque foram elas que, em Pisa, iniciaram no ramo feminino uma vida mais rigorosa, conforme a reforma: inspiradas por Catarina, tornaram-se as mães do movimento na Península Itálica. Rapidamente, elas encontraram apoio das autoridades masculinas da Ordem Dominicana e obtiveram autorização para formar uma comunidade à parte.

Frère Dominique Peccioli, au moment de son élection, était Prieur du couvent de Pise et jouissait dans l'Ordre et au dehors d'une influence considérable [...] C'est pendant son Priorat, à Pise, que Soeur Claire e Soeur Marie se préparèrent à entrer à Sainte-Croix. Il se connaissait, et, une fois Provincial, il favorisa de tout son pouvoir leur projet d'observance. Protégées par son autorité, guidées par ses conseils, elles rallierent à la pratique de la vie commune cinq autres Soeur [...]²²⁹.

²²⁸ BENINCASA, Catarina. **Cartas completas**. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.p. 858.

²²⁹ MORTIER, Daniel Antonin. **Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs**, vol. III. Paris, 1903. p. 588.

Estava ali lançada a semente da reforma entre as mulheres ligadas à Ordem Dominicana. A família de Clara era uma das mais ricas de Pisa, e o pai, Pietro, havia prometido a ela que construiria um convento para que a filha pudesse se retirar com suas companheiras. Em 1385, Clara deixou seu convento das clarissas (Santa Cruz) e passou a viver no convento de São Domingos, que seu pai lhe construiu. Para Mortier, o estilo de vida adotado por ela superou em rigor o dos frades.

Raimundo delle Vigne e Giovanni Dominici decidiram repetir o que estava acontecendo no convento de São Domingos em Pisa, no convento de Corpus Christi, em Veneza. Este convento pertencia então à ordem beneditina e vivia um período de decadência, com poucas irmãs em seu claustro. Com a fama de Catarina e da vida penitencial da *Osservanza*, mulheres ricas de Veneza decidiram se unir no convento de Corpus Christi e compartilhar uma vida comum. Dominici pediu autorização ao então papa Bonifácio IX e a Raimundo delle Vigne, ainda Mestre Geral, para realizar a fundação do novo convento.

O êxito dos conventos femininos reformados, que contaram com a confirmação de Roma e da alta hierarquia da ordem, é entendido por Mortier como o principal responsável pela formação da Ordem Terceira, regulamentada em 1405. O autor ainda associa essa ramificação à regra de Munio, mestre geral dos primeiros tempos da Ordem Dominicana. De fato, Mortier repete uma narrativa devocional em torno da estruturação da Ordem Terceira, associando-a diretamente a um documento primitivo escrito séculos antes, bem como entendem os movimentos penitenciais de leigos (como as mantellatas de Siena) como uma Ordem Terceira.

Embora essa visão tenha seu valor, pois estabelece laços entre diversos processos que não eram inicialmente interrelacionados, acreditamos que esses eventos se deram devido às circunstâncias próprias de seu tempo e não como fruto de uma evolução natural, linear e teleológica. A devoção trazida pelas ordens mendicantes, que também permitiram aos leigos a possibilidade de se santificar, e o desejo de renovação e retorno às origens, tão presentes desde o século XIII, criaram as condições ideais para que mulheres como Catarina Benincasa se constituíssem. Como foco de nosso trabalho, acreditamos que seu exemplo, sua devoção inspirada nos fiéis e, até mesmo, a Catarina que foi construída pelos hagiógrafos, foram

Tradução: Irmão Domingos Peccioli, na época de sua eleição, era Prior do convento de Pisa e gozava de considerável influência dentro e fora da Ordem [...] Foi durante seu Priorado, em Pisa, que Irmã Clara e Irmã Maria se prepararam para entrar na Santa Cruz. Ele se conhecia e, uma vez Provincial, apoiou com todas as suas forças o projeto de observância das Irmãs. Protegidas por sua autoridade, guiadas por seus conselhos, elas mobilizaram outras cinco Irmãs para a prática da vida em comum.

indispensáveis para que Raimundo delle Vigne e outros frades encaminhassem sua parte da Ordem Dominicana rumo à renovação que se estenderia até o século XVI.

3.3.2 *A reforma ou movimento da Osservanza*

A instalação e a expansão dos conventos reformados, como os de Pisa e Veneza, são marcos significativos no movimento da *Osservanza*. Esse movimento, por sua vez, introduziu uma renovação dentro da Ordem Dominicana, que não se limitava apenas às estruturas conventuais, mas também às práticas e à disciplina interna. Ao observar a evolução da reforma, Gabriela Zarri destaca uma característica distintiva da *Osservanza* dentro da Ordem Dominicana:

Nell'Ordine domenicano, in conclusione, l'Osservanza non si sovrappose né contrappose alle strutture istituzionali preesistenti, che mantenne la loro autonomia giuridica fino al momento dell'adesione di tutti i conventi alla riforma. Vi è dunque una profonda differenza tra lo sviluppo dei movimenti di Osservanza nei diversi Ordini religiosi, in alcuni dei quali, come i frati Minori, le Congregazioni riformate diedero vita a un ramo parallelo dell'Ordine ponendo così le basi per quella scissione tra conventuali ed Osservanti ratificata nel 1517 con la bolla di Leone X "Ite et vos in vineam meam"²³⁰.

Essas palavras ressaltam que, ao contrário de outros movimentos reformistas em ordens religiosas, como os frades menores, nos quais as reformas resultaram em ramos paralelos, a *Osservanza* nos dominicano manteve a unidade institucional da Ordem, respeitando as estruturas pré-existentes e trabalhando dentro delas para promover uma renovação espiritual e disciplinar. Tal dinâmica foi um aspecto essencial para o desenvolvimento da reforma, o que proporcionou uma diferença substancial na Ordem Dominicana e permitiu uma adaptação mais gradual e controlada, sem rupturas institucionais drásticas.

²³⁰ ZARRI, Gabriela. Dallo scisma all'apogeo della Chiesa: i Domenicani tra i secoli XV e XVII. IN: FESTA, Gianni; RAININI, Marco. L'Ordine dei Predicatori I Domenicani: storia, figure e instituzioni (1216-2016). Bari: Edizione Laterza, 2016. p. 49.

Tradução: Na Ordem Dominicana, em conclusão, a Observância não se sobrepujou nem contrastou com as estruturas institucionais preexistentes, que mantiveram sua autonomia jurídica até que todos os conventos aderissem à reforma. Há, portanto, uma profunda diferença entre o desenvolvimento dos movimentos de Observância nas diversas Ordens religiosas, em algumas das quais, como a dos Frades Menores, as Congregações reformadas deram vida a um ramo paralelo da Ordem, lançando assim as bases para a cisão entre Conventuais e Observantes, ratificada em 1517 com a bula papal de Leão X, "Ite et vos in vineam meam".

Em meio a esse processo, a autora também concorda que a figura de Catarina Benincasa forneceu um forte apoio ao projeto reformista. A dimensão mística de sua vida se popularizou, especialmente nas casas religiosas femininas. Um claro exemplo disso é o fato de que a reforma no ramo feminino teve início no convento de São Domingos em Pisa, fundado por Chiara Gambacorta, cuja relação com Catarina está registrada em seu epistolário²³¹.

Já em relação aos efeitos da reforma entre as mulheres leigas, a principal estratégia foi semelhante à de Caffarini: reproduzir e divulgar vidas de santas mulheres, como a de Catarina, que serviriam de modelos a serem seguidos. Zarri observa que “si tratta di una letteratura che ha alle spalle il modello degli *Specula Principium*, ma che si qualifica per il pubblico borghese e femminile”²³².

A busca pela canonização de Catarina Benincasa foi parte de um esforço conjunto da parte da Ordem Dominicana governada por Raimundo delle Vigne, uma vez que alcançar a santidade oficial de Catarina abriria caminho para outros objetivos dos frades. Zarri vê o século XV como o auge da Ordem Dominicana: “Il Quattrocento è un periodo molto significativo per l’evoluzione del movimento domenicano, che vede nella canonizzazione di Caterina da Siena nel 1461 il suo punto culminante”²³³.

A reforma da Ordem Dominicana teve início no Capítulo Geral de Viena, em 1388, sob a liderança de Raimundo delle Vigne (de Cápua). O objetivo central era o retorno às origens da ordem, por meio da implementação de uma disciplina mais rigorosa nos conventos. Para isso, foram selecionados conventos masculinos e femininos que serviriam de modelo para os demais. Nesse processo, Raimundo contou com a ajuda de Corrado di Prussia, seu representante na província Teutônica (atual Alemanha)²³⁴.

Segundo Martina Wehrli-Johns, os conventos que serviram de modelo para a reforma foram aqueles dos Pregadores em Colmar e Nuremberg. Na Itália setentrional, a província da Lombardia Inferior foi reformada por Giovanni Dominici, com destaque para os conventos de São Domingos de Veneza (1391), Chioggia (1392) e dos Santos João e Paulo, também em

²³¹ Ibidem. p. 54

²³² Ibidem.

Tradução: Trata-se de uma literatura que tem por trás o modelo do *Specula principium*, mas que se destina a um público burguês e feminino.

²³³ Ibidem.

Tradução: O século XV é um período muito significativo para a evolução do movimento dominicano, que teve seu ápice na canonização de Catarina de Siena em 1461.

²³⁴ WEHRLI-JOHNS, Martina di. L’osservanza dei Domenicani e il movimento penitencial laico Studi sulla «regola di Munio» e sul Terz’ordine dominicano in Italia e Germania. IN: ELM, Kaspar; CHITTOLINI, Giorgio. **Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1997. p. 287.

Veneza, em 1394²³⁵. Dessa forma, a reforma teve início na Alemanha e, posteriormente, alcançou a Itália, concentrando-se especialmente no norte, na província da Lombardia, com destaque para Veneza. Nesta cidade, quatro conventos passaram pela reforma: São Domingos (San Domenico), Chioggia, Corpus Christi (fundado em 1394) e o convento dos Santos João e Paulo (Santi Giovanni e Paolo). Este último era administrado pelo frade Tommaso Nacci Caffarini, que teve um papel fundamental na compilação, edição e criação de novas obras sobre a vida de Catarina Benincasa. Assim, o convento de Santos João e Paulo se tornou um dos centros da reforma dominicana na Península Itálica e também um centro de devoção à Catarina Benincasa.

A relação entre Catarina Benincasa e a reforma dominicana guarda um significado importante, pois a sua canonização e o movimento reformista estavam intimamente ligados. A reforma buscava modelos de vida que refletissem seus ideais, e Catarina, com sua crescente popularidade, encaixava-se perfeitamente nesta proposta. Ao mesmo tempo, a causa de sua canonização ganhava mais força à medida que seu estilo de vida era legitimado como inspiração para religiosos e leigos da Ordem Terceira. Esta última, fundada em 1405, também fazia parte desse contexto, com Tommaso Caffarini como autor de sua Regra.

Conforme destaca Wehrli-Johns, muitos dos frades envolvidos na reforma na Itália e na Alemanha eram seguidores de Catarina Benincasa²³⁶. Suas principais aspirações eram a difusão do culto à santa de Siena e a promoção de uma Ordem Terceira Dominicana com aprovação papal. A interrelação entre o culto a Catarina Benincasa, a Ordem Terceira e a reforma dominicana corrobora com os objetivos dessa pesquisa, adicionando um terceiro fator relevante: a *Osservanza*, ou seja, o movimento reformista em si.

A partir da morte de Catarina, em 1380, e, sobretudo, após a publicação da *Legenda Maior*, em 1395, torna-se difícil separar Catarina Benincasa de Catarina de Siena. A última assume um papel central nos escritos dos frades reformistas, sendo retratada como um modelo de vida e uma figura milagrosa. À medida que a reforma ampliava seus interesses, passou a adotar a figura de Catarina e de outras mulheres menos conhecidas, incorporando também a proposta de reforma da sociedade e da Igreja, ideias presentes no “Diálogo da Divina Providência” e nas cartas da própria Catarina. No entanto, a execução dessas reformas enfrentou grandes desafios.

Inicialmente implementada em conventos-modelo, a reforma visava se expandir por toda a Ordem Dominicana. Wehrli-Johns destaca que esse movimento buscava recuperar o

²³⁵ Ibidem. p. 287-288.

²³⁶ Ibidem. p. 289.

princípio original dos dominicanos e franciscanos: uma ordem da penitência. No entanto, um dos principais desafios era a unificação dos diversos estilos de vida penitencial leiga sob uma única regra, o que frequentemente entrava em conflito com a hierarquia eclesiástica. Nesse contexto, Tommaso Caffarini escreveu a Regra da Ordem Terceira (*Tractatus de Ordine Fratrum de Poenitentia S. Dominici*), enfatizando a presença de leigos entre os dominicanos desde seus primórdios. Para isso, citou a Milícia de Cristo (Militia Christi) e a Regra do Mestre Geral Munio de Zamora. No entanto, há questionamentos históricos sobre essas afirmações, visto que a Milícia de Cristo foi fundada após a morte de São Domingos, em 1233, e a Regra de Munio não tinha como objetivo formar um ramo leigo dominicano, mas sim orientar alguns penitentes sob a tutela da ordem.

A importância da presença leiga nos dominicanos é evidenciada na Legenda Maior de Raimundo delle Vigne, particularmente no capítulo “Origem e Fundação das Irmãs da Penitência de São Domingos e seu Modo de Vida”. Vejamos:

Cuando los hombres que formaron parte de ella murieron, sus viudas, habituadas a la vida religiosa que habían llevado, renunciaron a un nuevo matrimonio y perseveraron en sus prácticas piadosas hasta la muerte. Otras viudas que no habían contraído los mismos compromisos, pero que no querían casarse nuevamente, imitaron a las Hermanas de Penitencia y adoptaron su regla para purificarse de pasadas faltas [...]²³⁷.

O trecho relata como viúvas passaram a seguir um estilo de vida penitencial inspirado nos dominicanos, dando origem a diversas comunidades ao longo da Europa, como as Mantellatas de Siena. Essa narrativa foi retomada por Tommaso Caffarini na Regra da Ordem Terceira, consolidando a ideia de que os penitentes dominicano existiam desde os primórdios da ordem.

O caminho até a aprovação da Ordem Terceira, em 1405, foi longo e conturbado. Em 1396, Caffarini recebeu do Mestre Geral, Raimundo delle Vigne, a missão de conduzir um grupo de irmãs da penitência no convento de São Domingos, em Veneza. No entanto, a morte de Raimundo, em 1399, e os conflitos envolvendo os penitentes “I Bianchi” com o governo veneziano dificultaram esse processo. Durante o período de crise, Caffarini dedicou-se à produção de textos hagiográficos para sustentar o modelo de vida penitencial leigo,

²³⁷ DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.p. 35.
Tradução: Quando os homens que faziam parte dela faleceram, suas viúvas, acostumadas à vida religiosa que levavam, renunciaram ao novo casamento e perseveraram em suas práticas piedosas até a morte. Outras viúvas que não haviam assumido os mesmos compromissos, mas não queriam se casar novamente, imitaram as Irmãs da Penitência e adotaram sua regra para se purificarem das faltas passadas.

escrevendo sobre Catarina Benincasa, Vanna d'Orvieto e Margherita di Castello, três mulheres cujas vidas exemplificavam oração e penitência.

Em 1402, Caffarini redigiu a primeira versão da Regra da Ordem Terceira, apresentada ao Mestre Geral Tommaso de Fermo, que também o incumbiu da canonização de Catarina de Siena. A versão final da Regra, aprovada em 1405, visava demonstrar que o status penitencial dominicano era mais antigo que a Regra Franciscana de 1289. Para garantir legitimidade histórica, Caffarini atribuiu a Regra ao Mestre Geral Munio de Zamora, circunstância que gerou confusão sobre sua real autoria.

A criação da Ordem Terceira e a elaboração da Regra refletiram a espiritualidade e os anseios reformistas da *Osservanza*. Um dos primeiros requisitos para a admissão de novos membros era a verificação de sua fidelidade à fé católica, evitando a entrada de indivíduos com ideias heréticas. Esse aspecto remonta o espírito inicial da Ordem Dominicana, que surgiu no contexto da luta contra as heresias do século XIII.

A relação entre Catarina Benincasa, a Ordem Terceira e a reforma dominicana ilustra como a figura da santa foi instrumentalizada para consolidar mudanças na ordem. Seu exemplo de vida mística e sua crescente devoção fizeram dela um modelo para os membros da Ordem Terceira, proporcionando à reforma dominicana um apoio crucial. A reforma, em suas diversas manifestações, mostrou-se fundamental para preservar a identidade da Ordem Dominicana diante das mudanças históricas e das crises que marcaram o final da Idade Média, como o *Grande Cisma do Ocidente*.

A análise das ações de frades como Raimundo delle Vigne e Giovanni Dominici, é essencial para compreendermos o contexto histórico e religioso que impulsionou a reforma. Além disso, o papel dos conventos femininos reformados, como o de Pisa e Veneza, exemplifica como a reforma não se limitou ao campo masculino, mas se iniciou no ramo feminino e gerou uma transformação significativa neste, estabelecendo bases para o surgimento da Ordem Terceira.

A interação entre a mística e a prática penitencial, representada pela figura de Catarina Benincasa e suas seguidoras, foi crucial para consolidar as mudanças, oferecendo um modelo de devoção e renovação espiritual. A continuidade da reforma após a morte de Raimundo delle Vigne, e a expansão de suas ideias por toda a Península Itálica, contou com a contribuição de Catarina já em sua caminhada rumo à glória dos altares.

CAPÍTULO 4 – CATARINA DE SIENA E A IMITAÇÃO DE CRISTO: ESPIRITUALIDADE, SANTIDADE E MILAGRES

A figura de Santa Maria Madalena consolidou-se como um dos principais referenciais de santidade leiga feminina na Baixa Idade Média, adquirindo maior destaque com o surgimento das ordens mendicantes e a ampliação de seu alcance pastoral. Seu culto, amplamente difundido, não apenas a transformou em um modelo de penitência e conversão, mas também em uma expressão da união entre vida ativa e contemplativa. No caso de Catarina Benincasa, aqui referida como Catarina de Siena devido a sua projeção já como uma figura santa, Maria Madalena ultrapassou o âmbito coletivo para adentrar a dimensão pessoal de sua experiência mística. Fontes hagiográficas relatam que Madalena lhe apareceu em visões, sonhos e êxtases, desempenhando inclusive um papel de madrinha espiritual, gesto que reforça a ligação simbólica entre as duas santas e projeta sobre Catarina um modelo de santidade feminina fortemente ancorado na penitência, no arrependimento e no amor apaixonado por Cristo.

Essa identificação reflete um movimento mais amplo da espiritualidade medieval, que conferia às mulheres leigas — sobretudo às terciárias e reclusas — um espaço de atuação religiosa por meio da assimilação de figuras exemplares. Madalena, ao encarnar a possibilidade de redenção e intimidade com Cristo fora do claustro monástico, legitimava práticas devocionais centradas na interioridade e na contemplação, práticas que marcaram profundamente a trajetória de Catarina. Nesse contexto, a construção hagiográfica de sua vida reforça constantemente a ideia de imitação de Cristo, não apenas como ideal abstrato, mas como algo a ser vivido em sua corporeidade, missão e nos prodígios que lhe são atribuídos. Essa representação dialoga diretamente com as tendências espirituais do final da Idade Média, como a Devotio Moderna, que enfatizava a interiorização da fé, a humildade e a conformidade aos sofrimentos e virtudes de Cristo. Dessa forma, compreender a presença de Maria Madalena e a centralidade da imitação de Cristo no imaginário construído em torno de Catarina permite lançar luz sobre os contornos específicos de uma santidade feminina e leiga, articulada entre modelos herdados da tradição e as exigências pastorais do período.

4.1. Movimentos de reclusas e penitentes leigas em Siena

Pensar sobre as comunidades de mulheres leigas é pensar sobre um fenômeno muito mais amplo do que, por exemplo, o grupo das mantellatas do qual Catarina fez parte. Este fenômeno já acontecia há muito tempo na cidade de Siena, sejam em habitações individuais ou coletivas. Comumente estas construções estavam situadas nas periferias da cidade, próximas às muralhas. É importante destacar que tais comunidades não pertenciam a nenhuma ordem religiosa, mas buscavam estar próximas delas, a fim de ter algum suporte e orientação espiritual.

O poder público também dava apoio e incentivava tais agrupamentos. Em um breve balanço sobre o seu número na cidade de Siena no ano de nascimento de Catarina Benincasa, Allison Clark Thurber afirma: “Altough the immediate effects of the plague reduced the number of female hermits from 1347 to 1348 by almost 75 per cent, by the 1350s and 1360s there were between 60 and 80 female hermits stil living in Siena”²³⁸.

Mesmo com os danos causados pela Peste Negra no histórico surto de 1348, as comunidades permaneceram em bom número e certamente fizeram parte direta da formação de Catarina, a qual cresceu em uma cidade repleta de homens e mulheres (sobretudo mulheres) que buscavam uma vida de reclusão, oração e, em alguns casos, de serviços à cidade. A própria Catarina foi muito atuante no cuidado aos doentes no hospital de Santa Maria della Scala nos surtos esporádicos de peste negra que marcaram sua trajetória em Siena.

Era muito comum que estas comunidades leigas se vinculassem a um hospital. É válido destacar que, de acordo com os relatos hagiográficos, Catarina desde muito jovem decidiu transformar um cômodo de sua casa em uma verdadeira cela de um convento para que lá pudesse viver retirada em oração.

Tan pronto como Catalina tuvo libertad para servir a Dios de acuerdo con sus fervientes deseos, se dedicó al cumplimiento de sus propósitos de la manera más admirable, procuranándose una habitación independiente donde le fue posible la soledad y el aislamiento necesarios para dar rienda suelta a su deseo de atormentar su inocente cuerpo. Sería imposible describir las austeridades que practicó y el ardor con que buscó la presencia de su divino esposo²³⁹.

²³⁸ THURBER, Allison Clark. *Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena*. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (orgs). *A companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill, 2012. p. 47.

Tradução: Embora os efeitos imediatos da peste tenham reduzido o número de mulheres eremitas de 1347 para 1348 em quase 75 por cento, nas décadas de 1350 e 1360 havia entre 60 e 80 mulheres eremitas ainda vivendo em Siena.

²³⁹ DELLE VIGNE, Raimundo. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 10.

Após ter enfim sido liberada por seus pais para seguir seu próprio caminho, Catarina teve um espaço à parte da casa para que pudesse ali cumprir seus desígnios. Não é possível saber a idade exata de Catarina à época destes acontecimentos, mas podemos presumir que possuia menos de 15 ou 16 anos, pois ainda não havia ingressado no grupo das Mantellatas. O relato retirado da *Legenda Maior* oferece subsídios para a reflexão em torno do impacto exercido sob Catarina pelo exemplo das mulheres que viviam reclusas em ermidas, em várias partes da cidade de Siena, ainda permite inferir na força deste tipo de prática devocional na Siena do século XIV.

Em Siena, estas comunidades constituíram uma tradição muito forte. Thurber observa que em nenhuma outra cidade da península itálica existe documentação tão farta e precisa sobre o tema, que inclusive mostra os gastos do governo com a construção de novas ermidas para aqueles que desejassem lá viver²⁴⁰.

Nesse mesmo sentido de uma popularidade das ermidas, encontra-se a prática de cidadãos deixarem em seus testamentos uma parte dos bens reservadas a elas. Em suma, as ermidas foram aos poucos envolvidas por uma complexa rede de financiamento, partindo do governo, de famílias mais ricas e mesmo de instituições da cidade que, em alguns casos, chegavam a lucrar cedendo terrenos para a construção de novas ermidas ou prestando a elas serviços como o fornecimento de alimentação²⁴¹. A consolidação e crescimento das ermidas também se deve a prosperidade vivida por Siena no século XIV, quando era um vibrante centro religioso e comercial, pois estava no principal caminho que levava peregrinos a Roma²⁴².

A expansão da cidade com a construção de novas muralhas e arruamentos (fenômeno observado em diversas cidades europeias no mesmo período) também possibilitou a

Tradução: Assim que Catarina se viu livre para servir a Deus de acordo com seus fervorosos desejos, dedicou-se à realização de seus propósitos da maneira mais admirável, providenciando para si um quarto separado, onde tinha a solidão e o isolamento necessários para dar livre curso ao seu desejo de atormentar seu corpo inocente. Seria impossível descrever as austeridades que praticava e o ardor com que buscava a presença de seu divino esposo.

²⁴⁰ THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (orgs). **A companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill, 2012.p. 51.

²⁴¹ Ibidem. p. 61.

²⁴² Ferdinand Schevill define três fatores para a prosperidade comercial de Siena, primeira cita as Cruzadas que permitiram uma integração maior com Oriente, em seguida um acordo com o Papa que tornou os sieneses os coletores oficiais do imposto devido pelos leigos à Igreja e por fim menciona exatamente a via que ligava França e Roma passando por Siena, vejamos: "From what we have seen of the association of Siena, with the papacy on the one hand, and with the fairs of Champagne on the other, we are prepared to assert that the all-important highway which Siennese trade would struggle to keep open and make sure was the road from Rome over Siena into France. That was the famous via francigena or via francesca. [...] The via francesca, effecting an approach to the markets north and south of Siena, was all-important [...]

SCHEVILL, Ferdinand. **Siena the history of a medieval comune**. Siena: Betti, 2016. p. 105-106.

construção das ermidas, seja junto às novas muralhas, nas periferias, em áreas ainda não habitadas (no caso de Siena, os fundos dos vales que circundavam suas colinas) e próximas a instituições religiosas²⁴³.

Ao longo do século XV, este estilo de organização leiga foi entrando em declínio devido ao fortalecimento das Ordens Terceiras e dos movimentos reformistas que apresentaram novas possibilidades de vida aos leigos de maneira mais regulamentada e vinculada às autoridades eclesiásticas²⁴⁴. Catarina e seus seguidores contribuíram com essa tendência, pois popularizou o grupo das mantellatas ao fazer parte dele e também propôs uma espiritualidade capaz de conciliar o desejo se retirar com a atuação ativa no mundo. Em seu *Diálogo da Divina Providência*, ela defende o conceito de uma cela interior, uma cela do autoconhecimento.

Estava certa pessoa arrebatada em grandíssimo desejo da glória divina e da salvação dos homens... Exercitara-se durante algum tempo na prática da virtude, vivendo habitualmente na cela do autoconhecimento para melhor conhecer a Deus presente em si mesma²⁴⁵.

Catarina não faz referência expressa a si mesma, mas sabe-se que esta “certa pessoa” é ela quando em determinado dia entrou em êxtase e ditou as palavras de *O Diálogo* aos seus secretários. Aliás, a ideia de cela do autoconhecimento aparece já nas primeiras páginas e permeia toda a obra.

Em uma carta, de datação desconhecida, Catarina recomenda a cela do autoconhecimento ao frei Nicolau de Ghida (Ordem dos Olivetanos) que estava tendo dificuldades em viver a vida de clausura, diz Catarina:

Em nome de Jesus Cristo crucificado e da amável Maria, caríssimo filho no amável Jesus Cristo, eu Catarina, serva dos servos de Jesus Cristo, vos escrevo no seu precioso sangue, desejosa de vos ver morador na cela do autoconhecimento e do conhecimento da presença de Deus em vós. Esta cela é um quarto íntimo, que o homem leva consigo por toda parte. Nela adquirem-se as virtudes perfeitas e verdadeiras, especialmente a humildade e a ardente caridade. No conhecimento e si, a pessoa se humilha, tomando consciência da própria imperfeição e do próprio nada²⁴⁶.

²⁴³ THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (orgs). **A companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill, 2012.p. 54.

²⁴⁴ Ibidem. p. 66.

²⁴⁵ BENINCASA, Catarina. **O Diálogo**. São Paulo: Paulus, 1985. p. 23.

²⁴⁶ BENINCASA, Catarina. **Cartas completas**. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005. p. 127.

Distante, mas ao mesmo tempo próxima; retirada do mundo, mas se envolvendo em seus assuntos; estes pressupostos, de certo modo dualísticos, foram marcantes na espiritualidade cateriniana e se fortaleceram cada vez em Siena – e em outras partes – à medida que ganhava expresso apoio dos dominicanos. Aos poucos, foram os frades quem estreitaram seus laços com os grupos de penitentes de Siena e, posteriormente, sobretudo com a ação de Caffarini, defenderam a formação de uma Ordem Terceira Dominicana já nos primórdios dos frades pregadores.

Paralelamente, Caffarini – e mesmo Raimundo delle Vigne – frequentemente classificaram Catarina como uma irmã da Ordem Terceira, pois com este status transmitiam a ideia de que ela fazia parte efetiva da Ordem Dominicana.

O grupo de mulheres leigas integrado por Catarina se considerava diferente daqueles que viviam nas ermidas pelas periferias de Siena. Chamadas local de mantellatas, devido às vestimentas que utilizavam, eram também conhecidas como penitentes. O fato de Catarina ser sido uma penitente foi muito significativo, como vimos, para a aprovação da Ordem Terceira em 1405. O grupo de penitentes destaca para a grande diversidade de movimentos e manifestações leigos do período e também ele está no cerne do longo e lento processo de aproximação dos dominicanos com as mulheres leigas.

Maiju Lehmijoki-Gardner aponta que este assunto causava divisão entre os frades, pois nem todos viam com bons olhos tais iniciativas. O cuidado destes grupos desviaria os frades de sua missão maior, e o contato frequente com mulheres poderia ser prejudicial, induzindo-os ao pecado²⁴⁷. Desse modo, levou tempo até que a Ordem Dominicana, de fato, acolhesse as penitentes em seu seio, embora muitas delas, por iniciativa própria, buscassem os frades como diretores espirituais e guias. Com isso Lehmijoki-Gardner afirma que as mulheres exerceram protagonismo no desenvolvimento deste estilo de devoção penitencial e leiga, ativamente buscando se organizar, criar alternativas a uma vida religiosa e mesmo no sentido de buscar algum apoio (espiritual ou material) nas ordens religiosas. “Women were not passive recipients of ecclesiastical legislation but actively sought orinances and privileges that supported their way of life and protected them against accusations of heresy”²⁴⁸.

O primeiro laço estabelecido entre algumas penitentes e os frades foi a famosa Regra do Mestre Geral Munio de Zamora, elaborada para uma comunidade de mulheres penitentes

²⁴⁷ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality.** Mahway: Paulist Press, 2005, p. 1780.

²⁴⁸ Ibidem. p. 1780.

Tradução: As mulheres não eram receptoras passivas da legislação eclesiástica, mas buscavam ativamente ordenanças e privilégios que apoiassem seu modo de vida e as protegessem contra acusações de heresia.

situadas em Orvieto, na década de 1280. Foi uma referência para as penitentes que se identificavam com a Ordem Dominicana, entretanto sua integração definitiva à Ordem só veio em 1405, com a aprovação papal da fundação da Ordem Terceira.

As penitentes, em maioria, eram viúvas, mas havia também a possibilidade de participação de mulheres casadas (com a permissão do marido) e também jovens solteiras. Aceitar uma integrante neste último estado podia gerar a resistência em outras integrantes, pois era causa de temor uma integrante jovem e sem marido que pudesse não ser virgem. A virgindade era a característica essencial para o ingresso de mulheres sem marido nos grupos de penitentes. A própria vida de Catarina mostra essa dificuldade quando ela também manifestou o desejo de ingressar nas Mantellatas de Siena e teve muita dificuldade em ser aceita justamente pelo seu estado de vida naquele momento.

Em Siena, as penitentes proibiam suas integrantes de estabelecerem qualquer contato com as mulheres que viviam em ermidas ou mesmo de viver em uma²⁴⁹. A mendicância era vista como uma prerrogativa dos frades e, mesmo assim, frades de outra época, sem contar que às mulheres tal prática era tida como indigna e ainda mal vista. Por isso, as penitentes normalmente viviam junto de suas próprias famílias e se sustentavam com recursos próprios. Esta determinação interna do grupo de penitentes de Siena demonstra uma circunscrição de limites identitários, separando-as de outras propostas, bem como nos ajuda a entender que se tratava de um movimento específico e distinto daquele que posteriormente se organizou após 1405.

É fundamental evitar uma abordagem excessivamente rígida que, ao se basear exclusivamente em legislações e documentos escritos, possa resultar em uma perspectiva normativa, generalizante ou até ingênuas. Sabemos, por exemplo, que a própria Catarina Benincasa reuniu ao seu redor um grupo de seguidores com quem compartilhava o cotidiano de forma quase conventual, com acesso privilegiado à celebração de missas e à orientação espiritual de confessores. No entanto, é preciso distinguir entre as diversas expressões de piedade popular leiga que surgiram de maneira espontânea e os leigos formalmente vinculados à Ordem Terceira.

Concordamos com Maiju Lehmijoki-Gardner ao afirmar que a Ordem Terceira Dominicana só foi oficialmente instituída em 1405, o que significa que os movimentos leigos anteriores, incluindo Catarina e seus seguidores, não estavam formalmente ligados à Ordem. Tal perspectiva se revela essencial para este estudo, pois permite compreender a estratégia

²⁴⁹ LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women. The Classics of Western Spirituality.** Mahway: Paulist Press, 2005. p. 331.

narrativa adotada pelos frades hagiógrafos de Catarina, que, em suas Legendas, a apresentam como Terciária desde os primeiros momentos de sua trajetória. Acreditamos que se trate de um esforço dos dominicanos para reivindicar a memória de Catarina, consolidando-a como uma santa essencialmente dominicana e alinhada aos valores da Ordem.

4.2. Maria Madalena e o modelo de santidade feminino das Ordens Mendicantes

Especificamente em relação ao modelo de santidade feminina, acreditamos que ele também tenha sofrido transformações com as Ordens Mendicantes, pois não ficou mais restrito às mulheres religiosas. Tornou-se comum mulheres ingressarem em grupos de leigas, após se tornarem viúvas e, mesmo ainda, solteiras. A presença de mais mulheres entre canonizados é resultado destas transformações na religiosidade feminina, que passaram a encontrar mais espaço na Igreja. Tradicionalmente às mulheres era negada a possibilidade da santidade devido a dois fatores: elas seriam moralmente falhas e desempenhariam um papel secundário na Igreja. Por muito tempo a única saída foi a entrada em um mosteiro. No entanto, a situação começa a mudar com o crescimento da devoção mariana e o valor atribuído a virgindade. Esta, ao lado da oração, jejum, penitência, êxtases místicos etc., aparecem comumente narrados na vida de muitas mulheres tidas por santas e certamente contribuíram para apagar muitos traços particulares de cada uma delas. A construção da santidade também implica em obliteração de outras características.

A respeito do termo “modelo de santidade”, Gábor Klaniczay o entende em três sentidos: (1) um determinado indivíduo, ao viver exemplarmente os valores cristãos de seu tempo, era reconhecido como um modelo, localmente e depois pela autoridade da Igreja romana; (2) neste caso, a pena dos hagiógrafos cristaliza o modelo por meio da escrita a partir da construção de um modelo com características generalizadas, entretanto, o autor destaca que não se trata de um mero estereótipo, mas de um processo de reinterpretação dos ideais atuais da esfera religiosa; (3) por fim, a terceira perspectiva é fruto da combinação das duas anteriores, pois novos modelos de santidade são construídos também tendo por base os santos do passado²⁵⁰. Em relação ao modelo de santidade mendicante, cabe um destaque: “Le nuove collezioni agiografiche, i leggendari, la 'propagaanda' proveniente dagli ordini mendicanti

²⁵⁰ KLANICZAY, Gábor. **Santità, Miracoli, Osservanze nel Medioevo - L'Ungheria nel contesto europeo.** Spoleto: F.C.I.S.S.M, 2019. p. 190.

resero de leggende di questi santi più efficaci ne fecero molto presto un modello da imitare”²⁵¹.

A vida de Catarina reflete satisfatoriamente estes ideais para a santidade feminina, propostos pelos mendicantes. A jovem de Siena, filha de pequenos burgueses, assinalou seu distanciamento do século na recusa ao matrimônio e no corte dos cabelos, além disso, doava livremente seus bens aos mais necessitados. Em diversas ocasiões, é o próprio Cristo quem, disfarçado de mendigo, exige de Catarina um desprendimento a ponto de quase deixá-la nua depois de seguir doando todas as partes que compunham suas vestes.

A maneira como Catarina se alimentava tornou-se um dos mais celebrados sinais de sua santidade expresso em seu próprio corpo. No Capítulo IV, da Parte II, da *Legenda Maior*, Raimundo delle Vigne descreve os hábitos alimentares de sua filha espiritual e como, para alguns, eram escandalosos:

Los favores y consolaciones celestiales inundaban de tal manera el alma de Catalina que también redundaban sobre su cuerpo. Sus funciones vitales quedaron modificadas en forma tan maravillosa que ya los alimentos dejaron de ser necesarios y hasta su ingestión llegó a producirle intensos sufrimientos. Cuando se veía obligada a alimentarse, sentíase tan incómoda que la comida no pedía permanecer en su estómago, siendo imposible describir las molestias que esto le ocasionaba. Al principio, semejante estado pareció imposible a todos y de una manera particular a sus parientes a las personas que estaban más relacionadas con ella, hasta el extremo de que muchos llegaron a pensar que este don tan extraordinario del Cielo no era sino una de tantas artimañas de Satanás. Hasta el mismo confesor de la Santa le ordenó que tomase alimentos todos los días y que no diese crédito a las visiones que le ordenasen lo contrario. En vano aseguró Catalina que se encontraba bien y se sentía fuerte cuando no ingería alimentos y por el contrario, enfermaba y experimentaba una sensación de debilidad extraordinaria cuando comía²⁵².

Catarina é santa em seu corpo não só por conta de sua disciplina e autocontrole, mas também porque Deus deu àquele corpo uma dinâmica especial e diferente do comum. Os alimentos comuns adoeciam Catarina. Para conseguir a energia necessária, bastava a

²⁵¹ Ibidem.

Tradução: As novas coleções hagiográficas, os legendários, a 'propaganda' vinda das ordens mendicantes tornaram as lendas desses santos mais eficazes e muito em breve fizeram deles um modelo a ser imitado.

²⁵² DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p 79-80. Tradução: Favores e consolações celestiais inundaram a alma de Catarina a tal ponto que também se derramaram sobre seu corpo. Suas funções vitais foram tão maravilhosamente alteradas que a comida não era mais necessária, e até mesmo comê-la lhe causava intenso sofrimento. Quando era forçada a comer, sentia-se tão desconfortável que a comida se recusava a permanecer em seu estômago, tornando impossível descrever o desconforto que isso lhe causava. A princípio, tal estado parecia impossível para todos, especialmente para seus parentes e pessoas mais próximas, a ponto de muitos chegarem a acreditar que esse presente extraordinário do Céu não passava de um dos muitos truques de Satanás. Até mesmo o confessor da santa ordenava que ela comesse todos os dias e não acreditasse em nenhuma visão que lhe ordenasse o contrário. Em vão Catarina nos assegurava que estava bem e se sentia forte quando não comia, e, ao contrário, adoecia e experimentava uma extraordinária sensação de fraqueza quando comia.

Eucaristia diária. O hábito de praticamente não se alimentar foi muito mal visto por pessoas de dentro e fora de seu círculo de seguidores. Raimundo menciona que ele próprio, na condição de Confessor, exigiu que Catarina se alimentasse todo dia regularmente e cita ainda as críticas vindas de terceiros. A própria Catarina, na Carta 92, destinada a um sacerdote de Florença, deixa bem claro que ela não conseguia ingerir nenhum alimento, por mais que tentasse.

Mandastimi dicendo che singolarmente io pregassi Dio ch'io mangiassi. E io vi dico, padre mio, e dicovelo nel cospetto di Dio, che in tutti quanti e' modi ch'io ò potuto tenere, sempre mi so' sforzata, una volta o due el dì, di prendare el cibo; e ò pregato continuamente e prego Dio e pregarò, che mi dia grazia che in questo atto del mangiare io viva come l'altre creature, s'egli è sua volontà, però che la mia ci è. E dicovi, che assai volte - quand'io ò fatto ciò ch'io ò potuto, e io entro dentro da me a conosciare la mia infermità e Idio, che per singularissima grazia m'abi fatto correggiare el vizio della gola - dogliomi molto ch'io, per la mia miseria, non l'ò corretta per amore [...] Pregovi che, quello rimedio che voi ci vedete, che voi me lo scriviate, e, pure che sia onore di Dio, io el farò volontieri.²⁵³.

Preocupado com a situação de Catarina, o sacerdote não considerava benéfico e nem necessário um rigor alimentar tão excessivo. Ele a alertou sobre os riscos de estar praticando algo apenas por pura vaidade ou por tentação diabólica. Catarina, por sua vez, declara sua incapacidade de receber qualquer alimento, por mais que ela se esforçasse. Ao fim do texto citado, ela mesma pede ao sacerdote que prescreva algum remédio, caso ele conheça algum capaz de resolver aquilo que ela chama até de enfermidade.

As palavras que partiram da própria Catarina estão em sintonia com o que foi descrito por Raimundo delle Vigne em sua *Legenda Maior*. Era Deus quem lhe enviava força para cumprir com suas obrigações, mesmo que estivesse em um estado de muita fraqueza, ela era subitamente plena de energia e apta a agir. A única alimentação constante era exatamente a Eucaristia: o alimento eucarístico nas espécies do pão e do vinho em sua materialidade traziam o aspecto frugal de uma refeição cotidiana e, no plano espiritual, a presença de Cristo, a possibilidade de união com ele e associação aos seus sofrimentos, bem como uma maneira

²⁵³ SIENA, Caterina de. Le lettere a cura di A. Volpato. IN: ____; Opera Omnia: Testi e Concordanze. Pistoia: **Centro Riviste**, 2002. p. 133-134.

Tradução: Tu me enviaste, dizendo que eu deveria orar a Deus de uma maneira especial para que eu comesse. E eu te digo, meu pai, e te digo diante de Deus, que de todas as maneiras que pude empregar, sempre me forcei, uma ou duas vezes ao dia, a comer; e eu rezei continuamente, e rezo a Deus e rezarei, para que Ele me dê a graça de que neste ato de comer eu possa viver como as outras criaturas, se for a Sua vontade, porque a minha está lá. E eu te digo que muitas vezes — quando fiz o que pude, e entrei em mim mesmo para conhecer minha enfermidade e Deus, que por uma graça singular me fez corrigir o vício da gula — lamento muito que eu, em minha miséria, não a tenha corrigido por amor [...] Peço-te que escrevas para mim o remédio que vês, e, mesmo que seja para a honra de Deus, eu o farei de bom grado.

de demonstrar poder a partir de algo que ela podia mais facilmente controlar: seu corpo²⁵⁴. Por meio desta união com Cristo, Catarina encontrava-se plenamente alimentada.

No início d'*O Diálogo*, ela propõe uma caminhada espiritual rumo ao coração de Cristo, fonte preciosa de seu sangue que poderia nutrir a todos.

O primeiro degrau é formado pelos pés; significam o amor, pois como os pés transportam o corpo, assim o duplo amor faz caminhar a alma. Os pés cravados na cruz servem-te de degrau para atingir a chaga do peito, que te revela o segredo do coração. Após subir até aos pés pelo amor, o homem fixa o pensamento no coração aberto de Cristo e saboreia sua caridade inefável e consumada. Disse caridade “consumada”, porque Cristo vos ama sem interesse pessoal; em nada sois de utilidade para ele, que forma uma só coisa comigo. Vendo-se amada, a pessoa se enche de caridade. Enfim, após atingir o segundo degrau, chega-se ao terceiro, que é a boca de Cristo. Nela o homem encontra a paz, depois (de vencer) a grande guerra contra as próprias culpas²⁵⁵.

Estes aspectos chamaram a atenção dos hagiógrafos que os destacaram em seus escritos, não só a partir de detalhados relatos, mas por meio da associação a outros santos precedentes. E uma santa em especial ocupou posição central na construção da santidade de Catarina Benincasa e, em ambas as ordens mendicantes: Maria Madalena.

Seu culto teria se formado a partir da união de outras três Marias: a Maria, irmã de Marta e Lázaro; a Maria Madalena de quem Cristo expulsou diversos demônios; e a figura da mulher pecadora. A união foi operada pelo papa Gregório Magno em uma homília²⁵⁶. No século IX, o culto estava já consolidado. Sem uma Legenda oficial, sua lenda foi composta, sobretudo a partir de textos litúrgicos do Tempo Pascal²⁵⁷. Vale destacar que Madalena foi quem primeiro recebeu o anúncio da ressurreição e o comunicou aos apóstolos.

Ela foi utilizada, já no século XII, enquanto um modelo de santidade feminina. Sobre isso, Michel Lauwers afirma:

Marie Madeleine - à tout le moins la figure qu'en avaient élaborée les Pères latins - représentait la pénitence et la contemplative idéale. Pour définir, au seuil du XIII siècle, un type de sainte pénitente et mystique, le modèle magdalénien semblait s'imposer. Dans la Vie de Marie d'Oignies, Maria Madeleine n'est jamais citée. Mais tout ce qu'elle avait incarné pour le médiévaux se retrouve chez la sainte d'Oignies²⁵⁸.

²⁵⁴ BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast.** Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987. p. 75.

²⁵⁵ BENINCASA, Catarina. O Diálogo. São Paulo: Paulus, 1985. p. 73.

²⁵⁶ Ortenberg Veronica, Iogna-Prat Dominique. Genèse du culte de la Madeleine (VIIIe-XIe siècle). In: **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, tome 104, n°1. 1992. p. 9-11.

²⁵⁷ Ibidem. p. 10.

²⁵⁸ Lauwers Michel. “Noli me tangere”. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle. In: **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, tome 104, n°1. 1992. pp. 209-268. p. 213.

Tradução: Maria Madalena — ou, pelo menos, a figura elaborada dela pelos Padres latinos — representava a penitência e a contemplativa ideal. Para definir, no início do século XIII, um tipo de santa penitente e mística, o

Maria de Oignies, cuja vida foi escrita por seu confessor Jacques de Vitry, foi um exemplo do movimento beguino. Madalena foi vista como a santa capaz de bem representar este estilo. Mesmo sem ter sido citada explicitamente na obra, como diz o autor, é perceptível ali a sua presença. A Legenda de Maria Oignies inaugurou essa tradição, ao fazer dela uma “nouvelle Madeleine”²⁵⁹. O recurso à Madalena seria utilizado também nos séculos seguintes como uma poderosa representação feminina da penitente ideal.

É curiosa a aproximação de Maria Madalena com o ideal da virgindade, mesmo que sua figura seja muito associada ao tema do arrependimento, da rejeição de uma vida de pecado em prol de Cristo. Ainda assim, as celebrações litúrgicas dedicadas a ela continham partes do comum das santas virgens – como santa Inês, símbolo da castidade²⁶⁰. Madalena unia em si a ambiguidade de ser conhecida como uma santa pecadora que, ao mesmo tempo, foi igualada na liturgia às outras santas virgens. Embora a virgindade fosse o ideal mais valorizado para as mulheres, mesmo que casadas, elas podiam seguir uma vida de santidade desde que se dedicassem à penitência e à oração, em uma vida sóbria. A aparente contradição presente em Madalena servia também ao propósito de exaltar não só um modelo de santidade, mas também um modelo de vida especialmente às mulheres, porém, não de uma forma exclusiva, pois a vida de penitência encarnada em Madalena era aconselhada também aos homens.

O século XIII instituiu a confissão auricular, acompanhada sempre do movimento de olhar o interior da consciência, como forma eficaz de expiação dos pecados. Lauwers chama atenção para os principais traços de Madalena nos Evangelhos, como as lágrimas. Estas eram sinais perfeitos da contrição, da dor de arrependimento que toma conta do penitente ao reconhecer seus pecados e é essencial para apagá-los²⁶¹. As lágrimas ainda formavam elemento constituinte do agir do místico²⁶² que é destacado na vida de Catarina: mantendo sempre um profundo espírito de penitência, considerava-se a pior das pecadoras. A espiritualidade vivida por Catarina foi, em grande parte, fruto desta formada no século XII e que bebeu copiosamente da fonte de Maria Madalena.

A guisa de exemplo da popularidade de Maria Madalena, a adesão dos movimentos penitentes leigos à sua figura foi tamanho que, na diocese de Liège, durante o século XIII,

modelo magdaleniano parecia impor-se. Na Vida de Maria de Oignies, Maria Madalena nunca é citada. Mas tudo o que ela havia encarnado para os medievais reencontra-se na santa de Oignies..

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰²⁶¹ Ibidem. p. 217.

²⁶¹ Ibidem. p. 225.

²⁶² Cf. WEBB, Heather. Lacrime Cordiali: Catherine of Siena on the Value of Tears IN: MUSSIG, Carolyn et. al. **A Companion to Catherine of Siena**. Leiden/Boston: Brill, 2012.

foram fundadas diversas comunidades de mulheres leigas penitentes intituladas como “l'ordre des Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine”²⁶³.

Carolina Fortes, por sua vez, afirma que Madalena congregava em si dois elementos essenciais da espiritualidade mendicante: vida ativa e vida contemplativa. Tal santa se tornou patrona das ordens mendicantes²⁶⁴, pois franciscanos e dominicanos mesclavam em si ambas as dimensões.

Maria Madalena foi amplamente referenciada na produção hagiográfica sobre Catarina Benincasa, sendo citada na *Legenda Maior* como madrinha espiritual da jovem Catarina. A jovem estava vivendo com sua irmã Boaventura para se preparar para a vida matrimonial, contudo Boaventura morre no parto, e o caminho para que Catarina siguisse sua vida de penitência ficou aberto. É neste contexto que se dá o entrelaçamento entre Catarina e Madalena, diz a *Legenda Maior*:

Buenaventura, que inducía a su hermana a iniciarse en el camino de la vanidad, murió de parto en la flor de su edad. Su muerte contribuyó a que Catalina comprendiese más hondamente la vanidad de las cosas de este mundo y se consagró con renovado fervor al servicio de su divino esposo. De esta época data su devoción a Santa Magdalena, a quien pidió la gracia de una contrición semejante a la suya, y como esta devoción fuese en aumento, Nuestro Señor y la Virgen María le dieron a esta Santa en calidad de madre y maestra, como más adelante se verá²⁶⁵.

A forte presença de Maria Madalena nos textos biográficos caterinianos além de serem de certo modo óbvias, afinal seus autores eram frades dominicanos, também apontam para uma estratégia que visava fortalecer na imagem de Catarina uma identidade dominicana. A relação de Maria Madalena com os dominicanos não se deu, porém, sem algumas contradições – também presentes em Catarina. Santas como Maria Madalena trouxeram a tona a polêmica discussão em torno da legitimidade da pregação feminina. Alguns frades defendiam que no cristianismo primitivo, privado de uma organização tão sistemática como a que adquiriu na Idade Média, as mulheres teriam pregado frente à necessidade de espalhar o

²⁶³ Ibidem. p. 217.

²⁶⁴ FORTES, Carolina Coelho. **Gênero e Identidade:** Madalena e a institucionalização da Ordem Dominicana. IN: VIEIRA, Ana Lívia Bonfim; ZIERER, Adriana. São Luís: Editora UEMA, 2009. p. 117.

²⁶⁵ DELLE VIGNE, Raimundo. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 19. Tradução: Boaventura, que induzia sua irmã a seguir o caminho da vaidade, morreu no parto, no auge da vida dela. Sua morte ajudou Catarina a compreender mais profundamente a vaidade das coisas mundanas, e ela se dedicou com renovado fervor ao serviço de seu divino esposo. É desse período que data sua devoção a Santa Madalena, a quem pediu a graça de uma contrição semelhante à sua. À medida que essa devoção aumentava, Nosso Senhor e a Virgem Maria lhe deram essa santa como mãe e mestra, como veremos mais adiante.

Evangelho. Desse modo, “a lógica do argumento era a seguinte: porque sua autorização vinha do Espírito Santo essas mulheres haviam sido isentas da proibição Paulina”²⁶⁶.

A tensão em torno da pregação é sentida na trajetória de Catarina Benincasa. Não há registro da palavra “pregação”, mas são diversos os relatos de uma Catarina que ensina. Ensinamento este que é dado enquanto ela está profundamente envolvida em um estado de êxtase e revela verdades divinas ou também quando está em oração, mas há ainda elogios de sua sabedoria e eloquência diante do colégio dos cardeais ao menos duas vezes: na Avignon, de Gregório XI e na Roma, de Urbano VI.

Catarina e outras mulheres leigas semelhantes a ela, só recebiam algum reconhecimento quanto às suas capacidades intelectuais se fossem vistas como canais de uma sabedoria divina, passivas transmissoras de uma verdade transcendente, a qual tinham conhecimento. Assim, havia constantemente uma tensão ao envolvê-las, pois comumente eram consultadas por diferentes pessoas – o papa Gregório XI, por exemplo, diversas vezes buscou os conselhos de Catarina diante de algumas dificuldades.

Lauwers situa esta tensão frente à oposição entre clérigos e leigos, sendo que só os clérigos teriam o direito de pregar e de se relacionar com o sagrado, mas chama atenção a possibilidade de transgressão dessa ordem:

Seuls les clercs pouvaient prêcher. Cependant, selon les hagiographes eux-mêmes, les semi-religieuses étaient souvent consultées; bien que laïques et que femmes, elles étaient parfois amenées à donner des conseils, à prendre la parole. Au moins potentiellement, elles menaçaient donc l'ordre ecclésiastique²⁶⁷.

O santo, assim como o místico, tem grande potencial para estar contra a ordem estabelecida, mas sem necessariamente sair dela. Entre os próprios hagiógrafos, observamos isso, pois eles tiveram o interesse de relatar estes episódios embaraçosos em que os seus biografados leigos exerceram um protagonismo intelectual considerável, dando conselhos ensinamentos; mas por outro lado, ou recorreram à tradicional justificativa (a da sabedoria divina transmitida por Deus) ou tentavam alguma forma de amenizar. Uma possibilidade era circuncrever a relação das mulheres com a pregação no termo “exortação”, algo que, para as

²⁶⁶ FORTES, Carolina Coelho. **Gênero E Identidade**: Madalena e a institucionalização da Ordem Dominicana. IN: VIEIRA, Ana Lívia Bonfim; ZIERER, Adriana. São Luís: Editora UEMA, 2009. p. 120.

²⁶⁷ Lauwers Michel. “Noli me tangere”. Marie Madeleine, Marie d’Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle. In: **Mélanges de l’École française de Rome**. Moyen-Age, tome 104, n°1. 1992. p. 209-268. p. 213. p. 245.

Tradução: Somente clérigos podiam pregar. No entanto, segundo os próprios hagiógrafos, semi-religiosas eram frequentemente consultadas; embora leigas e mulheres, às vezes eram chamadas para dar conselhos, para se manifestar. Pelo menos potencialmente, elas ameaçavam a ordem eclesiástica.

mulheres casadas, poderia ser feito dentro do lar e, para as leigas penitentes, no seio de suas respectivas comunidades²⁶⁸.

De todo modo, a juventude de Catarina foi marcada por encontros espirituais com Maria Madalena e, tanto Raimundo delle Vigne quanto Tommaso Caffarini, não hesitaram em mencioná-la.

Tabela 2 – Comparação de Catarina de Siena a outros santos.

COMPARAÇÃO COM OS SANTOS	
EUFROSINA	1
S. DOMINGOS	11
STA. MARIA MADALENA	8
STA. CECÍLIA	2
S. NICOLAU	4
S. MARTINHO	3
S. PAULO APÓSTOLO	5
S. JERÔNIMO	2
STO. AGOSTINHO	3
PADRES DO DESERTO	1
STA. CATARINA DE ALEXANDRIA	4
STA. EUFRÁSIA	1
STA. ÁGUEDA	1
S. PIETRO CALO	1
S. ODON ABADE	1
S. FRANCISCO	2
STA. BRÍGIDA	1
S. JOÃO	1
VIRGEM MARIA	2
STO. ANTÔNIO ABADE	1
S. PEDRO MÁRTIR	1

Fonte: *Legenda Maior*, *Legenda Menor* e *Processo Castellano*.

A Tabela 2 apresenta um levantamento minucioso das vezes em que Catarina de Siena é comparada ou associada a outros santos e santas nas principais fontes hagiográficas utilizadas nesta pesquisa: *Legenda Maior*, *Legenda Menor* e *Processo Castellano*. Trata-se de uma prática recorrente na literatura hagiográfica medieval, em que o recurso à comparação com figuras já canonizadas funciona como uma poderosa estratégia retórica e teológica de legitimação.

A figura mais recorrente nas comparações é São Domingos (11 ocorrências), fundador da Ordem à qual Catarina foi espiritualmente afiliada. A ele seguem-se Maria Madalena (8 ocorrências) — arquétipo da penitente convertida em apóstola — e outras santas

²⁶⁸ Ibidem. p. 249.

de destaque como Catarina de Alexandria (4 ocorrências), modelo de sabedoria e autoridade intelectual feminina e a Virgem Maria (2 ocorrências), referência máxima de virtude, obediência e mediação espiritual. Essas escolhas não são fortuitas, no entanto indicam as qualidades que se pretende destacar em Catarina: seu fervor apostólico, sua sabedoria inspirada, sua capacidade de pregação e conversão, sua adesão à penitência e à vida de oração, e sua fidelidade à ortodoxia eclesial.

Pensando a partir da perspectiva dos hagiógrafos, que eram frades dominicanos, é válido destacar a forte presença de santos dominicanos na tabela, como o próprio São Domingos de Gusmão. Mas, além do fundador dos Frades Pregadores, também aparecem São Pedro Mártir, São Francisco e outras figuras ligadas a práticas ascéticas e contemplativas, evidenciando o esforço da Ordem Dominicana em se apropriar da figura de Catarina como um de seus grandes modelos espirituais. A canonização de Catarina não foi apenas o reconhecimento de uma santidade individual, mas também a consagração simbólica de um ideal dominicano que, naquele momento, era o de vida religiosa leiga e feminina.

Particularmente notável é a associação com Catarina de Alexandria, que aparece em todas as três fontes principais. Ela, por exemplo, é descrita na *Legenda Áurea* como uma grande intelectual, que estava a par das ciências de seu tempo e ensinava com desenvoltura. Na *Legenda Áurea*, é descrito que ela foi “instruída no estudo de todas as artes liberais” e diante do imperador “debateu [...] uma infinidade de assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos”²⁶⁹. A presença ainda de São Pedro Mártir, já citada, importante santo dominicano cuja data da celebração foi também utilizada para a definição das primeiras festas em honra à Catarina, mostram como os santos associados a ela formam um mosaico de devoções dominicanas e que destacam características-chaves: a defendida pertença aos dominicanos, a vida de penitência, a capacidade oratória etc.

As comparações com Catarina de Alexandria aparecem no *Processo Castellano*, na *Legenda Maior* e na *Legenda Menor*. No primeiro documento, está situado no depoimento de frade Bartolomeo Dominici, no qual ele situa o tradicional episódio em que frade Lazzarino, franciscano e grande intelectual, duvidou de Catarina de Siena e resolveu pessoalmente confrontá-la, mas, ao fim da conversa, ele irrompe em lágrimas e, arrependido de sua descrença, acaba por se tornar um grande admirador.

Frade Bartolomeo Dominici acrescenta algo novo a este episódio de conversão, diz que ocorreu na noite que antecedia a festa de Catarina de Alexandria, ou seja, suas primeiras

²⁶⁹ FAZIO, Jacopo de. **Legenda áurea:** vida de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 961-962.

vésperas ou vigílias²⁷⁰. Ambas as Catarinas foram ligadas pela oratória capaz de converter e convencer muitos indivíduos. A outra referência guarda algumas semelhanças: fraude Domenico da Scutari relata que, em certo dia, enquanto pregava, comentou sobre o casamento espiritual com Jesus nas vidas de Catarina de Siena e Catarina de Alexandria, mas esta comparação escandalizou um dos fiéis que estavam ali presentes, pareceu-lhe um exagero aproximar tanto assim uma mulher não canonizada de uma tradicional virgem e mártir da Igreja. Entretanto, em uma segunda pregação, fraude Domenico voltou a falar sobre Catarina de Siena e, naquele momento, o mesmo homem que havia se escandalizado mudou radicalmente de opinião a ponto de ter se tornado um de seus filhos espirituais²⁷¹. Além de demonstrar este recurso da comparação a outros santos como algo frequente, o depoimento do fraude confirma também a tendência de que, entre os dominicano, a vida de Catarina era amplamente utilizada como um exemplo nas pregações e não apenas isso, mas que muitas pregações eram inteiramente dedicadas a ela, haja vista que o *Processo Castellano* teve seu estopim justamente por estar relacionado ao destaque a uma mulher ainda não canonizada que teria causado polêmica entre alguns.

Em relação à *Legenda Maior*, Catarina de Alexandria é citada no episódio do casamento de Catarina com Jesus, que se deu no período de Carnaval. Após descrever a cena do casamento, marcada pela presença de Jesus, sua mãe Maria, S. Domingos e até mesmo o rei Davi, Raimundo situa Catarina de Siena como uma nova Catarina de Alexandria: ambas tiveram no casamento com Jesus o ponto alto de suas vidas espirituais²⁷². Já na *Legenda Menor*, a menção à Catarina de Alexandria ocorre duas vezes: Caffarini escreve que Jesus

²⁷⁰ Na véspera da festa de Santa Catarina Mártir, ao entardecer, ele veio à minha cela pedindo-me que o levasse para falar com aquela virgem. Eu, acreditando que ele pedia isso por remorso, concordei. E imediatamente, com a permissão do confessor da virgem, Frei Tomás da Fonte, acompanhei-a. Quando entramos em sua pequena cela, Frei Lazzarino sentou-se em uma casinha; enquanto ela se sentou no chão, perto dos pés dele, e eu, à parte, do outro lado. CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009. p. 287.

²⁷¹ “E siccome mi avvenne di predicare anche a proposito dello sposalizio spiritual di questa vergine com Cristo, uno degli ascoltatori ne trasse scandalo e disgusto quase che io volessi uguagliare questa vergine di Siena alla vergine e martire Caterina d’Alessandria. Ed io, ciò sentendo, nella predica sucessiva –presente codesta persona – per ispirazione dello Sposo di questa vergine così efficacemente parlai di lei che la suddetta persona da quel momento divenne uno dei figli spirituali più devoti della nostra vergine insieme a molti altri presenti”.

Tradução: “E como eu também pregava sobre o casamento espiritual desta virgem com Cristo, um dos ouvintes ficou escandalizado e enojado, como se eu quisesse equiparar esta virgem de Sena à virgem e mártir Catarina de Alexandria. E eu, ouvindo isso, no sermão seguinte — na presença desta pessoa — por inspiração do Esposo desta virgem, falei dela com tanta eficácia que a pessoa mencionada, a partir daquele momento, tornou-se um dos filhos espirituais mais devotos da grande virgem, juntamente com muitos outros presentes”.

Ibidem.p. 306.

²⁷² Hubo anteriormente una Catalina, reina y mártir, quien después de haber recibido el bautismo se desposó com Nuestro Señor. Aquí tenemos a uma segunda, quien después de muchas victorias ganadas sobre la carne y el demônio, celebró sus bodas con Jesucristo.

Tradução: Houve uma Catarina, rainha e mártir, que, após receber o batismo, casou-se com Nossa Senhor. Aqui temos uma segunda, que, após muitas vitórias sobre a carne e o diabo, celebrou suas bodas com Jesus Cristo. DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 50.

teria direcionado as duas uma mesma palavra por ocasião das vezes em que lhes instruiu nas doutrinas divinas, explicando sua essência sobre sua essência (Deus é Aquele que é)²⁷³ e as compara em relação ao casamento místico com Jesus²⁷⁴.

Como já mencionamos antes, tais comparações fazem parte de um recurso retórico e narrativo recorrente que busca associar Catarina de Siena a figuras femininas de forte autoridade espiritual, como Catarina de Alexandria e Maria Madalena. Porém, nem todas as associações relevantes à sua construção de santidade foram formuladas de maneira explícita nas fontes hagiográficas. É o caso de Santa Inês de Montepulciano, cuja vida e culto, embora não mencionados diretamente nas obras e, consequentemente, nas tabelas comparativas, contribuem profundamente na construção da representação simbólica de Catarina — especialmente quando consideramos que ambas foram biografadas pelo mesmo autor: Raimundo delle Vigne, o qual, antes de conhecer e atuar como diretor espiritual de Catarina, havia se dedicado a escrever sobre a vida da abadessa Inês.

Inês, canonizada oficialmente apenas em 1726, já era conhecida e cultuada desde o século XIII e gozava de uma ampla fama de santidade, sustentada por relatos de prodígios desde sua infância. Nascida em 1268, em uma pequena localidade próxima a Montepulciano, desde cedo demonstrava inclinação para a oração e para a vida religiosa. Segundo relata Raimundo delle Vigne, já em tenra idade, ela se retirava da companhia de outras crianças e rezava sozinha com profunda devoção:

²⁷³ “Una volta, orando essa, Jesu Cristo l’aparve e disse: “Sai tu figliuola mi chi se tu, e chi so io? Se tu conoscerai bene queste due cose sarai beata. Tu debbi conoscere che tu non se, m aio so colui che so. Se tu avrai questa notizia nell’anima tua, non potrà mai il dimonio ingannare, e da tutti i suoi lacci et inganni camperai, sanza offenderti. Mai non consentirai a niuna cosa contra a miei comandamenti. Ogni grazia, ogni caritativa virtù sanza difficultà acquisterai”. Questa é molto notabili e utile dottrina. [...] E così disse Jesu Cristo benedetto a quella altra Caterina martire e regina quando la visito in pregione: “Cognosci fgliuola el tuo Creatore ecc”. Tradução: Um dia, enquanto ela orava, Jesus Cristo lhe apareceu e disse: “Sabe, minha filha, quem você é e quem eu sou? Se você souber bem essas duas coisas, será abençoada. Você deve saber que não é, mas eu sei quem eu conheço. Se você tiver esse conhecimento em sua alma, o demônio nunca poderá enganá-la, e você escapará de todas as suas armadilhas e enganos sem se ofender. Você nunca consentirá em nada contrário aos meus mandamentos. Você adquirirá todas as graças, todas as virtudes caritativas sem dificuldade”. Esta é uma doutrina muito notável e útil. [...] E assim disse Jesus Cristo, abençoado, àquela outra Catarina, mártir e rainha, quando a visitou na prisão: “Conheça, filha, seu Criador, etc”.

CAFFARINI, Tommaso Naci. **Legenda Minor**. Siena: Cantagalli, 1998. p. 31.

²⁷⁴ E come quella prima Caterina reina e martire, dopo la vittoria della infidelità, fu disposata da Jesu Cristo; così questa seconda Caterina, dopo la vittoria di molte battaglie, in segno non solamente di fermezza di fede, com purità della volontà, della intenzione, della cogitazione, della parola, e della operazione; ma eziando in segno di grazia confermata.

Tradução: E assim como aquela primeira Catarina, rainha e mártir, após a vitória da infidelidade, foi desposada por Jesus Cristo, assim também esta segunda Catarina, após a vitória de muitas batalhas, foi um sinal não apenas de firmeza de fé, pureza de vontade, intenção, pensamento, palavra e ação; mas também um sinal de graça confirmada..

Ibidem. p. 42.

Ex parte potteriore domus secedebat juxta parietem: ibique, quod devote didicerat, flexis genibus junctisque manibus devotione pia expromebat. Saepe etiam, dum coaequales ejus puerili more garriendo lascivarent, ipsa secretiore locum perquirebat; ibique, quasi oblita saeculi, in oratione persistens, lacrymas cordis effundebat.²⁷⁵.

Esse retrato da infância de Inês já antecipa seu futuro como mística e religiosa exemplar. O afastamento das brincadeiras, a busca pelo recolhimento e o dom das lágrimas aparecem como sinais precoces de eleição divina — características que seriam retomadas também na infância de Catarina de Siena. Mais tarde, quando Inês já se encaminhava à fundação de um novo mosteiro, Raimundo relata um episódio em que ela é atacada por corvos — símbolo claro da ação demoníaca:

Cum ad locum, in quo fundari debebat Monasterium, properaret, supervenientium corvorum turba eam, quasi in modum impetus hostium, aggressa est. Unguis & rostris caput ipsius incisim dilaniare cooperunt: & illa, stupefacta & metu perculta, in orationem conversus est. [...] Inter haec, quid sibi vellet tam mira corvorum rabies super puellam tam puram, astantibus admirationem ingenerabat.²⁷⁶.

Esse evento, altamente simbólico, é apresentado não apenas como um milagre físico, mas como manifestação da batalha espiritual que Inês enfrentaria ao longo da vida. Trata-se de um padrão hagiográfico de oposição entre a santidade feminina e as forças demoníacas, que também pode ser encontrado em episódios da vida de Catarina, como suas visões de demônios, batalhas com eles e períodos de profunda aflição espiritual e corporal.

Inês foi nomeada abadessa de um mosteiro dominicano em Montepulciano, onde morreu em odor de santidade aos 49 anos. A incorruptibilidade de seu corpo, relatada pelas freiras, bem como os inúmeros milagres em seu túmulo, consolidaram seu culto local. A maneira como Raimundo Delle Vigne retratou Inês — como virgem mística, dotada de dons proféticos e milagrosos — guarda muitas semelhanças com a descrição que mais tarde faria da vida de Catarina.

²⁷⁵ Tradução: Ela se retirou para os fundos da casa, perto do muro: e lá, com os joelhos dobrados e as mãos entrelaçadas, expressou devotamente o que aprendera. Muitas vezes, também, enquanto seus colegas tagarelavam lascivamente de maneira infantil, ela própria procurava um lugar mais isolado; e lá, como se esquecesse do mundo, persistia em rezar, derramando lágrimas do coração. DELLE VIGNE, Raymundus. *Vita S. Agnetis de Montepolitano*. In: **Acta Sanctorum Aprilis**, Tomus III. Antwerpen: Société des Bollandistes, 1675. p. 911.

²⁷⁶ Tradução: “Enquanto ela se apressava para o local onde o Mosteiro seria fundado, uma multidão de corvos a atacou, como se fosse um ataque inimigo. Começaram a despedaçar sua cabeça com suas garras e bicos: e ela, atônita e tomada de medo, voltou-se para rezar. [...] Enquanto isso, o que uma fúria tão estranha de corvos poderia significar para uma jovem tão pura despertava a admiração dos presentes.”. Ibid. p. 914.

É precisamente nesse ponto que as visitas de Catarina ao mosteiro de Montepulciano ganham relevância singular. Nos dois episódios descritos por Raimundo em sua *Legenda Maior*, Catarina se encontra com o corpo de Inês de maneira reverente e experiencial, sendo ambas envolvidas em acontecimentos miraculosos. Na primeira visita, Catarina se ajoelha diante das relíquias da santa e tenta beijar seus pés, mas o corpo incorrupto de Inês milagrosamente levanta um dos pés, recusando o gesto.

Llegamos detrás de Catalina; penetró esta en el claustro y se acercó al cuerpo de la bienaventurada Inés acompañada por casi todas las monjas del convento y las hermanas de Penitencia de Santo Domingo. Se arrodilló a los pies de la Santa e hizo ademán de ir a besárselos; pero el santo cuerpo que ella quería honrar, levantó, en presencia de numerosa comitiva, un pie, en señal de que rehusaba el homenaje.²⁷⁷.

Em artigo publicado, denominado *Santidade em pedaços: as relíquias na causa de canonização de Catarina de Siena*, acerca da difusão das relíquias da devoção à Catarina, entendemos esse gesto como sinal de igualdade, argumentando que Inês, já venerada como santa, não poderia aceitar uma homenagem submissa de Catarina, pois ela também havia sido escolhida por Deus para uma missão especial. O gesto é, portanto, uma forma simbólica de reconhecimento mútuo. Além disso, o autor interpreta a recusa do beijo não como uma negação do valor de Catarina, mas como uma recusa ao gesto de submissão: “o autor provavelmente quis mostrar que Inês não poderia aceitar uma homenagem tão submissiva daquela jovem que era tão santa quanto ela”²⁷⁸. Essa leitura enriquece o sentido teológico do milagre, atribuindo-lhe uma lógica de equiparação espiritual rara no imaginário hagiográfico da época, especialmente entre figuras femininas.

Na segunda visita, o episódio torna-se ainda mais eloquente: Catarina, ao consagrar suas sobrinhas à vida religiosa, repousa o rosto sobre o véu que cobre o rosto de Inês. Neste momento, uma chuva de maná cai sobre ambas e sobre todos os presentes:

Algún tiempo después, Catalina volvió de nuevo al convento de Inés para consagrar a dos de sus sobrinas al servicio del Señor. Tan pronto como llegó se dirigió, como la primera vez, al lugar donde reposaba el cuerpo de la santa fundadora, acompañada por algunas monjas y hermanas de Penitencia, y no se colocó a los pies del cuerpo sino a la cabeza. Lo hizo, pienso yo, por humildad, para evitar lo que ocurrió cuando quiso besarle los pies. Puso la cara sobre el paño de oro y seda que cubría el rostro

²⁷⁷ “Chegamos atrás de Catarina; ela entrou no claustro e se aproximou do corpo da Beata Inês, acompanhada por quase todas as freiras do convento e pelas Irmãs Penitenciais de São Domingos. Ajoelhou-se aos pés da Santa e fez menção de beijá-la; mas o santo corpo que ela desejava honrar, na presença de uma grande comitiva, levantou um pé, em sinal de que recusava a homenagem.”

DELLE VIGNE, Raimundo. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 168.

²⁷⁸ Ibid. p. 268-269.

de Inés y así permaneció durante largo rato. Luego se volvió hacia Lysa, la madre de las dos jóvenes, y le preguntó sonriendo: "-¡Cómo! ¿No ves el presente que el cielo nos envía? No seas desagradecida." Al oír estas palabras, Lysa y las demás personas que estaban presentes alzaron la mirada y vieron caer una lluvia de maná finísima que caía en abundantes copos y que iba cubriendo no solamente a las dos santas, sino a todos los presentes con tal abundancia que Lysa llenó las manos con él²⁷⁹.

Esse segundo milagre pode ser considerado um gesto de aprovação divina à união espiritual das duas santas. O maná, símbolo bíblico do alimento sagrado dado por Deus ao povo de Israel durante o Éxodo, adquire aqui uma nova camada de sentido: ele sinaliza que a graça divina está sobre as duas mulheres e confirma a eleição espiritual de Catarina como nova líder e modelo de santidade. O simbolismo do maná não deve ser subestimado: na tradição bíblica, ele é dado ao povo escolhido como sustento para a travessia; na leitura hagiográfica, funciona como metáfora da missão e do alimento espiritual que Catarina está destinada a oferecer ao povo cristão²⁸⁰.

Ao tratar dos episódios envolvendo Catarina e as relíquias de Inês, Laureano também se dedica a contextualizar essas ocorrências dentro de um esforço mais amplo de construção da santidade. Ele afirma que os relatos milagrosos contidos na *Legenda Maior*, especialmente aqueles envolvendo relíquias, foram cuidadosamente elaborados para reforçar a devoção a

²⁷⁹ Algum tempo depois, Catarina retornou ao convento de Inês para consagrar duas de suas sobrinhas ao serviço do Senhor. Assim que chegou, dirigiu-se, como da primeira vez, ao local onde jazia o corpo da santa fundadora, acompanhada por algumas freiras e Irmãs da Penitência, e colocou-se não aos pés do corpo, mas à cabeceira. Fez isso, creio eu, por humildade, para evitar o que aconteceu quando tentou beijar seus pés. Encostou o rosto no pano de ouro e seda que cobria o rosto de Inês e permaneceu ali por um longo tempo. Então, voltou-se para Lisa, a mãe das duas jovens, e perguntou-lhe, sorrindo: "O quê! Não vês o presente que o céu nos enviou? Não sejas ingrata." Ouvindo essas palavras, Lisa e os outros presentes ergueram os olhos e viram uma chuva de maná fino caindo em flocos abundantes, cobrindo não apenas as duas santas, mas também todos os presentes, com tamanha abundância que Lisa encheu as mãos com ele.

DELLE VIGNE, Raimundo. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 169.

²⁸⁰ Além do sentido primeiro que situa o maná no contexto da caminhada do povo hebreu, liderado por Moisés, rumo a Terra Prometida por Deus, o maná recebeu a partir do Novo Testamento um profundo sentido Eucarístico, fazendo referência ao Corpo de Cristo, o verdadeiro alimento. A cena em que o maná cai sobre duas mulheres reconhecidamente santas e tratadas como tais em uma literatura especializada que é o texto hagiográfico, talvez procure trazer também essa dimensão eucarística. O momento de recepção da hóstia consagrada por Catarina, e diversas outras místicas, era por excelência o momento dos êxtases, das visões das revelações. Como foi apresentado na introdução, a alimentação de Catarina, durante os anos finais de sua vida, de acordo com os relatos, foi centrada única e exclusivamente na Eucaristia. Em Inês de Montepulciano também há a mesma devoção ao Cristo Eucarístico. Raimundo Delle Vigne na Legenda Maior pode ter utilizado dessa imagem para apontar uma bênção, confirmação dos céus, àquelas duas mulheres, bem como a estreita relação com Ele na Eucaristia que Inês havia tido e que Catarina viria a apresentar ainda mais intensamente nos anos seguintes. Sobre o tema: "O maná aparece no discurso de Jo 6 a propósito da Eucaristia. Aludindo ao maná, o "pão do céu", os judeus pedem a Jesus que lhes dê algo comparável ao maná como sinal de um novo Moisés (6, 30s). Jesus responde que o maná não era o verdadeiro pão do céu, porque os que o comeram também morreram. O verdadeiro pão do céu é o pão da vida, que preserva da morte. E esse pão é o próprio Jesus, isto é, sua carne é esse pão (6, 32-34. 49-51). A tradição do vaso com o maná é registrada em Hb 9,4. E é ainda esse o maná "escondido" no tabernáculo, prometido ao vencedor (Ap 2, 17).

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983. p. 524.

Catarina e, ao mesmo tempo, ativar uma memória institucional em torno da figura de Inês. Nesse sentido:

Nos trechos acima citados podemos observar os esforços de Raimundo de Cápuia [Delle Vigne] em associar a memória de Catarina àquela de Inês a partir dos milagres realizados pelas relíquias desta última ao encontrar-se com a primeira. Embora morta há décadas, Inês manifesta sua aprovação à pessoal Catarina a partir de suas relíquias: no primeiro encontro, Inês teria levantado o pé, recusando o beijo de Catarina.²⁸¹

Ou seja, não se trata apenas de uma narração piedosa, mas de uma estratégia retórica e devocional. A escolha de Montepulciano como cenário, a presença do corpo incorrupto, a chuva de maná e até a mudança de postura de Catarina entre as duas visitas são construções cuidadosamente planejadas para que a santidade de Catarina fosse alicerçada na tradição já estabelecida de Inês. Além disso, buscamos demonstrar no artigo citado como esses eventos milagrosos se articulam à lógica da *praesentia*, conceito discutido por Peter Brown e mobilizado no artigo, segundo o qual o corpo dos santos age no mundo como presença real, ativa e operante — quase sacramental. Nesse aspecto, a relíquia de Inês se torna um instrumento teológico e político de consagração espiritual de Catarina. Assim, quando Catarina repousa sua face sobre o rosto coberto de Inês e o maná desce do céu, a relíquia deixa de ser apenas objeto de veneração passiva e se transforma em um selo sacramental da escolha divina²⁸².

Ao construir essa relação entre Catarina e Inês, Raimundo cria uma narrativa simbólica na qual a sucessão espiritual se manifesta não por decreto, mas por gestos, milagres e sinais visíveis — elementos que consolidam a autoridade mística de Catarina já em vida.

Segundo Fortes, a vinculação a figuras femininas, especialmente Maria Madalena, foi um componente estruturante na configuração da identidade reformadora dos dominicanos em seu surgimento. São presenças femininas profundamente enraizadas em um âmbito masculino. Sobre isso, Fortes afirma que se tratava de uma forma dos dominicanos, em sua origem, sustentarem sua identidade reformadora, portadores que eram de uma nova proposta de vida religiosa. Assim, acreditamos que seja possível fazer o seguinte paralelo: os dominicanos em sua criação tiveram uma identificação com uma santa mulher, a apóstola de

²⁸¹ LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. Santidade em pedaços: as relíquias na causa de canonização de Catarina de Siena. Roda da Fortuna – **Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, v. 10, n. 1, 2021. p. 268.

²⁸² Ibid. p. 270.

Cristo, Maria Madalena, e que, séculos mais tarde, seria novamente uma mulher, Catarina Benincasa, o grande símbolo da *Osservanza*, o movimento de retorno às origens.

De fato, a devoção a Maria Madalena não afrouxava os inúmeros entraves impostos às mulheres no acesso a determinadas funções eclesiásticas tradicionalmente masculinas, mas aponta para uma contradição entre masculino/feminino que comportava certo caráter subversivo. Fortes afirma que, dessa maneira, seguiram obedientes à suprema autoridade da Igreja, o Papa, mas também não abriram mão de sua originalidade²⁸³. Semelhantes matizes formam o quadro de Catarina, que critica radicalmente a Igreja, chega a propor diretamente uma verdadeira reforma, mas jamais deixa sua obediência.

Essa releitura da figura de Maria Madalena, operada, sobretudo, pelos frades dominicanos no século XIII, não se limitou a uma questão de representação simbólica, mas serviu como fundamento para a construção de novos modelos de santidade feminina adaptados às exigências institucionais e espirituais do tempo. Ao verem em Catarina Benincasa uma nova Madalena — penitente, mística, apóstola — os dominicanos mobilizaram não apenas uma tradição iconográfica e teológica já sedimentada, mas também um poderoso arquétipo de conversão e autoridade espiritual feminina. Isso ocorreu em um momento de tensões internas e externas, marcado por reformas disciplinares na Ordem, pela necessidade de reafirmação do carisma original e por uma crescente busca de autenticidade evangélica.

É justamente nesse cenário de reforma e de reapresentação dos paradigmas espirituais que se insere o papel desempenhado pela *Devotio Modena* na construção da santidade de Catarina. Embora anterior ao momento de auge e pleno desenvolvimento do movimento, a espiritualidade — que marca a vida de Catarina — antecipa muitas características que definiriam essa corrente, especialmente a centralidade da interioridade, a humildade radical e a imitação de Cristo. A articulação entre mística pessoal e engajamento na vida política e da Igreja, entre vida interior intensa e ação profética, confere à sua figura um caráter singular dentro da tradição dominicana e da mística medieval.

²⁸³ FORTES, Carolina Coelho. **Gênero E Identidade:** Madalena e a institucionalização da Ordem Dominicana. IN: VIEIRA, Ana Lívia Bonfim; ZIERER, Adriana. São Luís: Editora UEMA, 2009. p. 121.

4.3. A *Devotio Moderna* e a santidade de Catarina Benincasa

A *Devotio Moderna*, conforme nos apresenta Bernard McGinn, pode ser compreendida como uma verdadeira revolução na espiritualidade e religiosidade da Baixa Idade Média, enquanto o movimento dos frades mendicantes — notadamente os franciscanos e dominicanos — pode ser considerado a primeira grande transformação nesse campo²⁸⁴. O estudo dessa tradição da mística ocidental torna-se essencial, pois foi, a partir dela, que floresceu a obra “Imitação de Cristo”, de Thomas Kempis. Como o próprio título sugere, o livro propõe ao leitor a imitação do Cristo crucificado e sofredor em sua vida cotidiana.

Ao buscar uma possível relação entre a obra e a figura de Catarina Benincasa — ou Santa Catarina de Siena, como passou a ser conhecida após sua canonização — torna-se possível apropriar-se do título da “Imitação de Cristo” em dois sentidos distintos. Primeiramente, pela espiritualidade pessoal de Catarina, como evidenciam seu epistolário e o *Diálogo da Divina Providência*, nos quais a temática do Cristo crucificado e de seu sangue aparece de forma constante. Não é raro que ela encerre suas cartas com expressões como “Sangue de Jesus”, “Jesus doce, Jesus amor”, revelando a centralidade dessa imagem em sua devoção. Em segundo lugar, a hagiografia de Catarina está repleta de associações com a figura de Cristo. Os estigmas são os sinais mais evidentes, mas há também outros elementos que a retratam de forma muito próxima a Jesus, realizando milagres semelhantes aos de seu “divino esposo”, como ela frequentemente se referia a Ele.

A origem da *Devotio Moderna* está diretamente relacionada aos eventos eclesiásticos e políticos que abalaram a Igreja entre os séculos XIV e XV, como a estadia do papado em Avignon e o *Grande Cisma do Ocidente*. Essa situação de profunda crise despertou, em figuras como a própria Catarina, o desejo ardente de reformar a Igreja, de renovar os costumes e de retornar a uma fé mais pura, semelhante à dos primeiros séculos do cristianismo. Ademais, Geert Grote (1340–1384) destacou-se como um dos principais líderes desse movimento, sua pregação, severa em relação aos maus hábitos do clero de sua época, provocou a ira da Igreja, que chegou a silenciá-lo por um período. Ainda assim, Grote fundou casas destinadas a mulheres que desejavam viver um ideal de fé mais autêntica. Segundo

²⁸⁴ MCGINN, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Herder & Herder, 2012. p. 96.

McGinn, essas casas assemelhavam-se às das beguinhas dos séculos XII e XIII, embora com um estilo de vida ainda mais radical²⁸⁵.

Apesar de seu ideal renovador, as chamadas “Irmãs da Vida Comum” viviam sob a autoridade das instituições temporais e eclesiásticas, submetendo-se aos párocos locais. É importante destacar que, embora essas casas lembressem conventos, na realidade estavam bastante distantes da vida religiosa tradicional. Os integrantes não eram obrigados a professar votos de qualquer tipo, nem a viver sob a autoridade de um superior, como era exigido nos conventos regulares. Essa liberdade de estilo de vida conferiu ao movimento uma variedade de formas e práticas, que se acentuaram com sua expansão para além dos Países Baixos.

Sobre essa expansão, McGinn observa:

In the 1390s, especially under the leadership of John Brinckerinck (d. 1419), one of Grote's early converts, the Sisters of the Common Life began to spread across the Netherlands (eventually there were about twenty-five houses) and into Germany (eventually about sixty houses). There were, however, many other houses inspired by the Common Life. Most were small and poor, and, if they survived, eventually became Third Order Franciscans or sometimes Augustinian nuns²⁸⁶.

O fato de muitos integrantes dessas casas de vida comum terem se unido, com o tempo, às Ordens Terceiras de diferentes famílias religiosas, como os franciscanos e agostinianos, revela o impacto que os ideais da *Devotio Moderna* exerceram sobre as populações do período. A busca por uma vida pobre e humilde, acompanhada de rigorosas práticas ascéticas, ressoava com os ideais das ordens reformadas — como, por exemplo, a *Osservanza* no interior da Ordem Dominicana. Nesse contexto, Catarina Benincasa foi elevada como modelo de vida ideal, tanto por religiosos reformadores quanto por leigos.

Tal Tratado sobre a Ordem dos Irmãos e Irmãs da Penitência de São Domingos (*Tractatus de Ordine Fratrum et Sororum de Penitentia Sancti Dominici*) tem como trecho introdutório o seguinte parágrafo: “Começa um certo tratado sobre a informação da origem,

²⁸⁵ MCGINN, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Herder & Herder, 2012. p. 97.

²⁸⁶ MCGINN, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Herder & Herder, 2012. p. 98.

Tradução: Na década de 1390, especialmente sob a liderança de John Brinckerinck (falecido em 1419), um dos primeiros convertidos de Grote, as Irmãs da Vida Comum começaram a se espalhar pelos Países Baixos (chegando a ter cerca de 25 casas) e pela Alemanha (chegando a ter cerca de 60 casas). Havia, no entanto, muitas outras casas inspiradas pela Vida Comum. A maioria era pequena e pobre e, se sobrevivessem, eventualmente se tornariam Franciscanas da Ordem Terceira ou, às vezes, monjas Agostinianas.

do desenvolvimento, bem como da plena aprovação e confirmação dos irmãos e irmãs da Ordem da Penitência de São Domingos, fundador e pai da Ordem dos Frades Pregadores”²⁸⁷.

Como é possível inferir, inicialmente o documento quer apresentar o processo histórico de formação da Ordem Terceira, remetendo ao período do próprio fundador (São Domingos), fazendo referência à aprovação eclesiástica dada por alguns pontífices e, especialmente, utilizando a *Legenda Maior* de Catarina de Siena como uma fonte histórica em potencial sobre esse processo.

A utilização da *Legenda Maior*, escrita por Raimundo delle Vigne, Mestre Geral da Ordem dos Pregadores, pode ser entendida a partir da perspectiva da busca de legitimidade em um discurso dotado de poder e penetração entre dominicanos e leigos daquele tempo. Diante de tantos outros santos já reconhecidos oficialmente, como é o caso de São Pedro Mártil, a escolha recaiu sobre Catarina, que à época ainda não havia sido canonizada. Vejamos o que diz o Tratado acerca da *Legenda Maior* e de Catarina:

Prima pars principalis totius huius tractatus. Ad evidentiam aliqualem habendam et informationem status fratrum et sororum de penitentia sancti Dominici, patris fratrum ordinis Predicatorum, pate at omnibus, presentes litteras inspecturis, qualiter ego frater Thomas de Senis una cum reverendo patre et magistro Bartholomeo etiam de Senis, ambo de ordine Predicatoruni, anno Domini M.CCCC.II in Venetiis existentes et in quantum valuimus, diligentius inquirentes de dicto statu, reperimus tam quantum ad initium quam processum eiusdem taliter se habere hucusque videlicet: Siquidem in octavo capitulo prime partis legende cuiusdam venerabilis virginis beate Katharine de Senis, sororis supradicti status et habitus - quam legendam composuit reverendus frater Raymundus de Capua, sacre theologie professor et totius ordinis Predicatorum generalis magister - et quod capitulum incipit : << Cunctis volentibus legere, etc. >>, sic habetur: Notum facio quod prout legi pariter et audivi a fide dignis in diversis Italo partibus gesta que beatissimi patris nostri sancti Dominici testa litorum, ipse gloriosus fidei katolice pugil ac Christi athleta, beatus Dominicus, sicut totus zelator boni status ecclesie militantis, quamvis per se ac suos fratres, tam in Tholosa quam in Lombardia hereticos triumphaliter debellasset, ita ut, sicut fuit tempore canonizationis coram summo pontifice probatum legitime centum millia hereticorum et ultra conversi fuerint in Lombardia tam doctrina quam miraculis suis, nihilominus tamen tam infecerat mentes hominum dictorum hereticorum doctrina venenosa quod fere omnia iura ecclesiarum erant per laycos occupata, qui possidebant quase hereditario iure, ex quo cogebantur pontifices mendicare nec ullam habebant potentiam, per quam possent errori resistere, nec etiam clericos aut pauperes valebant secundum sui officii debitum nutriendo iuvare. Quod sanctus pater zelotipa mente cernens et sustinere non valens, qui pro se suisque sequacibus extremam elegerat paupertatem, cepit pro divitiis recuperan is ecclesie decertare. Advocans igitur aliquos laycos, Deum timentes et sibi precipua devotione affectos et notos, cepit cum eis tractare de ordinando quandam militiam, que haberet iura ecclesiarum recuperare simul et defensare, necnon et resistere fideliter heretice pravitati, quod et factum est. Nam illos, quos voluntarios reperit, sic induxit quod iuramentum prestatabant super cuncta,

²⁸⁷ Um certo tratado inicia com as informações da origem e do processo e da aprovação e confirmação plenária dos irmãos e irmãs da ordem de penitência de São Domingos, fundador e pai da ordem dos Frades Pregadores. FONTES vitae S. Catharinae Senensis historici XXI. Cura et studio M. Hyacinthi Laurent O. P. et Francisci Valli. Siena: Università di Siena, 1938. p. 26.

que dieta sunt, facere iuxta vires et propter hoc exponere tam personam quam illa que possidebant. Ut autem a coniugibus in hoc opere sancto impediri non possent, faciebat etiam coniuges seu uxores eorum iurare quod viros non impedirent, sed potius iuxta modum suum cooperarentur eis illi omnibus possibilibus sibi ; promittebatque sanctus pater utriusque parti copuie servi servi hoc securus vitam eternam ; vocavit autem eos fratres de Militia Ihesu Christi²⁸⁸.

Mais adiante, o autor do Tratado, constatando que eram mais numerosas as mulheres leigas ligadas a esse movimento penitente, busca uma explicação novamente em Catarina e na *Legenda Maior*.

Et quia posset queri quare nunc in partibus istis iste status maxime habundare videtur in mulieribus quam in viris : est pro responsione sciendum quomodo in supradicto octavo capitulo prime partis diete legende beate Katharine ulterius sic babetur de dictis sororibus, videlicet quomodo post exordium buius status, tempore procedente et decadentibus buiusmodi status viris, femine remanentes, propter religiosam vitam, quam cum viris tenuerant, amplius nubere non audentes, statum, quem servaverant, continuabant usque ad mortem; quod cernentes alie non huius status vidue, que decreverant viduitatem servare, cuperunt dictas sorores de penitentia sancti Dominici velle sequi ac earum observantiam pro remedio suorum peccaminum imitari . Et ex hoc, succrescente etiam fama beati Dominici et vita sancta pa,riter et doctrina fratrum Predicatorum filiorum suorum in diversis mundi

²⁸⁸ A primeira parte principal de todo este tratado. Português Para ter alguma evidência e informação sobre o status dos irmãos e irmãs da penitência de São Domingos, pai dos irmãos da ordem dos Pregadores, aberta a todos, que inspecionarem as presentes cartas, como eu, irmão Tomás de Sena, juntamente com o reverendo pai e mestre Bartolomeu também de Sena, ambos da ordem dos Pregadores, residindo em Veneza no ano de nosso Senhor de 1342, e até onde fomos capazes, investigando diligentemente o dito status, descobrimos que tanto quanto ao início quanto ao progresso do mesmo estavam de tal forma até agora, a saber: De fato, no oitavo capítulo da primeira parte, a lenda do status e hábitos de uma certa venerável virgem, a bem-aventurada Catarina de Sena, a irmã acima mencionada - lenda essa composta pelo reverendo irmão Raimundo delle Vigne, professor de teologia sagrada e mestre geral de toda a ordem dos Pregadores - e cujo capítulo começa: << A todos que desejam ler, etc. >>, é o seguinte: Faço saber que, como li e ouvi de pessoas confiáveis em várias partes da Itália os feitos de nosso mais abençoado pai, São Domingos, que foi um glorioso campeão da fé católica e um atleta de Cristo, abençoado Domingos, como um todo zeloso pelo bom estado da igreja militar, embora ele tivesse derrotado triunfantemente os hereges por si mesmo e seus irmãos tanto em Tholos quanto na Lombardia, de modo que, como foi provado legitimamente perante o Sumo Pontífice na época de sua canonização, cem mil hereges e mais foram convertidos na Lombardia tanto por sua doutrina quanto por milagres, no entanto, a doutrina venenosa dos ditos hereges havia infectado tanto as mentes dos homens que quase todos os direitos das igrejas eram ocupados por leigos, que os possuíam quase por direito hereditário, do qual os pontífices eram forçados a mendigar e não tinham poder pelo qual pudessem resistir ao erro, nem eram capazes de ajudar os clérigos ou os pobres alimentando-os de acordo com o dever de seu ofício. O santo padre, vendo isso com zelo e incapaz de suportar, tendo escolhido a extrema pobreza para si e seus seguidores, começou a lutar pela recuperação dos bens da Igreja. Portanto, convocando alguns leigos, tementes a Deus e conhecidos e amados por ele por sua especial devoção, começou a discutir com eles a organização de uma certa milícia, que teria a tarefa de recuperar e defender os direitos das Igrejas, bem como de resistir fielmente à depravação herética, o que foi feito. Para aqueles que ele encontrou dispostos, ele os induziu de tal forma que jurassem, sobre tudo o que lhes fosse dado, a fazer de acordo com suas habilidades e, por essa razão, expor tanto sua pessoa quanto o que possuíam. Mas, para que não pudessem ser impedidos por suas esposas nessa obra sagrada, ele também fez com que suas esposas jurassem que não impediriam seus maridos, mas sim cooperariam com eles em tudo o que lhes fosse possível, de acordo com sua própria vontade; e o santo padre prometeu a ambos os que cumprissem essa promessa a vida eterna. e os chamou de irmãos da Milícia de Jesus Cristo.

FONTES vitae S. Catharinae Senensis historici. XXI. Cura et studio M. Hyacinthi Laurent O. P. et Francisci Valli. Siena: Università di Siena, 1938. p. 23-24.

partibus, paulatim iste status et habitus singulariter succrevit et [lege : in] mulieribus non solum maritatis sed etiam viduis usque ad virgines ²⁸⁹.

Catarina ingressou nas Mantellatas de Siena ainda muito jovem. Tratava-se de um grupo composto normalmente por mulheres viúvas que se dedicavam a uma vida de caridade e oração. A entrada daquela menina causou certa turbulência entre as irmãs, que não levaram muito a sério o seu desejo, sem contar que a admissão de uma jovem solteira contrariava as instruções vigentes naquele grupo. O fato é que Catarina permaneceu ligada às Mantellatas e usando seu hábito nas cores dos dominicanos (preto e branco) até o fim de sua vida. Mesmo as representações artísticas feitas dela ainda hoje trazem essas tradicionais vestimentas. A ligação de Catarina com o grupo de penitentes de sua cidade natal é utilizada no Tratado da Ordem Terceira como um sinal da existência primitiva desta mesma Ordem Terceira, muito antes da promulgação de uma regra formal. O estilo de vida levado por Catarina apenas confere ainda mais força ao argumento.

Essa incorporação da figura de Catarina Benincasa como testemunha histórica da Ordem Terceira Dominicana, aliada à autoridade de seu biógrafo e Mestre Geral da Ordem, Raimundo delle Vigne, confere não apenas legitimidade institucional ao Tratado, mas também indica o lugar central ocupado pelas mulheres no desenvolvimento inicial desse modelo de vida penitente. Ao mesmo tempo, o texto revela uma dinâmica que, embora marcada pela predominância feminina, não se restringia exclusivamente às mulheres.

Ainda que o movimento tenha iniciado com forte presença feminina, também contou com homens entre seus adeptos. Após a morte de Grote em 1380, a liderança passou ao padre Florens Radewijns, que fundou as casas dos “Irmãos da Vida Comum”. McGinn assinala que esses espaços abrigavam tanto clérigos quanto leigos²⁹⁰. Apesar de atraírem suspeitas de heresia e de serem acusados de fundar uma nova ordem à margem da autoridade eclesiástica,

²⁸⁹ E porque se poderia reclamar por que agora nestas partes este estado parece ser mais abundante em mulheres do que em homens: para a resposta é necessário saber como no oitavo capítulo acima mencionado, na primeira parte da dieta lida pela bem-aventurada Catarina, é discutido mais a fundo sobre as ditas irmãs, a saber, como após o início deste estado, com o passar do tempo e a morte dos homens deste estado, permanecendo mulheres, por causa da vida religiosa que mantinham com os homens, não ousando casar-se novamente, continuaram o estado que haviam mantido até a morte; que vendo que outras viúvas de fora deste estado, que haviam decidido manter a viudez, começaram a desejar seguir as ditas irmãs na penitência de São Domingos e a imitar sua observância como remédio para seus pecados. E a partir disso, à medida que a fama do bem-aventurado Domingos e sua vida santa e a doutrina dos irmãos pregadores de seus filhos crescia em diferentes partes do mundo, este estado e hábito gradualmente cresceram em particular e [leia-se: em] mulheres não apenas casadas, mas também viúvas até virgens.

FONTES vitae S. **Catharinae Senensis historici. XXI. Cura et studio M. Hyacinthi Laurent O. P. et Francisci Valli.** Siena: Università di Siena, 1938. p. 26.

²⁹⁰ MCGINN, Bernard. **The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.** New York: Herder & Herder, 2012. p. 98.

os irmãos e irmãs da vida comum conseguiram subsistir graças ao seu estilo de vida sóbrio e à adesão rigorosa à ortodoxia da fé. Com o tempo, muitos dos irmãos integraram-se a ordens religiosas já estabelecidas, como os agostinianos, sem, no entanto, abandonar as práticas espirituais da *Devotio Modera*, que incluíam oração e estudo das Escrituras.

É nesse ponto que se insere a obra “Imitação de Cristo”, atribuída tradicionalmente a Thomas de Kempis (Thomas Hermeken, 1380-1471), um dos maiores símbolos da *Devotio Modera*. A premissa central da obra — conformar toda a vida à de Cristo, especialmente em seus sofrimentos — encontra eco evidente na vida de Catarina Benincasa, tanto em suas cartas quanto na hagiografia. Sobre a obra e sua relação com a mística, McGinn esclarece:

Like the Devout movement itself, The Imitation should not be described as essentially mystical in nature, but it too has mystical elements and hence deserves treatment in any history of mysticism, both as a summary of the spirituality of the Modern Devotion and in terms of its relation to late medieval mystical traditions²⁹¹.

A obra, portanto, transita entre os caminhos da *Devotio Modera* e da mística tardomedieval. É, portanto, considerada um verdadeiro compêndio das práticas espirituais típicas do movimento: leitura orante da Bíblia, oração ruminativa — herança dos monges e padres do deserto — e profunda interioridade. Justamente por essas características, a autoria do texto foi, por muito tempo, debatida, embora se tenha convencionado atribuí-lo a Kempis. Sua datação é incerta, mas sua difusão ocorreu entre 1400 e 1472, após a morte de Catarina (1380), cuja vida e espiritualidade já prefiguravam os ideais ali sistematizados.

McGinn classifica a obra como um verdadeiro manual de espiritualidade medieval e como um livro mistagógico, pois busca aproximar o fiel de Deus por meio da imitação. Nesse sentido, os objetivos espirituais que movem Kempis já estavam presentes na vida de Catarina e em outros místicos que não são tratados neste estudo. Para Kempis, imitar Cristo não se resume ao sofrimento físico, mas abrange as atitudes e virtudes interiores: obediência, humildade e entrega total de si. A vitória sobre si mesmo é mais valorizada do que a mortificação corporal. Aqui há um afastamento em relação à espiritualidade de Catarina, que via no sofrimento físico uma forma de dominar a vontade e unir-se a Jesus. Por outro lado, Kempis valoriza mais o sentir e viver certas verdades da fé do que comprehendê-las

²⁹¹ Ibid. p. 101.

Tradução: Assim como o próprio movimento Devoto, A Imitação não deve ser descrita como essencialmente mística por natureza, mas também possui elementos místicos e, portanto, merece tratamento em qualquer história do misticismo, tanto como um resumo da espiritualidade da Devocão Moderna quanto em termos de sua relação com as tradições místicas medievais tardias.

intelectualmente — o que está em consonância com os escritos de Catarina, centrados na acolhida espontânea das revelações divinas.

Assim, entre a “Imitação de Cristo”, de Kempis, e a imitação vivida por Catarina, há aproximações e distanciamentos, especialmente nas práticas exteriores. No entanto, há um ponto comum central:

Once again, however, it would be a mistake to read *The Imitation* merely as a plea to avoid all exterior obligations. To cite Bocken, 'Real interiority is not at all a subjective reflection which implies an abuse of the external world. The pious person discovers in himself the union of the internal and the external. The cultivation of interiorization found in Thomas's book is not a surprise, but, given the suspicions regarding the term 'freedom of spirit' (*libertas spiritus*) in the late Middle Ages — despite its New Testament pedigree (1 Cor. 3:17) — the frequent emphasis of *The Imitation* on attaining freedom of spirit (though Thomas notes the difference between true and false freedom) shows the connection between the adherents of the Modern Devotion and other currents of late medieval mystical spirituality, including some of the more controversial²⁹².

A liberdade de espírito, aqui mencionada por McGinn, é, de fato, um conceito perigoso. Afinal, alcançá-la significaria uma fé independente da Igreja? Por isso, Kempis insiste em distinguir entre a liberdade verdadeira e a falsa. Catarina viveu essa liberdade verdadeira desde a juventude, quando, mesmo sobrecarregada com tarefas domésticas e cuidados familiares, recolhia-se à “cela do coração” para estar com Jesus. Essa mesma liberdade é exaltada por Kempis, em oposição àquela vivida por grupos tidos como controversos ou heréticos.

O tema da união com Deus, igualmente sensível, é tratado por Kempis, sobretudo, pela via eucarística: é pela Eucaristia que o fiel se une a Deus, não por outras vias. Também aqui há uma correspondência com Catarina, cuja vida mística girava em torno da Eucaristia. Foi durante a recepção do Corpo de Cristo que Catarina experimentou seus maiores êxtases e prodígios — como o episódio em que, impedida de comungar por um sacerdote por conta de seus êxtases perturbadores, viu a hóstia levitar até sua boca.

²⁹² MCGINN, Bernard. **The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism**. New York: Herder & Herder, 2012. p. 101.

Tradução: Mais uma vez, porém, seria um erro ler *A Imitação* meramente como um apelo para evitar todas as obrigações exteriores. Para citar Bocken, “A verdadeira interioridade não é de forma alguma uma reflexão subjetiva que implique um abuso do mundo externo. A pessoa piedosa descobre em si mesma a união do interno e do externo”. O cultivo da interiorização encontrado no livro de Tomás não é uma surpresa, mas, dadas as suspeitas em relação ao termo “liberdade de espírito” (*libertas spiritus*) no final da Idade Média — apesar de sua origem no Novo Testamento (1 Coríntios 3:17) — a ênfase frequente de *A Imitação* em alcançar a liberdade de espírito (embora Tomás observe a diferença entre a verdadeira e a falsa liberdade) mostra a conexão entre os adeptos da Devocão Moderna e outras correntes da espiritualidade mística medieval tardia, incluindo algumas das mais controversas.

Na busca por melhor compreender a vida e atuação de Catarina no século XIV, é importante considerarmos também a força dos ideais da *Devotio Moderna* naquele tempo. Ainda que Catarina não estivesse diretamente vinculada a esse movimento — que ganharia maior projeção nas décadas seguintes — suas práticas espirituais, sua ênfase na interioridade, na oração contínua, na humildade e na vida penitente guardam muitas semelhanças com os princípios da *Devotio*. Como já citado anteriormente, esse movimento buscava renovar a vida cristã por meio da simplicidade, da comunhão com Cristo e do desapego aos bens mundanos, promovendo uma vivência religiosa profundamente enraizada na prática pessoal da fé e na meditação.

O surgimento das casas de vida comum e a difusão dos escritos devocionais — entre eles, a célebre “Imitação de Cristo”, frequentemente associada a Tomás de Kempis — foram manifestações claras de uma nova sensibilidade espiritual, mais acessível ao laicato e menos dependente das estruturas tradicionais da vida monástica. Nesse ambiente, figuras como Catarina Benincasa se tornaram referências vivas, tanto para religiosos quanto para leigos. Sua linguagem intensa, carregada de imagens bíblicas, sua atuação política e eclesial, e, principalmente, sua vida de oração rigorosa e mortificação voluntária, fazem dela um modelo próximo ao ideal da *Devotio Moderna*, ainda que sua formação estivesse profundamente ancorada na espiritualidade dominicana e na tradição das Mantellatas.

A presença constante da Paixão de Cristo em seus escritos e visões, a valorização do sofrimento como via de união com Deus e o apelo constante à reforma da Igreja pelo retorno à pobreza evangélica, refletem — com força — não apenas os valores tradicionais da penitência cristã, mas também ressoam com os ecos de uma espiritualidade que priorizava a vida interior em detrimento das aparências externas.

4.4. Milagres de Catarina ou Milagres Bíblicos?

A imagem de uma Catarina plasmada à figura de Jesus Cristo emerge da leitura das obras hagiográficas, nas quais os diversos milagres listados, muitas vezes, unem ambas as figuras de uma forma um tanto quanto radical. A *Legenda Maior* é particularmente cuidadosa ao organizar e destacar tais milagres de forma a reiterar sua proximidade com Cristo. Na narrativa de Raimundo, há uma preocupação evidente em situar prodígios após a morte da

santa, sobretudo, junto ao seu túmulo em Roma, fato que reforça a eficácia da intercessão de Catarina já em glória.

No entanto, observamos igualmente uma grande ênfase nos milagres realizados em vida, o que se alinha ao ideal de santidade ativa, engajada e encarnada. Como por exemplo: seu corpo sofre como o de Cristo, sua palavra reforma como a d'Ele, sua vida é um contínuo sacrifício oferecido pelo bem da Igreja. A associação de seu rosto ao de Jesus, que em si já é uma imagem teológica poderosa, torna-se o símbolo máximo dessa identidade espiritual: Catarina imitava o Cristo e foi vista por Raimundo como o próprio Cristo.

Os milagres realizados por Catarina e relatados em sua hagiografia foram quantificados e tabelados, a fim de conseguir mapear, identificar e analisar os elementos mencionados acima.

Tabela 3 – Os milagres de Catarina Benincasa na *Legenda Maior*.

LEGENDA MAIOR	Em vida	Após a morte
Ressurreição	1	-
Cura de doenças diversas	10	9
Cura de Peste Negra	3	-
Cura de problemas motores	-	2
Salvamento em acidentes	1	2
Exorcismos	2	-
Milagres Eucarísticos	2	-
Extases	3	-
Visões	37	-
Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida	18	-
Batalhas espirituais	6	-
Estigmas	2	-
Milagres bíblicos/Imitação de Cristo	23	-
Diversos	17	-
TOTAL	125	13

Fonte: DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

Tabela 4 – Os milagres de Catarina Benincasa na *Legenda Menor*.

LEGENDA MENOR	Em vida	Após a morte
Ressurreição	0	-
Cura de doenças diversas	2	11
Cura de Peste Negra	7	-
Cura de problemas motores	1	3
Salvamento em acidentes	1	2
Exorcismos	2	-
Milagres Eucarísticos	10	-
Extases	2	-
Visões	13	-
Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida	12	-
Batalhas espirituais	7	-
Estigmas	2	-
Milagres bíblicos/Imitação de Cristo	19	-
Diversos	14	6
TOTAL	92	22

CAFFARINI, Antonio. *Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli*. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1868.

Tabela 5 – Os milagres de Catarina Benincasa no *Suplemento a Legenda*.

SUPLEMENTO A LEGENDA	Em vida	Após a morte
Ressurreição	0	-
Cura de doenças diversas	3	-
Cura de Peste Negra	1	-
Cura de problemas motores	0	-
Salvamento em acidentes	0	-
Exorcismos	0	-
Milagres Eucarísticos	9	-
Extases	10	-
Visões	38	-
Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida	5	-
Batalhas espirituais	7	-
Estigmas	1	-
Milagres bíblicos/Imitação de Cristo	6	-
Diversos	28	2
TOTAL	108	2

Fonte: CAFFARINI, Antonio. *Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa*. Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765.

Tabela 6 – Os milagres de Catarina Benincasa no *Il Processo Castellano*.

IL PROCESSO CASTELLANO	Em vida	Após a morte
Ressurreição	9	-
Cura de doenças diversas	12	4
Cura de Peste Negra	5	1
Cura de problemas motores	1	1
Salvamento em acidentes	2	-
Exorcismos	5	-
Milagres Eucarísticos	5	-
Êxtases	1	-
Visões	15	-
Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida	16	-
Batalhas espirituais	0	-
Estigmas	1	-
Milagres bíblicas/Imitação de Cristo	31	-
Diversos	41	-
TOTAL	144	6

Fonte: CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. *Il Processo Castellano*. Firenze: Nerbini, 2009.

Tabela 7 – Total de milagres de Catarina Benincasa citados nas obras hagiográficas.

TOTAL DE MILAGRES CITADOS NAS OBRAS HAGIOGRÁFICAS*	Em vida	Após a morte
Ressurreição	10	0
Cura de doenças diversas	27	24
Cura de Peste Negra	16	1
Cura de problemas motores	2	6
Salvamento em acidentes	4	4
Exorcismos	9	0
Milagres Eucarísticos	26	0
Êxtases	16	0
Visões	103	0
Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida	51	0
Batalhas espirituais	20	0
Estigmas	6	0
Milagres bíblicas/Imitação de Cristo	79	0
Diversos	100	8
TOTAL	469	43

* Legenda Maior, Legenda Menor, Suplemento a Legenda e Processo Castellano

Fonte: Elaborada pelo autor.

A Tabela 7 foi elaborada a partir de um levantamento minucioso dos milagres atribuídos Catarina Benincasa nas principais obras hagiográficas e no *Processo Castellano*. Com base nos padrões narrativos e na recorrência temática observada nos textos, estabelecemos categorias comuns de milagres que permitiram uma análise comparativa da distribuição quantitativa desses eventos extraordinários. Cada uma das obras hagiográficas abordadas no capítulo anterior — *Legenda Maior* (Tabela 3), *Legenda Menor* (Tabela 4), *Suplemento à Legenda* (Tabela 5) e *Il Processo Castellano* (Tabela 6) — foi considerada individualmente.

O objetivo desse levantamento não foi apenas registrar a frequência dos milagres, mas compreender a ênfase atribuída pelos hagiógrafos a certos tipos de prodígios e a sua repetição entre diferentes fontes. A contagem incluiu, inclusive, os milagres que aparecem repetidamente em mais de uma obra, como o caso de episódios presentes tanto na *Legenda Maior* quanto na *Legenda Menor*. Essas repetições são particularmente reveladoras, pois demonstram o que os autores e compiladores desejavam destacar aos olhos dos fiéis e da Igreja, reforçando certos aspectos da santidade de Catarina que julgavam centrais para sua canonização e veneração pública.

A análise da Tabela 7 evidencia, por exemplo, o lugar de destaque ocupado pelos milagres realizados por Catarina ainda em vida, especialmente suas visões de Jesus Cristo e dos santos, que se inserem no campo das experiências místicas e configuram um tipo de santidade centrado na união íntima com o divino. Esses fenômenos se relacionam profundamente com a prática penitencial vivida por Catarina, e são emblemáticos do ambiente religioso de sua época, especialmente da atuação das Mantellatas e da espiritualidade inspirada nos modelos de Santa Maria Madalena e da *Devotio Moderna*. Sua ação junto ao hospital de Santa Maria della Scala, em Siena, durante surtos de peste, quando cuidava de enfermos em meio à escassez e ao risco de contágio, constitui um dos marcos de sua trajetória, em que a santidade é corporificada no serviço abnegado ao próximo.

Já a categoria “Milagres Diversos”, identificada em todas as fontes (como se vê nas Tabelas 3 a 6), abrange feitos que não se enquadram perfeitamente em outras classificações, mas que ainda assim expressam o caráter extraordinário da vida de Catarina, como seus jejuns prolongados relatados na *Legenda Maior* — que, segundo testemunhos, podiam durar meses sem prejuízo aparente à sua saúde — e sua impressionante resistência a condições extremas de frio e calor, que reforçam a imagem de seu corpo como lugar de ação direta da graça divina. Destacamos, ainda, que os milagres sublinhados nas tabelas — como êxtases, visões,

profecias e batalhas espirituais — não poderiam ser realizados por Catarina após a morte, mas, obviamente, apenas em vida, por isso, estão destacados.

A *Legenda Maior* (Tabela 2) apresenta 125 milagres em vida e apenas 13 pós-morte; a *Legenda Menor* (Tabela 3) traz 92 em vida e 22 pós-morte; o *Suplemento à Legenda* (Tabela 4), conta com 108 em vida e apenas 2 pós-morte; e *Il Processo Castellano* (Tabela 5), traz 144 em vida e 6 pós-morte. Essa predominância expressiva dos milagres em vida se alinha à construção de um modelo de santidade ativa, engajada e encarnada — não restrita ao êxtase místico, mas manifesta na vida cotidiana, na caridade, na profecia e na intervenção direta no mundo dos vivos. Isso é reforçado ainda pelas categorias sublinhadas nos registros — *Êxtases, Visões, Profecias, Batalhas Espirituais* — que só podem ser atribuídas a uma pessoa viva e são abundantes nos relatos.

Essa constatação tem implicações teológicas e políticas profundas. Num contexto em que a Igreja buscava exemplos de santidade laical comprometida com a reforma espiritual e com a renovação dos valores evangélicos — e em que a Ordem Dominicana lutava por consolidar a Regra da Terceira Ordem e seu papel no mundo urbano —, Catarina surge como modelo ideal. Sua vida penitente, inspirada nos modelos femininos de conversão como o de Maria Madalena, sua atuação junto aos enfermos e sua devoção eucarística remetem diretamente aos valores da *Devotio Moderna*. Ao mesmo tempo, seu engajamento com o papado e sua intervenção nos assuntos políticos e eclesiásticos reforçavam os interesses dominicanos de apresentar uma figura que unisse contemplação e ação, humildade e autoridade.

Há também um esforço visível por parte dos hagiógrafos em situar milagres após sua morte. O caso mais expressivo é a *Legenda Menor* (Tabela 3), com 22 milagres pós-morte, principalmente curas, circunstância que reforça a continuidade da atuação espiritual de Catarina, mesmo após seu falecimento. Esta ênfase tem como pano de fundo o desejo de consolidar seu culto e sua intercessão como santa canonizada, especialmente em locais de peregrinação como seu túmulo em Roma.

Os milagres pós-morte são compostos quase exclusivamente por curas de doenças, cura de problemas motores e intervenções em acidentes. Estes são, tradicionalmente, os tipos de milagres mais associados ao poder intercessor dos santos, e, portanto, servem como recurso eficaz na construção de um culto póstumo.

Por fim, cabe destacar uma categoria singular: os chamados milagres bíblicos, ou seja, aqueles que reproduzem ações milagrosas diretamente inspiradas nos Evangelhos —

como curas instantâneas, multiplicação de recursos ou leitura de corações. Esta categoria está fortemente presente nos registros da vida de Catarina, especialmente em *Il Processo Castellano* (Tabela 6), com 31 ocorrências. Esses milagres reforçam a imagem de Catarina como uma *alter Christus*, uma figura que não apenas imitava a santidade de Cristo, mas a encarnava simbolicamente em sua carne, em seus gestos e em sua missão espiritual. Eles também demonstram a função didática dos hagiógrafos, ao apresentar uma mulher leiga e penitente como instrumento direto da graça divina, acessível ao povo, mas investida de autoridade quase apostólica.

Dessa forma, os dados das tabelas não apenas sustentam, como também reforçam a hipótese de que a santidade de Catarina Benincasa guarda traços de excepcionalidade: ligação estreita com a Ordem Dominicana e quase que uma equiparação à figura do Cristo, a começar pelos estigmas recebidos em Pisa. A sua vida foi marcada por uma quantidade incomum de milagres em vida, por experiências místicas intensas, por feitos que imitam diretamente os milagres de Jesus e por uma preocupação hagiográfica em manter sua presença espiritual ativa após a morte. Elas se inserem em uma trama complexa de espiritualidade feminina, reforma religiosa e interesses institucionais dominicanos que visavam promover um modelo de santidade que fosse, ao mesmo tempo, exemplar, carismático e politicamente eficaz.

Sobre a temática de santos enquanto continuadores ou aqueles capazes de ecoar os eventos bíblicos, B. de Gaiffier, em seu artigo intitulado *Miracles Bibliques*, fornece subsídios importantes para interpretar o sentido mais profundo de certos milagres atribuídos à Santa Catarina Benincasa. Além disso, o conceito trazido pelo autor é central para a presente pesquisa enquanto uma ferramenta de leitura da hagiografia de Catarina.

Tal como o autor explica, os milagres bíblicos são aqueles que, mais do que repetir formalmente os eventos da Escritura, atualizam sua mensagem salvífica e a inserem na história presente da Igreja. Esses milagres são, portanto, releituras conscientes ou inconscientes dos grandes gestos realizados por Deus no Antigo e no Novo Testamento. A figura do santo torna-se, nesse processo, herdeira espiritual dos profetas, apóstolos e do próprio Cristo.

A categoria de Milagres Bíblicos usada na Tabela 2 se baseia diretamente nesse conceito. São episódios em que Catarina, em vida, realiza prodígios que imitam ou evocam, de maneira clara, milagres realizados por Jesus no Evangelho — como curas instantâneas, profecias com efeito imediato, bilocação, leitura dos corações e até mesmo ressuscitação de mortos. Segundo o levantamento quantitativo, essa categoria aparece com destaque

especialmente em *Il Processo Castellano*, que registra 31 ocorrências deste tipo, evidenciando a força com que tal modelo foi cultivado por aqueles que buscaram comprovar sua santidade.

Essa estratégia de vincular os feitos de Catarina à Escritura, sobretudo aos milagres de Jesus, é profundamente intencional e serve para elevar sua figura a uma esfera de santidade apostólica e até cristológica. Gaiffier observa que esse recurso não é apenas uma imitação mecânica, porém um meio de demonstrar que a ação de Deus continua operante na história por meio dos santos.

Buscando as reminiscências bíblicas na obra de São Gregório, *Os Diálogos*, que dentre outros temas trata de vida de São Bento de Núrsia, afirma que

Les pieux personnages des Dialogues apparaissent donc comme les successeurs et les imitateurs des héros bibliques; de proche en proche et au cours des siècles, c'est la même force divine qui les anime. Ainsi que l'affirme Origène: Erat autem (Deus) in omnibus sanctis qui ab initio fuerunt²⁹³.

Para o autor, por meio da citação de Orígenes, é como se Deus estivesse presente em todos os santos e continuasse neles os seus prodígios e a sua atuação na História. Essa concepção nos ajuda a compreender o papel singular de Catarina como uma mulher leiga, mística e penitente que, mesmo fora das estruturas clericais ou monásticas formais, foi reconhecida como canal legítimo da graça divina. Os milagres bíblicos que ela realizou confirmam não só sua proximidade com o divino, mas também sua missão profética no seio da Igreja. Eles são, portanto, sinais de sua eleição, ecoando a justificativa que Gaiffier apresenta para o interesse acadêmico, digamos assim, nos milagres: “Les miracles n'ont d'intérêt que dans la mesure où ils sont l'indice de la sainteté de celui qui les opère”²⁹⁴. Eles servem, portanto, enquanto indicadores da santidade daqueles que os realizaram. Ou podemos adaptar ainda e dizer: eles servem para auxiliar o pesquisador na compreensão daqueles que o realizam e também daqueles que registraram e escreveram essas situações.

A conjugação desse conceito com os dados das tabelas revela, confirma a possibilidade de entender Catarina enquanto a personificação de um “Cristo feminino”, um “corpo místico” que manifesta a compaixão, a sabedoria e o poder salvífico do próprio Cristo. A prevalência dos milagres em vida reforça esse aspecto. Como vimos, nas quatro fontes

²⁹³ GAIFFIER, B. de. Miracles bibliques et vies de saints. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 88, n. 4, p. 376–385, 1966. p. 379.

Tradução: Os personagens piedosos dos Diálogos aparecem, assim, como sucessores e imitadores dos heróis bíblicos; de perto a longe e ao longo dos séculos, é a mesma força divina que os anima. Como afirma Orígenes: mas (Deus) estava em todos os santos que existiram desde o princípio.

²⁹⁴ Idem. P. 380.

Tradução: Os milagres só interessam na medida em que são uma indicação da santidade de quem os realiza.

analisadas, a esmagadora maioria dos milagres acontece enquanto Catarina ainda estava viva. Isso confere à sua trajetória um caráter profético e extraordinário desde os primeiros anos, algo que os hagiógrafos exploram a exaustão. Como nota Gaiffier, esse tipo de milagre tem por função mostrar que “Ce qui compte dans l’accomplissement des miracles, ce n’est pas le fait matériel extraordinaire, mais l’indice de l’intervention de Dieu qui continue dans le présent comme dans le passé”²⁹⁵.

Por isso, os episódios em que Catarina ressuscita mortos, acalma crises de possessão, cura doenças com o toque ou a oração ou mesmo intervém à distância com poder sobrenatural, não devem ser lidos apenas como elementos do maravilhoso. Eles são, sobretudo, instrumentos teológicos e institucionais.

A figura de Catarina emerge como uma síntese poderosa de diversas tradições espirituais. Por um lado, sua inserção entre as Mantellatas de Siena a vincula ao movimento das penitentes leigas, herdando a memória de Santa Maria Madalena como modelo de mulher convertida e apóstola da misericórdia. Por outro, suas experiências místicas intensas — visões, êxtases, jejuns e estigmas — aproximam-na da corrente da *Devotio Moderna*, que valorizava a interioridade, a pobreza evangélica e a imitação radical de Cristo crucificado.

4.5 O “Evangelho de Catarina Benincasa” segundo seus hagiógrafos

As referências mencionadas anteriormente, em que Catarina é situada quase como outro Cristo, são predominantes na *Legenda Maior* e no *Processo Castellano*. Por exemplo, na *Legenda Maior*, capítulo IX da Primeira Parte da obra, Raimundo descreve uma situação em que Catarina acalma uma tempestade em meio ao mar.

Recuerdo que estando a bordo de un barco con ella y otras muchas personas, el viento amainó en tal forma a eso de medianoche, que el piloto llegó a alarmarse. Estábamos en un canal peligroso y si el viento nos tomaba de costado, estábamos en peligro de ser arrojados contra la costa. Yo puse en conocimiento de Catalina la situación en que nos encontrábamos y ella me contestó con la misma entonación con que me hablaba siempre: «-¿Por qué se preocupa usted por estas cosas o permite que su espíritu se distraiga por tales pequeñeces?». Yo guardé silencio, pues las palabras de Catalina me habían devuelto la calma; pero el viento empezó poco después a soplar en la dirección temida por el piloto y entonces yo lo puse en conocimiento de Catalina. «Que cambie de rumbo en el nombre de Dios y se deje llevar en la dirección del viento que el Cielo le enviará». El piloto obedeció y retrocedimos,

²⁹⁵ Ibidem.

Tradução: O que conta na realização dos milagres não é o fato material extraordinário, mas a indicação da intervenção de Deus que continua no presente como no passado.

pero ella oró con la cabeza inclinada hacia adelante y apenas habríamos recorrido una distancia equivalente a un tiro de arco, cuando cambió el viento en forma favorable. Así pudimos llegar a puerto a la hora de matines²⁹⁶.

A cena descreve Catarina e seus seguidores, no meio da noite, a caminho de algum lugar, não se diz exatamente onde. Apenas é mencionado, ao fim de toda aquela situação apavorante, que eles conseguem chegar a um porto a tempo de rezar as matinas. De todo modo, a embarcação e seus passageiros são surpreendidos por uma terrível tempestade e ventos muito fortes que poderiam facilmente lançar a embarcação contra os rochedos do litoral e destruí-la.

Diante da possibilidade, o medo toma conta de todos. Catarina, porém, mantém-se serena, questiona o desespero daqueles seus companheiros e, em seguida, faz uma oração que acalma os ventos ao mesmo tempo em que muda sua direção para o rumo do porto. Se fizermos uma comparação entre esse relato e as passagens bíblicas que mencionam Jesus acalmando a tempestade, encontraremos muitas semelhanças. Vejamos esse episódio como descrito nos Evangelhos Sinóticos, ou seja, Mateus, Marcos e Lucas.

Em Mateus:

Depois disso, entrou no barco e os seus discípulos o acompanharam. E, nisso, houve no mar uma grande agitação, de modo que o barco era varrido pelas ondas. Ele entretanto, dormia. Os discípulos então chegaram-se a ele e o despertaram, dizendo: 'Senhor, salva-nos, estamos perecendo!'. Disse-lhes ele: 'Por que tendes medo, homens fracos na fé? Depois, pondo-se de pé, conjurou severamente os ventos e o mar. E houve grande bonança. Os homens ficaram espantados e diziam: 'Quem é este a quem até os ventos e o mar obedecem?'(Mt 8, 23-27)²⁹⁷.

Em Marcos:

E disse-lhes naquele dia, ao cair da tarde: 'Passemos para a outra margem'. Deixando a multidão, eles o levaram, do modo como estava, no barco; e com ele havia outros barcos. Sobreveio então uma tempestade de vento, e as ondas se jogavam para

²⁹⁶ DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 40-41. Tradução: Lembro que estando a bordo de um barco com ela e muitas outras pessoas, o vento amainou de tal forma por volta da meia-noite, que o piloto chegou a se alarmar. Estávamos em um canal perigoso e se o vento nos pegasse de lado, estaríamos em perigo de ser arremessados contra a costa. Eu comuniquei a Catalina a situação em que nos encontrávamos e ela me respondeu com o mesmo tom com que sempre me falava: “-Por que você se preocupa com essas coisas ou permite que seu espírito se distraia com tais miudezas?”. Eu guardei silêncio, pois as palavras de Catalina me devolveram a calma; mas o vento começou pouco depois a soprar na direção temida pelo piloto e então eu o comuniquei a Catalina. “Que mude de rumo em nome de Deus e se deixe levar na direção do vento que o Céu lhe enviar”. O piloto obedeceu e recuamos, mas ela orou com a cabeça inclinada para frente e mal havíamos percorrido uma distância equivalente a um tiro de arco, quando o vento mudou de forma favorável. Assim pudemos chegar ao porto na hora das matinas.

²⁹⁷ Todas as citações bíblicas foram retiradas da Bíblia de Jerusalé.

Cf. BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. v. 10. reimpr. São Paulo: Paulus, 2015.

dentro do barco e o barco estava se enchendo. Ele estava na popa, dormindo sobre o travesseiro. Eles o acordam e dizem: 'Mestre, não te importa que pereçamos?'. Levantando, conjurou severamente o vento e disse ao mar: 'Silêncio! Quiet!'. Logo o vento serenou, e houve grande bonança. Depois, perguntou: 'Por que tendes medo? Ainda não tendes fé? Então ficaram com muito medo e diziam uns aos outros: 'Quem é este a quem até o vento e o mar obedecem?' (Mc. 4, 35-41).

Em Lucas:

Certo dia, ele subiu a um barco com os discípulos e disse-lhes: 'Passemos à outra margem do lago'. E fizeram-se ao largo. Enquanto navegavam, ele adormeceu. Desabou então uma tempestade de vento no lago; o barco se enchia de água e eles corriam perigo. Aproximando-se dele, despertaram-no dizendo: 'Mestre, Mestre, perceremos!' Ele, porém, levantando-se, conjurou severamente o vento e o tumulto das ondas; apaziguaram-se e houve bonança. Disse-lhes então: 'Onde está a vossa fé?'. Com medo e espantados, eles diziam entre si: 'Quem é este, que manda até nos ventos e nas ondas, e eles lhes obedecem?' (Lc. 8, 22-39).

Um elemento que pode ser observado nos três relatos dos Evangelhos citados acima, mesmo que de forma implícita, e no trecho da *Legenda Maior* em que Catarina acalma os ventos é o período do dia em que isso acontece: uma noite. Na tradição bíblica, a noite era o momento por excelência da atuação das trevas, do poder do mal, momento em que os demônios andavam livremente pela superfície da terra; também era o tempo da inatividade humana, da vulnerabilidade, do risco de quedas e acidentes.

A oposição óbvia da noite é o dia, que carrega o sentido oposto: tempo da ação de Deus, da clareza e da redenção. Em termos escatológicos, ou seja, relacionados à consumação dos tempos (ao Apocalipse), é entendido como o "dia do Senhor", quando se instaurará definitivamente o seu Reino²⁹⁸. Tanto Jesus quanto Catarina enfrentam a tempestade nesse tempo simbólico de trevas e medo. Ambos, porém, mantêm-se serenos, manifestando uma autoridade que transcende o medo humano e intervém na ordem natural.

Além do contexto noturno, outros paralelos entre os relatos evangélicos e o episódio hagiográfico se revelam importantes. Em todos os casos, há uma comunidade de seguidores — os discípulos, no caso de Jesus; e os companheiros de viagem no caso de Catarina — que se encontram em desespero diante de um perigo iminente: a fúria das águas e dos ventos. A embarcação, símbolo tradicional da Igreja em travessia por este mundo, está à mercê das forças da natureza. Diante do caos, os discípulos de Cristo e os companheiros de Catarina se voltam para sua figura de autoridade espiritual em busca de salvação.

²⁹⁸ MACKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983. p. 600.

Em ambas as narrativas, a reação da figura central diante do medo alheio é de repreensão, mas também de pedagogia espiritual. Jesus pergunta aos discípulos: “Por que tendes medo? Ainda não tendes fé?” (Mc. 4, 40), enquanto Catarina questiona: “Por que se preocupa você com essas coisas ou permite que seu espírito se distraia por tais pequenezas?”. As palavras de ambos — diferentes na forma, mas equivalentes no conteúdo — revelam uma postura de confiança plena na providência divina e a crítica ao desespero como sinal de falta de fé. A autoridade espiritual que exercem não se manifesta apenas na ação miraculosa que se segue, mas já está presente na serenidade, na palavra que orienta e na confiança que inspira.

O gesto que sucede essas palavras também é semelhante. Jesus se levanta e repreende o vento e o mar: “Silêncio! Quiet!”. Catarina, por sua vez, inclina a cabeça em oração e confia ao céu o controle da situação. Em ambos os casos, o vento se aquietá quase imediatamente, e a bonança se instaura. A tempestade, portanto, não é apenas um evento físico a ser resolvido, mas uma metáfora do tumulto interior que precisa ser vencido pela fé. A calma das águas exterioriza a paz restituída à alma crente.

Outro ponto digno de destaque é o elemento do espanto e da revelação que se segue ao milagre. Nos Evangelhos, os discípulos reagem com admiração e temor: “Quem é este, a quem até o vento e o mar obedecem?” (Mc. 4, 41). Já no caso de Catarina, embora não haja uma exclamação explícita semelhante, há um reconhecimento implícito de seu poder espiritual. A obediência do piloto ao comando de Catarina — “Que mude de rumo em nome de Deus” — e a descrição do milagre como resposta à sua oração silenciosa confirmam sua autoridade como mediadora do poder divino. O acontecimento termina, significativamente, com a chegada ao porto “à hora das matinas”, isto é, justamente no momento em que a noite cede ao dia e a oração da comunidade religiosa dá início a um novo ciclo de fé.

Esses elementos reforçam a leitura deste episódio como um verdadeiro “milagre bíblico”, nos termos utilizados pelos hagiógrafos e teólogos da Idade Média. Ao imitar os gestos e prodígios do Senhor, os santos demonstram que estão unidos a Ele de maneira íntima e exemplar. No caso de Catarina, esse paralelo não apenas reafirma sua santidade, mas a inscreve na linhagem direta dos imitadores de Cristo, dotada da mesma autoridade espiritual e da mesma capacidade de agir no mundo com poder divino.

Além da cena em que Catarina acalma os ventos, conforme citado acima, a *Legenda Maior* nos apresenta diversos outros episódios que reforçam a imagem da santa como imitadora direta de Cristo, em especial por meio da realização de milagres e sinais que evocam aqueles descritos nas Escrituras. Outro exemplo marcante ocorre quando Raimundo,

durante um momento de oração, adormece, comportamento que remete imediatamente aos discípulos no Horto das Oliveiras, que também dormiram enquanto Jesus vivia sua agonia (cf. Mt 26,40)²⁹⁹. Aqui, Catarina assume claramente o papel de Cristo, mantendo-se desperta e vigilante diante da fraqueza de seus seguidores. Em outra cena, seu rosto é transfigurado e assume os traços de Jesus — uma visão mística que recorda o episódio da Transfiguração no monte Tabor, reforçando a profunda união espiritual entre ela e Cristo³⁰⁰.

Essa identificação também se manifesta em sua ação concreta junto aos pobres e necessitados. Em certo momento, Catarina alimenta uma viúva faminta de maneira milagrosa, à semelhança do profeta Elias, que sustentou a viúva de Sarepta com farinha e óleo que não se esgotavam (1Rs. 17,8-16). Logo depois, realiza um prodígio semelhante ao das Bodas de Caná (Jo. 2,1-11), fazendo surgir vinho de jarros vazios — outro sinal da providência divina operando por suas mãos³⁰¹.

Outros episódios evidenciam ainda mais claramente essa mística da imitação. Em um deles, Catarina se transfigura em oração, experimentando os sofrimentos da Paixão antes de salvar a alma de seu pai, gesto que Raimundo compara explicitamente à ação redentora de Cristo e ao perdão concedido ao bom ladrão (Lc. 23,43)³⁰². Ainda no campo da conversão, ela transforma o coração de Andrés de Naddino em seu leito de morte, bem como de dois bandidos que caminhavam para o patíbulo — atos que ecoam a misericórdia de Jesus para com os pecadores em seus momentos finais³⁰³.

A imagem de Catarina no Horto, semelhante a Jesus no Getsêmani, é retomada quando ela ora pedindo que “nenhum dos que me foram confiados se percam”, evocando as palavras do próprio Cristo em sua oração sacerdotal (Jo. 17,12). Em outra ocasião, cura o padre Mateo, diretor do Hospital de Santa Maria della Scala, à semelhança da cura da sogra de Pedro (Mc. 1,29-31). Importante destacar que, como Jesus, Catarina também deseja manter seus milagres em segredo, advertindo os beneficiados a não divulgarem o prodígio, o que remete à estratégia do “segredo messiânico” presente em Marcos³⁰⁴.

Os dois exorcismos descritos por Raimundo lembram diretamente as expulsões de demônios realizadas por Jesus: há não apenas paralelos nas reações violentas dos possessos, mas também na autoridade da santa, que impõe a saída dos espíritos com orações e invocação

²⁹⁹ DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 25-26.

³⁰⁰ Ibidem. p. 39.

³⁰¹ Ibidem. p. 57-62.

³⁰² Ibidem. p. 111.

³⁰³ Ibidem. p. 113-114.

³⁰⁴ Ibidem. p. 124-126.

do nome de Deus³⁰⁵. Entre os milagres mais significativos estão àqueles ligados à multiplicação de alimentos, especialmente pães e vinho — símbolos eucarísticos por excelência. Em uma ocasião, Catarina e a Virgem Maria fazem pães maravilhosos a partir de uma farinha de péssima qualidade. Segundo Raimundo, quase vinte anos depois, ainda havia pessoas que conservavam pedaços desses pães como relíquias³⁰⁶.

Outro milagre semelhante acontece na festa dedicada a Catarina no Convento de São Domingos em Siena, antes de sua canonização, quando ocorre novamente uma multiplicação de pães. Também o vinho de Vernaccia surge milagrosamente, mas, por causa da fama gerada, Catarina ora para que o milagre cesse — atitude que lembra a discrição desejada por Jesus após seus sinais³⁰⁷.

A comparação entre Catarina e os grandes intercessores da Bíblia também está presente: ela roga a Deus pelo povo, como fez Abraão por Sodoma (Gn. 18,22-33)³⁰⁸. Em seu leito de morte, Raimundo descreve sua atitude como semelhante à de Jesus na Última Ceia: “sabendo que havia chegado a sua hora...”, aludindo ao início do capítulo 13 do Evangelho de João. Por fim, ao morrer, entrega seu espírito, tal como Jesus na cruz, expressão que ressoa diretamente as palavras do Cristo em Lc. 23,46: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”³⁰⁹.

Mesmo após a morte, Catarina continua a agir de modo miraculoso. Em um episódio que remete às aparições do Ressuscitado, ela entra na casa de Semia e seus filhos com o corpo glorioso, embora as portas estivessem fechadas — imagem que evoca claramente a aparição de Jesus aos discípulos no Cenáculo (Jo. 20,19)³¹⁰. Também há um julgamento moral forte nas ações narradas: um homem que agride Catarina enquanto ela está em êxtase se suicida em seguida. Raimundo comenta que seu fim foi “como o de Judas”, retomando o destino trágico do traidor do Senhor³¹¹.

Digno de menção especial são os milagres que envolvem a produção e multiplicação de pão e vinho, os quais não apenas estabelecem um paralelo com os feitos de Jesus, mas também remetem diretamente ao mistério da Eucaristia, centro da fé cristã. Esses prodígios reforçam a noção de Catarina como instrumento da abundância divina, capaz de nutrir material e espiritualmente os que dela se aproximam. Esses milagres — profundamente

³⁰⁵ Ibidem. p. 136-141.

³⁰⁶ Ibidem. p. 151.

³⁰⁷ Ibidem. p 158.

³⁰⁸ Ibidem. p. 179.

³⁰⁹ Ibidem. p. 189.

³¹⁰ Ibidem. p. 194.

³¹¹ Ibidem. p. 206.

simbólicos — serão retomados em outros relatos, como no *Processo Castellano*, inclusive em um episódio notável em que um homem, para poder enxergar Catarina, precisa subir em lugar mais alto a semelhança do episódio de Zaqueu (Lc. 19, 1-10).

No *Processo Castellano*, existem dois depoimentos que destacaremos de modo especial: o do fr. Giovanni Ventura, em que ele descreve uma espécie de versão do milagre da multiplicação dos pães tendo Catarina como sua protagonista; e o depoimento de fr. Tommaso Caffarini, grande promotor da causa de Catarina, o qual relata um episódio praticamente idêntico ao dos Evangelhos, quando um homem, para poder ser levado até Jesus, precisou ser descido pelo teto. Vejamos na íntegra esses dois trechos.

De acordo com Giovanni Ventura:

In ottavo luogo io vidi in fede mia che mentre abitavo a Roma ed eramo in tutto ventotto persone, una volta che mancava il pane. Io fui mandato ad avvertirla di ciò. Essa mi rispose: 'Non può essere'. Poi soggiunse: 'Vai a vedere sulla scala'. E cioè alla scala d'ingresso della casa. Io vi andai e trovai una donna inviata da um signore di Roma, che portava con sé due sestari di pane. La stessa cosa avvenne un'altra volta in cui la vergine mi disse che il Signore le aveva promesso di provvedere in ogni momento a lei e ai suoi compagni³¹².

Trata-se de uma narrativa que remete diretamente aos relatos evangélicos da multiplicação dos pães, não apenas pelo conteúdo material do milagre — ou seja, a obtenção inesperada e providencial de alimento — mas, sobretudo, pela confiança absoluta na providência divina. A resposta de Catarina, “non può essere”, revela não apenas fé, mas uma certeza mística da ação de Deus, ecoando a confiança de Jesus diante da incredulidade dos discípulos. Além disso, assim como nos Evangelhos os alimentos surgem como fruto da bênção e partilha divina, aqui o pão aparece no momento exato da necessidade, intermediado por um terceiro que, de forma misteriosa, atende à promessa de Deus a Catarina.

Já no relato de Tommaso Caffarini:

Quando fu indicato nel dodicesimo luogo, resulta da molti episodi ma particolarmente da quanto accadde al ritornando da Avignone, sai a Tolone che a Genova. In codeste città dove Caterina era di passaggio vi fu grande acorrere di gente anche di notte, non essendo sufficiente il giorno - come mi narro a viva voce il Rev. Padre Fra Securiano di Savona, che ebbe allora a visitare la vergine e come mi narrò anche Niccolò dei Guidizzoni di Lucca, uomo di tutto rispetto, che ebbe a

³¹² CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009. p. 356.

Tradução: Em oitavo lugar, vi na minha fé que, enquanto eu morava em Roma, e éramos vinte e oito pessoas ao todo, certa vez houve falta de pão. Fui enviado para informá-la disso. Ela me respondeu: "Não pode ser". Então acrescentou: "Vá e olhe na escada". Ou seja, na escada de entrada da casa. Fui até lá e encontrei uma mulher enviada por um senhor de Roma, que trazia consigo dois sextários de pão. O mesmo aconteceu em outra ocasião, quando a virgem me disse que o Senhor lhe havia prometido prover o tempo todo para ela e suas companheiras.

dirmi che allorché la vergine si trovava colà, tanta a moltitudine accorreva nella chiesa che egli stesso, essendo allora um ragazzo, dovette arrampicarsi in cima al cancello di uma cappella per poterla vedere. Di tutto questo acorrere di popolo, troviamo menzione nella Legenda, come in varie altre testimonianze. Quanto si disse in tredicesimo luogo, resulta da tutti i capitoli della Legenda³¹³.

Esse episódio se aproxima notavelmente da narrativa do Evangelho de Lucas sobre Zaqueu. O cenário evoca a busca ansiosa por ver uma figura santa que atrai multidões, despertando curiosidade e, muitas vezes, uma transformação espiritual. O gesto do jovem que escala o portão da capela para ver Catarina remete diretamente à atitude de Zaqueu, que sobe num sicômoro movido pelo desejo de ver Jesus.

E, tendo entrado em Jericó, ele atravessava a cidade. Havia lá um homem chamado Zaqueu, que era rico e chefe dos publicanos. Procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão, pois era de baixa estatura. Correu então à frente e subiu num sicômoro para Jesus que passaria por ali. Quando Jesus chegou ao lugar, levantou os olhos e disse-lhe: 'Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa'. Ele desceu, imediatamente e recebeu-o com alegria. À vista do acontecido, todos murmuravam, dizendo: 'Foi hospedar-se na casa do pecador!'. Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: 'Senhor, eis que dou a metade de meus bens aos pobres, e se defraudei a alguém, restitui-lo-ei o quádruplo'. Jesus lhes disse: 'Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. Com efeito, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido'. (Lc 19, 1-10)

Em ambos os casos, o desejo de ver está associado não apenas à visão física, mas ao anseio espiritual de um encontro transformador com o sagrado. Tanto Zaqueu quanto o jovem relatado por Caffarini buscam superar barreiras físicas impostas pela multidão — e, simbolicamente, as barreiras interiores — para alcançar uma experiência pessoal com uma figura apresentada como expressão da divindade.

A recepção alegre de Jesus por parte de Zaqueu se desdobra em conversão e promessa de justiça; já no caso de Catarina, embora não tenhamos um diálogo registrado, a veneração popular em torno de sua figura sugere também um movimento de fé e conversão coletiva, como indicam as diversas testemunhas que relatam os efeitos de sua presença. Outro elemento comparativo que se sobressai é o seguinte: tal como a multidão que buscava Jesus não apenas para escutá-lo, mas também para se saciar, os seguidores de Catarina recorrem a

³¹³ Ibidem. p. 134.

Tradução: Quando foi indicado em décimo segundo lugar, resulta de muitos episódios, mas particularmente do que aconteceu no caminho de volta de Avignon, tanto em Toulon quanto em Gênova. Nas cidades por onde Catarina passava, havia grande afluência de pessoas, mesmo à noite, não sendo o dia suficiente - como me contou oralmente o Rev. Padre Fra Securiano de Savona, que então visitou a virgem, e como também me contou Niccolò dei Guidizzoni de Lucca, um homem de grande respeito, que me contou que, quando a virgem estava lá, tal multidão afluía à igreja que ele próprio, sendo então um menino, teve que subir ao topo do portão de uma capela para poder vê-la. De toda essa afluência de pessoas, encontramos menção na Lenda, assim como em vários outros testemunhos. O que foi dito em décimo terceiro lugar resulta de todos os capítulos da Lenda.

ela em momentos de necessidade concreta. É nesse contexto que o episódio narrado por Giovanni Ventura ganha ainda mais força ao ser colocado em paralelo com os relatos da multiplicação dos pães nos Evangelhos. A multiplicação dos pães, assim como a passagem do barco na tempestade, é descrita nos três Evangelhos Sinóticos também.

De acordo com Mateus:

Jesus, ouvindo isso, partiu dali, de barco, para lugar deserto, afastado. Assim que as multidões o souberam, vieram das cidades, seguindo-o a pé. Assim que desembarcou, viu uma grande multidão e, tomado de compaixão, curou seus doentes. Chegada a tarde, aproximaram-se dele seus discípulos dizendo: 'O lugar é deserto e a hora já estava avançada. Despede as multidões para que vão aos povoados comprar alimento para si'. Mas Jesus lhes disse: 'Não é preciso que vão embora. Dai-lhes vós mesmos de comer'. Ao que os discípulos responderam: 'Só temos aqui cinco pães e dois peixes'. Disse Jesus: 'Trazei-os aqui'. E, tendo mandado que as multidões se acomodassem na grama, tomou os cinco pães e os dois peixes, elevou os olhos ao céu e pronunciou a bênção. Em seguida, partindo os pães, deu-os aos discípulos, e os discípulos às multidões. Todos comeram e ficaram saciados, e ainda recolheram doze cestos cheios dos pedaços e sobraram. Ora, os que comeram eram cerca de cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças (Mt 14, 13-21).

Em Marcos:

Os apóstolos reuniram-se com Jesus e contaram-lhe tudo o que tinham feito e ensinado. Ele disse: 'Vinde vós, sozinhos, a um lugar deserto e descansai um pouco'. Com efeito, os que chegavam e os que partiam eram tantos que não tinham tempo nem de comer. E foram de barco a um lugar deserto, afastado. Muitos, porém, os viram partir e, sabendo disso, de todas as cidades, correram para lá a pé, e chegaram antes deles. Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas. Sendo a hora já muito avançada, os discípulos aproximaram-se dele e disseram: 'O lugar é deserto e a hora já é muito avançada. Despede-os para que vão aos campos e povoados vizinhos e comprem para si o que comer'. Jesus lhes respondeu: 'Dai-lhes vós mesmos de comer'. Disseram-lhe a eles: 'Iremos e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?'. Ele perguntou: 'Quantos pães tendes? Ide ver'. Tendo-se informado, responderam: 'Cinco, e dois peixes'. Ordenou-lhes então que fizessem todos se acomodarem, em grupos de convivas, sobre a grama verde. E sentaram-se no chão, repartindo-se em grupos de cem e de cinquenta. Tomando os cinco pães e deu-os aos discípulos para que lhos distribuíssem. E repartiu também os dois peixes entre todos. Todos comeram e ficaram saciados. E ainda recolheram doze cestos cheios dos pedaços de pão e de peixes. E os que comeram dos pães eram cinco mil homens (Mc. 6, 30-42).

Em Lucas:

Ao voltarem, os apóstolos narraram-lhe tudo o que haviam feito. Tomou-os então consigo e retirou-se à parte, em direção a uma cidade chamada Betsaida. As multidões, porém, percebendo isso, foram atrás dele. E, acolhendo-as, falou-lhes do Reino de Deus e aos necessitados de cura restituui a saúde. O dia começava a declinar. Aproximaram-se os Doze e disseram-lhe: 'Despede a multidão, para que vão aos povoados e campos vizinhos procurar pousada, pois estamos num lugar

deserto'. Ele, porém, lhe disse: 'Dai-lhe vós mesmos de comer'. Replicaram: 'Não temos mais que cinco pães e dois peixes: a não ser que fôssemos comprar alimento para todo esse povo'. Com efeito, eram quase cinco mil homens. Ele, porém, disse a seus discípulos: 'Fazei-os acomodar-se por grupos de uns cinquenta'. Assim fizeram, e todos se acomodaram. E tomado os cinco pães e os dois peixes, ele elevou os olhos para o céu, os abençoou, partiu-os e deu aos discípulos para que os distribuíssem à multidão. Todos comeram e ficaram saciados, e foi recolhido o que sobrou dos pedaços: doze cestos! (Lc. 9, 10-17).

O depoimento de Giovanni Ventura dialoga diretamente com essa tradição. A multidão de vinte e oito pessoas representa aqui uma pequena comunidade dependente da providência, e a mediação de Catarina reflete não só um gesto caritativo, mas a sua conformidade com Cristo — tal como ele, ela confia que Deus proverá. O fato de o pão surgir exatamente quando solicitado lembra a prontidão divina em responder à fé sincera de sua servidora Catarina, não a desamparando. Inclusive o tema do abandonar-se à Divina Providência é muito desenvolvido em *O Diálogo*, escrito por ela. Como nos Evangelhos, a escassez se transforma em fartura, e o gesto de repartir o pão — ainda que aqui não descrito com os mesmos detalhes ritualísticos — adquire o mesmo valor sacramental de cuidado e comunhão.

O *Processo Castellano*, assim como a *Legenda Maior*, reúne ainda uma série de testemunhos que, por sua densidade simbólica e construção narrativa, alinharam-se profundamente à linguagem e aos temas bíblicos. Os depoimentos trazem não apenas relatos de milagres que reiteram a imagem de Catarina como uma figura semelhante a Cristo, mas também episódios que a situam no coração da tradição profética, apostólica e evangélica.

No testemunho de Tommaso Caffarini, encontramos uma série de paralelos com a Paixão de Cristo e com temas veterotestamentários. Catarina é descrita como o “servo sofredor” de Isaías, alguém que carrega no corpo as dores do mundo, ecoando a linguagem do profeta (Is. 53)³¹⁴. Sua morte é narrada como profundamente análoga à de Jesus: assim como Cristo, ela não perdeu nenhum daqueles que lhe foram confiados, aconselhou seus discípulos até o fim, deu ensinamentos mesmo nos últimos instantes e morreu na mesma idade que o Salvador. A associação com o Cristo sofredor se intensifica com os relatos de flagelações infernais e da experiência das dores da Paixão em sua própria carne³¹⁵. À semelhança de Jesus, em seus últimos momentos, ela fala com autoridade espiritual, como uma mestra que entrega seu testamento espiritual aos filhos, evocando as palavras de Cristo na cruz³¹⁶.

³¹⁴ CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. **Il Processo Castellano**. Firenze: Nerbini, 2009. p. 100.

³¹⁵ Ibidem. p. 104.

³¹⁶ Ibidem. p. 133.

A imagem de Catarina como uma figura messiânica ou apostólica se desdobra também em outros testemunhos. Stefano Maconi, por exemplo, rememora o milagre da multiplicação não apenas de pães, mas também de vinho — uma clara remissão ao milagre de Jesus nas bodas de Caná (Jo. 2)³¹⁷.

Bartolomeo Dominici reforça essa associação ao narrar outro episódio em que o vinho aparece milagrosamente, e também ao relatar a multiplicação de pães a partir de uma pequena porção de farinha, evocando o milagre realizado pelo profeta Elias com a viúva de Sarepta (1Rs. 17,14-16)³¹⁸. Em um momento particularmente expressivo, Catarina é comparada ao menino Jesus no Templo, sugerindo tanto sua precocidade espiritual quanto sua autoridade diante dos sábios. E, em um episódio notável, Dominici fala da “primeira morte” de Catarina — um desfalecimento radical de corpo e sentidos — seguido de sua “ressurreição”, usando esses mesmos termos para descrever o evento, o que o aproxima de forma explícita ao núcleo do mistério pascal cristão³¹⁹.

No depoimento de Francesco Malavolti, o papel de Catarina como missionária ganha contornos apostólicos. Suas conversões são comparadas àquelas narradas nos Atos dos Apóstolos, e seu jejum rigoroso é interpretado como sinal de um estilo de vida semelhante ao dos primeiros discípulos³²⁰. Outra semelhança entre Catarina e os Evangelhos está na atitude frente a crescente popularidade pois, como Jesus em certos momentos dos Evangelhos, deseja manter-se oculta, fugindo da vangloria dos sinais exteriores.

Giovanni Ventura, por sua vez, confirma e amplia o testemunho dos outros. Ele relata outra versão do milagre do vinho e novamente um episódio de multiplicação de pães, no qual ele próprio é o receptor do gesto providencial de Catarina. Esses relatos, reiterados por diversas testemunhas, confirmam que não se tratam de eventos isolados ou lendas tardias, mas de um núcleo de tradição que via nestes sinais uma confirmação da santidade de Catarina segundo o modelo dos Evangelhos³²¹.

Por fim, o depoimento de Simone Neri da Cortona fornece um dos relatos mais íntimos da presença milagrosa de Catarina. A santa cura a febre do próprio Simone com um gesto semelhante ao de Cristo com Pedro: ela o olha com profundidade e partilha de sua comida, comendo no mesmo prato — um sinal de comunhão e cura que remete ao Cristo que toca, cura e compartilha. O mesmo Simone narra um episódio místico em que compartilha

³¹⁷ Ibidem. p. 240.

³¹⁸ Ibidem. p. 257.

³¹⁹ Ibidem. p. 271.

³²⁰ Ibidem. p. 331.

³²¹ Ibidem. p. 355-356.

pão com Catarina, São Paulo e São Tomás de Aquino, em uma cena que mistura a ceia evangélica e a comunhão dos santos, reafirmando a santa como figura de mediação entre o céu e a terra³²².

Fica claro que algumas temáticas comparativas são frequentes na hagiografia de Catarina, como é o caso da multiplicação miraculosa do pão e do vinho e a referência ao profeta Elias em sua estadia junto à viúva de Sarepta. O pão é muito recorrente no texto bíblico, pois ocupava lugar de destaque na alimentação do povo da antiga Palestina, bem como de suas práticas ritualísticas. Comumente, era feito apenas por mulheres e escravos, o que confere um caráter de subalternidade/servidão àqueles responsáveis por essa tarefa. O pão poderia ser preparado com ou sem fermento, sendo que o pão sem fermento era aquele mais adequado para um preparo rápido, à semelhança do episódio da Páscoa, quando os hebreus deveriam comer rápido o cordeiro e estarem prontos para partir. Catarina constantemente prepara o pão, mesmo que não haja farinha ou ainda que seja de baixa qualidade, e seu pão alimenta a muitos e se conserva por muitos anos. Encontra-se aí a dimensão do serviço, realidade assumida abertamente por Jesus em diversos momentos de sua vida. Em suma, na Bíblia o pão é alimento físico ou espiritual, se considerarmos sua relação com o Sacramento da Eucaristia. Catarina por muito tempo viveu sustentada apenas com a Eucaristia, uma vez que seu corpo não suportava outros alimentos, conforme vimos anteriormente. John Mackenzie afirma que:

Na Bíblia, frequentemente ‘pão’ significa alimento em geral, como no ‘pão-nosso’. O pão da proposição era um pão ofertado no santuário. Um pedaço de pão era a recompensa de uma prostituta (Pr 6, 26). Os viajantes levavam o seu pão em um saco (Mc 6,8; Lc 9,3). ‘Comer pão no Reino de Deus’ significa participar do banquete messiânico. Falando da Eucaristia, Jesus chama-se a si mesmo de verdadeiro pão, pão da vida, pão que desce do céu (Jo 6, 3-2 ss). A participação na Eucaristia simboliza a unidade dos cristãos em um só pão e em um só corpo (1 Cor 10, 17)³²³.

São diversos e variados os simbolismos e passagens bíblicas em que o pão se faz presente. Porém, o pão como alimento se confirma no Novo Testamento, especialmente ao adquirir o sentido eucarístico. A representação constante de Catarina manuseando e partindo pão pode ter o objetivo de legitimar sua devoção eucarística, que consistia em comunhão diária e intensas experiências místicas após o recebimento da hóstia consagrada, as quais muitas vezes eram um incômodo para os sacerdotes e fiéis presentes na igreja naqueles

³²² Ibidem. p. 376.

³²³ MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983. p. 630.

momentos. Jesus se declarou o pão vivo descendido dos céus, e Catarina o multiplica diversas vezes em sua vida e em sua atuação na sociedade.

O caráter profético atribuído a Catarina se confirma com gestos que repetem aqueles realizados por Elias, seja na Legenda Maior ou em depoimentos do Processo Castellano. Elias é um dos grandes profetas que constam na Bíblia, e sua figura é ainda mais eternizada porque o profeta não conheceu a morte, mas, ao fim de sua missão, teria sido levado ao céu em um carro de fogo. A atuação de Elias é marcada pelo envolvimento com a política: inicialmente ele prediz ao rei Acab três anos de seca, depois se ausenta em regiões distantes. É nesse período da seca que realiza os dois milagres junto à viúva de Sarepta, quais sejam, a multiplicação dos pães e a ressurreição de seu filho. Após esse tempo de exílio, Elias retorna ao palácio e confronta a realeza sobre o culto ao deus pagão Baal, que estava substituindo o culto a Deus, Javé. Segue-se a isso uma prova de fé, em que Elias e os sacerdotes de Baal oferecem sacrifícios a suas respectivas divindades, mas apenas o Deus de Elias consome os sacrifícios oferecidos a partir de uma coluna de fogo que desce dos céus. O rei Acab e a rainha Jezabel se enfurecem com o episódio, juram matar Elias, e este foge. Após o encontro com Deus no monte Horeb, que se dá por meio de uma brisa suave, a história de Elias segue sendo narrada no Segundo Livro dos Reis, e ali tem sua conclusão com a escolha de Eliseu como seu sucessor e sua ascensão aos céus. O profeta Elias, portanto, conciliou a dimensão mística com a atuação política para servir aos propósitos de Deus em seu tempo. Catarina imita a multiplicação da farinha e do pão feita por Elias na casa da viúva, e, assim como na história do profeta, também a de Catarina estava situada no momento de preparação para a vida pública, que seria marcada pela interlocução com nobres, reis e até mesmo o papa. Assim, podemos dizer que a narrativa hagiográfica, sobretudo na Legenda Maior, ao se valer dos sinais de Elias, confere a Catarina o seu profetismo e confirma a sua mística. Catarina, portanto, teria se deixado guiar diretamente por Deus, e por isso seus passos teriam sido acertados. De maneira semelhante, Elias viu Deus na brisa suave e mais tarde reconheceu que a violência, que permeia sua história em diversos momentos, não fazia parte dos planos divinos. O fim do culto a Baal não se deu por nenhuma forma de violência promovida diretamente por Elias, mas sim pela realização dos desígnios de Deus, mais tarde, a partir da ascensão dos reis Hazael e Jeú, que, em suas dinastias, aboliram o culto a Baal³²⁴.

³²⁴ Sobre esta interpretação acerca da história de Elias: “Em geral, os críticos concordam em afirmar que esse ciclo [narrativa do Livro dos Reis 1 e 2] reúne lendas sobre Elias que circulavam entre grupos proféticos, os ‘filhos dos profetas’. A ênfase é dada decididamente ao aspecto miraculoso: nesse aspecto, o ciclo de Elias só é superado pelo de Eliseu. No fundo, trata-se de destacar a resistência de Elias, quase sozinho (cf. 1Rs 19, 18), contra o culto de Melcart, o Baal de Tiro, introduzido no reino de Israel por Jezabel, uma princesa de Tiro que se

Esses relatos, dispersos em diferentes vozes no *Processo Castellano*, constroem juntos uma imagem de Catarina que ultrapassa o modelo de santidade individual. Ela aparece como uma mulher profundamente enraizada na tradição bíblica, reencenando em sua carne, em seus gestos e palavras, os sinais e os caminhos de Cristo e de seus apóstolos. Sua vida se torna, assim, uma releitura viva da Escritura, na qual o Evangelho não é apenas citado, mas corporificado — uma nova encarnação da Palavra entre os homens.

A leitura paralela entre a *Legenda Maior* e o *Processo Castellano* revela com clareza a intensidade com que os hagiógrafos buscaram configurar Catarina de Siena não apenas como uma santa exemplar, mas como alguém cuja vida foi inteiramente moldada à imagem de Cristo. Essa identificação com Cristo se desdobra de maneira multifacetada: ora pela reprodução simbólica e concreta de seus gestos — como a multiplicação dos pães, os olhares que curam, a partilha do alimento e o sofrimento redentor —, ora por meio de paralelismos estruturais, como a idade da morte, os ensinamentos finais aos discípulos, a presença de multidões e os momentos de ocultação e revelação. Em todas essas dimensões, delineia-se uma figura de santidade que ultrapassa os modelos ascéticos e devocionais comuns para se aproximar de uma santidade mais elevada.

Por fim, essa construção meticolosa de uma Catarina em tudo tão semelhante a Cristo cumpre, contudo, uma função ainda mais estratégica quando inserida no contexto da promoção de sua canonização pela Ordem Dominicana. Ao assumirem a causa de Catarina, os dominicanos não apenas celebravam uma de suas figuras mais notórias, mas se engajavam em uma operação político-espiritual de grande alcance. A canonização de Catarina era, ao mesmo tempo, um gesto de devoção e uma ação institucional voltada para fins concretos: a legitimação da Regra da Ordem Terceira e o fortalecimento do movimento da *Osservanza*, cuja proposta reformadora pretendia revitalizar a observância da vida dominicana a partir de modelos de santidade radical.

Nesse sentido, a imagem de Catarina conforme foi consolidada na hagiografia oficial, não só reforçava sua santidade pessoal, mas servia também como emblema da vocação reformadora e evangélica que os dominicanos buscavam imprimir à Ordem. Sua vida, lida

casou com o tolerante Acab. O culto a Baal não foi extirpado através dos prodígios de Elias e Eliseu, mas sim através do extermínio da dinastia, devido a conspirações e homícios. A tradição profética justifica o uso dessas táticas delituosas atribuindo-as à teofania do Horeb, onde Elais teria tomado conhecimento de que Iahweh não se encontra no terremoto, no furacão ou no fogo — ou seja, na violência —, mas sim na brisa suave, ou seja, naqueles meios secretos com os quais Hazael e Jeú se apossaram os respectivos reinos, destruindo suas dinastias, que patrocinavam os cultos estrangeiros. Talvez a tradição profética tenha atribuído a Elais uma política que não era sua, mas que talvez tenha sido a política de Eliseu".

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983. p. 250.

como espelho do Evangelho, tornava-se uma justificação viva para a aprovação de uma forma de vida que unia leigos e religiosos em torno de ideais de pobreza, penitência e engajamento apostólico que tinham justamente Catarina como modelo. Assim, sua canonização foi mais do que uma consagração individual: tornou-se uma peça-chave no projeto de reforma institucional dominicana.

CONCLUSÃO:

A presente tese teve como objetivo central investigar o processo de construção da santidade de Catarina Benincasa, com foco na análise dos arquétipos utilizados nos relatos hagiográficos e no papel desempenhado pela Ordem Dominicana na orientação, promoção e consolidação de sua imagem enquanto santa. Partindo de um conjunto articulado de fontes, com destaque para a *Legenda Maior*, a *Legenda Menor*, o *Suplemento à Legenda*, o *Processo Castellano* e o *Miracoli*, procuramos demonstrar que a conformação da figura de Catarina foi sendo progressivamente elaborada não apenas a partir de sua experiência espiritual individual, mas também a partir de dinâmicas institucionais, interesses teológicos e estratégias discursivas que a converteram em um modelo funcional de santidade leiga e compatível com os ideais reformistas da Ordem Dominicana no final da Idade Média.

Durante a realização desta pesquisa, enfrentamos algumas dificuldades significativas, tanto de ordem pessoal quanto prática. Entre os maiores desafios esteve o acesso a determinadas fontes primárias, muitas vezes raras e de custo elevado, o que limitou inicialmente o trabalho direto com os documentos. Felizmente, essa limitação foi em grande parte superada graças ao acesso aos arquivos digitais oferecidos pelo *Centro di Studi Cateriniani*, cuja atuação e apoio foram fundamentais para o desenvolvimento da análise aqui proposta. A disponibilização digital de manuscritos, transcrições e materiais complementares permitiu um exame aprofundado das fontes hagiográficas, viabilizando a consolidação dos argumentos da tese com base em documentação de difícil acesso.

Distribuído em quatro capítulos, o percurso desta tese permitiu examinar, sob diferentes ângulos, como os relatos sobre Catarina Benincasa vão muito além da simples transmissão de uma biografia edificante. Inicialmente, foi possível perceber a constituição histórica dos modelos de santidade na Idade Média, com ênfase nos dispositivos narrativos e normativos que estruturavam os processos de canonização. Procuramos evidenciar como esses textos funcionavam como mecanismos de consagração simbólica, e como a trajetória de Catarina se inscreveu nesse processo por meio do reconhecimento popular e da mediação institucional que culminaram na sua canonização oficial em 1461.

Por meio da análise das fontes hagiográficas relativas à vida de Catarina, considerando os contextos de produção, os autores envolvidos e os objetivos das obras, foi possível identificar múltiplas camadas de construção textual. A imagem da santa é moldada conforme diferentes perspectivas: por vezes apresentada como uma mística passiva, instrumento dócil da ação divina; em outros momentos, como profetisa ativa, interlocutora de

papas e conselheira de clérigos. Tais representações, no entanto, não se constituem de forma espontânea, pois resultam de escolhas autorais específicas que articulam, selecionam e organizam elementos de sua vida de modo a integrá-los a um modelo de santidade previamente estabelecido. A pluralidade dessas versões reforça a hipótese de que não existe uma “verdadeira” Catarina a ser resgatada, mas sim uma diversidade de imagens construídas de acordo com os interesses teológicos, institucionais e literários dos hagiógrafos.

A vida de Catarina e a causa de promoção de sua santidade oficial não podem ser retiradas do contexto do *Grande Cisma do Ocidente* e da reforma da Ordem Dominicana, (o tão citado movimento da Osservanza). Demonstrou-se como sua imagem foi mobilizada de forma estratégica por figuras influentes como Raimundo delle Vigne, Giovanni Dominici e, especialmente, Tommaso Caffarini. Ao enfatizar sua fidelidade ao papado e sua vida de penitência, os autores não apenas defendiam sua santidade, mas também promoviam, por meio dela, um modelo de vida religiosa austera, regular e engajada. A incorporação de Catarina ao projeto da Ordem Terceira e sua adoção como modelo para os conventos femininos reformados são indicativos claros de sua centralidade nesse esforço reformista. Sua trajetória foi integrada a uma visão institucional que buscava renovar a vida religiosa sem romper com as estruturas existentes, e sua santidade foi moldada para servir a esse objetivo.

Por fim, entendemos que todos os elementos abordados convergem para a categoria da Imitação de Cristo – termo que significa uma prática e escolha de vida, bem como uma obra específica da literatura da *Devotio Moderna*. A Imitação de Cristo foi utilizada como chave interpretativa para compreender a espiritualidade que se construiu em torno de Catarina. Sua vida e os milagres que lhe são atribuídos foram apresentados nos textos como reflexos diretos da vida pública e em alguns momentos da paixão de Cristo. Elementos como estigmas, visões, curas, exorcismos, milagres eucarísticos e multiplicações de pães são mobilizados para produzir uma imagem mística e redentora da santa, cuja corporeidade passa a encenar a continuidade da ação salvífica de Cristo na história. Tal representação, como tivemos a oportunidade de destacar em diversos momentos, para além de teológica, é também institucionalmente eficaz, pois oferece um modelo feminino e leigo que legitima a expansão da espiritualidade dominicana fora dos claustros e consolida a autoridade da Ordem em tempos de transformação e crise.

A análise desenvolvida ao longo desta tese permite concluir que a santidade de Catarina Benincasa não só foi cuidadosamente construída e elaborada, como qualquer outra, mas foi instrumentalizada pelos hagiógrafos representantes de Ordem Dominicana. Sua

canonização não se deu apenas em função de suas virtudes pessoais ou de seus dons místicos, mas porque sua figura atendeu às expectativas institucionais e espirituais inicialmente de uma ordem religiosa preocupada em consolidar internamente uma reforma e, posteriormente, de uma Igreja dirigida por um papa de Siena, preocupado, dentre outras coisas, com o avanço turco iminente. Catarina foi, ao mesmo tempo, sujeito de uma experiência espiritual intensa e objeto de uma elaboração discursiva ampla, que a transformou em modelo de santidade leiga, fiel e ao mesmo tempo funcional.

Essa constatação convida à reflexão sobre os processos mais amplos de construção da autoridade espiritual na Idade Média. A santidade, longe de se restringir ao domínio da interioridade e da vivência pessoal com o divino, emerge como fenômeno público, discursivo e institucionalizado. A voz da santa — como evidenciado nos testemunhos e nos escritos que a cercam — é frequentemente mediada, recortada e reinterpretada por agentes eclesiásticos, confessores, biógrafos e promotores de sua causa. No caso de Catarina, essa mediação é particularmente visível, dada a presença constante da Ordem Dominicana em todas as fases de sua consagração: desde o acompanhamento espiritual até a organização de suas hagiografias e a articulação de sua canonização.

Acreditamos que a investigação confirma que os objetivos inicialmente propostos foram atingidos: foi possível demonstrar como os dominicanos mobilizaram a imagem de Catarina para sustentar, por meio de sua canonização, tanto a aprovação da Regra da Ordem Terceira quanto a consolidação do movimento da *Osservanza*, revelando um projeto de reforma institucional em curso. Paralelamente, emergiram novos caminhos de pesquisa, como a necessidade de um estudo mais aprofundado sobre o modelo de santidade configurado em torno de Catarina e sua intensa identificação com a figura de Cristo — aspecto que se mostrou particularmente recorrente e relevante nos textos hagiográficos. Nesse sentido, destacamos que o uso de ferramentas analíticas e bibliográficas provenientes do campo da Teologia demonstrou-se altamente frutífero para a compreensão da temática abordada.

Por fim, entre as possibilidades de investigação que se desdobram desta tese, ressaltamos a viabilidade de realizar uma análise comparativa mais sistemática entre os textos bíblicos e os relatos hagiográficos, especialmente, no que tange aos chamados “milagres bíblicos”. Essa dimensão foi explorada no último capítulo, mas ainda há amplo espaço para estudos mais detalhados sobre como textos bíblicos são utilizados como matrizes discursivas para a construção da santidade em Catarina e em outras figuras canonizadas. O longo depoimento de Tommaso Caffarini, no Processo Castellano, traz anexo um sermão

proclamado pelo frade, no qual ele aborda sistematicamente os elementos da vida de Catarina que a aproximaram da experiência da Cruz. Considerar com mais detalhes este sermão permitiria abordar outro viés do tema: as diferentes formas como a memória de Catarina foi propagada e divulgada na devoção popular do século XV. Esta possibilidade seria ainda mais rica se, paralelamente, fossem levados em conta toda iconografia de em torno de Catarina.

Outra via possível e igualmente fecunda de aprofundamento é a análise do processo de construção da santidade de Catarina à luz das discussões contemporâneas sobre gênero nas Ciências Humanas e Sociais. Faz-se necessária uma investigação mais sistemática e fundamentada em teorias feministas e estudos de gênero pode revelar vieses, silenciamentos e estratégias discursivas, ainda não plenamente explorados. A santidade de Catarina foi construída em um campo marcado pela intersecção entre o masculino e o feminino — desde seus hagiógrafos, confessores e diretores espirituais, até suas secretárias, discípulas e a própria figura da santa. A constante identificação de Catarina com o Cristo (figura masculina por excelência), mediada por autores homens, contrapõe-se à sua corporalidade feminina, à sua experiência mística situada e à rede de mulheres que a cercava. Investigar essas tensões a partir de categorias de análise de gênero poderá lançar nova luz sobre os processos de legitimação, autoridade e agência feminina na espiritualidade medieval, oferecendo novas chaves interpretativas para compreender a dinâmica entre experiência religiosa, discurso e poder.

Por fim, são diversas as biografias escritas sobre Catarina de Siena (já identificada assim por se tratarem de obras bem posteriores a sua canonização). Tais livros biográficos têm como autores o fr. João Alves Basílio, Sigrid Undset, Johannes Joergensen (também autor de uma obra sobre São Francisco de Assis), Bernard Sesé, entre outros. Por se tratarem de livros que apenas têm como base os textos hagiográficos, mas fogem do seu campo, e que tem por objetivo fornecer uma leitura espiritual e informativa àqueles que se interessarem. Tais obras poderiam ser analisadas levando em conta os aspectos teóricos sobre a produção biográfica e como a figura de Catarina de Siena foi ganhando diferentes representações, em diferentes culturas, ao longo do tempo.

É possível constatar que são diversas as possibilidades de pesquisa em torno da figura de Catarina e que esta tese está bem longe de esgotar o tema. Acreditamos verdadeiramente que a colaboração no mundo acadêmico, embora ainda muito rara, seja um importante meio para impulsionar futuros trabalhos e democratizar o acesso a recursos de pesquisa. É neste sentido a tese conta com anexo que contém todo o levantamento feitos pelos

pesquisadores nas fontes hagiográficas ligadas à santa. Ao disponibilizar este material, pretendemos oferecer uma ferramenta de apoio a estudiosos da hagiografia, da espiritualidade medieval, da história da santidade e da cultura religiosa nos séculos finais da Idade Média. As informações estão organizadas e agrupadas em categorias como milagres, visões, êxtases e comparações hagiográficas. Os registros foram extraídos de diferentes obras e acompanhados de suas respectivas referências textuais, de forma a facilitar tanto a localização dos trechos quanto a análise comparada entre eles.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ACTA SANCTORUM. **Aprilis Tomus II.** Paris: Palmé, 1866. p. 189-815.

BENINCASA, Catarina. **Cartas completas.** Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2005.

BENINCASA, Catarina. **O Diálogo.** São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** 10^a. reimp. São Paulo: Paulus, 2015.

CAFFARINI, Tommaso Naci. Le lettere a cura di A. Volpato. IN: BENINCASA, Caterina. **Opera Omnia:** Testi e Concordanze. Pistoia: Centro Riviste, 2002.

CAFFARINI, Antonio. **Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli.** Bologna: Gaetano Romagnoli, 1868.

CAFFARINI, Antonio. **Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa.** Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765.

CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. **Il Processo Castellano.** Firenze: Nerbini, 2009.

DELLE VIGNE, Raimundo. **Vida de Santa Catalina de Siena.** Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

HEINRICH, Denzinger. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** (3. ed.). São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2015.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Dominican Penitent Women.** The Classics of Western Spirituality. Mahway: Paulist Press, 2005.

REICHERT, Benedictus Maria. **Acta Capitulorum Generalium vol. II. Roma:** Propaganda Fide, 1899. p

Bibliografia:

BARONE, Giulia. L'età medievale (XIII-XIV secolo) IN: **FESTA**, Gianni; **RAININI**, Marco. L'Ordine dei Predicatori I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016). Bari: Edizione Laterza, 2016.p. 19.

BELL, Rudolph. **Holy anorexia.** Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena (2001-2010). Roma: Centro Internazionale di Studi Cateriniani, 2013.

BLUMENFELD-KOSINSK, Renate. **Poets, saints, and visionaries of the great schism, 1378-1417.** Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

BROWN, P. **The cult of the saints:** Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: UCP, 1982.

BYNUM, Caroline Walker. Fast, Feast, Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women. IN: COUNIHAN, Carole; ESTERIK, Penny Van. **Food and culture.** New York: Routledge, 2008.

CALLEGARI, Danielle. **Fast, Feast and Feminism:** Teaching Food and Gender in Italian Religious Women's Writings. *Religions*, 2018, 9, 56: 1-9.

CAPECELATRO, Alfonso. **Storia di S. Caterina da Siena e del papato del suo tempo.** Firenze: Barbera, 1856.

CARR, Edward Hallet. **Que é História?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DELEHAYE, H. **Les Légendes Hagiographiques.** Bruxelles: Société des Bollandistes, 1906.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico:** Escrever uma Vida. São Paulo: USP, 2009.

FAZIO, Jacopo de. **Legenda áurea:** vida de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FERZOCO, George. The Processo Castellano and the Canonization of Catherine. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (org). **A companion to Catherine of Siena.** Boston: Brill, 2012. p. 186. Ibid. pp. 198-199.

FORTES, C. C. Gênero e Identidade: Madalena e a Institucionalização da Ordem Dominicana. In: ZIERER, Adriana; VIERA, Ana Livia. (Org.). **História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências.** São Luis: Editora UEMA, 2009, v. 2, p. 113-127.

GAIFFIER, B. de. **Miracles bibliques et Vies de Saints.** Nouvelle Revue Théologique, 88-4 (1966).

GAJANO, Sofia Boesch. Caterina nella sotoriografia. In: ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei; CINELLI, Luciano; PIATTI, Pierantonio. **Virgo digna coelo:** Caterina e la sua ereditá. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

GAJANO, Sofia Boesch. **Giuliana Cavallini e gli studi cateriniani:** il senso di una svolta. Quaderni del Centro Internazionale di Studi Cateriniani, vol. 3, Firenze, 2011, pp. 79-91.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade IN: **LE GOFF**, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. São Paulo: UNESP, 2017. 2v. p. 504.

GATTO, Ludovico. **Storia di Roma nel Medioevo.** Roma: New Compton Editori, 2017.

GINZBURG, Carlo; CASTENUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1991

GUENEE, Bernard. **Histoire et culture historique dans l'Occident Médiéval**. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

GUIDI, Michela. **Auctor autem Christus erit et Spiritus Sanctus**: La legittimazione del Concilio de Pisa (1409): uma nova prospettiva. 2023. Tese (Doutorado em História) - Dipartimento i Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa, Pisa. p. 10. Ibidem.

HOHLSTEIN, Michael. 'Sacra lipsana': The Relics of Catherine of Siena in the Context of Propagation, Piety, and Community. IN: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela (orgs). **Catherine of Siena - The Creation of a Cult**. Turnhout: Brepols, 2013.

JOHNSON, Paul. **Livro de ouro dos Papas**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 149. VAUCHEZ, André. Caterina da Siena. Roma: Economica Laterza, 2015.

KOSTER, Joelle Rollo; IZBICKI, Thomas M (Orgs.) **A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)**. Leiden/Boston: Brill, 2009; TREXLER, R.C. Rome on the Eve of the Great Schism.

KRAFFT, Otfried. Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena. IN: HAMBURGER, Jeffrey F.; SIGNORI, Gabriela (orgs). **Catherine of Siena - The Creation of a Cult**. Turnhout: Brepols, 2013.

LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. Santidade em pedaços: as relíquias na causa de canonização de Catarina de Siena. **Roda da Fortuna – Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, v. 10, n. 1, 2021. p. 268. Ibid.

LAUREANO, Gabriel Moreira Medeiros. **Poder papal e redes de sociabilidade nas cartas de Santa Catarina de Siena na segunda metade do século XIV**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

LAUWERS, Michel. "Noli me tangere". Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIIIe siècle. In: **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, tome 104, n°1. 1992. pp. 209-268.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: UNESP, 2017. 2v.

LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. **Writing Religious Rules**: as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula. *Speculum* Vol. 79, No. 3 (Jul., 2004), pp. 660-687.

LONGO, Umberto. **La santità medievale**. Jouvence: Roma, 2006.

LUONGO, F. Thomas. **The Saintly Politics of Catherine of Siena**. London/Ithaca: Cornell University Press, 2006.

MACKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MATTER, E. Ann. The Undebated Debate: Gender and the Image of God in Medieval Theology. IN: FENSTER, Thelma S.; LEES, Clare A. **Gender in debate from the early middle ages to the renaissance**. New York: Palgrave, 2002.

MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350**. São Paulo: Paulus, 2017.

MCGINN, Bernard. The Presence of God: **A History of Western Christian Mysticism**. New York: Herder & Herder, 2012.

MONGINI, Maria Adelaide. **Il ruolo della'immagine nei due codici del Libellus de Supplemento Legende prolixe virginis beate Catherine de Senis**. ROCZNIKI HUMANISTYCZNE, Tom XLV, zeszyt 4, 1997.

MORTIER, Daniel Antonin. **Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs**, vol. III —. 1903.

NASCIMENTO, José do. **Catarina Benincasa de Siena**: a escrita de si. 2011. Tese de Doutorado – UFSC. Florianópolis, 2011.

OAKLEY, Francis. **The Western Church in the Later Middle Ages**. Londres/Ítaca: Cornell University Press, 1979.

PHILLIPART, Guy. L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?. **Revue de Sciences Humaines**: L'hagiographie, n. 251, juillet-septembre/1998, pp. 11-39. Textes réunis par Elisabeth Gaucher et Jean Dufournet.

PHILLIPART, Guy. Le riche et encombrant héritage de Jean BOLLAND (1643) et le fantôme hagiologique. **Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident**, Turnhout, 2012, Hagiologia, v. 8, p. 9-34

PIERINI, Franco. **A Idade Média**: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1998. p. 166. Ibidem.

ROCHA, Evandro; RODRIGUES, José Carlos. **Corpo e consumo**: roteiro de estudos e pesquisas. Rio de Janeiro: Editora PUC RIO, s/d.

RODRIGUES, Caio César. **A experiência mística da “conoscenza di sé” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

RODRIGUES, Caio César. **Virile cuore e piacere feminile: feminilidade e masculinidade nos escritos de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2024. 379 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

RODRIGUES, José Carlos. **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1975.

SCHEVILL, Ferdinand. Siena the history of a medieval comune. Siena: Betti, 2016. p. 105-106) THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (orgs). **A companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill, 2012.

SCOTT, Karen. **Mystical Death, Bodily Death**. Gendered Voices, 2016.

SWAMSON, Robert. Monarquia Pontifícia (1085-1431). IN: JOHNSON, Paul. **O livro de ouro dos Papas**. Rio de Janeiro: Eidouro, 2003.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)**. 2011. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

THURBER, Allison Clark. Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena. IN: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly Mayne (orgs). **A companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill, 2012.

TUCHMAN, Barbara Wertheim. **Um espelho distante: o terrível século XIV**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

VAUCHEZ, André. **Caterina da Siena**. Roma: Economica Laterza, 2015. p. 105.

VAUCHEZ, André. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2ème éd. Roma: École française de Roma, 1988.

VERONICA, Ortenberg; DOMINIQUE, Iogna-Prat. Genèse du culte de la Madeleine (VIIIe-XIe siècle). In: **Mélanges de l'École française de Rome**. Moyen-Age, tome 104, n°1. 1992. pp. 9-11. p. 9.

WEBB, Heather. Lacrime Cordiali: Catherine of Siena on the Value of Tears IN: MUESSIG, Carolyn et. al. **A Companion to Catherine of Siena**. Leiden/Boston: Brill, 2012.

WEHRLI-JOHNS, Martina. L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico: Studi sulla 'regola di Munio' e sul terz'ordine domenicano in Italia e Germania. IN: **Ordini religiosi e società politico in Italia e Germania neis secoli XIV e XV**, Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico in Trento, 56, (Bologna, 2001).

WILSON, S. **Saints and their cults**. London: Cambridge University Press, 1985.

WODAK, Ruth. **Análise crítica do discurso**: uma proposta para a análise crítica da linguagem. In: IX Congresso Nacional de Linguística e Filologia, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <https://www.filologia.org.br/ixcnlf/3/04.htm>. Acesso em: 22 abr. 2025.

ZARRI, Gabriela. Dallo scisma all'apogeo della Chiesa: i Domenicani tra i secoli XV e XVII. IN: FESTA, Gianni; RAININI, Marco. **L'Ordine dei Predicatori I Domenicani**: storia, figure e istituzioni (1216-2016). Bari: Edizione Laterza, 2016.

ANEXO:

1. DELLE VIGNE, Raimundo de. *Vida de Santa Catalina de Siena*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

- a) **Ressurreição:** PII, CVII³²⁵ p. 122 (Deus mudou de ideia quanto a salvar a mãe de Catarina, mas esta a ressuscitou para que não morresse inconfessa – outubro de 1370).
- b) **Doenças diversas:** PII, CIII, p. 64 (cura da leprosa Teca. A partir deste contato, Catarina também pegou lepra e depois milagrosamente ficou curada); PII, CIII, a partir da p. 70 (cura do câncer no seio de Andrea); PII, CV, p. 109 (no leito de morte Catarina cura o irmão leigo João de uma dor no peito); PII, CVII p. 122 (Catarina salvou sua mãe da morte, mas em troca a mãe recebeu uma vida prolongada e cheia de sofrimentos); PII, CVII, pp. 131-132 (curou Gemmina do mal da garganta); PII, CVII, p. 133 (curou Neri Pagliaresi de dores muito fortes); PII, CVII p. 134 (curou Estefano Maconi da febre: “te ordeno, em nome da santa obediência, que não tenha mais essa febre”); PII, CVII p. 134 (cura de Juana de Capo que tinha um inchaço em seu pé); PII, CVII, p. 135 (Catarina curou o sobrinho do vigário da diocese que sofria de um inchaço no corpo inteiro em Toulon na França quando retornava de Avignon); PIII, CV, p. 196 (criança curada após contato com a mão de Catarina); PIII, CV, p. 197 (Ratozzola teve sua lepra em estágio avançado curada ao toque da mão de Catarina); PIII CV p. 197 (Antonio Sello apenas ao fazer um voto à Catarina ficou livre de suas enfermidades); PIII CV p. 197 (Paula, amiga de Catarina, foi curada de sua doença ao ter contato com objeto que tocou o cadáver da santa); PIII, CV, p. 197 (Neri ou Veri teve a cura de seu filho ao colocá-lo sobre o túmulo de Catarina); PIII, CV p. 198 (João de Tozo teve seus olhos curados ao fazer um voto à Catarina); PIII, CV p. 198 (Maria tinha fortes dores de cabeça e havia perdido um olho, mas ao recomendar-se à Catarina teve sua cura alcançada desde que parasse com os remédios e fosse à missa -> a própria Catarina lhe apareceu em sonho e recomendou isso); PIII, CV p. 198 (curou Jacobo, filho de Pedro de Niccolo, de uma doença grave onde a medicina havia falhado); PIII, CV p. 199 (o genro de Cintio Yacancini estava com enfermidade na garganta e foi curado quando Alessia lhe impôs um dente de Catarina).

³²⁵ Leia-se Parte II, Capítulo VII.

- c) **Curas de infectados pela Peste Negra:** PII, CVII p. 126 (cura de pe. Mateo diretor do Hospital de Santa Maria della Scala); PII, CVII p. 128 (Catarina curou um ermitão moribundo de peste, provavelmente o inglês William Fleet); PII CVII p. 130 (curou Raimundo Delle Vigne ou de Cápua); PII CVII p. 130 (curou fr. Bartolomeu de S. Domingos da peste); PII, CVII p. 131 (curou um jovem pisano da peste).
- d) **Curas de problemas motores:** PIII, CV p. 196 (Dominica curou seu braço doente após envolvê-lo em um véu que havia tocado o corpo da santa); PIII CV p. 196 (romano Lucio foi curado de seus problemas na bacia e na perna após contato com a mão de Catarina).
- e) **Salvamente em acidentes:** PII, CVII pp. 127-128 (Catarina curou os ferimentos de uma mantellata que estava soterrada por escombros); PIII, CV p. 198 (a nobre Juana Ilperni, amiga de Catarina, ao ver seu filho cair do terraço de casa gritou pedindo a ajuda da santa, e o filho ficou incólume); PIII CV p. 198 (Buona Giovanni, mulher caridosa, foi salva de um afogamento pela intercessão de Catarina).
- f) **Exorcismos:** PII CVIII pp. 136-139 (liberação da pequena Lorenza e aqui também é citado um caso de devoção popular em torno de um bem aventurado beato Ambrósio dos Frades Pregadores, que preferiu deixar o milagre para que Catarina o realizasse pois ela ainda “peregrinava pela Terra”); PII CVIII pp. 139-141 (liberação de uma possessa nos arredores do Castelo dos Salimbeni).
- g) **Milagres Eucarísticos:** PII, CXI p. 163 (hóstia flutua diante de Catarina em missa na capela de sua casa em Siena); PII, CXI p. 166 (Jesus Cristo em pessoa deu a comunhão à Catarina).
- h) **Êxtases:** P II C II p. 61 (mesmo nos êxtases os ovos com os quais estava lidando não quebraram); PIII CVI p. 206 (uma mulher que chutou Catarina quando esta estava em um de seus êxtases morreu logo em seguida).
- i) **Visões:** CII p. 12 (Jesus Pontífice); CIV p. 21 (Jesus na cozinha); Pomba CIV p. 22; CVIII p. 36 (Jesus professor); CIX p. 40; CX p. 43; CX p. 46; CX p. 47; CX p. 49 (casamento místico); P II C I p. 51 (Jesus convence Catarina a deixar sua cela/nesta longa visão Ele diz que escolheu enviar mulheres fracas para confundir os fortes); PII, CII p. 58 (Jesus como

mendigo que recebe de Catarina uma cruz de prata); PII, CII p. 58 (Jesus como mendigo sem que o vestir); PII, CIII p. 73 (Jesus dá à Catarina a coroa de espinhos); PII, CIII p. 76 (após a Transfiguração diante de Andrea, Catarina bebeu do lado de Jesus); PII, CIV p. 78 (Jesus anuncia à Catarina que muitos milagres serão realizados por ela); PII, CV p. 88 (troca de corações com Jesus); PII, CV p. 90 (Vidi arcana dei); PII, CV p. 91 (novamente bebeu do lado de Cristo); PII, CV p. 92 (no dia 16 de julho, véspera da festa de Sto. Aleixo de Roma, Catarina recebeu a revelação de que receberia a comunhão no dia seguinte); PII, CV p. 93 (Deus assegura a Catarina que ela terá a Sua vontade e nada vai lhe causar atribulações); PII, CV p. 93 (mais uma vez bebe do lado de Cristo, aqui inclusive Jesus ri da angústia/desejo que consumia Catarina); PII, CV p. 94 (Ao que o padre disse “Senhor não sou digno de que entreis em minha morada”, Catarina ouviu Deus responder “E eu, eu sou digno de entrar dentro de ti”); PII, CV p. 98 (aqui neste trecho o autor menciona as visitas não só de Inês, mas também de outros confrades celestiais: Tomás de Aquino, João Evangelista e Maria Madalena); PII, CV p. 100 (S. Paulo lhe faz revelações sobre S. Domingos e sua Ordem); PII, CV p. 100 (A Virgem a repreendeu por se distrair no momento da Eucaristia); PII, CV p. 101 (S. Paulo a repreendeu no mesmo sentido); PII, CV p. 101 (comparação entre S. Domingos e Jesus, o primeiro pela adoção e o segundo pela natureza); PII, CV p. 103 (Catarina pede a Jesus que dê a ela a graça de viver 33 anos como ele); PII, CV p. 106 (Catarina vive as dores da Paixão e experimenta a morte); PII, CV p. 107 (Catarina vê o Inferno); PII, CV p. 108 (Jesus promete à Catarina o dom da sabedoria e da palavra); PII, CVI p. 114 (Catarina lembra Jesus de sua misericórdia); PII, CX p. 151 (Catarina amassando pão com a Virgem Maria); PII, CX p. 155 (segundo milagre dos pães); PIII, CII a partir da página 180 (resumo das visões que teriam originado “O Diálogo”).

j) Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção: CII p. 11; CVIII p. 38 (contrição de Raimundo); CVIII p. 35 (desejou a pobreza dos pais); PII, CIII p. 66-67 (Deus castigou Palmerina com doença mortal); PII, CIII p. 68 (Palmerina conseguiu sobreviver até receber os Sacramentos); PII, CV p. 92 (fez Della Fonte celebrar a missa sem que ele tivesse planejado); PII, CV p. 94 (após receber a comunhão Catarina orou fervorosamente por Della Fonte e ele pode sentir); PII, CVI p. 111 (Catarina consegue a salvação de seu pai); PII, CVI p. 116-118 (Catarina converteu Jaime Tolomei e sua irmã, que inclusive tornou-se uma Mantellata); PII, CVI pp. 118-120 (Catarina converteu Nanni de Vanni); PII, CVI p. 120 (Catarina tirou Vanni da prisão e o livrou da pena de morte, como forma de gratidão ele lhe

dou Belcaro); PII CIX p. 145 (Catarina, por sua intercessão, salvou fr. Raimundo e seus companheiros do perigo de morte em um assalto); PII CIX p. 149 (Catarina não consegue em vida converter a um rapaz nobre de Siena, apenas após sua morte); PII CIII p. 70; PII CIX p. 142 (leu os pensamentos de Raimundo); PII CIX p. 143 (converteu Nicolás de Sarasio em Siena e ainda o alertou sobre um pecado que havia esquecido); PII CIX p. 145 (Catarina ouviu a distância as súplicas de fr. Raimundo); PII CIX p. 146 (Catarina prevê as futuras crises envolvendo a Igreja); PII CIX p. 147 (Catarina anuncia também coisas boas, como a reforma tão sonhada); PII CIX p. 150 (Catarina pregando aos olivetanos da ilha de Górgona exatamente aquilo que precisavam ouvir com base em seus pecados).

k) Batalhas espirituais contra o diabo e seus demônios: CV p. 27; CX p. 44; CX p. 45; PIII CII p. 180 (os demônios se vingam de Catarina em seu leito de morte); PIII CIV p. 188 (última batalha contra o diabo); PIII CVI p. 208 (Catarina foi derrubada do cavalo diversas vezes pelo diabo).

l) Estigmas: PII CV p. 94 (recebeu a estigma da mão direita após ter orado por **Della Fonte CF**); PII CV p. 96 (5 estigmas em Pisa).

m) Milagres bíblicos/Imitação de Cristo: CV p. 25-26 (Raimundo dorme como no Getsêmani); CIX p. 41 (Catarina acalma os ventos); CVIII p. 39 (Catarina com rosto de Jesus); PII CII p. 57 (Catarina alimenta a viúva como Elias); PII CII p. 62 (Catarina fez surgir vinho milagrosamente dos jarros vazios); PII CIII p. 75 (Catarina se Transfigura); PII CVI p. 111 (Catarina ao salvar a alma de seu pai depois de ela mesma ter experimentado a Paixão é comparada a Jesus e o ao bom ladrão); PII CVI p. 113 (converteu o coração de Andrés de Naddino em seu leito de morte); PII CVI p. 114 (converteu dois bandidos que estavam se encaminhando para o patíbulo de execução); PII CVII p. 124 (Catarina semelhante a Jesus no horto: “nenhum dos que me foram confiados se percam”); PII CVII p. 126 (cura de pe. Mate diretor do Hospital de Santa Maria della Scala semelhante à cura da sogra de Pedro e Catarina ainda, como Jesus, quis manter oculto seu milagre); PII CVII p. 135 (ao descrever esta cura, Raimundo elabora uma situação vivida repetidas vezes por Jesus: o desejo da de manter a discrição frente às multidões que acorriam a Ele); PII CVIII pp. 136-139 e PII CVIII pp. 139-141 (os dois exorcismos relatados no capítulo VIII lembram muito às narrativas daqueles realizados por Jesus); PII CX p. 151 (Catarina junto a Virgem Maria faz pães maravilhosos a

partir de uma farinha de péssima qualidade e de acordo com Raimundo: à época do relato algumas pessoas ainda conservavam pedaços destes pães quase vinte anos depois); PII CX pp.156-157 (na festa dedicada a Catarina, antes de sua canonização, outro milagre dos pães foi operado no Convento de São Domingos em Siena); PII CX p. 158 (Catarina fez surgir milagrosamente vinho de Vernaccia, mas como o milagre causou muita fama ela orou para que cessasse); PIII CII p. 179 (Catarina intercede pelo povo como Abraão por Sodoma); PIII CIV p. 185 (Ao descrever Catarina no leito de morte ele o faz de forma a lembrar o relato da ceia em João: “Sabendo que havia chegado a sua hora...”); PIII CIV p. 189 (Catarina entrega seu espírito como Jesus na cruz); PIII CIV p. 194 (Catarina com seu corpo glorioso preparou a refeição para Semia e seus filhos entrando em sua casa mesmo com as portas fechadas, à semelhança de Pentecostes); PIII CVI p. 206 (um homem que chutou Catarina enquanto ela estava em êxtase se enforcou “como Judas”, de acordo com o texto); PIII CVI p. 211 (Catarina, como Jesus no horto, saiu ao encontro de seus perseguidores).

n) Milagres diversos: CV p. 26 (Jejum não tem paralelo); CIX p. 42; C IX p. 42; PII CIV pp. 83-85 (resposta aos críticos de Catarina); PII CV p. 89; PII CV p. 103-104 (Catarina dá uma interpretação original sobre a agonia do Senhor no Getsêmani); PIII CI p. 171 (Cântico dos Cânticos); PII CIV p. 79 (corpo de Catarina tornou-se um “super corpo” pela Graça de Deus); PII CV p. 89 (batidas do coração muito altas a ponto de serem ouvidas por todos); PII CXI p. 168 (Sta. Inês levanta o pé e recusa a homenagem de Catarina); PII CXI p. 170 (Catarina beija o rosto de Sta. Inês e cai maná sobre ambas); CII p. 13; CII p. 14 (caverna); CII p. 14 (caverna); PIII CV p. 199 (pela intercessão de Catarina os prisioneiros dos exércitos da rainha Joana de Nápoles foram libertados); PIII CIV p. 190 (ao passar diante de uma imagem da Virgem Maria, em Pisa, Raimundo ouve: “Não temas, estou aqui por ti; estou no céu por ti; eu te protegerei e te defenderei; fique tranquilo; estou aqui por ti”); PIII CIV p. 192 (Semia, uma senhora romana, vê Catarina glorificada com as três coroas no altar de uma igreja); PIII CV p. 198 (Catarina apareceu em sonho a uma mulher chamada Maria que padecia de grande enfermidade e lhe recomendou que parasse com os remédios e fosse assistir à missa todos os dias e assim teria sua cura).

o) COMPARAÇÃO COM OS SANTOS:

I. Comparação com Eufrosina: CII p. 11.

- II. **Comparação com os Padres do deserto:** CII p. 13; CII p. 13; CV p. 26 (Santos Antônio, Jerônimo, Macário, Hilário, Arsênio); CX p. 46 (Sto. Antônio); PII CIV p. 82 (discípulo de S. Macário); PII CIV p. 83; PIII CVI p. 208 (o desejo de martírio de Catarina foi comparado ao de Sto. Antônio).
- III. **Comparação com S. Domingos:** CII p. 13; CIII p. 16; CIV p. 22 (desejo de entrar na Ordem).
- IV. **Comparação com Sta. Maria Madalena:** CIV p. 19 (madrinha); CV p. 27; PII CIV p. 83; PII CV p. 90 (mãe); PII CV p. 90 (33 anos que Madalena ficou na caverna são os anos de vida de Catarina).
- V. **Comparação com Sta. Cecília:** CIV p. 21 (cantando Salmo 68).
- VI. **Comparação com S. Nicolau:** P II C II p. 57; P II CII p. 57 (caridade); PII CVI p. 116 (Catarina fez maior prodígio ao converter os pecadores do que Nicolau ao salvar três homens de horríveis tormentos).
- VII. **Comparação com S. Martinho:** P II CII p. 57 (caridade); PII CVI p. 116 (Catarina fez maior prodígio ao converter os pecadores do que Martinho ao ressuscitar três homens); PIII CIV p. 189.
- VIII. **Comparação com S. Paulo Apóstolo:** CIX p. 42.
- IX. **Comparação com S. Jerônimo:** PII CVI p. 121 (Raimundo aplica a Catarina o que s. Jerônimo disse de s. Paulo); PIII CIV p. 189.
- X. **Comparação com Sto. Agostinho:** PIII CIV p. 189.

2. **CAFFARINI, Antonio.** *Vita di S. Caterina da Siena scritta da un divoto della medesima con il Supplemento alla vulgata Leggenda di detta Santa.* Siena: Luigi e Benedetto Bindi, 1765.

- a) **Ressurreição:**
- b) **Doenças diversas:** P6SIII³²⁶ p. 119 (curou primeiro a alma e depois o corpo de uma mulher); P7SVII (com suas orações curou seu irmão ferido de morte); P2SVI p. 169 (curou o desânimo do sacerdote em celebrar a missa).
- c) **Curas de Peste Negra:** P9SV. p. 267 (aqui faz-se menção a cura de Matteo de Cenni).
- d) **Milagres Eucarísticos:** P1SVI p. 166 (viu Jesus na hóstia no dia de Corpus Christi); P1SVI p. 167 (a hóstia se transformou em Jesus menino e ela o tomou nos braços -> aqui também Catarina vê um símbolo da Trindade); P5SVI p. 174 (no dia de sta. Luzia embebeu o pão eucarístico em seu lado e deu a Catarina que depois se recusou a comer o pão comum); P7SVI p. 177 (Catarina identificou a hóstia falsa que lhe foi apresentada em Luca); P10SVI p. 181 (“Não sou digna”, disse Catarina. “Mas eu me declaro digno de tê-la em mim”, respondeu Jesus); P14SVI p. 185 (visão da Santíssima Trindade e recepção da comunhão); P15SVI p. 188 (para confortá-la em sua doença Deus mandou um anjo com a Eucaristia); P15SVI p. 189 (oito meses sem poder comer nada); P17SVI p. 191 (hóstia voava até Catarina).
- e) **Êxtases:** P1SII p. 61 (entrou em êxtase); P2SII p. 99 (abriu o breviário e entrou em um êxtase de 4 horas); P1SIII p. 114 (membros rígidos durante o êxtase); P4SIII p. 117 (durante os êxtases falava de temas complexos); P7SIII p. 121 (êxtases comumente ocorriam ao fim da tarde); P9SIII p. 126 (um grupo de pessoas assistiam ao seu êxtase); P12SIII p. 129 (Catarina tratando de temas complexos e causando comoção); P15SIII p. 134 (Catarina rezou por todos os que estavam ali vendo-a em êxtase -> “maraviglioso spettacolo”); P2SV p. 151 (em êxtase foi revelado a Catarina quem foi vê-la junto com seu confessor enquanto também estava em êxtase); P4SVI (na festa da Apresentação de Jesus).
- f) **Visões:** P1SI p. 46 (primeira visão de Catarina, com 5 ou 6 anos); P1SI p. 47 (consolada por s. Francisco e s. Domingos – “lírio em chamas”); P1SI p. 48 (Maria deu veste perfeita a Catarina tirada do lado aberto de Jesus); P1SI p. 51 (Jesus apareceu encharcado de

³²⁶ Leia-se Parte 6, Seção III.

sangue representando os sofrimentos suportados pelo povo); P1SI p. 52 (Jesus crucificada convida à oração); P1SI p. 51 (visão de Deus face a face); P1SII p. 62 (melodia celeste); P1SII p. 62 (S. Domingos acompanhou Catarina da igreja até em casa); P1SII p. 63 (Jesus lançando raios de luz do seu coração); P1SII p. 63 (ficou ao lado esquerdo de Jesus e viu S. Domingos); P1SII p. 64 (Catarina cantando com o coro celeste); P1SII p. 64 (visão do cordeiro); P1SII p. 64 (se colocou diante de Jesus como a mulher do Cântico dos Cânticos); P1SII p. 65 (veste da pureza do corpo e da alma encontrada no lado de Cristo); P1SII p. 65 (os anjos mostraram para Catarina a potência de suas orações e ela foi coroada de lírios); P1SII p. 69 (visitada pela Virgem Maria, s. Tiago e sta. Maria Madalena); P1SII p. 72 (s. Paulo e sta. Madalena como companheiros de viagem); P1SII p. 75 (ouviu o coro dos santos); P1SII p. 76 (na I Véspera de Sta. Luzia viu o Paraíso preparado para uma grande festa e quis que na terra também se sentisse o mesmo clima); P1SII p. 77 (foi consolada por sta. Maria Madalena); P2SII (Jesus apareceu a Catarina após ela ter vestido o doente); P2 SII (após doar a própria roupa a uma senhora, Jesus a recompensou); P2SII p. 96 (Catarina bebeu do lado aberto de Cristo e Este a “beijou ternamente”); P2 SII p. 98 (coração compartilhado por Jesus e Catarina); SIIP2 p. 99 (ao rezar pelo irmão apareceram-lhe anjos, os quais Catarina expulsou); SIIP2 p. 100 (viu S. Domingos e outros santos da Ordem, mas se distraiu da visão e levou uma reprimenda da Virgem Maria. Jesus também a puniu, cessando de falar-lhe por um mês); PIIS2 p. 105 (sta. Inês apareceu e pediu que Catarina visitasse seu convento); PIIS2 p. 106 (caminhou de olhos fechados até o mosteiro de Montepulciano guiada por Jesus, Maria e sta. Inês); P7SIII p. 120 (viu sta. Maria Madalena e disse ter sido guiada por ela desde a juventude); P8SIII p. 113 (pediu a sta. Madalena intercessão pela absolvição de seus pecados); P8SIII p. 125 (Catarina teve uma visão em que seria elevada ao nível de Inês de Montepulciano); P3SVI p. 170 (viu a Virgem Maria na noite de Natal e aqui também tem a visão das uvas maduras como símbolos da reforma da Igreja); P4SVI p. 172 (ao sair da igreja, Jesus a beijou e deixou em sua boca um perfumado odor); P5SVI p. 173 (visão da porta estreita); P6SVI p. 175 (sem poder ir à missa no dia da Assunção de Maria, Catarina foi agraciada com uma visão da Catedral); P7SVI p. 176 (recebeu a Eucaristia e levitou); P8SVI p. 178 (enferma, sem poder sair de casa, foi levada a um santuário no céu); P15SVI (Jesus absolveu Catarina); P1SII p. 73 (bebeu sangue diretamente do lado de Cristo).

g) **Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida:** P2SII p. 105 (Catarina ajudou um homem rico à distância); P1SV p. 150 (mesmo na igreja Catarina

fica sabendo que um pobre foi até sua casa e não foi atendido); P8SV p. 155 (sabia de tudo que sua cunhada havia confessado); P13SIII p. 130; P14SIII p. 133 (alcançou a conversão de um homem).

h) Batalhas espirituais: P1SI p. 47 (Diabo tentou ornar Catarinas); P1SI pp. 50-51 (tentação com os desejos da carne); P1SII p. 76 (no dia de sta. Margarida, mártir, várias larvas apareceram no quarto de Catarina); P2SI p. 89 (derrubada da montaria pelo diabo); P1SVI p. 166 (dúvidas sobre a Eucaristia); P14SVI p. 186; S3.1 p. 229.

i) Estigmas: P12SVI p. 182.

j) Milagres bíblicos/Imitação de Cristo: P1SII p. 68 (A exemplo de Jesus, Catarina fala com as crianças); P1SII p. 70 (suou sangue); P2SI p. 89 (entrou em uma cidade montada em um asno); P1SIII p. 114 (Catarina ora como Jesus “faça sua vontade e não a minha”); S2.1 p. 223 (Catarina quis oferecer seu corpo em sacrifício pelos pecados); S4.1. p. 237 (aparição transfigurada e gloriosa como no Monte Tabor).

k) Diversos: P1SI p. 46 (ao rezar a Ave Maria); P2SII p. 89 (flutuou descendo e subindo escadas enquanto rezava a Ave-Maria); P11SVI p. 181; P1SII p. 71 (Catarina foi curada pelo toque de Jesus, acompanhado de sta. Madalena); P5SVI p. 173 (cessou sua enfermidade para que pudesse ir à missa -> durante a comunhão recitou trecho do Cântico dos Cânticos); P1SI p. 53 (aprendeu a escrever milagrosamente); P1SII p. 73 (mesa em que Jesus e sta. Maria Madalena repousaram); P1SII p. 75 (Jesus visitou o confessor de Catarina); P1SII p. 76 (para celebrar a festa de sta. Luzia, invocou uma tempestade e fez com os sinos tocassem); P2SII p. 86 (Fr. Severiano morreu por desprezar Catarina); P2SI p. 89 (parou a chuva para que pudesse sair); P2SII p. 93 (aos olhos de uma doente a quem servia, Catarina apareceu irradiando luz); P2SII p. 99 (sentiu o mau odor do pecado na alma de seu irmão); P2SIII p. 115 (já em vida exalava o bom odor típico dos santos que impregnou as mãos de fr. Nicolò); **P8SVI p. 178 (foi levada fisicamente à missa pela mão dos anjos)**; P13SVI p. 183 (fogo caiu do céu e perdoou Catarina de todos os pecados); P13SVI p. 183 (tocaram Catarina e sentiram algo diferente); P13SVI p. 184 (Catarina prometeu a uma irmã a salvação e vida eterna); P2SI p. 88 (não se molhou na tempestade); P8S5.1. p. 266 (Neri di Landoccio e Gabriele di Davino viram Catarina sair ilesa do fogo); P1SII p. 61 (3 dias sem comer); P1SII p. 67 (10 dias sem comer, alimentada apenas pelo alimento dado pelos anjos); P2SIII p. 115 (banhada da cabeça

aos pés de lágrimas); P4SIII p. 116 (lágrimas e riso); P15SIII p. 135 (chorava com altos gemidos); P16SIII p. 136 (lágrimas de sangue); Desejo de sofrimento: P9SIII p. 127; P3SIV p. 152 (Catarina apareceu a uma pobre senhora que não conseguiuvê-la); S4.1 p. 232 (após três dias o corpo estava perfeito e perfumado); S4.1 p. 235 (apareceu para Raimundo).

I) COMPARAÇÃO COM OS SANTOS:

- m) **Santa Águeda:** P1SII p. 70 (em meio ao sofrimento, repetiu as palavras de sta. Águeda).
- n) **S. Paulo Apóstolo:** P13SVI (comparada a s. Paulo em relação às suas experiências místicas).

3. **CAFFARINI, Antonio. *Leggenda Minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli a cura di fr. Grotanelli. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1868.***

a) Ressurreição:

b) **Curas:** p. 81 (Por ocasião desta “primeira morte”, Giovani de Siena foi curado de sua tosse ao tocar o corpo de Catarina); p. 101 (Lapa teve sua morte adiada); p. 107 (Curou a garganta de Gemmina com o sinal da cruz); p. 170 (Ritozola curada da lepra); p.171 (Filha de Ciprio curada); p. 171 (Antonio curado); p. 171 (Pavola curada); p. 173 (Filho de Giovanni foi curado), p. 173 (Outro Giovanni foi curado), p. 173 (uma alemã foi curada); p. 173 (Catarina apareceu a certo Mario e disse que se ele fosse à missa seria curado); p. 173 (Jacomo, pai de Catarina, curado); p. 174 (Lilia curada); p. 175 (Indivíduo curado por intermédio de um dente de Catarina que Alessia Saracini, amiga e secretária, levava consigo).

c) **Curas de Peste Negra:** p. 107 (curou da peste os frades Raimundo e Dominici); p. 105 (cura de fr. Santi que estava à beira da morte); p. 108 (Curou um jovem após ele ter buscado o Sacramento da Confissão); p. 109 (Menino curado só por chegar perto de Catarina); p. 111. (Curou Neri Plagliaresi, um de seus secretários); p. 112 (Curou Stefano Maconi da febre, ordenando que a febre o deixasse).

- d) Cura de problemas motores:** p. 113 (Curou o pé da mantellata Giovanna); p. 170 (Domenica teve o braço curado); p. 170 (Uma criança teve o pescoço curado); p. 170 (Lucio teve a coxa curada).
- e) Salvamento em acidentes:** p. 104 (Curou uma mantellata vítima de um desabamento); p. 174 (Filho de Giovanna sofreu uma queda, mas ficou intacto); p. 175 (Uma lavadeira foi salva de afogamento).
- f) Exorcismos:** pp. 114-116 (Relato do caso da filha de um notário posta para ser criada em um convento em função de ser constantemente atormentada por demônios, que finalmente é liberta a partir do contato com Catarina); p. 116 (Caso da súdita da baronesa de Belcaro).
- g) Milagres Eucarísticos:** p. 74 (Alegria e bom dor na hora da comunhão), P. 74. Purificada com uma chuva de sangue; P. 75. Ao “não sou digno...” Jesus respondeu: “Eu sou digno que de entre em Mim”; p. 139. Mesmo doente encontrava forças para receber a Eucaristia; p. 140. Cristo deu a parte da hóstia que o padre deixou cair sobre o corporal à Catarina; p. 141. Face de Catarina resplandecente como a de um anjo durante a comunhão é sinal de seu título de “esposa de Cristo”; p. 141. Hóstia flutuou até Catarina; p. 141. Sempre que a hóstia entrava na boca de Catarina fazia um grande barulho/estalo; p. 142. Hóstia disparava em direção à boca de Catarina; p. 162. Mais uma vez teve força para receber a Eucaristia.
- h) Extases:** P. 23. Após sair das águas termais; P. 29. Descrição do estado de êxtase.
- i) Visões:** P. 10. Primeira visão de Jesus no topo da igreja dos dominicanos; P. 18. S. Domingos apareceu com um lírio em chamas e lhe prometeu o hábito da Ordem; P. 27. Visitas de Jesus como professor (e aqui Ele a ensinou como distinguir suas aparições das aparições diabólicas); P. 38. Visão de Jesus crucificado: “Veja, minha filha, quanto sofrimento eu suportei por ti”; P. 39. Jesus a visitava diariamente para ensinar e rezar junto dela o ofício (como dois religiosos); P. 41. Casamento com Jesus e início da missão pública; P. 50. Viu o Cristo disfarçado de pedinte e ao ajuda-lo foi recompensada com um crucifixo de ouro e uma túnica perfeita que a protegeu sempre do mais terrível frio; P. 60. Jesus ofereceu uma coroa de espinhos ou uma de flores, Catarina escolheu a de espinhos; P. 63. No contexto

de assistência às três doentes (Cecca, Palmerina e Andrea) bebeu do lado de Jesus e jamais sentiu fome; P. 71. Jesus deu seu coração à Catarina; p. 142. Visão da Trindade durante a comunhão; p. 156. Jesus espremeu o coração de Catarina sobre a Igreja; p. 156. Catarina carregava em seus ombros a barca da Igreja.

j) Profecia/poder da oração/comunicação à distância/proteção oferecida: P. 57. Catarina intercedeu por Palmerina durante três dias e conseguiu sua conversão; P. 58. Habilidade de ver as almas dos indivíduos; p. 88. Salvou a alma do pai do Purgatório sob a condição de suportar as penas correspondentes ela mesma (seu pai passou a ajuda-la nas lutas contra o demônio); p. 122. Ouviu as orações de alguns frades que estavam em perigo e pôs-se a orar para que suas vidas fossem salvas; p. 91. Converteu dois criminosos a caminho da morte; p. 93. Consegiu que Niccoló di Toldo confessasse (e acompanhou sua decapitação, tendo ficado encharcada de sangue); p. 96. Converteu dois irmãos; p. 97. Converteu Nanni di ser Vanni (quem doou Belcaro); p. 102. Salvou as almas de seus pais; p. 126. Converteu Francisco Malavolti; p. 123. Previu o Cisma da Igreja; p. 151. Catarina previu sua morte durante aquele que seria seu último encontro com Raimundo delle Vigne ao dizer a ele que não o veria mais nesta vida.

k) Batalhas espirituais: PP. 35-36. Catarina resistiu às tentações carnais vertendo seu sangue em abundância; P. 37. O Diabo promoveu uma orgia; P. 59. Bebeu da ferida de Andrea até conseguir vencer o seu estômago e o Diabo; P. 68. Muitas intrigas foram fomentadas em torno de Catarina; p. 90 Catarina briga com o Diabo pela alma de um pecador; p. 153. Batalha contra os demônios de Roma que lhe prometem vingança e muitos sofrimentos por ter intercedido pelo povo da cidade; p. 163. Venceu os demônios e ficou serena.

l) Estigmas: P. 76. Primeira menção dos estigmas foi aquele causado apenas em uma das mãos; P. 76. Recebimento de todos os cinco estigmas em Pisa.

m) Milagres bíblicos/Imitação de Cristo: P. 8. Catarina é comparada ao anjo do Apocalipse que acorrentou o dragão; P. 12. Voto de virgindade a exemplo da Virgem Maria; P. 86. Catarina comparada a um Serafim/ recurso ao vocabulário franciscano de S. Boaventura; P. 17. O pai viu uma pomba na cabeça de Catarina como sinal da presença do

Espírito Santo a exemplo do Batismo de Jesus; P. 30. Para dar prova a Raimundo da autenticidade de suas obras, o rosto de Catarina torna-se o rosto de Cristo; P. 33. Acalmou a tempestade no mar; P. 44. Espécie de pequena Anunciação onde Catarina recebe as promessas da missão; P. 48. Catarina comparada aos 3 jovens do milagre da fornalha do Profeta Daniel; P. 54. Multiplicação do vinho; P. 54. O autor destaca que Catarina enfrentou o Diabo em três batalhas/três tentações; p. 109. Fugiu da glória e da fama assim como Jesus; p. 130. Fez muitos pães com pouca farinha e de má qualidade (multiplicação dos pães); p. 131. Outro relato de multiplicação de pães na habitação ocupada enquanto estava em Roma; p. 133. Outra multiplicação dos pães; p. 135. Multiplicação do vinho em Pisa; p. 144. Chuva de maná ao visitar o corpo de santa Inês -> para o autor o maná significava a pureza das duas; p. 164. Recitou uma longa oração antes de morrer como fizera Jesus após a Última Ceia; p. 165. Em sua morte “entregou o espírito”, como se tivesse controle sobre sua vida/morte (**nesta ocasião também abençoou os presentes com o sinal da cruz**); p. 101. (Catarina diz como Jesus no Evangelho “que não se percam nenhum daqueles que me foram confiados”).

n) Diversos: p. 39 (foi alfabetizada milagrosamente); p. 66 (corpo não aguentou toda a raça e ficou doente); P. 81 (o coração de Catarina se fendeu frente à violência do Amor de modo que ela apareceu ter morrido); p. 11 (flutuava subindo as escadas); p.11 (levitou enquanto estava em seu deserto); p. 47 (levitação e comparação com Maria Madalena); p. 75 (levitação após a Eucaristia seguida de revelações); p. 12 (da caverna, deserto, foi transportada rapidamente para a cidade); p. 120 (apareceu a Niccolo para o aconselhar); p. 121; p. 47 (resistiu ao fogo na cozinha de casa); p. 49 (a porta da casa da vizinha se abriu para que Catarina pudesse fazer seu gesto de caridade); p. 52 (Catarina caiu em cima dos ovos que eram destinados à caridade, mas eles não se quebraram); p. 55 (pegou lepra de Cecca, mas se curou ao enterrar o corpo da falecida); p. 134. (pães se multiplicaram quando da chegada da cabeça de Catarina à Siena); p. 143 (Deus revelou a Catarina que ela ocuparia o lugar de santa no Céu); p. 166 (a romana Semia viu Catarina glorificada no Céu no dia de sua morte); p. 168 (Pe. Tommaso Petra também viu Catarina glorificada); p. 176 (libertação dos prisioneiros da rainha de Nápoles); p. 172 (bom odor e conservação do corpo de Catarina).

o) COMPARAÇÃO COM OS SANTOS:

- p) Comparação com S. Domingos:** p. 20 (flagelava-se até verter sangue a exemplo de s. Domingos).
- q) Comparação com os Padres do deserto:** p.11 (Catarina se inspirava neles e buscou um deserto para si).
- r) Comparação com Sta. Cecília:** p. 16 (imitou sta. Cecília em seu martírio ao recitar um Salmo enquanto estava como serva de todos na casa).
- s) Comparação com Sta. Catarina de Alexandria:** p. 31 (Jesus disse palavras iguais às duas Catarinas: “Conhece, filha, o teu Criador”); p. 42 (comparação com Catarina de Alexandria na ocasião do casamento com Jesus).
- t) Comparação com Sta. Maria Madalena:** p. 47 (levitação e comparação com Maria Madalena; P. 72. Mãe e mestra de Catarina).
- u) Comparação com Sta. Eufrásia:** p. 48 (resistência ao fogo como no milagre de sta. Eufrásia).
- v) Comparação com S. Nicolau:** p. 49 (entrou e saiu incógnita de uma casa ao fazer caridade).
- w) Comparação com S. Paulo:** p. 77 (na festa da Conversão de S. Paulo ficou três dias e três noites sem se mover).

4. CENTI, Tito S.; BELLONI, Angelo. *Il Processo Castellano*. Firenze: Nerbini, 2009.

➤ **Depoimento de Bartolomeo da Ferrara (insiste muito nas virtudes):**

- a) Visões: p. 38 (Ferrara menciona as aparições de Cristo crucificado, a devoção eucarística e o recebimento dos estigmas em Pisa); p. 40 (Jesus como professor de Catarina).

➤ **Depoimento de Tommaso di Antonio (Caffarini):**

- a) Bom odor: p. 53 (enquanto estava em êxtase Catarina emanou um doce perfume);
- b) Milagres em vida: p.55 (fazendo pães junto com a Virgem Maria);
- c) Comparação com S. Pietro Calo: p. 62
- d) Comparação com S. Paulo: 227 (superou o apóstolo)
- e) Comparação com S. Odon Abade: p. 62
- f) Comparação com S. Domingos: p. 98; p. 116; p. 118; p. 137 (poder da oração); p. 193 (semelhantes no desejo de tormento);
- g) Comparação com S. Francisco: p. 71
- h) Comparação com Sto. Agostinho: p. 133;
- i) Comparação com Sta. Brígida: p. 135 (ultrapassa santa Brígida);
- j) Comparação com S. João: p. 135 (deixou vários escritos assim como o evangelista);
- k) Comparação com Jesus: p. 137; p. 193 (chorou pelos mesmos motivos que Jesus); p. 195 (usava o sinal da cruz constantemente para abençoar – isso vem após uma discussão sobre o simbolismo do sinal da cruz em Jesus); p. 221 (o amor de Catarina se assemelha ao do Cristo);
- l) Comparação com Maria: p. 154; p. 190 (depois da Virgem Maria, foi Catarina quem melhor vivenciou o sofrimento da cruz);

- m) Visão: p. 65 (enquanto comungava choveu sangue e fogo); p. 101 (Jesus espremeu o coração de Catarina sobre a Igreja); p. 121 (dupla coroa); p. 122 (troca de corações); p. 131 (visões na comunhão e gosto de sangue na boca); p. 131 (viu s. Pedro Mártil, S. Domingos, s. Tomás de Aquino, ss. Pedro, Paulo e João, s. Maria Madalena, s. Inês de Montepulciano); p. 136 (estigmas); p. 189 (aparição de Jesus Crucificado); pp. 193-194 (Jesus apareceu como mendigo e Catarina deu-lhe uma cruz de “argento”);
- n) Curas: p. 72 (olho curado pelo dedo de Catarina); p. 75 (dois homens curados pela capa de Catarina na ilha de Górgona); p. 75 (cura do jovem cego diante do túmulo de Catarina); p. 75 (fr. Paolo curado das dores no estômago após pegar no sono); p. 75 (Nicola curado da dor no pé esquerdo); p. 76 (Nicola de Veneza foi salvo de uma tempestade); p. 75 (Catarina, filha de Nicolo foi curada dos males nos olhos); p. 92 (cura de frei Matteo da peste)
- o) Temas bíblicos: p. 100 (Catarina como o servo sofredor de Isaías); p. 103 (nenhum dos que lhes foi confiado se perdeu); p. 104 (como a morte de Catarina é semelhante a de Cristo); p. 124 (perto da morte aconselhou os discípulos); p. 133 (assim como Jesus deu bons ensinamentos até a hora da morte); p. 134 (Catarina cercada pela multidão como Jesus e um homem, Niccolò di Guidizzoni de Luca, que à época era uma criança, teve que subir no teto de uma capela para vê-la); p. 151 (figura do Cântico dos Cânticos); p. 190 (sofreu as dores da Paixão em seu próprio corpo); p. 191 (foi flagelada pelos demônios); p. 191 (morreu com a mesma idade de Cristo); p. 193 (morte de Catarina comparada à de Jesus); p. 224 (na hora de sua morte, Catarina dá os ensinamentos e instruções finais como fez o próprio Cristo); p. 224 (como Jesus só possuía uma túnica).
- p) Outros milagres: aprendeu a escrever milagrosamente (p. 134); p. 136 (atravessou um rio flutuando); p. 149 (resistente ao fogo); p. 149 (não se molhava); p. 149 (não pegou peste); p. 150 (dom da impassibilidade ante as agulhas); p. 149 (velocidade no serviço ao próximo); p. 151 (levitação); p. 226 (tamanho era o fogo do amor de Catarina que constantemente tinha febre).

➤ **Depoimento de Stefano Maconi (testemunho mais resumido, o autor procurou destacar a oratória de Catarina):**

- a) Poder das palavras: p. 231 (tornou-se frade por conta de Catarina); p. 231 (sua voz o levou à confissão).
- b) Resistência: p. 233 (enquanto tivesse gente disposta a ser atendida, ela não dormia nem comia e na mesma página é dito que depois de Deus e da Virgem está Catarina); p. 234 (sobrinha do Papa furou os pés de Catarina e ela só sentiu após o êxtase); p. 235 (levitação).
- c) Cura: p. 235 (curou Stefano Maconi de uma peste); p. 235 (curou o monge Giovanni).
- d) Leitura da mente de outras pessoas: p. 247 (Deus a mostrava tudo).
- e) Milagres bíblicos: p. 240 (multiplicação dos pães e dos vinhos e doou a túnica a Jesus disfarçado de pobre e posteriormente a mesma lhe voltou ornada e bela pelas mãos do próprio Jesus, que relevou seu disfarce).
- f) Visão: p. 241 (apareceu a Virgem à Catarina prometendo dar-lhe Raimundo como confessor).

➤ **Depoimento de Bartolomeo di Ravenna (dá ênfase ao milagre do manto na Cartuxa de Górgona e também contém a transcrição de outros documentos como a carta do capítulo provincial provavelmente da região de Veneza):**

- a. Cura: p. 243 (na Ilha de Górgona um monge voltou à sanidade após ter tocado o manto de Catarina deixado por ela como recordação 1375).
- b. Exorcismos: pp. 243-244 (uma senhora possessa pelo demônio confirmou a santidade de Catarina, à exemplo de Jesus).
- c. Milagres bíblicos: p.244 (por intercessão de Catarina a tempestade foi acalmada).

➤ **Depoimento de fr. Bartolomeo Dominici:**

- a) Visão: p. 258 (viu Cristo pobre e Catarina deu-lhe muitas roupas); p. 260 (Jesus conversava a noite toda com Catarina); p. 266 (Jesus professor); p. 270 (repreensão de s. Paulo).
- b) Profecia: p. 250 (crise e reforma da Igreja); p. 259 (via tudo o que estava oculto – descobriu tudo o que Dominici havia feito em uma noite anterior); p. 261 (convenceu Jesus de ser misericordioso com Andrea Naddino dei Bellanti); p. 264 (Catarina descobriu que o Papa Gregório XI tinha feito um voto de retornar a Roma); p. 265 (previu a eleição de Raimundo delle Vigne como mestre geral).
- c) Poder das orações: p. 263 (sentindo o desespero de Dominici, proibido de celebrar a missa, Catarina rezou por ele e conseguiu-lhe a liberação); p. 263 (liberou Tommaso dela Fonte e outros frades de bandidos na estrada).
- d) Bilocação: p. 261 (ao lado de Jesus, Catarina apareceu no quarto de Andrea Naddino dei Bellanti).
- e) Comparação com Sto. Antônio Abade: p. 253.
- f) Comparação com S. Domingos: p. 268; p. 270 (S. Domingos mostrou a Catarina os santos dominicano como S. Pedro Mártil).
- g) Comparação com S. Francisco: p. 274 (ficou como S. Francisco para receber as estigmas).
- h) Comparação com S. Paulo: p. 274.
- i) Curas em vida: p. 253 (Cecca); p. 254 (Andrea); p. 255 (Palmerina, mas não lembrou os detalhes do caso); p. 280 (curou Matteo Ceni da peste em Siena).
- j) Milagres bíblicos: p. 256 (vinho como em Canaã); p. 257 (multiplicação dos pães a partir de uma quantidade pequena de farinha como em Elias – pães conservados); p. 267 (Catarina como menino Jesus no templo); p. 271 (primeira morte de Catarina, morreu e ressuscitou)/na p. 272 o autor usa justamente as palavras “morte” e “ressurreição”.

- k) Resistência: p. 266 (episódio da perfuração do pé de Catarina); p. 274 (na hora da missão não sente dor).
- l) Outros milagres: p. 267 (levitação); p. 269 (êxtase e sofrimento de três dias por palavra irônica dirigida); p. 270 (lágrimas por 3 horas porque se distraiu da contemplação); p. 273 (estigmas); p. 278 (confissão de três dias).
- m) Exorcismo: p. 278 (jovem Lorenza).

➤ **Depoimento fr. Bartolomeo Dominici (PRECISAZIONI) – Caffarini não considerou o depoimento completo e pediu em outubro de 1412 que o mesmo mandasse um complemento:**

- a) Milagre bíblico: p. 283 (jejum ao longo de todo o tempo Pascal).
- b) Milagres na Eucaristia: p. 285 (Hóstia se movia da mão do frade em direção à Catarina).
- c) Comparação com sta. Catarina de Alexandria: p. 288.
- d) Poder das palavras: pp. 288-289 (converteu fr. Lazzarino); p. 291 (converteu Giovanni Gittalebracia e Pietro Albizi).
- e) Cura: p. 294-295 (Andrea); p. 297 (curou fr. Raimundo da peste); p. 297 (curou fr. Bartolomeu Dominici da peste); *Na primeira morte de Catarina o seu coração se partiu ao meio.
- f) Aparição: pp. 301-303 (Catarina apareceu ao protonatário apostólico Tommaso Petra rodeada de anjos e até mesmo vestindo uma estola).

➤ **Depoimento de fr. Domenico da Scutari (destaca a legalidade da celebração da memória de Catarina antes da canonização):**

- a) Comparação com S. Pedro Mártil: p. 306 (o autor também destaca que Catarina faleceu no dia de s. Pedro Mártil).
- b) Comparação com Sta. Catarina de Alexandria: p. 307 (comparação feita em uma pregação que resultou na conversão de um crítico).

➤ **Depoimento de fr. Agostino di Pisa:**

- a) Estigmas: p. 310.

➤ **Depoimento de fr. Giovanni de Lucca:**

- a) Exorcismo: p. 312 (a possessa viu Catarina intercedendo por ela junto a Jesus).

➤ **Depoimento de fr. Giovanni d'Ivrea:**

- a) Outros milagres: p. 314 (fr. Giovanni ficou sem voz após ter decidido não pregar sobre Catarina no domingo em que era celebrada).

➤ **Depoimento de fr. Francesco di Lucca:**

- a) Resistência: p. 315 (vivia apenas da Eucaristia).
- b) Milagres eucarísticos: p. 316 (identificou a hóstia não consagrada).

➤ **Francesco Malavolti:**

- a) Poder das palavras: pp. 321-322 (converteu Malavolti pela mediação de Neri); p. 330 (Catarina converteu o coração de dois religiosos, Gabriele da Volterra e Giovanni Terzo, ambos eram ricos e vaidosos – após convertidos venderam todos os seus bens e visão de dois peixes na rede, Catarina como pescadora).
- b) Profecia: p. 323 (Catarina via o interior da mente de todos).

- c) Aparição: p. 324 (dissuadiu Malavolti de tornar-se cavaleiro de s. João e fez com que se tornasse olivetano).
- d) Outros milagres: p. 325 (Malavolti conseguiu vender todos os seus pertences de cavaleiro sem nenhum questionamento); p. 327 (dois amigos de Malavolti desafiaram Catarina, mas ao se colocarem diante dela ficaram paralisados); p. 344-345 (com suas orações, Catarina saciou a fome e a sede de Malavolti e Neri quando estes estavam viajando a Asciano, sede dos olivetanos, durante a Quaresma – experiência de deserto?).
- e) Milagres bíblicos: p. 331 (o autor insinua que as conversões realizadas por Catarina são semelhantes àquelas dos Atos dos Apóstolos); p. 333 (hesitou em realizar o exorcismo, pois, como Jesus, queria manter-se oculta); p. 342 (Jejum de Catarina associado a sua atividade missionária semelhante a dos apóstolos).
- f) Exorcismos: p. 333 (possesso acorrentado quando estava nas terras dos Salimbeni); pp. 334-335 (possesso por muitos espíritos foi curado após ter recebido pão e vinho das mãos de Catarina).
- g) Milagres Eucarísticos: p. 336 (hóstia voava em direção à boca de Catarina); p. 337 (após receber a comunhão elevava-se em êxtases).
- h) Curas em vida: p. 342 (curado do “mal di grana”/enxaqueca).

➤ **Depoimento de fr. Tommaso Paruta:**

- a) Curas após a morte: p. 350 (acometido por uma peste preferiu correr aos santos canonizados, mas no desespero fez promessa à Catarina que o curou dos males).

➤ **Depoimento de fr. Giovanni Ventura:**

- a) Profecia: p. 354 (viu os pecados de fr. Giovanni).

- b) Milagres bíblicos: p. 355 (outra versão do milagre do vinho); p. 356 (outra versão do milagre do pão tendo como protagonista o próprio Giovanni).
- c) Milagres eucarísticos: p. 355 (hóstia voando em direção à boca de Catarina); p. 356 (levitação).
- d) Outros milagres: p. 355 (salvo do afogamento).
- e) Aparição: p. 357 (apareceu a fr. Giovanni).

➤ **Depoimento de fr. Antonio di Conte:**

- a) Outros milagres: p. 359 (levitação).

➤ **Depoimento de Nino de Giovanni:**

- a) Outros milagres: p. 358 (extase enquanto caminhava).
- b) Curas em vida: p. 358 (curou um cego).

➤ **Depoimento de Fr. Angelo Salvetti:**

- a) Outros milagres: p. 367 (levitação).
- b) Resistência: p. 368 (perfuração dos pés em Avignon).
- c) Curas após a morte: p. 368 (olhos curados com a imposição da relíquia do dedo de Catarina).

➤ **Depoimento de fr. Giovanni Dominici:**

- a) Cura após a morte: p. 371 (curou o defeito na língua de um frade para que ele pudesse pregar); p. 371 (cura de um pé).

- b) Outros milagres: p. 372 (corda pertencente à Catarina foi usada pelo Arcebispo de Ragusa para manter sua castidade); p. 372 (mãe de fr. Dominici, à época cardeal, foi curada de sua imobilidade); p. 373 (salvação da alma do filho de Maestro Andrea).

➤ **Depoimento de Baronto di ser Dato:**

- a) Outros milagres: p. 375 (negou-se a curar Baronto sobre o pretexto de que a doença o tornaria melhor); p. 375 (viu Catarina levitar).

➤ **Depoimento de fr. Simone Neri da Cortona:**

- a) Milagres bíblicos: p. 376 (Catarina cura a febre de Simone Neri, o olha internamente como Jesus a Pedro, come no prato que ele); p. 376 (versão do milagre dos pães semelhante ao de Giovanni Ventura – comeu pão com Jesus e os santos Paulo e Tomás).

- b) Outros milagres: p. 377 (Catarina fez o tempo fechar a fim de que os sinos tocassem e desse modo fosse festejada uma certa santa Lucina); p. 378 (frade que espetou Catarina foi preso e expulso da Ordem); p. 379 (execução de Nicola de Toldo mencionada).

- c) Comparação com sta. Maria Madalena: p. 378.