



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MARIA JOSÉ RAMALHO OLEIRO

Clara de Assis e a *Forma Vitae* franciscana

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2015

«Amai sempre a Deus,
As vossas almas e as vossas irmãs.
Sêde solícitas em cumprir
O que prometestes ao Senhor.
O Senhor esteja convosco
E faça que vivais sempre
Em união com Ele. Amen».

“Bênção de Santa Clara”, 14-16.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objectivo estudar o contributo dado por Clara de Assis ao movimento franciscano, possibilitando a melhor compreensão da espiritualidade decorrente da *Forma Vitae* iniciada por Francisco de Assis, de que ela foi a primeira seguidora feminina.

A principal consequência da acção de Clara traduz-se na ampliação da Ordem dos Irmãos Menores, reconhecida e moldada dentro do conflito com o modelo imposto pela hierarquia da Igreja, cuja essência, após vicissitudes várias, só mais tarde mereceu o verdadeiro reconhecimento.

Começamos o nosso estudo pelos testemunhos de Francisco e de Clara de Assis e reflexos da sua acção na comunidade inicial no contexto do tempo. Procuramos apresentar a pessoa de Clara, os princípios que seguiu para concretizar a sua vocação de serviço a Deus e ao próximo e o seu amor a Cristo e à Igreja. Essa vocação e amor tornaram-na protagonista de discussão com a hierarquia da Igreja no que respeita ao papel da mulher quanto ao serviço e à caridade.

Clara soube discernir os sinais dos tempos, atribuindo à sua forma de vida um cariz profético, através da “pobreza e fraternidade”, por expressarem o protótipo da vida evangélica. Com esse propósito, soube resistir, a fim de garantir a fidelidade ao carisma franciscano, face às sucessivas dificuldades que teve de enfrentar, defendendo as motivações de início. Apesar de ter sido sempre obediente à Igreja, ela não se acomodou, nem cedeu naquilo que correspondia à essência do seu carisma, senão naquilo que julgou possível. Para isso, soube exercer uma obediência de modo criativo, resistindo sempre com firmeza quando a *Forma Vitae* foi ameaçada. Esta foi a sua originalidade, pois, ao contrário, no seu tempo houve movimentos que escolheram a ruptura com a Igreja, optando por formas heréticas.

Clara mostra que a resistência é legítima quando em causa está a defesa do carisma que foi acolhido na fé como dom do Espírito

Ao elaborarmos este estudo precisamos, antes de mais, de definir o conjunto inicial de fontes. A este propósito, analisaremos três grupos interligados de documentação: o primeiro é constituído pelas Fontes Franciscanas que incluem os escritos de Francisco de Assis e seus biógrafos; o segundo assenta nos escritos de Clara de Assis e respectivos biógrafos, com incidência no estudo das *Cartas* a Inês de Praga e da *Regra*; o terceiro abrange o *Processo de Canonização* de Clara, as Bulas papais, as Regras monásticas e os testemunhos da época. Para conhecimento do texto original das *Cartas* de Clara de Assis, socorremo-nos da edição crítica das *Sources Chrétiennes* (nº. 325).

Através da análise destas fontes, estudaremos o contexto histórico da sociedade medieval do século XIII, a vida e a acção de Clara de Assis e de Inês de Praga, a espiritualidade medieval, os principais temas de espiritualidade clareana presentes nas suas Cartas e a relevância da sua *Regra* no movimento feminino.

A fim de possibilitar uma melhor leitura e compreensão da correspondência de Clara com Inês de Praga recorreremos ao estudo da retórica e ao seu uso no contexto dos séculos XII-XIII.

Qual a razão que levou Clara a escrever tais Cartas? O seu intuito está presente no contexto e nas formas de espiritualidade que afirmaram duas tendências: uma baseada no modelo Papal e outra na ligação a Francisco de Assis e a S. Damião.

As Cartas a Inês de Praga merecerão estudo privilegiado por serem a principal fonte de apreensão da experiência espiritual e da sua transmissão a outro convento. É a partir delas que emerge o novo paradigma configurado pela espiritualidade e praxis das Irmãs Pobres, dando-nos luz sobre o conflito com o modelo que se pretendeu impor à *Forma Vitae* franciscana feminina. Estas Cartas não se restringem ao espaço da comunidade de São Damião, fazem

alusão às ligações a quatro pontífices e sucessivas Bulas Papais e a dois *Privilégios de Pobreza*.

Um aspecto relevante do estudo das fontes foi a escolha do método de análise. Procuraremos descobrir as condições históricas, culturais e linguísticas inerentes ao texto, a fim de entender o seu sentido literal, em conjunto com uma reflexão do contexto social e religioso desse tempo, visando recolher os aspectos essenciais da espiritualidade, sem deixar de atender às realidades de uma linha histórica dominante.

Partindo, pois, das fontes clareanas, analisaremos a sua discussão com as Bulas papais e testemunhos desse período, relacionando os diversos elementos para podermos compreender o movimento franciscano feminino e afastando-nos das evidências da universalidade de pensamento construída ao longo do tempo, dados que trataremos nos três capítulos do nosso estudo.

No primeiro capítulo esboçamos uma apresentação biográfica das pessoas de Clara de Assis e Inês de Praga. Para isso temos de contextualizar e integrar dados históricos comuns e da *Ecclesia*, de modo a fundamentarmos, a partir de factos, os contributos dados pelas Irmãs Pobres a uma espiritualidade dentro da Igreja.

No segundo capítulo analisaremos em conjunto as quatro *Cartas* de Clara de Assis a Inês de Praga. A investigação incidirá sobre os meandros desta espiritualidade inserida na dinâmica comunitária. Procuraremos compreender como as imposições de clausura, jejum e silêncio se tornaram determinantes para que a hierarquia da Igreja no séc. XIII estruturasse um modelo de vida religiosa feminina.

No terceiro capítulo, depois de um breve percurso pelas formas de espiritualidade ocorridas desde a última década do séc. XI até meados do séc. XIII, destacaremos as grandes premissas da espiritualidade clareana e de que modo ela se distanciou de outras formas, procurando manter sempre a fidelidade às motivações iniciais, as quais estão bem patentes nas

referidas Cartas e na *Regra* redigida por Clara e aprovada pela Igreja, a qual será objecto de estudo neste mesmo capítulo.

Pensamos, assim, chegar a uma adequada compreensão e apresentação do papel histórico e carismático de Santa Clara para o discernimento, consolidação e posteridade da *Forma Vitae* franciscana.

CAPÍTULO I

Clara de Assis - Síntese Biográfica

Ao pretender-se mostrar o contributo de Clara para a espiritualidade franciscana, deparamo-nos com um estudo apaixonante e muito complexo. Escrever sobre a amiga e fiel herdeira de Francisco, não é fácil. Sentimo-nos pisar um terreno delicado e exigente de coragem para essa aventura. Estamos perante uma figura feminina de enorme grandeza espiritual que, à primeira vista, pode dar-nos a impressão de ter vivido à sombra de Francisco. Todavia, ela parte da espiritualidade franciscana e vai enriquecê-la com matiz próprio através da sua intuição e visão feminina¹.

No entanto, com humildade e confiança, faremos o confronto das fontes franciscanas com as outras da época para, a partir do encontro de Clara com Francisco até à aprovação da sua *Regra* por Inocêncio IV, tentar reconstruir a história do seu percurso e da sua espiritualidade.

As fontes clareanas dão-nos a imagem de uma mulher de grande virtude que se destacou pela sua coragem e tenacidade no caminho de perfeição cristã que percorreu. No entanto, a leitura actualizada de Clara exige que se faça um esforço intelectual para ultrapassar a distância de oito séculos que nos separa, de modo a podermos fazer um adequado tratamento de dados.

Não duvidamos que as complexas circunstâncias da história dessa época exigem paciência e muita reflexão. Mas, estamos cientes de que se não deve estabelecer uma interpretação definitiva da sua vida e acção, porquanto sobre Clara haverá sempre algo a descobrir. O sucesso institucional da sua iniciativa que originou uma Ordem religiosa feminina juridicamente autónoma, deve ser aprofundado, sobretudo «se pensarmos que

¹ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998, 14-15.

homens de Igreja dificilmente e com fortes resistências chegavam a aceitar a existência de uma específica vocação religiosa para mulheres que não se adaptassem à tradição monástica»².

A compreensão do modelo de espiritualidade franciscana exige que em cada momento histórico seja feita uma nova leitura das fontes, a fim de se proceder à sua actualização, tendo em vista a fidelidade ao carisma. É isso que procuraremos fazer.

1.1 Contexto histórico

Assis, no fim do século XII e durante o século XIII, caracterizou-se por profundas mudanças sociais, políticas e religiosas. Neste período verificou-se um crescimento demográfico e intenso desenvolvimento dos centros urbanos e da burguesia. A Igreja procurava libertar-se do poder temporal do Imperador. O Papado, a partir da chamada reforma gregoriana, devida a Gregório VII, começou a criar uma sociedade, cuja base assentava essencialmente no cristianismo e teve o seu expoente máximo em Inocêncio III³.

A questão siciliana resultante da morte de Guilherme, Rei da Sicília em 1189, dominou a política papal por mais de cinquenta anos. A Sicília era um feudo do Papa que devia passar para Henrique VI, casado com Constança, herdeira do falecido Rei. Com a morte de Henrique VI houve um vazio de poder, gerador de uma grande tensão que deu origem a uma nova fase do conflito entre o Império e o Papado⁴.

A norte dos estados pontifícios, o Imperador procurava manter aliança com a Lombardia, tendo anexado as terras da Toscana que a condessa Matilde legou ao Papa⁵. Daí a discórdia, pois, se a Sicília passasse para o Império, os territórios Papais ficariam cercados por

² GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco, História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2005, 88.

³ Cf. JOSÉ D'ASSUNÇÃO BARROS, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2012, 168-169.

⁴ Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI OBOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, A Idade Média, Ed. Vozes, Petrópolis, 1983, 2ª edição, 320-321.

⁵ Cf. MICHEL PARISSÉ, “Roma, cabeça da Igreja latina (a partir do séc. XI)”, in ALAIN CORBIN (Dir.), *História do Cristianismo para compreender melhor o nosso tempo*, Ed. Presença, Lisboa, 2008, 144.

todos os lados. Será esta situação que irá desencadear uma luta de resultados nefastos, quer para o Papa, quer para o Imperador

Este estado de coisas levou Assis a procurar afirmar a sua autonomia política e económica, por ser uma Comuna onde existia uma burguesia constituída por comerciantes e outras profissões manufactureiras que propiciavam grande actividade económica de âmbito local. A família de Francisco pertencia à classe burguesa, enquanto a de Clara fazia parte da classe nobre, denominada grupo dos “maiores” que lutaram contra a promoção dos *homines populi*⁶.

Para se compreender a complexa história vivida por Clara na obtenção do reconhecimento pela Igreja da Ordem feminina, torna-se necessário recorrer a Francisco, como ela própria lembra no *Testamento*: «o Filho de Deus fez-se nosso caminho como nos mostrou e ensinou pela palavra e pelo exemplo o nosso bem-aventurado Pai São Francisco, seu apaixonado imitador» (TCL 5).

Foi através da mediação de Francisco, como portador de uma renovada novidade de vida evangélica, que tudo começou para Clara. A *Legenda* dedica três capítulos à sua conversão: «como convertida pelo bem-aventurado Francisco, passou do século para a religião»⁷. No *Processo de Canonização* encontramos quatro etapas que nos permitem perceber o modo como encarou a sua conversão: os encontros com Francisco (cf. PC 17,3), a fuga de casa (cf. PC 13,1), a consagração na Porciúncula, em Santa Maria dos Anjos, onde foi recebida e tonsurada por Francisco (cf. PC 10,4; 12,4) e a decisão de seguir uma vida pobre em São Damião (cf. PC 12,5).

1.1.1 Nascimento, casa e família

Clara nasceu na cidade de Assis num ambiente feudal de grande tensão social. As notícias sobre a sua família são retiradas do *Processo de Canonização*, tendo chegado até nós

⁶ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998, 28.

⁷ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 51.

através de uma versão histórica do século XV⁸. Em Assis não existiam grandes senhores feudais, antes famílias de nobres denominadas *maiores* ou *boni homines* que pertenciam à nobreza dos *milites*, como eram designados os cavaleiros nobres que habitavam no interior das muralhas da cidade. O seu poder centrava-se no condado de Espoleto, constituído por várias propriedades, em cujo espaço territorial administravam homens e se obtinham os recursos para suportar as suas despesas e actividades militares⁹.

A casa em que Clara nasceu situava-se junto à Igreja de São Rufino na zona alta de Assis e, segundo Fortini¹⁰, apresentava um aspecto de fortaleza encimada por uma torre¹¹. No *Processo de Canonização* Pedro Damiano indica que eram sete os cavaleiros de sua casa, todos nobres e poderosos (cf. PC 19,1). João Ventura refere que «o ambiente da sua casa, onde se faziam gastos avultados, era dos mais opulentos de toda a cidade» (PC 20,3).

O pai de Clara, Favaroni di Offreduccio di Bernardino, entre 1198 e 1205, refugiou-se em Perúsia e, contra ele combateu Francisco, ainda jovem, incorporado no movimento comunal¹². Pouco mais sabemos sobre o pai de Clara e Pacífica, no *Processo de Canonização*, apenas testemunha que os pais eram honrados, mas que nunca viu o pai (cf. PC 1,4). O chefe da família era Monaldo, tio de Clara, à volta do qual giravam todos os irmãos com as respectivas famílias e propriedades, constituindo um grupo compacto erigido numa linhagem de «descendência masculina»¹³.

Hortelana, sua mãe, cujo nome significa jardineira, transporta em si um significado especial, segundo a *Legenda*: «dar à luz no “horto” da Igreja uma planta tão frutífera» (LCL 1). Procedia igualmente de uma família nobre e tinha o gosto de visitar os pobres (cf. PC 1,4). Clara foi educada na fé cristã, desde criança, pela mãe que era muito devota e fizera uma

⁸ Cf. FRANCO CARDINI, *São Francisco de Assis*, Ed. Presença, Lisboa, 1993, 107.

⁹ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 28.

¹⁰ Cf. ARNALDO FORTINI, *Nuova vita di San Francesco*, Vol. I, Ed. Porziuncola, Assisi, Roma, 1959, 409.

¹¹ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis: a primeira mulher franciscana*, Ed. Vozes - Cefepal, Petrópolis, 1994, 28.

¹² Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *Francisco de Assis: entre história e memória*, Instituto Piaget, Lisboa, 2013, 34-35.

¹³ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 29.

peregrinação à Terra Santa por volta de 1192, após o estabelecimento da paz com Saladino e ainda a Roma, ao Santuário de São Miguel Arcanjo¹⁴. Nesta época as mulheres de Assis participavam nas peregrinações que eram uma característica dos séculos XII - XIII¹⁵. Hortelana teve três filhas: Clara, Catarina, a quem Francisco mudou o nome para Inês, e Beatriz. Mais tarde, mãe e filhas acabaram por entrar no convento de São Damião.

Não podemos dizer com certeza a data de nascimento de Clara, afirmando a maioria dos autores ter sido em 1193¹⁶. Foi a mãe quem lhe escolheu o nome quando estava grávida e pediu a Deus que a ajudasse no perigo do parto. No *Processo de Canonização* é referido que a mãe, enquanto orava, ouviu uma voz que lhe disse «vai nascer de ti uma luz que vai iluminar o mundo inteiro» (PC 3,28).

1.1.2 Expulsão da família e regresso a Assis: sua educação

A cidade de Assis, situada entre as de Espoleto e Perúsia, possuía nessa época uma certa importância estratégica para o Império. Em 1198 o vazio de poder levou a comuna a tentar libertar-se do poder do Imperador e do Papa. Foi isso que levou à fuga para Perúsia dos nobres da cidade e também da família Favarone. Pouco se conhece sobre a sua residência nessa cidade. Em 1205, a família regressa do exílio, depois do tratado de paz de 1203 que obrigou os cidadãos a aceitar as condições impostas pelos nobres¹⁷.

Não temos muita informação sobre a infância de Clara, apenas indicando as fontes que recebeu uma educação cristã. A cultura da época era cortês-cavaleiresca, caracterizada por figuras e imagens épicas que exaltavam a coragem e a força para a guerra. Além do tema da guerra e dos feitos do Rei Artur, eram também feitos relatos de amores de Isolda. A cultura dava relevância às virtudes da mulher gentil, sendo também uma cultura cristã, marcada por

¹⁴ Cf. FRANCO CARDINI, *São Francisco de Assis*, 107.

¹⁵ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 31.

¹⁶ O *Processo de Canonização* não é claro, existindo duas probabilidades sobre o ano de nascimento: 1193 ou 1194, dada a impossibilidade de se saber qual o calendário usado, se o Romano ou o Toscano. Também é difícil determinar a data da fuga da casa paterna. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 51.

¹⁷ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 36-37.

uma espiritualidade leiga, de cariz oral, inspirada na hagiografia, nomeadamente no relato da vida de São Rufino e de Santa Inês Romana¹⁸.

A vida dos santos permite fazer uma escolha alternativa, pelo que estes dois modelos, o religioso e o cultural, transparecem no *Processo de Canonização*, como sublinham os testemunhos que «associam a ideia de nobreza à de santidade»¹⁹. Na *Legenda*, Celano apresenta Hortelana como uma boa educadora: «pelo fruto se conhece a árvore e a árvore recomenda o fruto» (LCL 2), dando relevo à educação por ela transmitida à filha. Segundo Celano, Clara não era letrada, mas «sabia ir buscar às palavras de qualquer pregador aquilo que servia à sua alma» (LCL 37).

Pomos seriamente em dúvida a opinião de Celano, dado que, na actualidade, a historiografia discute o acesso à cultura das mulheres na Idade Média, havendo a convicção de que existiam muitas religiosas letradas, bem como a de que muitas mulheres de origem nobre eram educadas em mosteiros. Além do mais, no século XIII existiam dois órgãos educacionais: a escola cardinalícia e a escola monástica. Fora do contexto de escolas, havia ainda mestres de dialéctica que ensinavam, recebendo pelas suas lições. O ensino continha os vestígios da formação retórica do fim do Império Romano, conjugado com uma formação helenista que se limitava à gramática, retórica e dialéctica do antigo *Trivium*²⁰.

Nada obsta, pois, a que Clara tivesse recebido lições na casa paterna, ministradas por clérigos que estavam obrigados à jurisdição eclesiástica, além da educação cortês-cavalheiresca como era próprio de uma menina aristocrática naquela época. Sintomaticamente, há autores que dizem que «em casa de Favarone di Offreduccio, as mulheres deviam contar bastante»²¹. Clara recebeu, por certo, uma formação intelectual sólida.

¹⁸ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII-XIII*, Ed. Estampa, Lisboa, 1995, 184.

¹⁹ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 39.

²⁰ Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI OBOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 266-267.

²¹ FRANCO CARDINI, *São Francisco de Assis*, 108.

1.1.3 A conversão de Clara

O contexto religioso era de grande efervescência, tendo envolvido muitos leigos, em particular as mulheres, que assumiam a vida religiosa com uma nova consciência, favorecida pela devoção mariana. Atingiu também o monaquismo feminino, renovado pelas reformas efectuadas nas ordens masculinas. O movimento espiritual feminino encontra nova faceta com as Beguinhas que da região de Flandres se expandiram para a Itália. Na região de Milão, os Humilhados criaram também comunidades à imagem do cristianismo primitivo²².

Clara teria cerca de doze anos, quando em 1206, Francisco renunciou à herança do pai, na praça principal de Assis, perante o Bispo, devolvendo-lhe as suas vestes. É provável que Clara se encontrasse no meio da multidão ou numa janela a assistir. Pouco tempo passado, após a surpresa causada pelo evento, a sociedade de Assis começou gradualmente a seguir Francisco, juntando-se-lhe vários companheiros²³.

O *Processo de Canonização* indica que Clara se dedicava, desde jovem, a obras de caridade e à oração e recusou propostas de matrimónio, dando já mostras de se sentir atraída por Cristo. Mais tarde, os encontros com Francisco reforçaram a influência deste na sua decisão²⁴. Bona testemunha que a acompanhou várias vezes quando ela, secretamente, ia falar com Francisco para não ser vista por seus parentes (cf. PC 17,3). Clara ficou impressionada com a pessoa de Francisco que, para muitos, era já um santo. Destes encontros nasceu uma grande amizade entre ambos, até por partilharem uma vida piedosa para com os pobres. Bona referiu ainda que Francisco insistia para que ela seguisse o caminho de Jesus (cf. PC 17,3). Pouco depois, como testemunha Beatriz, sua irmã de sangue, a mensagem de Francisco tocou Clara, «que renunciou ao mundo e a todas as coisas terrenas, entregando-se ao serviço do Senhor logo que foi possível» (PC 12,2).

²² Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 170-173.

²³ Cf. MARIA STICCO, *São Francisco de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2010, 11ª edição, 64.

²⁴ Clara foi tocada pelo movimento de Francisco, assim como seu primo Rufino, que já se lhe tinha unido. Cf. ARNALDO FORTINI, *Nuova vita di San Francesco*, 418-420.

Ao referir a sua conversão, no *Testamento*, Clara fala da iniciativa de Deus Pai na sua vocação (cf. TCL 2ss), do ensino de Francisco (cf. TCL 24ss); (cf. RCL VI, 1) e do seguimento de Cristo como Caminho (cf. TCL 5). E, na segunda Carta a Inês, refere que o Espírito Santo a iluminou (cf. 2CCL 14).

De notar que Francisco tinha já profetizado em 1206 essa situação, quando estava a reconstruir a Igrejinha de São Damião (cf. TCL 9-11). Nessa altura, com grande alegria, disse para alguns pobres que moravam ali perto, que estava a trabalhar na Igreja de São Damião, a fim de nela morarem umas senhoras com uma vida santa dispostas a glorificar o Pai Celestial na sua Igreja (cf. TCL 14). As fontes indiciam, pois, que ele pretendia conquistar Clara para o seu movimento, tendo havido vários encontros entre ambos, sendo, entretanto, difícil determinar quem tomou a iniciativa. Dando como assente que «ele estabelece no seu íntimo uma conexão com a profecia de 1206 e vê chegada a ocasião de realizar o seu sonho de um Mosteiro de mulheres»²⁵, é provável que a iniciativa partisse do próprio Francisco.

Através das fontes constatamos que a amizade entre o *Poverello* e a primogénita duma das melhores famílias da cidade, não teve um peso negativo nesse tempo. Mas, o que teria preocupado Francisco diz respeito ao modo de conciliar o pedido de Clara para a entrada na Fraternidade, dado que isso levava ao acolhimento de mulheres no seu seio, obrigando-as a um modo de vida de grande radicalidade, tornado mais difícil no caso da elevada condição daquela, ainda que guiada por um ideal superior²⁶.

1.1.4 A saída da casa paterna

Sabedora de que a sua família tinha para ela grandes projectos e, não tendo outra alternativa para levar por diante a sua vocação, Clara vê-se forçada a empreender uma fuga da casa paterna até chegar a altura de concretizar a sua decisão, «seguindo a solicitação do Pai Santíssimo que nela actuava» (LCL 6). Antes da fuga, vendeu a sua parte na herança, dando-a

²⁵ ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 64.

²⁶ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 57.

aos pobres, para não os defraudar (cf. PC 12, 2-3), negando-se a fazer a venda à família (cf. PC 13,1).

A renúncia ao matrimónio e à herança, consumada na entrada no movimento franciscano, constituiu um choque familiar, visto a família ver contrariados os seus ideais projectados para a filha primogénita²⁷. Clara, porém, considerou que esta desistência seria necessária para viver o seguimento de Cristo segundo o Evangelho, tal como Francisco²⁸.

O Domingo de Ramos, cuja liturgia se inicia com a bênção e procissão para celebrar a entrada festiva de Jesus em Jerusalém, foi o dia escolhido por Francisco e Clara. Da leitura das fontes deduzimos que o Bispo Guido, de Assis, estaria a par de todas as ocorrências, dado que durante a missa todos os fiéis subiram ao altar para receber o ramo de suas mãos, enquanto Clara permaneceu no seu lugar e é o próprio Bispo quem vai ao seu encontro para lho entregar²⁹.

No *Processo*, a irmã Cristina diz que Clara saiu sozinha de casa (cf. PC 13,1). Admitimos, porém, que foi acompanhada de Pacífica, irmã de Bona. Pacífica era amiga de Hortelana, mãe de Clara, com a qual fizera várias peregrinações. No *Processo*, Pacífica refere que entrou na religião juntamente com Clara e que a acompanhou durante todo esse tempo, contrariamente ao que referira a irmã Cristina (cf. PC 1,3).

A noite da fuga que, segundo uns, teve lugar a 28 de Março de 1211 e, segundo outros, um ano depois, a 18 de Março de 1212³⁰, é narrada na *Legenda* como uma liturgia: «os irmãos que à volta do altar celebravam as sagradas vigílias, receberam a virgem Clara com tochas acesas» (LCL 8). A narrativa desta cerimónia, realizada em Santa Maria dos Anjos, é apresentada como um cerimonial da consagração das virgens. Clara, após ter renunciado às suas roupas e adornos, consentiu que Francisco lhe cortasse os cabelos. A partir daí iniciou

²⁷ As alianças matrimoniais faziam parte da estratégia familiar para vencer as rivalidades entre as famílias, suscitadas pela guerra recente em Assis. A opção de Clara impossibilitou a família de contrair este tipo de aliança. Cf. ROBERTO RUSCONI; ENRICO MENESTÒ, *Umbria Sacra e Civile*, Ed. Nova Era, Roma, 1989, 77.

²⁸ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 99.

²⁹ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 70.

³⁰ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 59.

um novo estado de vida que a colocou na jurisdição da Igreja. A tonsura feita por Francisco sanciona o estado penitencial, tendo nessa altura passado para um estado de vida religiosa em sentido lato³¹.

1.1.5 São Paulo de Abadessas e Santo Ângelo de Panço

Após a sua consagração na igreja de Santa Maria dos Anjos, Francisco e os companheiros conduziram-na para o Mosteiro de São Paulo de Abadessas que era um dos ricos Mosteiros Beneditinos da Úmbria, localizado próximo de Bastia, a cerca de quatro quilómetros de Assis. Nesse local Clara apresentou-se como uma pobre e assume a condição de serva. A exemplo do que ocorrera com Francisco que, após devolver as vestes ao pai diante do Bispo, permaneceu alguns dias no mosteiro como servente (cf. 1C 16,6), idêntica situação de carácter provisório se passou com Clara. O Mosteiro estava sob a protecção do Bispo de Assis e detinha muitos privilégios, inclusive, o direito de asilo, reconhecido por Inocêncio III. A *Legenda* narra que a família acorreu ao local, tentando «demovê-la de situação tão humilhante e tão em desacordo com a sua condição e sem precedentes nas redondezas» (LCL 9). Celano narra que a família insistiu durante vários dias para convencê-la a acompanhá-los, acrescentando que ela enfrentou todos sozinha. As fontes são omissas sobre a actuação de Francisco e do Bispo Guido. Clara esteve só neste combate, o que não deveria ter sido fácil. A sua resistência deixou vincada na região a fama da tenacidade demonstrada, a qual João Ventura testemunhou no *Testamento* (cf. PC 20,4-6).

A *Legenda* deixa ainda transparecer que a família desistiu de a demover a voltar para casa. Algum tempo depois, Clara deixou este Mosteiro, percebendo que não era este o seu caminho vocacional (cf. LCL 10), porquanto no início dos seus votos, ela prometera obediência voluntária a Francisco (cf. RCL I,4). A partir de agora será ele quem irá conduzir a

³¹ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, Colección Hermano Francisco, nº 52, Arantzazu, Ediciones franciscanas, Cerdeña, 2007, 30.

sua vocação, segundo a forma de vida que redigiu e, por isso, Francisco comprometeu-se a ter com as irmãs, tal como por seus irmãos, diligente caridade e solicitude (cf. TCL 24-29).

Então, Francisco, Frei Filipe e Frei Bernardo levaram-na para a Igreja de Santo Ângelo de Panço, situada nas encostas do Subásio. Os documentos da época não falam da existência de um mosteiro nesse local. Mas, dada a presença de grupos de Beguinhas nesta região, será provável tratar-se de um lugar de mulheres penitentes. Foi aqui que Catarina, sua irmã de sangue, se lhe juntou, tendo Francisco repetido com ela o gesto de tonsura, dando-lhe o nome de Inês³².

Enquanto Clara instruía a irmã, a sua família acorreu ao local, tentando, de igual modo, levar Inês para casa, porém, todas as tentativas resultaram igualmente infrutíferas (cf. LCL 25-26). É provável que Francisco, por causa dos movimentos heréticos desse período e ainda devido à visão medieval clerical que entendia não ser a vida apostólica itinerante própria para mulheres, pensasse nas dificuldades a enfrentar na vida espiritual das irmãs (cf. TCL 27ss; RCL VI,2). A firmeza de Clara venceu, porém, estas dificuldades (cf. RCL VI,2) e, em Santo Ângelo de Panço, continuou a viver de forma renovada a vida evangélica³³, tendo-se delineado a necessidade dum novo local mais conforme com o melhor desenvolvimento da sua vocação (cf. LCL 10).

Por iniciativa de Francisco, o pequeno grupo de irmãs mudou-se para São Damião que estava sob a jurisdição do Bispo de Assis, mudança assumida até pela conveniência de afastar as pressões da família. A verdade é que veio a verificar-se a aproximação do movimento a Assis que irá ser o centro em que se vai desenvolver o ideal de vida feminina franciscana (cf. TCL 2,7ss; RCL II, 2). Além disso, o local de São Damião foi também aprovado pela Igreja por causa da perspectiva clerical dominante nessa época sobre a fragilidade da mulher³⁴.

³² Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 32.

³³ Cf. FRANCESCO SANTUCCI, “S. Angelo di Panzo presso Assisi”, in *Atti dell’ Accademia properziana del Subasio*, Assisi (1986), 83-112.

³⁴ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989, 193.

1.1.6 São Damião

São Damião é uma igreja situada numa zona rural, nos arredores da cidade de Assis, reconstruída por Francisco. Num local próximo foram construídas casas onde as irmãs podiam viver o seguimento de Cristo de acordo com uma forma de vida sem grandes diferenças dos Frades. A designação por que ficou conhecida a primitiva Fraternidade foi escolhida pelo próprio Francisco no primeiro encontro com Inocêncio III, sendo *Fraternitas* a forma institucional identificativa. Depois dos Pobres Menores (*Pauperes Minores*) e posteriormente *Fratres Minores*, dentro da evolução de Fraternidade para Ordem, surgem as *Sorores Minores*, isto é, as irmãs que se uniram a Clara³⁵, com base na experiência de Francisco. Assim se começou a aplicar a Regra de vida dada pelo próprio Francisco e mais tarde inserida por Clara na sua própria *Regra* (cf. RCL VI,3).

Os lugares por onde anteriormente passaram constituíram uma integração a que se submeteram. Tratou-se de uma experiência fundamental que permitiu a Clara aplicar a *Forma Vitae* de modo que a pobreza tornasse São Damião uma comunidade que compartilhava com os pobres a mesma condição³⁶. Ao lado da igreja de São Damião erigiu-se uma casa onde se dedicaram a trabalhar. Trabalhavam nos campos vizinhos e ainda fiavam e teciam, intercalando com as orações do Ofício Divino (cf. PC 1,10).

Pacífica testemunha que Clara trabalhava com as suas próprias mãos, mesmo quando estava doente, preparando corporais que eram dados de presente às igrejas da região. A finalidade do trabalho não era apenas o sustento da comunidade, porquanto parte do seu produto destinava-se a ser distribuído pelos pobres. A comunidade confiava nas esmolas e vivia num estado de dependência de terceiros (cf. PC 1,11).

Foi em São Damião que Clara desenvolveu, durante cerca de quatro anos, a nova experiência de vida eremítica com as suas irmãs que «havia de marcá-la para o resto da

³⁵ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 33.

³⁶ LAZARO IRIARTE, *Letra e Espírito da Regra de Santa Clara*, Ed. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1978, 141.

vida»³⁷, dentro de uma comunidade ainda sem jurisdição definida, como atesta Tiago de Vitry³⁸, semelhante às Beguinas na Flandres. A opção de pobreza recebida de Francisco, ideal por que lutará até ao fim da sua vida, foi a forma como Clara entendeu poder garantir juridicamente a sua comunidade, concebida como lugar aberto e ainda a permanência da sua ligação ao movimento franciscano³⁹.

Em 1216, Tiago de Vitry testemunha numa “Carta” a maneira como as irmãs viviam o seu carisma nesse período inicial. Nela dá notícia de que a opção religiosa transforma pessoas tidas por ricas e seculares em pessoas simples e pobres. Vitry indica que «tanto o Senhor Papa como os demais Cardeais professavam uma estima por estes irmãos»⁴⁰ e isso devia-se à exemplaridade das suas vidas que «é igual ao da comunidade cristã primitiva»⁴¹. Sobre as mulheres que entraram para a Fraternidade, diz que «põem tudo em comum e residem nos arrabaldes das cidades em hospícios e recolhimentos»⁴².

Provavelmente, foi nos inícios de 1215 que Clara suscitou a concessão do *Privilégio de Pobreza* ao Papa Inocêncio III, como expressão da originalidade da experiência de São Damião, sendo este o texto mais antigo a falar da nova Fraternidade (cf. PP 7), a qual veio a ser reconhecida verbalmente pelo referido Papa, no ano de 1216.

A característica nuclear do *Privilégio de Pobreza* consiste em viver sem privilégios, trata-se de uma prerrogativa que significa abraçar a pobreza, não apenas como valor jurídico, mas sobretudo, como valor espiritual. Clara propõe-se viver a sua vocação, sem bens e sem posses, para seguir as pegadas de Cristo. Por isso, a questão da pobreza irá constituir um dos pilares da sua espiritualidade⁴³.

³⁷ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 89.

³⁸ Cf. TIAGO DE VITRY, *Carta 1 Vitry*, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 1996, 2ª edição, 477.

³⁹ São Damião era uma comunidade capaz de se propor como exemplo a ser imitado, mostrando que o rosto dos Menores se apresenta duplo: masculino e feminino. Cf. G. G.MERLO, *Em nome de São Francisco*, 87.

⁴⁰ TIAGO DE VITRY, *Carta 1 Vitry*, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 477.

⁴¹ TIAGO DE VITRY, *Carta 1 Vitry*, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 478.

⁴² TIAGO DE VITRY, *Carta 1 Vitry*, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 478.

⁴³ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 86-88.

Em São Damião eram acolhidas irmãs oriundas de diferentes classes sociais, sem distinção entre as nobres e as de qualquer outro nível social. A pobreza da comunidade conferia-lhe um cariz original, diverso do dos mosteiros que dependiam de bens e rendas. Esta motivação, a par do cariz religioso, revestia também aspectos sociais, representando um modelo inspirado no Evangelho⁴⁴.

Nos primeiros tempos, em São Damião, foi suficiente a direcção de Francisco, porquanto a comunidade era dirigida pela *Forma Vitae* que ele próprio redigiu. Porém, a partir dos anos 1214-1219, Francisco ausentou-se de Assis por longos períodos, para pregar a penitência e o amor a Deus na Itália, Sul de França e Espanha. Nesse espaço de tempo, São Damião cresceu, juntando-se mais irmãs ao pequeno núcleo originário. É provável que, por este facto, Francisco começasse a pensar que Clara podia assumir a responsabilidade de São Damião⁴⁵.

Neste período, a *Fraternitas* estava a evoluir para uma Ordem religiosa, seguindo a criatividade das decisões dos seus membros, sempre sob o controlo do Papa. Havia uma relação de Francisco com o Papa e da Fraternidade com os Cardeais. No entanto, na *Legenda* (Vida Primeira), Celano refere que havia na Cúria Romana quem não visse com bons olhos a nova *religio*, discordância cujas premissas assentavam na conflituosa história da Ordem entre 1219 e 1223, que «parecem divergir das profundas e irrenunciáveis convicções evangélicas de Frei Francisco»⁴⁶.

1.1.7 O Período de 1218 a 1226

Ao longo do século XIII notava-se em toda a Europa um grande crescimento dos movimentos femininos que pretendiam novas formas de vivência religiosa. O movimento religioso feminino adquiriu uma nova dimensão, através da entrada maciça de mulheres na

⁴⁴ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 104.

⁴⁵ Cf. RAOUL MANSELLI, *São Francisco*, Família Franciscana do Brasil; Ed. Vozes, Petrópolis, 1980, 2ª edição, 166-169.

⁴⁶ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 35.

vida religiosa. O ponto de partida era a busca de Deus que se iniciava com a conversão, mas agora não enquadrado na tradicional espiritualidade monástica⁴⁷.

São Damião, em 1218, conforme testemunha Tiago de Vitry⁴⁸, vivia, em simultâneo, a «espiritualidade penitencial e a religião das obras»⁴⁹ que teve no mundo laical grande sucesso, aumentando a liberdade e, sobretudo, a responsabilidade pessoal do cristão de chegar ao encontro com Cristo entre os pobres.

Em 1220, ao ter conhecimento do martírio de cinco Frades em Marrocos, Clara, conforme testemunha a irmã Benvinda, desejou partir também para o local e sofrer o martírio por amor ao Senhor (cf. PC 6,6). Mas, entre 1218 e 1223, na vida da comunidade de São Damião começa a haver uma «brusca mudança de rumo»⁵⁰.

Na ausência de Francisco deram-se divisões na Fraternidade dos Irmãos Menores e isso fez com que ele pedisse a Honório III um Cardeal protector para se dedicar à *Fraternitas* e resolver os seus problemas⁵¹. Foi neste período que Francisco redigiu a Regra não Bulada, tomando a decisão, no Capítulo de 1220, de renunciar ao cargo de Ministro, talvez por sentir que a comunidade lhe estava a «fugir das mãos»⁵².

Em 27 de Agosto de 1218, o Cardeal Hugolino dei Conti di Segni, Cardeal Bispo de Óstia, recebeu o mandato papal de dar assistência e encarregar-se da elaboração de um projecto de vida para esse movimento. A partir do IV Concílio de Latrão (1215), as autoridades eclesiásticas proibiram todas as formas de vida religiosa que não seguissem uma das Regras tradicionais, tendo por base a interpretação da Constituição XIII desse Concílio⁵³.

O mandato do Cardeal Hugolino incluía a coordenação de todo o movimento religioso feminino no centro de Itália. Tratava-se de um mandato especial, com competência para

⁴⁷ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 146-147.

⁴⁸ Cf. TIAGO DE VITRY, *Carta 1Vitry*, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 477.

⁴⁹ ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 206.

⁵⁰ ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 125.

⁵¹ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 36.

⁵² GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 38.

⁵³ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 37.

transferir os conventos para o direito e propriedade de Roma. Apesar da exigência de os conventos não poderem possuir bens, o Cardeal acrescentou na Regra que os poderiam ter no futuro⁵⁴.

Em 1219 o Cardeal Hugolino considera São Damião e Santa Maria de Monticelli dois mosteiros diferentes dos que ele fundou, devido à concessão do *Privilégio de Pobreza*.

Mas, é justamente neste ponto que reside a grande questão sobre o seu mandato. Na verdade, apesar de existir o reconhecimento papal sobre a ausência de bens e propriedades, verificamos que nas Bulas, o Cardeal Hugolino irá insistir com determinação para que os conventos os aceitem. Para que a comunidade de São Damião fosse reconhecida era necessário a escolha de uma Regra, tendo ele próprio optado pela Regra Beneditina e redigido, posteriormente, as constituições que, no fundo, se traduziram numa Nova Regra denominada Regra do Cardeal Hugolino. Esta última não se identificava com a Regra Beneditina, pois às cláusulas nela contidas, acrescentava a determinação de as irmãs pobres viverem em clausura e em silêncio⁵⁵. E assim continuou, apesar de o Cardeal em 1220 ter celebrado a Páscoa em São Damião e vivido uma experiência religiosa intensa, cuja falta veio a sentir. A sua consciência de pecador necessita das orações da irmã Clara, como refere na carta que lhe enviou⁵⁶.

Em São Damião foi necessário fazer transformações, por força da Regra do Cardeal Hugolino. Pacífica testemunha que Francisco quase obrigou Clara a aceitar o governo das irmãs e, desse modo, também o título de Abadessa. Este título não foi bem aceite por ela, apesar das Abadessas Beneditinas gozarem de poder e autonomia, em virtude de não corresponder à condição e recursos de São Damião mas, por insistência de Francisco, acabou por aceder⁵⁷. A relutância de Clara deveu-se sobretudo ao facto de ela ter percebido que esse

⁵⁴ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 135.

⁵⁵ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 84.

⁵⁶ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 90.

⁵⁷ Cf. HERBERT GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Ed. Società il Mulino, Bologna, 1980, 193-293.

título e a Regra Beneditina modificariam o perfil da sua comunidade e até corria o risco de ficar desligada da Fraternidade franciscana.

O projecto do Cardeal Hugolino consistiu em reunir os movimentos femininos junto às cidades ou nos seus arredores⁵⁸, impondo-lhes a clausura como elemento comum no que concerne à vida religiosa dos mesmos. É isso que se lê na sua Regra: «devem permanecer enclausuradas durante todo o tempo da sua vida. Uma vez ingressadas na clausura desta religião e depois de tomarem o hábito religioso, não lhes seja concedida licença nem faculdade para sair dela»⁵⁹. Além disso, impôs ainda às irmãs o silêncio total: «deve ser observado o silêncio permanente de tal maneira que não seja permitido falar sem licença, nem entre si, nem com outras pessoas»⁶⁰.

Conclui-se que o Cardeal Hugolino não percebeu que as Irmãs Pobres não podiam estar sujeitas a decisões daquele tipo, como ele queria, dado pretenderem ser pobres como Jesus, que veio para servir os pequeninos. Estas objecções mostram a grandeza da personalidade de Clara e o modo como ela reagiu e discutiu com o Papa o seu ideal de vida. E, quando as imposições começaram a pesar sobre as suas irmãs nos mosteiros, incluindo o de Praga, ela mostrou a sua ternura e apoio, tratando a todas com comovente respeito e, mostrando, em simultâneo, com a firmeza do seu exemplo, a vontade de cumprir sempre com fidelidade a mensagem de Francisco⁶¹.

Em 1220-1221, Francisco partiu para a Terra Santa, onde permaneceu como pregador ambulante, comparecendo menos frequentemente em São Damião. Entre 1221 e 1223 foi decidida uma transformação jurídica e de facto, na sequência da evolução da Fraternidade e seu desenvolvimento institucional, tendo as Irmãs Menores entrado «num período de

⁵⁸ A política de Hugolino funda-se em dois pontos: imposição da clausura e jurisdição das religiosas desligadas do Bispo local. Após ser nomeado Papa introduziu um terceiro ponto: que os mosteiros devem ter património. Cf. DANIEL BORNSTEIN; ROBERTO RUSCONI, *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Liguori Editore, Napoli, 1992,57-84.

⁵⁹ Regra do Cardeal Hugolino 4, in *Escritos-Biografias, Documentos*, Fontes Franciscanas II, 310.

⁶⁰ Regra do Cardeal Hugolino 6, in *Escritos-Biografias, Documentos*, Fontes Franciscanas II, 312.

⁶¹ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 93-97.

sombra»⁶². Neste período surgiram circunstâncias marcantes para a vida de São Damião. A Regra não Bulada de 1221 prevê que nenhuma mulher seja recebida à obediência por algum frade, dando-lhe conselho espiritual, mas faça penitência onde ela quiser. Isso rompeu a unidade inicial verificada em 1212 e prometida por Francisco. Os Frades limitar-se-iam a prestar conselho espiritual às irmãs, ficando estas sem vínculo à Ordem (cf. 1 R 12,4). Depois, a *Regra Bulada* de 1223 agravou a situação das Irmãs Menores, face à ordem dada aos Frades de se absterem de relações, encontros e entrada em mosteiros de irmãs, salvo especial licença concedida pela Sé Apostólica (cf. 2 R 11,1).

Esta questão dilemática irá ser reformulada de modo a que, posteriormente, os Frades assumissem a *cura monialum* e o papel de visitantes dos conventos femininos. A confrontação de Francisco com a eventualidade de se desenhar a renúncia de agregação de um ramo feminino à Ordem, determinou nele uma crise antes da sua estigmatização, ocorrida após a sua partida em 1224 para o Monte Alverne, a fim de aí passar a Páscoa. Ao descer do Monte Alverne, regressa já pacificado e fortalecido. Quando se realizou o Capítulo anual da Ordem na Porciúncula, é provável que ele tivesse visitado São Damião⁶³.

A *Legenda* refere que Clara adoeceu e, por isso, a partir de 1224, passou a maior parte do tempo no leito (cf. LCL 39). Francisco, que também se encontrava doente, decidiu ir visitá-la a São Damião, onde o frio e a sua sensibilidade à luz, o forçaram a permanecer nesse local durante cerca de cinquenta dias, numa cabana escura que Clara tinha mandado construir. E foi nesse local que iniciou o *Cântico das Criaturas*, igualmente denominado *Cântico do Irmão Sol*, deixando às suas irmãs uma última mensagem em ordem a perseverarem na vida e pobreza de Jesus Cristo e Sua Mãe Santíssima⁶⁴.

A amizade espiritual que unia Francisco a Clara num contexto social que era hostil à mulher, depois de passar por uma retracção por parte de Francisco, foi causa de algum

⁶² GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 91.

⁶³ Cf. RAOUL MANSELLI, *São Francisco*, 228-229.

⁶⁴ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 92.

afastamento: este belo cântico, mostra, porém, que «o masculino e feminino se abraçam, porque um terceiro, Deus, os reconcilia e faz com que se voltem para a mesma direcção»⁶⁵.
Numa perspectiva biográfica podemos dizer que ambos se aproximaram como antes.

Foi ainda em São Damião, pouco antes da sua morte, em 1226, que Francisco elaborou o cântico *Audite Poverelle*, dedicado às irmãs (cf. RCL VI,6-8) e redigiu também o *Testamento*, onde expressou a sua última vontade. A sua intenção mais profunda consistiu em aconselhar as irmãs a nunca se afastarem dos seus ensinamentos sob qualquer pretexto: é isto que Clara terá de pôr em prática.

Com efeito, no início de Outubro de 1226, a doença de Clara agravou-se de tal modo que ela chegou a temer morrer antes de Francisco. Também este continuava doente, mas sabendo do estado de saúde de Clara, enviou-lhe por carta a sua bênção com a absolvição das faltas (cf. LP 109). Pouco tempo depois, Francisco morreu, deixando em São Damião a saudade e a dor em toda a comunidade que sentiu, não só a força enorme que a sua mensagem encerra, mas também a imperiosa obrigação e o dever de preservar a identidade do mensageiro acabado de partir⁶⁶.

1.1.8 O Período de 1227 a 1253

Em 1227, o Cardeal Hugolino é eleito Papa com o nome de Gregório IX. Daqui em diante será ele quem orienta o destino da comunidade de São Damião. Pode afirmar-se que a última recomendação de Francisco para as irmãs não foi em vão, porque «uma vez eleito Papa, em 1227, Gregório IX intensificou a sua pressão sobre as comunidades femininas»⁶⁷, no sentido de convencer Clara a aceitar bens e rendas.

A *Legenda* indica uma divergência entre ambos, tendo o Papa proposto a dispensa do voto de pobreza. Porém, a resposta de Clara não se fez esperar, pois, mostrando coragem,

⁶⁵ ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 175.

⁶⁶ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 93.

⁶⁷ ANDRÉ VAUCHEZ, *Francisco de Assis*, 218.

disse: «Santíssimo Padre, por nenhum preço quero ser dispensada de viver o seguimento de Cristo por todo o sempre» (LCL 14). No *Processo de Canonização* a irmã Benvinda testemunha que «nem o Papa Gregório, nem o Bispo de Óstia a convenceram a aceitar propriedades» (PC 2,22).

Em 1227, na Bula *Quoties Cordis*, o Papa entregou a assistência das irmãs à Ordem dos Frades Menores, decisão que as irmãs aceitaram, mas não os Frades, facto que terá provocado sofrimento em Clara. No ano seguinte, numa carta circular enviada a todos os conventos das Irmãs Pobres, o Cardeal Reinaldo dirige-se à Abadessa sem a chamar pelo nome e escolhe Frei Filipe Longo para visitador. Mas, «o tom é muito diferente da carta de 1220»⁶⁸. O Cardeal Reinaldo comunica aos vinte e quatro mosteiros (São Damião é o primeiro da lista) que Frei Pacífico era substituído por Frei Filipe Longo na tarefa de visitador das pobres monjas reclusas (*pauperes moniales reclusae*), decisão que estava em concordância com o capítulo XI da *Regra Bulada*. Porém, isso colocava um problema nas relações de São Damião e conventos a este ligados, relativamente à entrada dos Frades Menores nos conventos femininos⁶⁹. Em Julho de 1228, Gregório IX foi a Assis e:

«... dirigiu-se a São Damião para se encontrar com Clara alguns dias antes da canonização de São Francisco: a entrevista deve ter sido particularmente difícil. Em todo o caso, parece que deixou nos dois uma má recordação: Gregório IX nunca mais voltará a São Damião durante o seu pontificado, apesar de ficar muitas vezes em Assis»⁷⁰.

Neste período, Gregório IX intensificou os seus esforços para dotar os conventos de bens e rendas, o que colocava em causa a opção de abraçar Cristo Pobre, o elemento central do carisma franciscano. Clara jamais aceitaria condescender em relação à pobreza absoluta, visto ser este o ponto comum que a aproximava dos Irmãos Menores, assim persistindo as divergências que os vários encontros realizados não superaram⁷¹.

⁶⁸ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis - Um silêncio que grita*, Ed. Franciscana, Braga, 2013, 135.

⁶⁹ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 94.

⁷⁰ ANDRÉ VAUCHEZ, *Francisco de Assis*, 218.

⁷¹ Cf. RENÉ C. DHONT, *Chiara, Madre e Sorella*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano, 1980, 107.

Sucedo, pois, que, entre a Regra de Gregório IX e a vida concreta em São Damião, havia diferenças sensíveis. Para o Papa a pobreza era entendida como pobreza religiosa semelhante à praticada nos mosteiros: este era o seu modelo referencial. Por isso, Clara pediu ao Papa que lhe garantisse o *Privilégio de Pobreza*. O Papa concede-lho, mas os historiadores discutem se este Privilégio⁷² concedido por Gregório IX se resumia a uma confirmação do que fora já concedido em 1215 por Inocência III ou, se se ajustava ao exacto pedido de Clara, visto São Damião ser uma comunidade que não partilhava o mesmo ponto de vista do Papa, tornando-se duvidoso que revestisse o último aspecto referido⁷³.

Em 1230, a promulgação da Bula *Quo Elongati* traz consequências para a vida de São Damião e dos Frades Menores, dando origem a outra crise. Havia sido pedido ao Papa que esclarecesse vários pontos da Regra, sucedendo que Gregório IX se considerou intérprete do pensamento de Francisco. Nesta Bula reiterou que só podiam entrar nos mosteiros femininos aqueles a quem fosse concedida uma permissão especial da Sé Apostólica. Até aí, os irmãos sempre pensaram que este tipo de norma não se aplicava a São Damião que consideravam um prolongamento da Ordem Franciscana. Para isso, estavam à sua disposição três ou quatro Frades que esmolavam para as Irmãs os alimentos e também o capelão para celebrar a Missa e demais Sacramentos⁷⁴.

Mas, na realidade, a Bula *Quo Elongati* criou uma distinção entre conventos masculinos e femininos, face ao impedimento de acesso aos Frades, indiciando que se pretendia com esta medida cortar-se o laço entre São Damião e estes últimos. Perante esta situação, Clara reagiu com energia, dizendo: «já que tirou os administradores do alimento da vida que nos tire todos os irmãos». De imediato dispensou todos os irmãos esmoleres e

⁷² Sobre o *Privilégio de Pobreza*. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 149; JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, Ed. Franciscana Aranzazu, Oñate (Guipúzcoa), 1993, 2ª Edição, 330-336.

⁷³ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *Francisco de Assis*, 219-220.

⁷⁴ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 196-197.

enviou-os ao ministro» (LCL 37). Para ela era inadmissível que fosse cortado o cordão umbilical com os Frades Menores, pondo termo a uma relação de identidade essencial⁷⁵.

A persistência do pensamento do Papa em fazer distinção entre a Ordem masculina de Frades Menores e a Ordem feminina de São Damião, numa manifesta «estratégia pontifícia de acomodação»⁷⁶, manteve o afrouxamento das relações entre Clara e o Pontífice.

Nesta tensão, é provável que o Papa tivesse sido alertado pelo Ministro Geral para a ameaça de greve de fome por parte de Clara e, para evitar alguma agitação, recuou e deu ordens ao Ministro Geral, autorizando os Frades a irem aos conventos das irmãs, situação que se manteve até ao fim do seu pontificado. No entanto, continuaram os desentendimentos com o Papa, devido à fidelidade de Clara ao carisma que lhe foi deixado por Francisco⁷⁷. A sua insistência na discussão sobre a pobreza manteve-se durante o conflito entre Inês de Praga e o próprio Gregório IX, assunto de que iremos tratar no estudo das quatro Cartas enviadas àquela por Clara.

Quando, em 1223, foi aprovada a *Regra Bulada* dos Frades Menores, Clara providenciara para que esta Regra constituísse a base jurídica de São Damião, o que não conseguiu com Gregório IX. Após a morte deste em 1243 e início do pontificado de Inocêncio IV, antigo Cardeal Reinaldo, este, tomando como ponto de partida a Bula *Quo Elongati*, agora continuada com a Bula *Ordinem Vestrum*, de 14 de Novembro de 1245, deu indicações sobre a questão da pobreza, mitigando as orientações pauperistas da citada *Regra Bulada*, de modo a possibilitar que os Frades Menores, em caso de necessidade, recorressem ao dinheiro, atribuindo a Roma a titularidade dos bens da Ordem. Em São Damião a fidelidade à pobreza não se alterou, vindo a perceber-se a preocupação de Clara de transmitir esta dimensão da *Forma Vitae* a Inês de Praga nas Cartas enviadas entre 1234 e 1253.

⁷⁵ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 95.

⁷⁶ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 96.

⁷⁷ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 154-155.

Em 1247 Inocêncio IV publica uma nova Regra para a Ordem de São Damião que ficou conhecida por Regra de Inocêncio IV, a qual, tendo por objectivo estabelecer ligação com a Ordem dos Frades Menores, passou a ser a base jurídica da Regra de São Damião em substituição da Regra de São Bento. De facto, o décimo segundo artigo instituiu a ligação da Ordem de São Damião com o Ministro Geral e Provinciais da Ordem dos Frades Menores, ficando sob a obediência dos mesmos (cf. RI 24), ligação que estava em consonância com o pensamento de Clara.

Entretanto, a Regra de Inocêncio IV continha um aspecto irrenunciável para ela, dado que a ligação que estabelecia com a Ordem dos Frades prevê, no artigo décimo primeiro: «no respeitante aos bens, seja-vos permitido receber e ter em comum e reter livremente rendas e propriedades» (RI 11). Ora, esta norma opõe-se nitidamente ao *Privilégio de Pobreza* pelo qual Clara sempre lutou. Este acontecimento levou-a à decisão de escrever a sua própria *Regra* e, quando a concluiu em Novembro de 1251, pedir a sua confirmação ao Cardeal Reinaldo de Óstia, aquando da sua visita a São Damião e assim «empenhou-se para que ela chegasse à aprovação pontifícia»⁷⁸.

No início de 1253, Inocêncio IV fez a sua primeira visita a São Damião, tendo Clara requerido a aprovação da sua *Regra*, pedido que renovou na segunda visita feita na primeira semana de Agosto desse ano, o qual foi atendido⁷⁹.

E é assim, que volvidos apenas dois dias, inscreveu a aprovação com o seu próprio punho, através da Bula *Solet Annuere*, nestes termos: «Ad instar fiat S» (seja feito segundo o esboço S), indicando o S o nome de Baptismo do Papa: *Sinibaldus*⁸⁰. Este documento foi datado de 9 de Agosto, tendo sido levado no dia seguinte por um Frade Menor a Clara, que faleceu um dia depois. No *Processo de Canonização* a irmã Filipa disse que «ela tomou-o com muita reverência e levou-o aos lábios para o beijar» (PC 3,32).

⁷⁸ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 131.

⁷⁹ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 220-221.

⁸⁰ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 201.

O laço que liga a *Forma Vitae* dada por Francisco a Clara e a *Regra* aprovada são a prova do alcance do ideal de pobreza e a expressão do seguimento de Cristo por ela pretendidos, conforme sentiram aqueles que estiveram presentes na sua morte, não só as irmãs, como Frei Junípero, Ângelo e Leão, companheiros de Francisco. Por isso, significativamente, o documento foi cosido às suas vestes, conforme foi encontrado em 1893, sendo agora conservado no Protomosteiro de Assis⁸¹.

Voltaremos à temática da *Regra* no Capítulo III desta dissertação.

1.2 Inês de Praga, destinatária das Cartas

Por volta de 1234, Clara recebeu uma grande alegria, ao saber que Inês, filha do Rei da Boémia, desejava, após a morte do pai, seguir o mesmo modo de vida praticado em São Damião. Foi uma notícia chegada de longe, só possível através da mensagem levada pelos irmãos que tinham chegado a vários países da Europa imbuídos do mesmo espírito⁸².

Inês, nascida cerca de 1211, em data próxima da entrada de Clara em São Damião⁸³ e prima de Isabel da Hungria, pelo lado materno⁸⁴, devido a razões de estado características da época, foi objecto de sucessivas promessas de casamento, todas não concretizadas, face às mais variadas vicissitudes políticas. A última delas, ainda jovem, incidiu na pessoa de Henrique, filho do imperador Frederico II da Alemanha, porém a residir na rica corte de Leopoldo II da Áustria.

A ofensa infligida pelo rompimento desta promessa de matrimónio levou o pai de Inês a declarar guerra, situação que se não coadunava com a sensibilidade, orientação para a santidade e educação recebidas pela filha, primeiramente no Mosteiro Cisterciense⁸⁵, fundado

⁸¹ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 134.

⁸² Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 163.

⁸³ Sobre Inês de Praga. Cf. JAROSLAV NEMEC, “Agnese di Praga”, in *Forma Sororum* 19 (1952), 1-90; FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 113.

⁸⁴ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, SC, 325, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 17.

⁸⁵ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 205.

por Santa Edviges e depois no Mosteiro Premostratense, perto de Praga. Inês intercedeu junto do pai, almejando a pacificação e a desistência das suas intenções bélicas.

A interpelação pessoal sentida por Inês em transes tão delicados, só fortificou o seu estado de alma, já inclinado para a vida celibatária e o desejo de seguir Cristo Pobre⁸⁶.

Sucede, entretanto, que Inês não deixou de receber ainda duas propostas de noivado, respectivamente, do imperador Frederico II e de Henrique VII, que alimentava pretensões ao Reino da Boémia. A fim de reforçar e deixar bem vincada a sua inabalável decisão de seguir a vida religiosa e rejeitar tais propostas, Inês deu conta do seu estado de espírito ao Papa Gregório IX e a Frederico II. À sinceridade de Inês correspondeu Frederico II que se não ofendeu com a recusa e, bem ao contrário, a animou a seguir com fidelidade a sua vocação, enviando-lhe até diversas ofertas e relíquias⁸⁷.

Os Frades Menores chegaram a Praga por volta do ano de 1225 e divulgaram notícias sobre a nova forma de vida iniciada por Francisco e Clara. Em 1227, Isabel da Hungria, sua prima, após ter ficado viúva de Luís de Turíngia, morto numa cruzada, optou por levar uma vida dedicada aos pobres, motivo por que mandou construir um hospital dedicado a São Francisco em Marburgo. Todos estes factos tiveram, certamente, influência na decisão de Inês quanto à procura de um modo de vida evangélico, próxima dos pobres e doentes. Com a morte do pai, Inês sentiu-se liberta para seguir os ideais franciscanos à semelhança de Clara em São Damião⁸⁸.

A *Legenda* de Inês escrita por Bartolomeu de Pisa (século XIV)⁸⁹ diz que foi a princesa quem chamou os Frades e construiu o primeiro convento, ignorando que fora Otokar I, seu pai, a fazê-lo. Em 1230, o seu irmão Venceslau I deu-lhe um terreno onde ela manda construir um hospital para os doentes pobres que foi confiado à fraternidade dos hospitaleiros e se tornou, mais tarde, numa ordem religiosa masculina denominada Cruzados da Estrela

⁸⁶ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 17.

⁸⁷ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 115.

⁸⁸ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 206.

⁸⁹ Cf. BARTOLOMÉ DE PISA, “De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu, liber I”, in *Analecta Franciscana IV*, Ad Claras Aquas (1906), 357.

Vermelha, a qual mereceu a aprovação de Gregório IX. Num outro terreno Inês mandou construir o convento para as Irmãs Pobres e também uma casa para os Frades Menores que viviam junto das irmãs. Teria sido neste tempo que escreveu ao Papa e a Clara a pedir que lhe enviassem irmãs para o novo Convento de Praga⁹⁰.

Quanto à entrada de Inês no convento, tudo indica que terá sido no dia de Pentecostes de 1234. O convento de Praga nasceu ligado à família real, graças aos donativos de Constança, sua mãe, e de Venceslau I, seu irmão que lhe doou terras e rendimentos e lhe concedeu protecção real⁹¹.

Contudo, posteriormente, o desenvolvimento do convento de Praga sofreu as mesmas vicissitudes de São Damião, face às tensões existentes entre este Mosteiro e o Papado. Na análise da correspondência trocada entre Gregório IX e Inês e entre esta e Clara, assunto de que trataremos no capítulo II, avulta a riqueza espiritual e a comunhão de sentimentos entre duas irmãs unidas no objectivo de obter de Roma a aprovação jurídica da forma de vida mais próxima da proposta original de Francisco, contra a oposição do Papado a este contexto religioso e histórico⁹².

⁹⁰ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 115.

⁹¹ Sobre a vida de Inês de Praga. Cf. WALTER W. SETON, “The Letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia”, in *Archivum Franciscanum historicum*, XVII (1924), 509-519; JAROSLAV NEMEC, “Per una conoscenza delle principali memorie legate al culto della Beata Agnese di Praga”, in *Forma Sororum* 20 (1983), 1-42.

⁹² Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 117.

CAPÍTULO II

As Cartas de Clara de Assis a Inês de Praga

As cartas medievais oficiais ou particulares são os documentos de maior valor para o estudo de cada época e da sua história real, dada a capacidade de adaptação do género epistolar a todos os aspectos da vida e do pensamento. Os estudiosos realçam o valor destas cartas para a historiografia social e religiosa, por reflectirem as situações e vida reais de cada época e seus intervenientes ⁹³.

As *Cartas de Clara de Assis a Inês de Praga* contêm também grande valor, porquanto oferecem elementos que nos permitem compreender a espiritualidade clareana, bem como a dinâmica da vida comunitária das Irmãs Pobres e sua transmissão e interacção com outro convento. Devemos recordar-nos que havia vários conventos ligados a São Damião.

2.1 Estrutura retórica das cartas na Idade Média

Tendo em conta a intimidade e a espontaneidade da epistolografia medieval, as cartas continuam a respeitar a essência do antigo género epistolar e são escritas muitas vezes com os olhos no futuro, destinadas a uma diversidade de leitores, mau grado os baixos padrões de alfabetização existentes na Idade Média.

Por outro lado, dada a natureza dos vários assuntos que abordam, desde cartas com conteúdo formal a poemas, deverão ser lidas à luz da mentalidade de quem as escreveu, bem como do conhecimento dos destinatários. Tanto na Antiguidade como na Idade Média, o género epistolar não perdia a sua essência, ainda que a carta não fosse enviada, exercendo então uma função representativa⁹⁴. Santo Ambrósio considerava a carta como um diálogo

⁹³ Langlois considera as cartas oficiais e as particulares como uma fonte que lança luz sobre a história medieval. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, Éditions Brepols, Turnhout, 1976, Fasc. 17, 66.

⁹⁴ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 13.

entre o remetente e o destinatário, sendo concebida para permitir que alguém nos fale quando estamos ausentes⁹⁵. Também Nicolau I, Patriarca de Constantinopla, elogiou as cartas como um diálogo espiritual com aqueles que estão separados em corpo⁹⁶. Nas suas cartas comentou que a distância não interrompe a comunhão daqueles que estão unidos em espírito. Neste período, as cartas são, de facto, sobretudo, uma ponte de espaço, de ficção e de tempo⁹⁷.

A forma epistolar fora já usada no serviço apostólico nos primórdios do cristianismo como meio de instrução e propagação, uso que se manteve na Igreja ao longo dos séculos. Com efeito, as cartas constituíram um óptimo meio de estabelecer contactos entre o pastor e as comunidades afastadas, como acontece com as Cartas do Novo Testamento. Mais tarde, foi desenvolvida correspondência oficial com critérios normativos, contendo as cartas regras precisas e instruções para preservar a pureza da doutrina.

É assim que surgem as denominadas epístolas *negotiales*, em que se confrontam várias questões doutrinárias e disciplinares. Elas representam um precioso documento histórico que lança luzes sobre acontecimentos políticos e religiosos da época e oferecem detalhes precisos sobre episódios, personagens e situações que, sem elas, seriam desconhecidos⁹⁸.

A partir dos séculos III-V, tanto no âmbito Grego como no Latino, a epistolografia cristã desenvolve-se e manifesta fortemente a influência da escola de retórica. São já evidentes as preocupações formais nos epistolários do século IV, nos três Padres Capadócijs e São João Crisóstomo⁹⁹, entre os gregos, e São Jerónimo¹⁰⁰ e Santo Agostinho¹⁰¹, entre os latinos.

⁹⁵ Cf. SANTO AMBRÓSIO, *Carta 1, 17-19, Opera Omnia di Sant’Ambrogio*, Lettere I, Ed. Biblioteca Ambrosiana; Città Nuova Editrice, Milano; Roma, 1988, 33.

⁹⁶ Cf. JAMES H. JENKINS; LEENDERT G. WESTERINK, *Nicholas I, Patriarch of Constantinople: Letters*, Washington, DC., 1973, 307.

⁹⁷ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 13-15.

⁹⁸ Cf. MARIA P. CICCARESE, “Carta (Epístola)”, in ANGELO DI BERARDINO (Dir.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Ed. Vozes; Paulus, Petrópolis, 2002, 260.

⁹⁹ Cf. SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Discours à une jeune veuve, À une jeune veuve sur le mariage unique*, SC, 138, Paris, 1968, 112.

¹⁰⁰ Cf. SÃO JERÓNIMO, *Epístola 58, a Paulino de Nola sobre a maneira de formar clérigos e monges, Cartas Espirituais*, Ed. Paulistas, Lisboa, 1960, 137.

¹⁰¹ Cf. SANTO AGOSTINHO, *Carta 27, a Paulino, Obras completas de San Agustin*, VIII, Cartas (I°), 1-123, BAC, Madrid, 1986, 140.

Em referência às cartas entre Bispos, importante se torna distinguir os diversos tipos de cartas surgidas com a divisão, em 451, do mundo cristão em cinco patriarcados. Há que mencionar as “Cartas Formadas” emitidas pelos Metropolitanos aos seus sufragâneos, autorizando-os a assentarem-se nas suas Sedes. Nesta designação incluem-se as cartas trocadas entre Bispos, tratando de aspectos doutrinários ou disciplinares, dos quais era depois dado conhecimento aos fiéis.

Havia ainda as “Cartas de Paz” que constituem a resposta do Pontífice à carta de um Bispo suspeito de heresia, ilibando-o dessa acusação. A par destas, eram redigidas “Cartas de recomendação” a sacerdotes itinerantes noutras dioceses¹⁰².

No século XII foi desenvolvido o subgénero epistolar para persuadir as pessoas a entrar na vida religiosa ou para instruir e converter¹⁰³. As cartas mais frequentes consistiram numa gama de relações de amizade, originando amplas implicações. Para estudar as cartas medievais é preciso recorrer à retórica, porquanto a epistolografia respeita os preceitos retóricos, transmitidos desde a Antiguidade através dos séculos. Este facto leva-nos a concluir que o estudo da retórica é indispensável à compreensão da estrutura e do estilo de cada carta.

Aristóteles elaborou a síntese retórica dos grandes pensadores, desde Homero, Péricles, Platão, Córax e Tírias de Siracusa, os dois últimos dos quais, fizeram o primeiro manual de retórica, até Quintiliano. Para estes autores a retórica é uma forma de comunicação, uma arte que se ocupa do princípio e das técnicas de persuasão¹⁰⁴.

A retórica é entendida como um método que tem por fim atingir um objectivo prático e persuasivo, realça-se o aspecto prático e não o teórico, através de três géneros de discurso público: judicial, deliberativo e epidíctico. E, no conflito entre retórica e filosofia, é defendida

¹⁰² Cf. ELIO PERETTO, “Cartas de comunhão”, in *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, 266.

¹⁰³ O género epistolar permitiu no séc. XIII a classificação de subgéneros, devido ao desenvolvimento da literatura e da cultura clássica. A vida monástica, a universidade e as novas escolas deram origem a uma nova vida intelectual e contribuíram para o desenvolvimento da correspondência erudita e produção de cartas devido à melhoria das comunicações proporcionadas pelas cruzadas. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 31-32.

¹⁰⁴ Cf. MANUEL A. JUNIOR, “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Retórica*, Tomo 1, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010, 4ª Edição, 16-19.

a neutralidade da retórica, fazendo depender do orador o seu uso responsável através das técnicas com fins persuasivos¹⁰⁵.

No século XIII o ensino da retórica era ministrado nos Mosteiros e nas Universidades. Nos *scriptoria* dos Mosteiros copiavam-se escritores antigos que haviam teorizado sobre a arte de bem falar e melhor escrever, à qual Gregos e Romanos deram grande importância. Além disso, na Itália existiam também escolas de gramática e manuais escolares. As escolas monásticas ensinavam a retórica como uma disciplina do *Trivium*, usada como complemento da gramática. Na universidade medieval o mestre ensinava gramática, sendo a retórica entendida como ciência e arte que intervém em todo o âmbito do discurso. Tratava-se de um conhecimento que se inspirava em vários saberes para se colocar ao serviço do enriquecimento cultural. Por isso, a retórica apresenta-se como um ensinamento interdisciplinar que se afirma como arte de pensar e de comunicar o pensamento, estando presente na filosofia, oratória, literatura, direito, hermenêutica e ciência¹⁰⁶.

O trânsito da antiga para a nova retórica na Idade Média transformou-a de arte de comunicação persuasiva em ciência de interpretação. Este facto originou que a retórica se apresente com um duplo valor: por um lado, como arte e ciência e, por outro, como saber e modo de o comunicar. Assim, a retórica surge como um instrumento através do qual se constrói a nossa educação.

2.1.1 As artes dictaminis

A partir do século XII houve um aumento do número de mestres e de manuais de retórica que se espalharam primeiro em Itália e, posteriormente, no Norte dos Alpes, tendo-se sistematizado regras sobre a arte de escrever cartas. Com a efervescência religiosa desta época foram produzidas muitas cartas para recrutar pessoas para a vida religiosa. Também as universidades e escolas cardinalícias produziram muito material que se encontra preservado

¹⁰⁵ Cf. MANUEL A. JUNIOR, “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Retórica*, 22-25.

¹⁰⁶ Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI OBOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 266-267.

em várias bibliotecas europeias. É provável que a complexidade da técnica retórica epistolográfica, acompanhada pelo declínio do latim e pela disseminação da escrita vernácula, tivessem contribuído para a sua desvalorização a partir do século XIII, conduzindo ao seu fim no século XV¹⁰⁷.

As cartas na Alta Idade Média permitem que a mulher comunique em igualdade de condições às do homem, indicando não só o estatuto nobre do autor, mas também papéis flexíveis entre ambos os sexos. Uma característica desta época reside no facto de a alfabetização ter deixado de ser uma prerrogativa da elite nobre, passando a estar acessível a mulheres comerciantes e mosteiros femininos¹⁰⁸.

A diplomacia medieval distinguia cartas pessoais ou colectivas de cartas administrativas. Estas últimas tinham valor probatório, sendo em regra preservadas, enquanto das outras somente subsistiram as cópias. As cartas papais constituem um tipo de documento público. Na Idade Média havia distinção entre documentos públicos e oficiais e entre cartas não oficiais e privadas¹⁰⁹.

Os manuais da retórica medieval distinguiram três tipos de estilo presentes nas cartas: sublime, médio e humilde. O primeiro servia para os casos em que alguém de classe inferior se dirigisse a quem considerasse seu superior, o segundo aparecia quando a comunicação era feita entre duas pessoas de igual condição social, destinando-se a última às cartas em que era alguém superior a pretender contactar com pessoas menos importantes.

Em Clara encontramos um estilo sublime, sobretudo ao contactar uma princesa e, ao declarar-se serva das irmãs, embora em estilo humilde, não deixava de elaborar cartas com agrado e palavras carinhosas¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cf. KAREN CHEREWATUK; ULRIKE WIETHAUS, *Dear Sister: Medieval Women and the epistolary genre*, Ed. University of Pennsylvania Press, Middle Ages series, Philadelphia, 1993, 8-14.

¹⁰⁸ Cf. KAREN CHEREWATUK; ULRIKE WIETHAUS, *Dear Sister*, 8.

¹⁰⁹ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 21-22.

¹¹⁰ Cf. FRÉDÉRIC RAURELL, “La lettura del Cantico dei Cantici al tempo di Chiara e la IV^a lettera ad Agnese di Praga”, in DAVIDE COVI; DINO DOZZI (Dir.), *Chiara: francescanesimo al femminile*, Ed. Dehoniane; Collegio S. Lorenzo de Brindisi, Roma, 1992, 239-246.

Os séculos XI e XII foram chamados os séculos de ouro da epistolografia medieval, devido à grande produção de cartas de todos os tipos. Neste período, o culto da amizade, baseado no afecto desinteressado, proporcionou a troca activa de cartas entre amigos, característica que se tornou na marca cultural e humanística desta época. Por isso, desenvolveram-se vários tipos de cartas no seio da vida social, intelectual e religiosa¹¹¹.

No mundo antigo e medieval uma carta devia ser redigida segundo regras estabelecidas. A forma epistolar constava de cinco partes dispostas numa sequência lógica: a saudação, o exórdio, a narração, a demonstração e a conclusão. Todavia, o sinal inquestionável de se tratar da forma epistolar encontra-se na saudação e na assinatura¹¹².

A saudação epistolar tinha um formulário fixo, que implicava a identificação de quem escreve, sendo usados para cada classe social termos próprios de endereço e resposta. Por vezes, podia não ser feita esta identificação, pois havia autores que pretendiam abreviar ou esconder a sua identidade. A forma epistolar podia variar: por vezes, apresenta-se muito breve, contendo apenas os nomes do remetente e do destinatário, ao invés de outras em que a escrita é feita de modo muito elaborado, dando-se grande atenção a categorias e títulos, realçando o estilo literário do escritor¹¹³.

O exórdio é o início do discurso e prepara o caminho que se pretende seguir, tendo como função captar a atenção e a aceitação do leitor para a causa nela discutida. Refere-se a generalidades comuns, um provérbio ou citação bíblica, de forma a colocar o leitor no estado de espírito adequado a compreender a significação dos factos ou o pedido.

A parte central do discurso apresenta a sequência da narração seguida da demonstração. A narração comunica aquilo que o discurso quer provar, podendo ser mais ou menos pormenorizada, de acordo com a maior ou menor sequência de acontecimentos que o assunto encerra. A demonstração é a parte mais relevante, destinando-se à produção da prova

¹¹¹ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 31-33.

¹¹² Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 18-19.

¹¹³ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 17-18.

indicada na narração e pode ter uma predominância objectiva ou afectiva, sempre com a finalidade de persuadir o leitor.

A conclusão recapitula os pontos principais do que foi demonstrado: é breve, apresentando como certo o que se provou na argumentação, visando duas funções. A primeira pretende aferir da constatação do grau de certeza, quer pela certificação de concordância entre a narração e a conclusão, quer pela repetição e acumulação de provas idóneas da argumentação. A segunda função tem em vista suscitar aspectos favoráveis ao discurso, revestindo ainda a finalidade de dar ao leitor meios de o aceitar¹¹⁴.

As *Cartas* de Clara a Inês de Praga no século XIII revestem toda esta riqueza epistolar que valoriza o seu conteúdo, não se tratando de meros escritos, mais ou menos simples, pelo que, além de criarem laços de amizade à distância entre ambas, ajudaram de forma elevada e substancial, a instruir Inês sobre a *Forma Vitae* da Ordem Feminina Franciscana.

2.2 Análise das quatro Cartas a Inês de Praga

A história do convento de Praga mostra que desde a sua origem existiu uma relação particular com as vicissitudes havidas no convento de São Damião. O estudo da correspondência trocada nos anos 1234-1237, entre Inês e Gregório IX, bem como entre Clara e Inês, dá-nos uma ideia sobre a evolução das relações e das várias tensões surgidas ao longo do tempo no convento de Praga.

Neste estudo epistolográfico, histórico e espiritual das quatro *Cartas* de Clara de Assis a Inês de Praga, escritas entre 1234 e 1253, temos consciência de que estamos perante uma questão incompletamente solucionada, dado não se saber qual o número de cartas conservadas ou desaparecidas¹¹⁵. Do nosso estudo não faz parte desenvolvermos esta problemática, mas apenas trabalharmos os aspectos espirituais.

¹¹⁴ Cf. HEINRICH LAUSBERG, *Elementos de Retórica Literária*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011, 6ª edição, 92.

¹¹⁵ Cf. KAREN CHEREWATUK; ULRIKE WIETHAUS, *Dear Sister*, 15.

As Cartas a Inês de Praga só se compreendem nas suas múltiplas vertentes, se se conhecer o contexto social, histórico e religioso do século XIII¹¹⁶. Neste sentido, é mister proceder à análise das Bulas de Gregório IX escritas nesse período e endereçadas aos vários conventos que seguiam o ideal de vida de São Damião, de molde a perceber a pressão exercida pelo Papado sobre a questão dos bens, do jejum e da clausura¹¹⁷.

Das cinco Cartas conservadas, quatro foram escritas para Inês de Praga e uma para Ermentrudes de Bruges. É provável que Clara tivesse escrito a Francisco, a Gregório IX e também aos vários mosteiros que, entretanto, se iam fundando. O facto de terem sido descobertos no último século outros escritos até aí perdidos, permite acalentar esperanças de que, no futuro, a investigação encontre outras cartas e textos dispersos pelos vários arquivos do mundo.

Apesar de abrangerem longo período de tempo (entre 1234 e 1253), as Cartas a Inês de Praga são portadoras de uma unidade de inspiração e estilo, amplo e complexo, até pelo facto de a destinatária ser uma princesa real. Clara emprega um vocabulário rico e uma gramática correcta, mas fá-lo através de uma linguagem de grande simplicidade¹¹⁸.

A autenticidade destas quatro Cartas é aceite na actualidade pela investigação em geral, até pelo facto de os originais serem recebidos no convento e das várias traduções se conservar uma cópia¹¹⁹. O códice mais antigo data de 1280-1330, sendo, provavelmente, uma cópia do original do convento de Praga, o qual foi encontrado pelo Prefeito da Biblioteca Ambrosiana de Milão, Archille Ratti (Pio XI) e publicado em 1923, pertencendo a primeira edição crítica a J. K. Wyskocil, feita em 1932¹²⁰.

¹¹⁶ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 109.

¹¹⁷ O Papa Gelásio II (1118-1119) introduziu na chancelaria papal Regras sobre o formulário de cartas, considerado um dos segredos do escriba papal. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 36.

¹¹⁸ Cf. THADDÉE MATURA, "Introduction", in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 33.

¹¹⁹ O transporte das cartas envolvia problemas especiais devido à necessidade de um mensageiro adequado. A maioria era lida em voz alta (lida pelo ouvido). Muitas vezes as cartas originais voltavam para as mãos do remetente. A preservação era feita através da cópia na forma original. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 53-55.

¹²⁰ Em 1932 J. K. Wyskocil na *Vita Beatae Agnetis* escreveu uma edição crítica das quatro Cartas, estabelecendo que o manuscrito de Milão foi copiado em Praga entre 1273 – 1322. Deste modo ficou assegurada a autenticidade das Cartas. Cf. THADDÉE MATURA, "Introduction", in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 17.

2.2.1 Autenticidade e cronologia das Cartas

As *Cartas* de Clara são escritas em latim clássico, segundo o género literário epistolar, a técnica retórica própria do tempo. A aplicação do método retórico propiciou a Clara grande espontaneidade para gizar os seus sentimentos e conhecimentos teológicos, evidenciando a sua vivência, enraizada na espiritualidade da época

A sua escrita surpreende pela singularidade e afectividade, apresentando-se elaborada com matizes poéticos e prosa rimada e ritmada, fazendo sobressair com grande brilho o seu carisma franciscano. O texto apresenta-se desenhado com grande beleza, da qual emerge a sua delicadeza, feminilidade e afecto¹²¹. O seu modo de falar em Cristo decorre de palavras apaixonadas que dão a conhecer o seu coração pleno de amor divino e ilustram, essencialmente, a sua vida segundo o Santo Evangelho (cf. RCL I,2), demonstrativa de um itinerário de transformação divinizante pela acção do Espírito (cf. RCL VI, 2-3; 1CCL 12-13).

Na leitura das Cartas sobressai o seu misticismo, evidenciado na relação que estabelece com os que com ela se relacionam, permitindo iluminar os traços da sua personalidade e abordando temas teológicos que vão além do próprio texto¹²².

Sobre a datação das Cartas não existe unanimidade entre os investigadores. J.K. Wyskocil apresenta uma cronologia diferente das de Fassbinder, Grau e da edição BAC. Estes últimos dizem que as Cartas começaram a ser escritas desde antes do Pentecostes de 1234 até 1253¹²³.

A primeira foi escrita, provavelmente, antes da entrada de Inês no convento de Praga ocorrida em 1234, a segunda entre 1234-1238, quando Frei Elias foi Ministro Geral (1232-1239), a terceira no ano de 1238, ano em que Inês solicitou, sem êxito, a Gregório IX nova

¹²¹ O estudo da forma e linguagem do discurso e o desenvolvimento da prosa rimada e ritmada permitem classificar as cartas do séc. XIII, tendo sido estabelecidas normas para o formulário retórico por influência dos estilistas. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 50.

¹²² Sobre este Códice ser uma cópia do original. Cf. WALTER W. SETON, "The Letters from saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia", 509-519.

¹²³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, "Cartas de Santa Clara: introdução geral", in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, Editorial Franciscana, Braga, 1996, 2ª edição, 79-84.

Regra mais próxima da *Forma Vitae* de São Damião, datando a quarta de 1253, poucos meses antes da morte de Clara¹²⁴.

As Cartas são o reconhecimento do modo por que na correspondência entre duas religiosas se transmitiu uma vivência espiritual em que avulta a acção de Clara em resposta ao pedido de Inês que pretendia adequar o seu convento ao modo de vida de São Damião. Elas apresentam ainda uma unanimidade discreta entre ambas, dando mostras de que tinham em vista o objectivo de obter de Roma a aprovação jurídica da *Forma Vitae*, enquanto, em associação, informam sobre a visão do papado a respeito do movimento espiritual nascente.

Neste ponto, como preâmbulo, tem interesse conhecer como o Papa Gregório IX reiterou perante Inês de Praga a sua posição discordante sobre a *Forma Vitae*. Na primeira de três cartas por ele enviadas, no fim de Agosto de 1234, analisa a vocação de Inês e concede protecção ao convento, bem como ao hospital e lugares anexos. No dia seguinte envia segunda carta dirigida ao provincial de Sajónia, pedindo-lhe a nomeação de Inês como Abadessa da comunidade de Praga. E, nesse mesmo dia, é remetida terceira carta a todos os fiéis da Boémia, concedendo indulgências aos que visitassem a Igreja do Mosteiro nos dias estabelecidos. Resumidamente, pode concluir-se que a correspondência não mostra os aspectos contraditórios posteriormente registados.

Com efeito, o aparecimento de tensões decorrentes da posição tomada por Inês, ao não querer afastar-se do modo de vida dos mosteiros da Ordem de São Damião, sobretudo, quanto à sua vontade de seguir Cristo Pobre, levou-a a solicitar ao Papa uma norma jurídica que garantisse o mesmo tipo de vida ao mosteiro de Praga. A partir de 14 de Abril de 1237 as cartas entre Gregório IX e Inês começaram a tratar de questões sobre propriedades e rendas, parecendo haver uma evolução gradual sobre o jejum e a pobreza. Em 12 de Fevereiro de 1238, o Papa através de uma Bula obriga o convento de Praga a um jejum rigoroso, seguido

¹²⁴ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 18.

de outras Bulas idênticas, umas vezes atenuando-o, outras voltando à fórmula inicial, o que permite compreender as diferentes perspectivas em questão¹²⁵.

2.3 Primeira Carta

A notícia chegada de Praga de que Inês, filha do rei da Boémia, tinha optado por seguir Cristo Pobre e, em consequência, procedia já à construção de um convento, foi motivo de grande alegria e consolação para o coração materno de Clara. Inês ter-lhe-ia escrito a pedir conselhos e irmãs, para que iniciassem «a nova forma de vida»¹²⁶, estado de espírito que contribuiu para que lhe escrevesse a primeira Carta.

A razão que levou a investigação textual a indicar que a datação desta é anterior ao Pentecostes de 1234, tem a ver com o facto de a saudação somente se dirigir à filha do Rei da Boémia e ainda por não se encontrar qualquer referência às irmãs.

Esta Carta pode denominar-se de “maternidade evangélica”, dentro do sentido bíblico do texto (Mt 12,50): «todo aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe», mostrando a chave do caminho que Clara apresenta a Inês. O pensamento de Clara centra-se na espiritualidade nupcial, plena de afectividade e explícita em termos femininos a sua experiência de vida evangélica¹²⁷.

De acordo com as regras epistolográficas, a Carta apresenta uma estrutura constituída por cinco partes essenciais.

2.3.1 Saudação

Como início da Carta, na saudação Clara começa por se dirigir à destinatária com os títulos de “venerável” (*venerabili*), “santa virgem” (*sanctissimae virgini*) e “senhora Inês” (*dominae Agneti*), acrescentando: «filha do excelentíssimo e mui ilustre rei da Boémia» (*filiae*

¹²⁵ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 118-119.

¹²⁶ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assís*, 163.

¹²⁷ Sobre a espiritualidade desta Carta. Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, “El gozo de Clara de Asís en su primera Carta a Inês de Praga”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 29 (1981), 227-284.

excellētissimi ac illustrissimi regis Bohemiae) (1CCL 1). O texto latino expressa um plural majestático, pois trata Inês por filha dos Reis da Boémia¹²⁸.

Os dois primeiros títulos, “venerável” e “santa virgem”, radicam na sua decisão de seguir o Senhor optando pela virgindade. A denominação “senhora” mostra um tratamento de respeito, usando implicitamente o “vós” para realçar a condição de Inês como princesa real, sendo a única Carta em que é tratada por «senhora Inês» (1CCL1). A pretensão de Clara visa abrir um processo de aproximação, amizade e comunhão de vida com a futura irmã que se está a preparar para aceder à mesma espiritualidade, vislumbrando-se plenamente no texto a felicidade por lhe transmitir aquilo que está a sentir no seu íntimo¹²⁹.

Como remetente, Clara utiliza títulos humildes de cariz evangélico, ao denominar-se «serva indigna e inútil de Jesus Cristo» (1CCL 2), assim exprimindo a sua radical entrega ao serviço do Reino. Esta frase insere-se no ensinamento de Jesus sobre o serviço do servo, quando diz: «assim também vós, quando viverdes tudo o que vos foi ordenado, dizei: somos servos inúteis, fizemos o que devíamos fazer» (Lc 17,10). Mas expressa-se também em termos franciscanos¹³⁰, assumindo-se serva da própria Inês como se assumia das suas irmãs (cf. RCL X,5).

Na saudação, Clara põe em realce um termo que difere do que é usado nas Bulas Papais, quando acrescenta «senhoras enclausuradas de São Damião» (1CCL 2). Esta expressão merece uma reflexão aprofundada, sendo a primeira e única vez que Clara a utiliza, usando-a como metáfora, enquanto encerra a entrega a um ideal de vida independentemente da limitação espacial.

¹²⁸ Cf. CLARA DE ASSIS, “Epistola Prima”, in *Écrits*, SC, 325, 82.

¹²⁹ A etiqueta do escriba era muito exigente nos termos elaborados para cada classe social, dando grande atenção a categorias e títulos do destinatário. Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 16.

¹³⁰ Francisco, quando tomou o cargo de Ministro Geral da Ordem, assume-se “*minister et servus*” dos seus frades. Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 213.

Convém referir que a expressão *dominarum inclusarum*¹³¹ (das senhoras enclausuradas), colocada estrategicamente no início da Carta, deve ser entendida através da atitude interior de Clara sobre a questão da clausura. A esse propósito, temos de recuar ao início da sua vocação, ao momento da entrega da *Forma Vitae* por Francisco e à sua escolha de natureza eremítica que caracterizava o seu movimento. Pode perceber-se o seu pensamento através dos seus escritos em que evita usar o termo clausura, o que no contexto da época, não é uma questão menor, dado que ela nunca estabeleceu ligação forçosa entre a virgindade e a clausura como preconiza o Cardeal Hugolino. Com efeito, este determina, na sua Regra e em Bulas, que as religiosas, face à fraqueza feminina, vivam em clausura para preservar a própria virtude, devido às suas núpcias com Cristo, mostrando deste modo uma visão negativa em relação à mulher por entender a virgindade apenas em termos físicos¹³².

Contrariamente, o claustro para Clara não se cinge à mera construção arquitectónica, porque a vida evangélica de cada irmã desenvolve-se no seguimento de Cristo (*Sequela Christi*), razão por que a virgindade não é consequência de solidão, antes expressão da vida e do corpo para acolher o Senhor¹³³.

À palavra latina *inclusa* deve atribuir-se o significado de escondido, recolhido, sem necessidade de se conter dentro de um espaço ou de uma certa realidade, contrariamente à palavra latina *reclusa* que, essa sim, pressupõe separação, apontando para um isolamento físico. Ora, é esta divergência de sentido que constitui o cerne da discordância de Clara com o Cardeal Hugolino.

Nesta época, a História mostra-nos que o traço nuclear do movimento franciscano relativo ao debate sobre o modelo de santidade em formação, decorre da diferença entre as noções de convento e mosteiro, este último relativo à espiritualidade monacal que tem na sua

¹³¹ Clara utiliza esta denominação apenas nesta Carta, usando o nome de “Irmãs Pobres” que corresponde ao de Irmãos Menores. Cf. JEAN-FRANÇOIS GODET, “Le texte original et sa traduction française”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 83.

¹³² Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 140-141.

¹³³ No Mosteiro de Praga, onde Inês vivia, existia junto uma hospedaria onde as Irmãs Pobres faziam serviço através de uma vida activa. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 107-108.

estrutura um Abade. O conceito de convento surgiu com a espiritualidade mendicante, exercida segundo contornos abertos e não fechados ao mundo, sem que os religiosos cinjam toda a sua vida espiritual àquele espaço. Nesta perspectiva, o convento serviria para a oração, abrigo, dormida e partilha da comida que era esmolada nos subúrbios; porém, tal postura não inibia os irmãos, antes os convidava a buscar a pregação nos meios urbanos, por ser o local onde começaram a construir o «novo modelo de santidade»¹³⁴.

Clara irá fazer tudo para preservar o ideal de vida que lhe fora dado pelo próprio pai Francisco quando foi recebida na sua comunidade (cf. TCL 7). Ao longo da análise das Cartas, iremos reflectir sobre como ela geriu a problemática da clausura, dos bens e rendas, do jejum e festas, mostrando sempre uma grande confiança, já que estava «plenamente consciente da força do Senhor, tantas vezes experimentada»¹³⁵.

Termina a saudação, colocando-se como súbdita perante Inês e recomenda-se com reverência (cf. 1CCL 2), desejando-lhe que consiga «a glória da felicidade eterna» (1CCL 2).

2.3.2 Exórdio

Através de um estilo elevado e ritmado, o discurso, no exórdio, traduz por palavras a sua experiência espiritual desenhada numa teologia de matiz feminino. A indicação explicativa da razão da Carta encerra um louvor à opção tomada por Inês, reiterando: «a fama da vossa vida santa e exemplar chegou aos meus ouvidos. Ela está, aliás, perfeitamente difundida em toda a parte» (1CCL 3), prosseguindo que isso foi para Clara «razão de gozo e de júbilo no Senhor» (*gaudeo plurimum in Domino et exulto*) (1CCL 3), ao mesmo tempo que deixa transparecer um sentimento de alegria: «esta alegria não é só minha, mas compartilhada por todos os que servem ou desejam servir a Jesus Cristo» (1CCL 4).

A alegria que mostra não é um júbilo qualquer, pois brota nos seguidores de Cristo nos momentos de comunhão e partilha e ainda nas dificuldades materiais e espirituais. Clara

¹³⁴ JOSÉ D'ASSUNÇÃO BARROS, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, 188-189.

¹³⁵ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 167.

sempre mostrou um coração pleno de alegria e afectos humanos, pondo em relevo o seu júbilo como um elemento de cariz franciscano, de que ela foi seguidora e, por isso, nas Cartas encontramos sempre um clima de regozijo e alegria espiritual¹³⁶.

Clara reitera nesta Carta que a alegria sentida é compartilhada pelos que «servem ou desejam servir a Jesus Cristo» (*qui faciunt et facere desiderant servitium Jesu Christi*) (1CCL 4). Para se perceber o sentido da palavra desejo em Clara, devemos ter em atenção a sua *Regra e Testamento*, onde nos são apresentados os tópicos sobre o modo como entende o seguimento de Cristo. No *Testamento*, a forma de vida é definida como vivência do Evangelho, não como vida contemplativa (cf. RCL I,1s; XII,13), exortando as irmãs a trabalhar e a não apagarem o espírito de oração e devoção, ao qual todas as outras coisas temporais devem servir (cf. RCL VII,2), salientando ainda que devem desejar ter o Espírito do Senhor e a Sua santa obra, orar sempre a Deus com o coração puro (cf. RCL X,9-10). Em suma, em Clara, o desejo é no sentido de que as irmãs vivam uma vida no Espírito¹³⁷, pelo que admoesta e exorta a que sigam o Senhor em simplicidade, humildade e pobreza e levem uma vida santa (cf. TCL 56),

A palavra “desejo” expressa um anseio de algo ausente através do movimento da alma dirigida a um bem ainda não possuído, tratando-se de uma componente dinâmica do amor que partilha a sua intensidade abrindo ao futuro¹³⁸. A Escritura fala na busca de Deus pelo homem, como criatura que caminha para a plenitude do bem na comunhão com Ele. O salmista refere a sede de Deus exemplificada pelo veado que suspira pelas águas correntes (cf. Sl 42,2) e a busca do Senhor com todo o coração (cf. Sl 119,10,20).

O desejo de Jesus é o de acender na terra o fogo que veio trazer para a realização do Reino (cf. Lc 12,15). Neste sentido, os Padres da Igreja, em particular Gregório de Nissa,

¹³⁶ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 130.

¹³⁷ Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 339-340.

¹³⁸ Sobre o desejo. Cf. UMBERTO OCCHIALINI, “Desejo”, in LUIGI BORRIELO; EDMUNDO CARUANA; MARIA R. DEL GÊNIO; N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003, 313-314.

falam em desejo de perfeição¹³⁹. Santo Agostinho afirma que quem é animado pelo desejo, ainda que se cale com a língua, canta com o coração¹⁴⁰. Já São Bernardo considera o desejo o instrumento que faz a alma caminhar, considerando que Deus não se busca com os pés, mas através do desejo¹⁴¹.

Todos estes seguimentos respeitantes ao desejo contêm-se expressamente em idêntico sentir de Clara, a exemplo do que Francisco já preconizou. No início da sua vida de penitente, Francisco ouviu o texto evangélico em que Jesus envia os discípulos dois a dois (cf. Mt 10,7-9), exclamando que é isso que ele deseja fazer (cf. 1 C 22) e deixando expresso que pretendia ser fiel ao Evangelho e seguir Jesus em pobreza (cf. 1 R 1,1ss).

Em Clara os apelos à alegria e ao desejo de servir o Senhor aparecem intimamente ligados ao louvor prestado a Inês pela sua opção pelo seguimento de Cristo. Clara aprecia a renúncia às pompas e honras mundanas que lhe adviriam de um casamento imperial¹⁴², trocando-o por outro mais sublime e poderoso realizado com Cristo, para abraçar com alma e coração a santíssima pobreza (cf. 1CCL 5,6). Assim, o desejo relaciona-se com o santo serviço que corresponde ao «ardente desejo de imitar Cristo Pobre e Crucificado» (1CCL 13). Tal como Ele sofreu na Cruz para nos libertar do príncipe das trevas, também a esposa tem o dever de compartilhar a Sua Paixão. Inês deve desejar imitar Cristo para ser coroada de santidade, de modo a poder partilhar com Ele a vida divina¹⁴³.

É este despojamento das honras e bens terrenos que dá a Clara a certeza de que o próprio Senhor «guardará imaculada e incólume» (*qui vestram virginitatem sempre immaculatam custodiet et illaesam*) (1CCL 7) a virgindade de Inês, sendo estes os alicerces essenciais do carisma clareano, expresso através de palavras ardentes, iguais ao ensinamento,

¹³⁹ Cf. SÃO GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre la Vida de Moisés*, I 3-8, Ed. Ciudad Nueva, Biblioteca Patrística, Vol. 23, Madrid, 1993, 65-68.

¹⁴⁰ Cf. SANTO AGOSTINHO, *Comentários sobre os Salmos: Sl 118*, VIII, 4, *Obras de San Agustin XXII* (4º y último), BAC, Madrid, 1967, 51.

¹⁴¹ Cf. SÃO BERNARDO, *Sermão 84,1*, *Obras de San Bernardo*, BAC, Madrid, 1947, 1267.

¹⁴² Refere-se a Frederico II que ficou viúvo depois de 1228. Cf. JEAN-FRANÇOIS GODET, “Le texte original et sa traduction française”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 85.

¹⁴³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, “Primeira Carta de Santa Clara a Inês de Praga: introdução”, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, Editorial Franciscana, Braga, 1996, 2ª edição, 85-86.

exemplo e exortação que decorre em São Damião. Por isso, o desígnio central do exórdio é anunciado nestas palavras: «o Senhor Jesus Cristo, o Esposo preferido a qualquer grande Esposo terreno»¹⁴⁴.

O exórdio termina com um elogio¹⁴⁵, tópico da retórica epidíctica e estruturado em duas partes, uma dedicada à esposa e outra ao Esposo. Trata-se de um texto inspirado no Ofício da festa de Santa Inês, uma jovem romana que morreu mártir e, desde há muito, era considerada um modelo de virgindade¹⁴⁶.

Na primeira parte do elogio são referidas as várias virtudes da esposa: castidade, pureza, virgindade. O enfoque dado a estas virtudes acentua o cariz genuinamente franciscano, dizendo: «Amando-O, sereis casta. Abraçando-O, ficareis mais pura, acolhendo-O, sereis virgens» (1CCL 8). Na segunda parte usa a linguagem simbólica do espelho, realçando as virtudes do Esposo¹⁴⁷: fortaleza e generosidade. E são ainda realçados a Beleza e o Amor que são atributos divinos, dizendo:

«O seu poder é mais forte, a sua generosidade, mais excelsa, o seu aspecto, mais formoso, o seu amor, mais suave, e as suas graças de maior encanto. Ele vos segura em seus braços, e ornamenta de pedras preciosas o vosso peito, e enfeita de jóias inestimáveis as vossas orelhas, e vos envolve de pérolas cintilantes, coroando-vos com a coroa de ouro, marcada com o sinal da santidade» (1CCL 9-11).

O elogio mostra uma construção elaborada sobre a sua experiência espiritual que é sempre difícil de expressar por palavras, usando como instrumento mediador imagens e símbolos. Tal como os Padres da Igreja que se inspiraram no *Cântico dos Cânticos* para expressar a união de Deus com o seu Povo e de Cristo com a Igreja e com cada crente,

¹⁴⁴ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 164.

¹⁴⁵ O objectivo do elogio é falar da virtude e do belo na retórica epidíctica. O elogio é um meio de ampliação retórica que é feito de acções, dado que é próprio do homem agir por escolha, sendo preciso empenhamento para demonstrar que agiu por escolha. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1365b; 1367a, 124-128.

¹⁴⁶ Clara inspira-se no Ofício de Santa Inês Romana que morreu mártir em Roma, (antífona das matinas do dia 21 de Janeiro). Esta Santa é indicada como um modelo para ser imitado. Na quarta Carta volta a referi-la como um modelo de esposa de Cristo. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 142.

¹⁴⁷ A palavra espelho encontra-se implícita no texto para expressar a pessoa de Jesus Cristo: Ele é o Espelho que deve ser seguido. A esposa deve envolver todos os sentidos no seguimento contemplativo de Jesus Cristo. A metáfora do espelho foi muito usada no séc. XII. Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 143.

também Clara apresenta uma linguagem metafórica, simbolizada na alusão a «jóias e adereços»¹⁴⁸.

O seu objectivo é transmitir a Inês a sua experiência de encontro com o Senhor. Sobre o Esposo, começa por dizer «Ele vos segura em seus braços» (*Cuis estis iam amplexibus astricta*) (1CCL 10), expressando a suavidade e encanto desse momento inefável. Trata-se do encontro que é descrito num cenário pré-nupcial, onde o Senhor desempenha uma acção fundamental: é Ele que «ornamenta de pedras preciosas o vosso peito» (1CCL 10). O peito é o local do homem onde se situa o coração. A amada deve estar como na parábola das virgens prudentes e diligentes, pronta para acolher a chegada iminente do Senhor¹⁴⁹.

As pedras preciosas simbolizam os Dons do Espírito necessários à vida espiritual. Mas a acção do Senhor tem um efeito mais amplo, sendo Ele quem «enfeita de jóias inestimáveis as vossas orelhas» (1CCL 10), assim explicitando que as jóias simbolizam a Sua Palavra e ensinamento que devem ser escutados, acolhidos e anunciados. O elogio termina indicando a última acção do Senhor nesse encontro: Ele «vos envolve de pérolas cintilantes, coroando-vos com a coroa de ouro, marcada com o sinal da santidade» (*et totam circumdedit vernantibus atque coruscanribus gemmis atque vos coronavit aurea corona signo sanctitatis expressa*) (1CCL 11). A frase apresenta uma amplificação retórica¹⁵⁰ que põe em relevo a acção do Esposo. Clara através de uma linguagem feminina utiliza as figuras estilísticas de pérolas cintilantes e da coroa de ouro que nesse tempo eram usadas por rainhas, princesas e damas da corte, frisando serem símbolos preciosos que pretendem apontar o caminho cristão para atingir a santidade¹⁵¹.

O ponto de partida de Clara é a fé. A sua força advém-lhe de Deus, através da acção do seu Espírito. Será a acção de Deus em si própria que lhe dá a convicção transformadora do

¹⁴⁸ MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, Ed. Franciscana, Braga, 1994, 150.

¹⁴⁹ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis mensagem dos seus escritos*, Ed. Franciscana, Braga, 2002, 132.

¹⁵⁰ No discurso epidíctico podem-se empregar vários meios de amplificação; por exemplo, se alguém agiu só ou com poucas pessoas ou se tem a parte mais relevante na acção, pois todas as circunstâncias são belas, superando a nossa expectativa. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1367a, 128-130.

¹⁵¹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 163-166.

Amor, fazendo que tudo se torne certeza. O elogio apresenta uma superação da relação entre homem e mulher, porquanto Cristo ultrapassa as ofertas possíveis dum parceiro humano, já que a felicidade do encontro com Ele é incomparável a qualquer felicidade terrena. Neste elogio a virgindade consiste na completa intimidade com Deus, deixando-se preencher da Sua presença, coincidindo com aquilo que designamos de contemplação¹⁵². Por isso, desenvolve uma espiritualidade dinâmica que abrange a pessoa toda e, em simultâneo, plena de gozo, sem dualismo nem moralismo, para destacar a doçura do encontro da comunhão com Cristo, com ardor e alegria.

2.3.3 Narração

Na narração encontramos a explicitação das primícias desenhadas no exórdio. O modelo retórico segue a mesma estrutura formal, articulada em secções para percorrer os factos que pretende tratar. Começa por aplicar vários títulos a Inês: “Irmã caríssima” e “veneranda senhora” (cf. 1CCL 12), relacionando ambas as palavras e desta singular relação emerge o respeito pela dignidade social e crente de Inês que a tudo renunciou, encontrando-se agora na condição de abraçar em virgindade a santíssima pobreza¹⁵³.

Clara mostra uma profunda relação pessoal com Cristo indicada de várias maneiras e, agora, fá-lo através da tripla denominação atribuída a Inês: «esposa, mãe e irmã do meu Senhor Jesus Cristo» (*sponsa et mater estis et soror domini mei Jesu Christi*) (1CCL 12; 24). Estas três designações inserem-se na mística nupcial¹⁵⁴, mediante a sua perspectiva evangélica (cf. Mt 15,50). A primeira designação, esposa, é desenvolvida na linha da *Sequela Christi*, expressa na comunhão de vida e destino com Ele. Clara segue Francisco que diz que todos os

¹⁵² Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 230.

¹⁵³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991, 503.

¹⁵⁴ Sobre a mística nupcial. Cf. FERNANDO URIBE, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara. Aproximaciones el pensamiento cristológico de Clara de Asís”, in *Selecciones de franciscanismo*, 22 (1993), 437-464; MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 499-539.

cristãos, tornados servos, que perseverarem até ao fim, sobre eles repousará o Espírito Santo e neles fará morada e são esposos, irmãos e mães de Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. 2CF 50ss).

Em Clara a união esponsal com o Espírito exige o seguimento de Cristo Pobre e Crucificado¹⁵⁵, através do «ardente desejo de imitar a Cristo» (*pauperis Crucifixi ardenti desiderio inchoato*) (1CCL 13) isto é, a vida no Espírito realiza o cristão para que faça a vontade do Pai, sendo isso que permite ser chamada a Inês de Praga, com pleno direito, esposa do Filho de Deus.

A segunda designação, mãe, trata da maternidade espiritual através da fecundidade da esposa. Clara inspira-se na Virgem Maria para deixar explícito que o seguimento de Cristo exige que a esposa gere vida nova e produza frutos. A evocação da imagem de Maria ilustra a importância por ela atribuída à maternidade espiritual como condição essencial para uma profícua fecundidade, não apenas espiritual, mas também humana:¹⁵⁶

A terceira designação, irmã, brota da irmandade em Cristo pelo baptismo, a qual nasce da filiação divina e do seguimento de Cristo, concretizando-se na dinâmica quotidiana, seja na pequena comunidade de São Damião, seja em comunhão com o restante povo de Deus ou de toda a Criação¹⁵⁷.

A narração é concluída com um encómio à santíssima senhora pobreza, desenhada através da simbologia do espelho (cf. 1CCL 15-17) e apresentada em três estrofes, de modo personalizado. As estrofes são construídas num percurso ascensional em que a estrofe seguinte suplanta a anterior no caminho para Deus¹⁵⁸:

1ª Estrofe: «Ó bem-aventurada pobreza, penhor de eternas riquezas para os que a amam e abraçam» (1CCL 15).

2ª Estrofe: «Ó Santa pobreza, pela qual Deus promete o Reino dos céus aos que a possuem e desejam, e certamente lhes concede a glória eterna e a vida bem-aventurada» (1CCL 16).

¹⁵⁵ Em Clara encontramos uma relação entre o Evangelho e vida contemplativa; o Evangelho indica-nos o seguimento de Cristo que é anterior ao carisma contemplativo, que não é definido pela oração, mas a partir do Evangelho. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 341-344.

¹⁵⁶ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 145.

¹⁵⁷ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 125-129.

¹⁵⁸ O encómio é um meio de ampliação retórica, refere-se às obras e suas circunstâncias, expressando que foi realizado algo ou que se é capaz de realizar. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1367b; 1368a, 128-129.

3ª Estrofe: Ó sagrada pobreza, que o Senhor Jesus Cristo se dignou abraçar, preferindo-a a todas as riquezas. Ele que governa o céu e a terra e que tudo criou com o poder da sua Palavra» (1CCL 17).

A primeira estrofe trata da bem-aventurada pobreza (*beata paupertas*), reforçando a ideia de que a pobreza é uma garantia de riqueza eterna para todos aqueles que a abraçarem. Clara sintetiza o ensinamento do Senhor sobre a primeira bem-aventurança (cf. Mt 5, 3ss.). Nas bem-aventuranças a palavra “pobre” aparece reforçada com outra “em espírito”. Os pobres ou humildes¹⁵⁹ são os despojados, os oprimidos, disponíveis para o Reino dos Céus. A pobreza apresenta-se como uma infância espiritual necessária ao discípulo para entrar no Reino. Trata-se de um mistério revelado aos pequeninos (cf. Lc 12, 32; 1Cor 1, 26ss.), estabelecendo correspondência entre os pobres e os pequeninos, em oposição aos ricos e poderosos (cf. Lc 9, 28; Mt 19, 30).

A segunda estrofe desenvolve o conceito de santa pobreza (*sancta paupertas*). A configuração de Jesus pressupõe o Seu seguimento humilde, pobre e sofredor. Mas, o seguimento envolve também um caminho de ascética e mística que exige o desejo despertado e transformado por Deus. Clara diz que Deus promete o Reino dos Céus àqueles que «possuem e desejam» (1CCL 16) a pobreza. Inês é convidada a fazer o caminho do seguimento que se inicia com o batismo e continua através de um itinerário de santidade de vida. O fim consiste em atingir a «glória eterna e a vida bem-aventurada» (*aeterna gloria vitanque beata*) (1CCL 16) quando nos encontrarmos face-a-face com o Senhor¹⁶⁰.

A terceira estrofe põe em destaque a sagrada pobreza (*pia paupertas*), partindo da pobreza assumida e abraçada pelo próprio Cristo. Clara tem consciência de que Jesus é o Senhor, apresentando a Sua divindade com grande referência. Não se trata apenas de O exaltar numa atitude de adoração ou mesmo súplica, mas de exaltar o Mistério da Encarnação que, para ela, é uma revelação divina de grande importância. Por isso, exalta a pobreza do

¹⁵⁹ Sobre a pobreza e o seguimento de Cristo pobre. Cf. ENGELBERT GRAU, “... Attacati, vergine poverella, a Cristo povero ...”. La vita di Santa Chiara in povertà ed umiltà, in *Forma Sororum*, 21 (1984), 244-251; ENGELBERT GRAU, “La vita en pobreza de Santa Clara en el ambiente cultural y religioso de su tiempo”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 14 (1985), 83-102.

¹⁶⁰ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 235.

Senhor que se fez pobre por nós neste mundo¹⁶¹. E não hesita em pedir a Inês que abrace a pobreza do Filho de Deus, preferindo-a a todas as riquezas da terra. No fim da estrofe refere que o Senhor é quem «governa o Céu e a terra» (1CCL 17), (cf. Sl 32, 9; 148, 5). O Verbo de Deus criou todas as coisas com o poder da Sua Palavra; no entanto, o mistério da pobreza e da Kénosis (cf. Fil 2,6-11) manifestou-se desde o Seu nascimento em Belém, na Sua vida pública e na morte de Cruz (RCL VIII,3)¹⁶².

2.3.4 Demonstração

Nesta parte Clara desenvolve os pontos principais desenhados no exórdio que devem ser agora demonstrados. Este texto reúne citações do Novo Testamento, cujo desenvolvimento está estruturado em duas partes: na primeira, põe em relevo a necessidade de Inês apreender a pobreza de Cristo (cf. Mt 8,25), decorrente da expressão: «o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça» (1CCL 18) e ainda realçando a *Kénosis* de Cristo na Cruz (cf. Jo 19, 30ss), que «inclinando a cabeça entregou o Seu Espírito» (1CCL 18).

A evocação da Encarnação de Cristo que «desceu ao seio da Virgem Maria» (1CCL 19) e teve um nascimento pobre é usada por Clara para ligar o nome de Maria à questão da pobreza, apresentando-a como mãe de Cristo Pobre e ainda como uma mulher pobre¹⁶³. No texto o enfoque é colocado na humanidade e vida histórica de Cristo, em particular no momento do Seu nascimento, quando diz: «apareceu desprezível, desamparado e pobre neste mundo, para que os homens pobres, desamparados e carenciados do divino alimento, n'Ele se tornassem ricos» (1CCL 19-20).

¹⁶¹ Cf. FERNANDO URIBE, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara. Aproximaciones el pensamiento cristológico de Clara de Asís”, 437-464.

¹⁶² Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, Vol. I, Ed. Porziuncula, Bologna, 1994, 172.

¹⁶³ Cf. MARIANNE SCHLOSSER, “Madre, Sorella, Sposa, contributo alla spiritualità di Santa Chiara”, in *Forma Sororum* 27 (1990), 397-419.

O Mistério da Encarnação é descrito pela descida do Verbo de Deus que, ao deixar a sua Glória, se fez pobre e servo¹⁶⁴. O suporte teológico é o hino cristológico da Carta aos Filipenses (cf. Fil 2,6-11): O Filho de Deus, quando veio ao mundo, não invocou a Sua condição divina, mas escolheu o caminho de obediência e esvaziamento até à morte de Cruz.

A pobreza e a humanidade de Cristo são mostradas como motivo de alegria e júbilo, justamente porque são alimento para que os pobres em Cristo se tornem ricos. Clara mostra que o exercício da pobreza de Deus expressa sempre um horizonte de riqueza para a Salvação dos homens¹⁶⁵.

O texto repete a antinomia bíblica sobre duas espécies de riqueza: as riquezas temporais e as riquezas celestes. Assim, põe em foco a renúncia de Inês às riquezas e honras do mundo, ao preferir um tipo de tesouro incorruptível (cf. Mt 6, 20), quando diz:

«Vós que preferistes o desprezo do mundo às honrarias mundanas, a pobreza às riquezas temporais e antes juntar um tesouro no céu que na terra, onde nem a ferrugem nem a traça o corrompem, nem os ladrões o desenterram ou roubam, tereis no céu a recompensa» (1CCL 22-23).

Pretendendo pôr em realce o merecimento da pobreza a que Inês se devotou, Clara atribui-lhe maior dignidade, «merecereis ser chamada irmã, esposa e mãe do Filho do Pai altíssimo e da Virgem gloriosa» (*et fere digne meruistis soror, sponsa et mater altissimi Patris Filii et gloriosae Virginis nuncupari*) (1CCL 24), aditando o exemplo de Maria que se tornou serva pela sua obediência ao Pai e esteve solidária com o Filho até à morte na Cruz¹⁶⁶.

Na segunda parte da demonstração Clara mostra que a promessa do Reino se dirige aos pobres ou àqueles que se fazem voluntariamente pobres (cf. Mt 5,3). O núcleo da forma evangélica de servo consiste em servir a Deus e ao próximo, não se podendo «servir a Deus e ao dinheiro» (1CCL 26), desiderato que frisa no uso da palavra latina *mammon*. Avulta aqui a noção de servo, dado que esta projecta luz sobre um dado essencial que poderia permanecer ignorado na dimensão de despojamento, necessário para assumir a vida em pobreza. O

¹⁶⁴ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 145.

¹⁶⁵ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 159.

¹⁶⁶ Maria aparece no contexto da espiritualidade franciscana ligada à pobreza e à kénosis de Jesus. Cf. 1CCL 24; 3CCL 24ss; TCL 46; RCL II, 24; VI, 7; VIII, 6; XII, 13.

discípulo, para seguir Cristo Pobre e Crucificado, deve desejar imitá-Lo para participar da Sua vida divina¹⁶⁷.

A vida espiritual é simbolizada na luta do homem nu contra o homem vestido (cf. 1CCL 27), permitindo perceber a espiritualidade de Clara em profundidade. A metáfora da luta do homem nu é usada por Clara para opor a pobreza à riqueza¹⁶⁸. Este ensinamento está bem patente no facto de o lutador vestido estar em desvantagem em relação ao lutador nu, pois este pode derrubá-lo mais facilmente, agarrando-o pelas roupas. Realça-se ainda o seu entrosamento com dois textos de Mateus sobre a participação do servo no Reino: a dificuldade do rico entrar no Reino dos Céus (cf. Mt 19, 24) e a necessidade de optar pelo «caminho apertado e pela porta estreita» (1CCL 29) para não sucumbir na luta (cf. Mt 7, 14). Tal como na luta do nu (desprezo pelas vestes ou riquezas), também Inês renunciou às riquezas terrenas para merecer entrar no Reino dos Céus.

O seguimento de Jesus é apresentado de acordo com a Sua Encarnação, não tendo durante a Sua vida onde reclinar a cabeça, até morrer na Cruz num despojamento de amor, nada retendo para si, mas entregando-se por nós. Este é o contexto que permite perceber o pensamento de Clara quando diz: «o Filho de Deus fez-se nosso caminho» (TCL 5), perfeita chave para se perceber como ela entende o seguimento de Cristo¹⁶⁹.

2.3.5 Conclusão

A Carta finaliza, como é habitual, recuperando o assunto do início e pondo em realce a opção de Inês de Praga, devido à «troca maravilhosa e digna de todo o louvor» (*Magnum*

¹⁶⁷ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 123.

¹⁶⁸ Francisco mostra-se imbuído do espírito de pobreza quando, no início da sua conversão, não resistiu a despír as suas roupas e atirá-las para os braços do pai, gesto que levou o Bispo Guido a cobri-lo e a acolhê-lo. Cf. 1 C 15.

¹⁶⁹ No seu Testamento, Clara define o seguinte: «o Filho de Deus se fez caminho para nós». Esta disposição dá-nos a chave do seu pensamento sobre o Mistério da Encarnação. Cf. TCL 5.

quippe ac laudabile commercium) (1CCL 30) à sua preferência pelos bens eternos¹⁷⁰, em detrimento dos efêmeros e temporais, ao mesmo tempo que apoia e estimula o maravilhoso sentimento de que se mostra impregnada e com vontade de que nele prossiga com perseverança (cf. 1CCL 32), no seguimento do que o Apóstolo recomenda e ensina, ao renunciar-se a um para ganhar cem, vindo a possuir para sempre a vida bem-aventurada (cf. Mt 19,29).

Antes das saudações no Senhor, (cf. 1CCL 35) Clara, numa incomparável prova de humildade, suplica a Inês que a recomende nas suas orações, para que ambas possam merecer a misericórdia de Jesus Cristo.

2.4 Segunda Carta

Da correspondência trocada entre Clara e Inês deduzimos que a irmã de Praga respondeu à primeira Carta da sua irmã e mãe espiritual. Os investigadores acreditam que teria existido uma correspondência epistolar alargada entre ambas. Na verdade, a *Vita Agnetis*, escrita entre 1283-1322, refere ter existido troca de correspondência, não tendo sido conservada nenhuma das cartas da irmã de Praga. As edições críticas indicam que esta segunda Carta teria sido escrita ao tempo em que Frei Elias de Assis exercia o cargo de Ministro Geral, entre 1234-1238¹⁷¹.

Estamos perante a Carta mais curta de entre todas as que se conhecem escritas a Inês de Praga. A acção de graças com que Clara inicia o discurso permite perceber que Inês está a consolidar o caminho do seguimento de Cristo Pobre. A rapidez da resposta indicia a necessidade da sua celeridade, devido às pressões do Papado para que aceitasse possessões e rendas, mas pretende ainda não deixar olvidar o carisma franciscano sobre a altíssima

¹⁷⁰ O tema do comércio ou troca era um assunto privilegiado no pensamento franciscano no início do movimento sobre a pobreza. Cf. JEAN-FRANÇOIS GODET, “Le texte original et sa traduction française”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 91.

¹⁷¹ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 16-18.

pobreza, pela qual lutou até ao fim da sua vida, assim cumprindo a última vontade de Francisco¹⁷².

Esta Carta tem por objectivo responder às perguntas de Inês e também animá-la, mostrando já uma proximidade e intimidade entre as duas irmãs pobres. Mas, a notoriedade desta Carta reside no facto de pôr em relevo a fidelidade de Clara ao carisma recebido de Francisco, sendo significativa a expressão retórica através da qual é transmitida a sua experiência vivencial e espiritual¹⁷³. Podemos designar esta Carta por “carta do desejo”, na medida em que reforça o veemente desejo de que Inês persevere na altíssima pobreza, compreendendo e vivendo o seguimento de Cristo Pobre.

2.4.1 Saudação

A primeira parte da saudação apresenta Inês como destinatária através de um protocolo de cortesia semelhante ao da primeira Carta, porém, expresso num tom mais caloroso e familiar. Dirige-se a Inês com títulos que tocam a sua condição de filha, serva e esposa de Cristo: «à filha do Rei dos Reis, à serva do Senhor dos Senhores, à mui digna esposa de Cristo e nobre rainha Inês» (2CCL 1).

Como remetente, Clara, citando Lc 17,10, mantém sobre si própria a mesma forma da primeira Carta “serva indigna e inútil”, acrescentando «do Senhor dos Senhores» (*Domini dominantium*) (2CCL 2). A saudação termina com um modo de ampliação retórica para ligar dois elementos essenciais: a perseverança na altíssima pobreza e o santo serviço. Trata-se de um elogio ou louvor retórico que faz a ligação da saudação ao exórdio, constituindo ambos uma unidade que realça a grandeza das virtudes atribuídas a Inês. O elogio é um meio de ampliação usado para manifestar a grandeza de uma virtude, sendo desenvolvido através de

¹⁷² MARÍA V. TRIVIÑO, “Segunda Carta de Santa Clara a Inês de Praga: introdução”, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, Editorial Franciscana, Braga, 1996, 2ª edição, 91-92.

¹⁷³ Sobre a espiritualidade da 2CCL. Cf. SEBASTIÁN LÓPEZ, “Lectura teológica de la Carta II de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 59 (1991), 299-320.

acções para demonstrar que alguém agiu por escolha e, por isso, é útil mostrar que agiu assim muitas vezes¹⁷⁴.

A saudação mostra o desejo de Clara sobre o caminho da irmã pobre de Praga. Podemos ainda descobrir a adesão de Inês à proposta sobre a forma de vida. Por ser o caminho vocacional, ela expressa a sua alegria e, em simultâneo, transmite uma unidade de procedimentos «a fim de que possa compreender e viver em plenitude o seguimento de Cristo Pobre»¹⁷⁵.

2.4.2 Exórdio

Inicialmente, o exórdio encontra-se redigido em discurso directo, surgindo como uma oração de graças «rendo graças ao autor de todas as graças, do qual dimanam todas as boas dádivas e dons perfeitos» (*Gratias ago gratiae largitori, a quo omne datum aptimum et omne donum perfectum creditur emanare*) (2CCL 3). Clara dá graças ao Pai de quem procedem todos os dons (cf. Tg 1,17). As palavras expressam um tom de proximidade, passando do “vós” para o “tu”, ao dizer a Inês «que te adornou com tantas virtudes e sinais de perfeição» (2CCL 3).

O momento de acção de graças na saudação não está separado do início do exórdio, nem dos restantes momentos do discurso. Deste modo, a acção de graças tem relação com aquilo que Inês está a viver, a ser e a praticar (cf. Mt 5,49), apontando para o que ela é: «uma imitadora perfeita e diligente da perfeição do Pai» (2CCL 4). E usa uma máxima retórica, não coloca ênfase na exigência¹⁷⁶, mas põe em relevo uma teologia de relação, apresentando uma exortação à perfeição (cf. Sl 138,16) quando diz: «tenhas também tu chegado à perfeição e

¹⁷⁴ CF. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1367b; 1368a, 128.

¹⁷⁵ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 169.

¹⁷⁶ Acerca do uso de máximas na argumentação, que sendo afirmações gerais, se aplicam ao universal. Sendo o entimema um silogismo, resulta que os princípios e as conclusões dos entimemas pondo de lado o silogismo, são máximas. Mas se lhe juntarmos a causa e o porquê, o todo forma um entimema. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1394a; 1394b, 208-209.

seus olhos já nada de imperfeito em ti encontrem» (*perfecta fieri merearis, ne oculi sui aliquid in te videante imperfectum*) (2CCL 4).

Na acção de graças, Clara utiliza as expressões «adornou» (2CCL 3), «sendo imitadora» (2CCL 4), significando estar em sintonia com Deus. A imitação é um conceito paulino que convida o seguidor de Cristo a ter os mesmos sentimentos do Senhor (cf. 1Tes 1,6; Fil 2,5), revelando também um aspecto pedagógico e oferecendo a Inês o modelo paradigmático: o discípulo não teme o sofrimento, à semelhança do seu Senhor. Por isso, deve encarar as vicissitudes como dádivas de amor, sendo isso que lhe serve de fonte de consolação. Não nos esqueçamos que Inês está a ser pressionada para receber bens¹⁷⁷.

Pode parecer-nos que o conceito de imitação se sobrepõe ao seguimento de Cristo, mas uma leitura atenta indica-nos que Clara e Francisco usam o conceito de seguimento na linha dos novos movimentos evangélicos¹⁷⁸, relevando a relação com a humanidade de Jesus que tem fundamento evangélico e cujo modelo é o modo de vida e destino de Cristo, abrangendo três dimensões: estar com Ele, partilhar o Seu destino e participar na causa do Reino, aspectos que conduzem à completa comunhão com Ele: «se alguém quiser vir após Mim, renegue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-Me» (Mt 16,24).

Francisco, nos seus escritos, fala em seguir a doutrina e o exemplo de Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. 1 R 1,2; 2,2), indicando como exemplo Cristo que nos pediu que seguíssemos os Seus passos (cf. 2CF 1,13). Clara dá-lhe uma dinâmica mais ampla¹⁷⁹, partindo da primeira Carta de Pedro «é para isto que fostes chamados, porque Cristo também sofreu por vós, deixando-vos o exemplo para que sigais os Seus passos» (1Ped 2,21), usando com o mesmo sentido teológico imitar ou seguir Cristo.

O exórdio continua a desenvolver o item da perfeição, quando diz: «esta é aquela perfeição pela qual o Rei dos Céus se unirá a ti na mansão celeste, onde reina sentado num

¹⁷⁷ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 217.

¹⁷⁸ Cf. HUBERT DELESTY, “Imitar o seguir a Cristo?”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 14 (1985), 389-393.

¹⁷⁹ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 191.

trono de estrelas» (2CCL 5). Trata-se de um elemento central do exórdio que vai sendo repetido¹⁸⁰, podendo dizer-se que esta Carta surge como um comentário que Clara faz à forma de vida que lhe foi dada por Francisco, a qual, ela, por ter uma importância central na vida das Irmãs Pobres, acaba mais tarde por implantar na sua *Regra* como elemento principal¹⁸¹.

Aponta para o caminho da perfeição, dizendo:

«... desprezaste a glória da realeza terrena, e renunciaste às delícias de um casamento imperial tornaste-te imitadora da altíssima pobreza e, em espírito de grande humildade e ardente caridade, seguiste as pegadas d'Aquele que te achou digna para esposa» (2CCL 6-7).

Neste contexto, a fé surge como perseverança na fidelidade e nas tribulações, destacando a comunhão de vida com Jesus que deve ser desenvolvida num caminho de pobreza e humildade. Este é o motivo que fez com que Ele a achasse digna «para esposa» (*conubio copulari*) (2CCL 7). Nos seus escritos encontramos com frequência a pobreza junta com a humildade (Cf. 3CCL 4;25; TCL 46; RCL XII, 13). A invocação da humildade aparece com grande relevo na mística clareana, permitindo captar um aspecto que nos pode escapar, qual é o da dimensão interior de total despojamento que a pobreza exige àqueles que optam pelo seguimento de Cristo¹⁸².

Clara surge-nos como uma mestra da vida espiritual e mostra ainda grande capacidade para a transmitir, acompanhada da «doçura das exortações que fazia às irmãs»¹⁸³. Perante o dilema de decidir entre o casamento imperial e a pobreza, Inês optou por Cristo Pobre (cf. 2CCL 5-7). Encontramos aqui uma distinção importante: a relação não é feita entre casamento e virgindade, mas é acentuada a troca realizada por Inês, pondo em relevo a comunhão de vida e destino com Jesus, do qual ela se tornou esposa¹⁸⁴.

¹⁸⁰ No exórdio os assuntos devem ser expostos por pontos básicos de forma que o corpo do discurso tenha cabeça para suscitar a atenção do ouvinte. No discurso epidíctico é preciso fazer com que o ouvinte partilhe do elogio ou algo deste tipo. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1415b, 282.

¹⁸¹ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 170.

¹⁸² Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 134.

¹⁸³ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 168.

¹⁸⁴ Cf. MARIANNE SCHLOSSER, “Madre, Sorella, Sposa, contributo alla spiritualità di Santa Chiara”, 397-419.

2.4.3 Narração

A narração apresenta-se desenhada em duas partes. Na primeira apela à observância do ensinamento de que uma só coisa é necessária (cf. Lc 10,42), apontando o exemplo admirável de Raquel (cf. Gn 29,16). O discurso apresenta-se construído com imagens simbólicas, entrelaçadas com frases exortativas. Clara começa por dizer «conhecendo eu a fama das tuas virtudes, quero, no entanto, poupar-te com desnecessários elogios verbais» (2CCL 8) e, logo de seguida, acrescenta «ainda que a ti não te pareça supérfluo nada que de alguma maneira te possa trazer consolação» (*licet tibi nihil superflui videatur ex illis de quibus posset tibi aliqua consolatio provenire*) (2CCL 9), palavras que mostram que existe uma situação difícil que precisa da ajuda de Clara.

Partimos do pressuposto de que Inês revelara à mãe espiritual a pressão de Gregório IX em ordem a que o mosteiro de Praga recebesse bens e rendas. Por isso, a mãe fortalece-a e exorta-a quanto ao ideal de pobreza, dizendo «uma só coisa é necessária, a uma coisa te chamo a atenção por amor d'Aquele a quem te ofereceste como vítima santa e agradável» (2CCL 10).

O discurso da narração põe em relevo dois temas evangélicos. No primeiro, citando Lc 10,42: «uma só coisa é necessária ...» (*Sed quia unam est necessarium*) (2CCL 11) aponta para a resposta de Jesus a Marta quando lhe disse que Maria escolheu a melhor parte. Liga-se ainda à narrativa do jovem rico, na qual Jesus o convida a vender tudo o que tinha e a segui-Lo (cf. Mc 10,21). No segundo, cita Rm 12,1, dizendo: «te ofereceste como vítima santa e agradável» (*cui te sanctam et beneplacentem hostiam obtulisti*) (2CCL 11). Para Clara aquilo que é necessário consiste em assumir a altíssima pobreza, identificando-a em união de vida com Cristo. Este é o aspecto nuclear da sua luta e persistência, é a pérola que no seu íntimo

considera ser preciso preservar, por ser o objectivo do voto que prestou perante Francisco. Esta posição revela sem ambiguidade a sua paixão e a tenacidade da sua fidelidade¹⁸⁵.

Paralelamente, apela de novo a Inês: «eu te exorto a não esqueceres o santo propósito e qual outra Raquel, não percas de vista as motivações de início» (2CCL 11), referindo-se às motivações da sua vocação. Clara aponta para Aquele que na verdade importa, para que Inês não esqueça o objectivo da sua vocação, sendo preciso conservar a forma de vida evangélica¹⁸⁶.

A referência à figura de Raquel¹⁸⁷ sublinha a maternidade espiritual, aparecendo com sentido eclesial, não apenas ligado às relações entre irmãs. A esposa deve ser fecunda, gerando filhos e filhas e também irmãos e irmãs de que Clara e Inês fazem parte. Raquel expressa maturidade no amor, o seu desejo de não permanecer estéril e as suas orações tornaram-na fecunda e modelo de maternidade.

O exórdio termina com um encómio em forma rítmica e construção periódica¹⁸⁸, apresentando o tópico de um conselho¹⁸⁹ com traços de poesia cortês-cavaleiresca desta época. O discurso passa subitamente para as motivações do início, usando esta ampliação retórica mediada por uma linguagem poética em cinco estrofes:

1ª Estrofe: «mantém-te firme no que já alcançaste; sê constante no que fazes; não desanimes no caminho» (2CCL 11-12).

2ª Estrofe: «corre veloz, com passo leve e sem tropeçar; que nem a teus pés o pó se apegue» (2CCL 12).

3ª Estrofe: «avança segura, alegre e jovial, no caminho da felicidade» (2CCL 13).

4ª Estrofe: «não acredites nem confies em quem te tentar desviar deste propósito» (2CCL 14).

¹⁸⁵ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 38.

¹⁸⁶ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 169-170.

¹⁸⁷ Raquel é considerada na Idade Média símbolo da vida contemplativa. São Bruno refere que Raquel, como Maria, irmã de Lázaro, escolheram a melhor parte. Cf. SÃO BRUNO, *Lettre à Raoul le Verd, Prévot du Chapitre de Reims*, S. BRUNO; GUIGUES; S. ANTHELME, *Lettres des premiers chartreux*, Vol. I, SC, 88, Paris, 1962, 70-73.

¹⁸⁸ O período é um todo estruturado, apresentando uma frase com princípio e fim em si mesmo, e com uma extensão adaptada à capacidade respiratória através de frases com partes que se interrelacionam para tornar o discurso agradável e compreensível. O anunciado é construído de modo contínuo e unido por elementos coordenativos ou periódicos. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1409a, 261-262.

¹⁸⁹ No encómio pode surgir um conselho quando sabemos o que devemos fazer e ser, se isso não se dever à fortuna, mas a nós mesmos. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1367b; 1368a, 128-129.

5ª Estrofe: «ultrapassa todo o obstáculo do caminho, e sê fiel ao Altíssimo no estado de perfeição a que te chamou o Espírito Santo» (2CCL 14).

O encómio apresenta-se adjectivado com diversas virtudes: ânimo, firmeza, constância, rapidez, persistência, segurança, alegria, prudência e fidelidade. A divisão em cinco estrofes deve-se à sonoridade do texto latino que lhe dá um tom particular.

A primeira estrofe refere a atitude moral do caminhante que deve ser firme e constante nos seus actos. Em simultâneo, incute ânimo para continuar (cf. Sl 18,32;119,30). A segunda refere a cadência do caminhante: ágil e veloz, sem tropeços de modo a que o pó não se cole aos pés (cf. Sl 119,32.56.101.103). A terceira indica a atitude psicológica e espiritual do caminhante, isto é, com segurança, alegria e jovialidade, dado que o caminho da felicidade apenas Deus o pode dar em plenitude (cf. Sl 19,5). A quarta apela à precaução para quem percorre o caminho. Inês não deve acreditar nem confiar em quem a tentar desviar do seu propósito, advertindo que o que está em causa é o objectivo e o conteúdo do carisma (cf. RCL VI, 8-9). A quinta encerra dois elementos centrais: ultrapassar todo o obstáculo e não renunciar ao estado de perfeição, apelando à fidelidade ao Altíssimo de acordo com o brocardo latino: «*qua Spiritus Domini te vocavit, redderes Altissimo vota tua*»¹⁹⁰ (sê fiel ao Altíssimo no estado de perfeição a que te chamou o Espírito Santo) (cf. 2CCL 14).

O encómio usa o imperativo que é um modelo estrutural da ética paulina. Trata-se da nova existência de transformação e participação cristã, que inclui uma dimensão activa¹⁹¹. A vida nova não se reduz ao acto baptismal, prolonga-se pelos dons do Espírito no cristão, como nova criatura (cf. 2Cor 5,17). O cristão é conduzido pelo Espírito no caminho e na imitação de Cristo. No encómio a ênfase é colocada na relação que deve existir na vivência do estado de perfeição em sintonia com o Espírito Santo: é o Espírito quem opera em cada cristão, devendo este permanecer e viver no âmbito da graça e liberdade que lhe foram dadas (cf. Gal 5,25).

¹⁹⁰ CLARA DE ASSIS, “Epístola Secunda”, 14, *Écrits*, in SC, 325, 94.

¹⁹¹ Cf. UDO SCHNELLE, *Paulo vida e pensamento*, Ed. Academia Cristã; Ed. Paulus, São Paulo, 2010,

Clara realça e transmite com fidelidade e certeza o carisma recebido de Francisco e por ela vivenciado, apresentando-se como espelho e exemplo de opção vocacional. Torna-se evidente que a vontade de Gregório IX era a de que os Conventos possuíssem uma base de segurança para a sua sustentação. Mas, Clara expressa nos seus escritos uma ilimitada confiança no Espírito, lutando para manter sempre o *Privilégio de Pobreza*¹⁹².

2.4.4 Demonstração

A demonstração inicia-se com a figura retórica de um conselho¹⁹³: «Para caminhar com mais segurança na senda dos mandamentos do Senhor, segue os conselhos do nosso venerável pai e irmão Frei Elias, Ministro Geral». (*In hoc autem, ut mandatorum Domini securius viam perambules, venerabilis patris nostri fratris nostri Heliae, generalis ministri, consilium imitare*) (2CCL 15). A Carta deixa entrever dificuldades de Inês, sobre as quais pede conselho e ajuda a Clara e esta recomenda-lhe Frei Elias que, na época, era o Ministro Geral. Frei Elias aparece como a referência máxima a ter em conta por Inês, sendo ele quem deve ser ouvido mais que qualquer outro.

Depois, através de uma ampliação retórica, diz: «se, pois, alguém, te disser ou sugerir algo que impeça a tua perfeição ou que vá contra a tua vocação divina, não sigas o seu conselho, mesmo que te mereça muita veneração» (2CCL 17).

O discurso da demonstração contém uma repetição:¹⁹⁴ «não acredites nem confies em quem te tentar desviar deste propósito» (*nulli credens, nulli consentiens, quod te vellet ab hoc proposito revocare*) (2CCL 14), referindo-se ao objecto e conteúdo da vocação franciscana,

¹⁹² Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 172-173.

¹⁹³ Um conselho pertence na retórica epidíctica à espécie comum quando sabemos o que devemos fazer e ser. Se se quiser dar um conselho, devemos olhar para o que se pode elogiar. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1367b; 1368a, 129.

¹⁹⁴ Os textos escritos repetidos resultam numa ampliação, tornando o tema objecto de recordação, sem menção alguma posterior noutro lugar. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1413b; 1414a, 275-276.

para mostrar que o apelo a Inês, como virgem pobre, consiste em abraçar Cristo Pobre, propósito de que ninguém a pode desviar¹⁹⁵.

Há um aspecto importante a realçar, qual é a posição de confiança de Clara em Frei Elias¹⁹⁶, num período em que a sua pessoa já era discutida dentro da Ordem dos Frades Menores. Precisamos de perceber o que está em causa e isso exige que se recorra à História. Muito foi escrito sobre a pessoa de Frei Elias que, a partir de 1235, começou a deixar de ter influência dentro da sua Ordem. Conhecemos a importância que ele teve a partir de 1220, quando foi porta-voz de Francisco, chegando a ser intermediário entre a Fraternidade e o Papa. Após a morte de Francisco foi ele quem mandou construir a Basílica de São Francisco de Assis e, apesar das controvérsias entre Frades sobre esta construção, ele nunca deixou de ser o confidente de Clara e suas irmãs¹⁹⁷.

Neste período os Frades viveram um clima de grande tensão e momentos difíceis quanto ao respeito pelo carisma herdado de Francisco, tendo sido decidido em Capítulo colocar o problema a Gregório IX¹⁹⁸. A resposta do Papa foi rápida, através da publicação da Bula *Quo Elongati* e consequente substituição de Frei João Parente no cargo de Ministro Geral por Frei Elias, em 1232. À publicação dessa Bula, Clara e os Frades Menores ofereceram grande resistência, pois consideravam-na uma nova interpretação da *Regra* e da vida franciscana após a morte de Francisco.

As tensões e controvérsias reinantes na Ordem criaram a Frei Elias uma situação difícil, após a sua eleição para Ministro Geral, sobretudo devido à posição de Gregório IX que sempre julgou conhecer as intenções profundas do próprio Francisco. Os factos históricos permitem perceber que Frei Elias, desde o início do seu cargo, foi a principal vítima da tensão existente, sendo por isso, duvidosas as acusações, vindas da vertente clerical, de ser

¹⁹⁵ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 169-171.

¹⁹⁶ Sobre Frei Elias. Cf. LORENZO DI FONZO, “Élie d’Assise”, in ROGER AUBERT; ÉTIENNE. VAN CAUWENBERGH, *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1963, c. 167-183.

¹⁹⁷ Cf. FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, 122-123.

¹⁹⁸ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 150-153.

esbanjador e autoritário, inexistindo qualquer fundamento histórico que suporte um comportamento menos regular do citado Ministro. Frei Elias foi posteriormente excomungado¹⁹⁹, todavia continuou a frequentar as *loca pauperum dominarum* sem autorização Papal e a merecer a confiança de Frederico II. Com a deposição de Frei Elias em 1239, é natural que as relações entre Gregório IX e Clara piorassem²⁰⁰.

Esta análise permite-nos dizer que, se as acusações contra Frei Elias fossem verdadeiras, Clara não o apoiaria. Mesmo depois de ter sido excomungado por Gregório IX, este frade manteve sempre contactos com São Damião e no conflito que opôs o Imperador Frederico II ao Papa, foi ele quem trabalhou para a reconciliação entre ambos. Por isso, esta segunda Carta (cf. 2CCL 15) mostra a proximidade de Clara a Frei Elias e testemunha a sua confiança neste irmão.

Ao encorajar Inês a resistir a influências, ainda que as mesmas viessem de uma pessoa que lhe merecesse «muita veneração» (*etsi debeas venerari*) (2CCL 17) e, apesar de não citar nenhum nome²⁰¹, torna-se perceptível à destinatária que se refere a Gregório IX. Devemos ter em atenção que a resistência que Clara aconselha apresenta dois aspectos que importa distinguir: o aspecto objectivo e o relacional. Trata-se de dois aspectos diferentes: a resistência aconselhada não altera o respeito devido ao cargo Papal, o que só se atinge através da análise, porque essa resistência não está voltada para a pessoa, mas para o objectivo, para aquilo que é preciso preservar, isto é, que Inês capte as motivações de início²⁰².

Depois do discurso da demonstração passa-se para uma linguagem mística, semelhante à que era praticada a partir do século XIII, com um objectivo pedagógico: como virgem pobre abraça Cristo Pobre (cf. 2CCL 19). Clara desenvolve a espiritualidade franciscana sobre o

¹⁹⁹ Cf. LORENZO DI FONZO, “Élie d’Assise”, in R. AUBERT; É. VAN CAUWENBERGH, *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15, c. 173.

²⁰⁰ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 128-129.

²⁰¹ As palavras de Clara apelam à última vontade de Francisco quando roga e aconselha as irmãs a viverem nesta santíssima vida e pobreza sem dela se afastarem por aconselhamentos donde quer que venham. Cf. FRANCISCO DE ASSIS, “Última Vontade a Santa Clara”, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas I, 2005, 3ª Edição, 179.

²⁰² Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 219.

seguimento de Jesus, segundo uma linha contemplativa, de modo muito próprio e feminino, para falar do seu caminho de contemplação²⁰³. Nesta Carta, apesar de não explicitar de modo tão sistematizado a sua experiência mística como o faz na quarta Carta, ela transmite de maneira genuína e em discurso directo à sua filha de Praga, a experiência vivida em São Damião. Ao colocar por escrito essa experiência, abre caminho para ter seguidores e seguidoras em todos aqueles que procuram seguir fielmente as pegadas de Cristo através da forma de vida evangélica²⁰⁴.

Nesta Carta procuraremos extrair das suas palavras os ensinamentos conducentes ao seu objectivo de ajudar a encontrar a fonte principal que sacia aquele que tem sede de Deus. A sua linguagem é simples, tal como a sua vida. Ela desenha com palavras um percurso tão amplo quanto a sua liberdade, mas determinado como a sua visão evangélica, explicitando a vida contemplativa como vivência do Evangelho²⁰⁵.

Começa a explicação da sua experiência contemplativa, dizendo: «contempla-O desprezado pelo teu amor, e segue-O tornando-te desprezível por Ele neste mundo» (*Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis is hoc mundo*) (2CCL 19). O seguimento de Cristo é apresentado através da metáfora do espelho²⁰⁶, embora a palavra espelho não apareça explícita. A sua explicação aparece-nos como um prelúdio daquilo que se tornará na sua experiência contemplativa de oração e transformação, desenvolvida em três etapas: na primeira convida Inês a fazer o movimento de afeição e vontade: «contempla, nobre rainha, o teu Esposo. Sendo o mais belo dos filhos dos homens, transformou-se, para tua salvação no mais desprezível dos mortais» (2CCL 20). A segunda consiste num olhar de reflexão sobre si própria, dizendo: «olha, medita e contempla e que o

²⁰³ Para a contemplação em Clara de Assis. Cf. RENÉ C. DHONT, “Chiara, Madre e Sorella”, 73-97; PIOTR ANZULEWICZ, “Il carisma della Forma di Vita contemplativa di S. Chiara”, in *Miscellanea Franciscana*, 93 (1993), Roma, 339-375.

²⁰⁴ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 148-150.

²⁰⁵ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 180-181.

²⁰⁶ O espelho reflecte o raio de luz e produz imagem, permanecendo o que é, sendo isso que define a identidade de Deus em autoridade ao ser humano, Sua criatura. Em sentido simbólico, o espelho evoca o nascimento contínuo na alma como nova criação. Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir : Images du Christ dans la vie spirituelle de Sainte Claire d'Assise*, Les Éditions Franciscaines, Paris, 1993, 44.

teu coração se inflame na sua contemplação» (2CCL 20): estamos na área do coração, o local mais recôndito de cada pessoa. A terceira desenvolve a acção que parte do desejo de perfeição: a imitação de Jesus Cristo²⁰⁷.

Termina a demonstração com um encómio, como ampliação retórica, desenvolvendo a metáfora de Cristo-Espelho, também implícita na Carta anterior (cf. 1CCL 9-11;15-17). O encómio apresenta uma estrutura com três estrofes rimadas e períodos descontínuos, utilizando verbos no conjuntivo e indicativo-futuro, onde o curso da sua linguagem mística de inspiração cristológica atinge um fim adjectivado, dizendo:

1ª Estrofe: «Se com Ele sofreres, com Ele reinarás» (2CCL 21).

2ª Estrofe: «se com Ele chorares, com Ele exultarás» (2CCL 21).

3ª Estrofe: «se com Ele morreres na Cruz da tribulação, com Ele habitarás na glória dos santos, na mansão celeste, e o teu nome será gravado no livro de vida e para sempre glorificado entre os homens» (2CCL 21-22).

O número de estrofes está delimitado pelo ritmo: a primeira estrofe trabalha o privilégio de sofrer por Cristo (cf. Fil 1,29): a morte física não significa o fim da vida, expressando a certeza de reinar com Ele, o que advém da Sua Ressurreição. Também a Cruz da tribulação não deve atemorizar o cristão. Clara põe em relevo o desejo de imitar Cristo²⁰⁸ e com Ele reinar (cf. Fil 1,21-23). A segunda desenvolve o tema da *Kénosis* (cf. Fil 2,6-11), salientando a transformação operada através de um esvaziamento de si próprio, à semelhança de Cristo. Mas, tudo se passa através da unidade da alma, do coração e da inteligência pelo Espírito Santo (cf. Fil 2,1). A terceira incrementa o morrer com Cristo na cruz da tribulação (cf. Ef 2,5), apontando o caminho da Cruz que deve ser percorrido em união com Ele para com Ele habitar na Glória Eterna (cf. Rm 8,17). Esta estrofe termina com uma linguagem escatológica, inspirada no Livro do Apocalipse, ao dizer que o nome de Inês será gravado no livro da vida e glorificado sempre entre os homens (cf. Ap 3,5).

²⁰⁷ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, Clara de Assis, 85.

²⁰⁸ Sobre o desejo de Cristo. Cf. HUBERT DELESTY, “Imitar o seguir a Cristo?”, 389-393.

2.4.5 Conclusão

A Carta termina com uma breve síntese sobre o desejo de perfeição, agora inserido no seguimento contemplativo, explicitando a forma de vida e a contemplação seguida pelas irmãs em São Damião. O seguimento de Cristo permite a Inês participar dos bens eternos e de uma felicidade sem fim, sendo dada primazia aos bens espirituais, justamente porque as coisas terrenas são transitórias, sendo os bens eternos que permitem viver na verdadeira felicidade (cf. 2CCL 23). Clara louva essa admirável troca feita por Inês (cf. 2CCL 23), dado que nesta reside o cerne do cristianismo: significa seguir Cristo, a Boa-Nova que Deus realizou para nós, homens e mulheres e para nossa salvação na Sua Páscoa. É Ele quem nos garante a glória do Reino Celeste²⁰⁹.

As palavras de despedida são simples e breves, designando Inês por «irmã e senhora», seguida de uma última exortação cheia de significado, ao dizer: «ser forte no Senhor, teu Esposo» (2CCL 24). E num remate final refere a alegria que sente pelo bem e pela graça que o Senhor está a realizar em Inês. No último parágrafo, recomenda-se a si própria e suas irmãs às piedosas orações de Inês e irmãs de Praga (2CCL 25).

2.5 Terceira Carta

A terceira Carta foi escrita no ano de 1237, após Inês ter solicitado ao Papa Gregório IX uma regra mais próxima da vida de São Damião, pedido cuja recusa lhe provocou grande decepção, aumentada pelas directivas contraditórias ditadas pelas Bulas, facto que a determinou a aconselhar-se com Clara²¹⁰. Trata-se da Carta mais curta, portadora de um ambiente de alegria e exortação, recheada de imagens e feita em linguagem rica de simbolismo e de palavras plenas de profundidade de uma mãe espiritual que alimenta e conduz com amor apaixonado, ao falar do Mistério de Cristo.

²⁰⁹ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 77-78.

²¹⁰ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 18.

Pode denominar-se esta Carta de “Vivência do Mistério de Cristo”, dado que continua de maneira preciosa a sua explicitação mística deste Mistério²¹¹, iniciada na primeira e completada na quarta Carta. O enunciado contemplativo, imbuído do espírito do movimento franciscano, apresenta-se mesclado com a espiritualidade dos séculos XII-XIII, desenvolvendo, através da linguagem feminina, a teologia da imagem, segundo a contemplação transformante do Espelho da Eternidade²¹².

2.5.1 Saudação

Na saudação a destinatária é tratada de «irmã Inês», pondo assim em realce a partilha concreta e vivencial entre ambas, unidas pelo mesmo vínculo afectivo espiritual. Em seguida designa-a de «venerável senhora em Cristo, a mais querida entre todas», (*in Christo sibi reverendissimae dominai ac prae cunctis mortalibus diligendae*) (3CCL 1) para mostrar a amizade que lhe nutre e, em simultâneo, desvenda que a amizade entre ambas cresceu muito, tendo Inês alcançado uma posição especial entre as Irmãs Pobres²¹³. Chama-lhe ainda «irmã do ilustre rei da Boémia» (3CCL 1), referindo-se a Venceslau I que sucedeu no trono após a morte do pai. Termina os títulos do protocolo com a denominação «irmã e esposa do Rei dos Céus» (3CCL 1), pondo em realce a grandeza de opção de Inês e antecipando os dois temas centrais da sua espiritualidade: o compromisso de gerar vida e a irmandade²¹⁴.

Como remetente, Clara, à semelhança das Cartas anteriores, mantém o mesmo formulário epistolar (cf. 1CCL 2). A saudação termina com um elogio, dizendo:²¹⁵ «deseja alegria salvadora no autor da salvação e todo o bem digno de ser desejado» (*salutis gaudia in auctore salutis et quidquid melius desiderari potest*) (3CCL 2), sobressaindo do discurso o

²¹¹ Sobre a espiritualidade desta Carta. Cf. SEBASTIÁN LÓPES, “Lectura teológica de la Carta III de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 22 (1993), 418-435.

²¹² Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 180.

²¹³ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 224.

²¹⁴ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 140-142.

²¹⁵ Os meios de ampliação devem ser usados sempre que uma pessoa tenha parte relevante na acção. Também devem ser usados em tempos e ocasiões, em especial as que superam a nossa expectativa. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1368a, 129-130.

espírito de alegria e exaltação que aponta para o caminho escolhido pela princesa real de Praga, de uma vida de pobreza radical. A alegria já cantada nas Cartas anteriores (cf. 1CCL 4.21; 2CCL 25) está bem explícita no modo como Inês ultrapassa os obstáculos sem se desviar do caminho evangélico. A Carta mostra ainda que a alegria é sentida no meio das dificuldades e desafios materiais e espirituais da vida quotidiana que, em Clara, era sempre acompanhada de doçura e discernimento. Esta alegria, como inigualável prelúdio, harmoniza o seu método contemplativo, sendo a formosura de Cristo que inspira a melodia ardente desta Carta (cf. 3CCL 2)²¹⁶.

2.5.2 Exórdio

O exórdio prossegue o mote da alegria e através dele, Clara aparece-nos como uma mestra, usando termos fascinantes: «sinto imensa alegria pela tua saúde, pela felicidade que sentes e pelos progressos que vens conseguindo no caminho que te há-de levar à conquista do prémio celeste» (3CCL 3). Ela fala da solidez expressa na forma de vida da irmã de Praga que manifesta a pobreza e humildade em Jesus Cristo (cf. Fil 3,14). Aquilo que completa a sua alegria é a situação concreta de Inês e o seu testemunho de vida evangélica, em virtude de, à semelhança de Cristo, ter optado por viver pobre para enriquecer os homens com o seu amor²¹⁷.

Depois, introduz de novo a alegria²¹⁸ para a ligar com o reflexo de Cristo espelhado por Inês, dizendo: «julgo e creio teres sabido completar admiravelmente as insuficiências que eu e minhas irmãs manifestamos na imitação da pobreza e humildade de Jesus Cristo» (3CCL 4). O texto permite lançar um olhar ao coração de Clara, mostrando o seu júbilo interior, dado que aquilo que poderia ser insuficiente em São Damião, está a ser vivido plenamente em

²¹⁶ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 55.

²¹⁷ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 130-131.

²¹⁸ Sobre a alegria. Cf. JACQUES G. BOUGEROL, “Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo”, in ERNESTO CAROLI (coord.), *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 43-48.

Praga. Inês espelha-se em Cristo:²¹⁹ Ele é o modelo, o exemplo e o espelho para as irmãs pobres e para todos aqueles que vivem no mundo (cf. TCL 19-20).

2.5.3 Narração

A narração amplia a expressão de alegria iniciada na saudação. O item da alegria aparece de forma descontínua e por secções ao longo do texto²²⁰. Ao dizer «posso alegrar-me e ninguém pode usurpar-me esse direito, porque já obtive o que mais ambicionei debaixo do céu» (3CCL 5-6), exprime a alegria pela perfeição de vida evangélica de Inês. O desejo de perfeição aparece nesta Carta com grande intensidade e, por isso, o discurso da narração surge com três interrogações para reforçar os argumentos persuasivos²²¹.

Na primeira interrogação utiliza temas bíblicos para falar do triunfo da Sabedoria divina. Foi através da assistência da Sabedoria que Inês triunfou «sobre a astúcia do inimigo, sobre o orgulho e a vaidade, causa da loucura e perdição do coração?» (*callidi hostis astutias et perditricem humanae naturae superbiam et vanitatem humana corda*) (3CCL 6). São João diz-nos que a Sabedoria personificada é Cristo, o Verbo de Deus (cf. Jo 1,18; 8,23-24). Na segunda interrogação utiliza a parábola do tesouro escondido (cf. Mt 13,44). Trata-se de um tesouro que conduz ao desejo de perfeição preferido por Inês, conforme Clara interroga afirmativamente, ao dizer «Aquele que tudo criou do nada?» (*quo illud emitur a quo cuncta de nihilo facta sunt*) (3CCL 7). Neste contexto, refere ainda a convicção sobre Inês ao aludir «e que O abraçaste com a humildade, a força da fé e os braços da pobreza?» (3CCL 7). Na terceira interrogação, conforme o Apóstolo (cf. 1Cor 3,9), deixa vincado com alegria que o

²¹⁹ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 51.

²²⁰ O discurso epidíctico não se apresenta contínuo mas articulado em secções, sendo necessário os factos do conteúdo do discurso que é constituído por duas componentes: uma componente técnica e uma componente exterior à técnica. A componente técnica consiste em demonstrar que a acção se realizou em qualidade ou ordem de grandeza. Por esta razão não é conveniente narrar tudo de forma seguida, por ser difícil reter na memória. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1416b; 1417a, 286.

²²¹ É oportuno formular a interrogação quando em duas respostas, uma delas é evidente, e quanto à outra, é óbvio que o opositor concordará quando se faz a pergunta. Não se deve interrogar o que é evidente, mas tirar a conclusão. No discurso, as perguntas ambíguas devem ser respondidas através de definição precisa, e não de forma concisa. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1419a; 294-295.

estado de perfeição de Inês a torna «colaboradora do próprio Deus e um suporte dos membros mais débeis do seu Corpo Místico» (*ipsius Dei te iudico adiutricem et ineffabilis corporis eius cadentium membrorum sublevatricem*) (3CCL 8). Estamos no centro da sua espiritualidade: o seguimento de Cristo Pobre, Humilde e Crucificado²²².

Ainda sobre a alegria nas tribulações, diz «alegra-te tu também em Cristo, caríssima, e não te envolva qualquer névoa de amargura, dilecta senhora em Cristo, alegria dos anjos e coroa das irmãs» (3CCL 10-11) e acrescenta que deveria ser perseverante, dando-lhe ânimo para que esta não caia na amargura. É curioso que use o termo «alegria dos anjos» que corresponde às palavras da Bula *Angelis Gaudium* (11 de Maio de 1232) de Gregório IX. Mas, nesta Carta, Clara dá-lhe o sentido de seguimento de Cristo e também como uma mãe transmite à sua dilecta irmã e senhora em Cristo, o ardente calor da sua mística: Inês deve olhar para o espelho da eternidade: Cristo é o foco desse olhar, d'Ele irradia o verdadeiro caminho²²³.

2.5.4 Demonstração

O sentido teológico do seguimento de Cristo (cf. 4CCL 9-14; 19-25; TCL 19-22) é configurado através de um encómio de grande beleza rítmica, poética e espiritual que tem por base a mística do espelho e a espiritualidade transformante. O encómio apresenta-se estruturado em três estrofes:

1ª Estrofe: «Fixa o teu olhar no espelho da eternidade, deixa a tua alma banhar-se no esplendor de glória» (3CCL 12);

2ª Estrofe: «e une o teu coração Àquele que é encarnação da essência divina» (3CCL 13);

3ª Estrofe: «para que, contemplando-O, te transformes inteiramente na imagem da sua divindade» (3CCL 13).

Na contemplação usa três imperativos: fixa, deixa e une, terminando com uma profissão de fé que, apontando para a contemplação transformadora de Cristo-Espelho,

²²² Cf. GIOVANNI IAMMARRONE, “La ‘sequela di Cristo’ nelle fonti Francescane”, in *Miscellanea Franciscana*, 82 (1982), 417-461.

²²³ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 225.

reflete a imagem da divindade (cf. Heb 1,3; 2Cor 3,18) e expressa o seu pensamento sobre a transformação divinizante operada através da metáfora respectiva²²⁴:

Embora a palavra espelho (*speculum*) só apareça explicita pela primeira vez nesta Carta, o seu sentido está implícito em 1CCL 9-11;15-17; 2CCL 19-22 e referido em 4CCL 9-25; TCL 19-22. Nesta Carta podemos sintetizar a sua experiência contemplativa nos cinco elementos da mística do Espelho²²⁵. O primeiro funda-se na alegria do chamamento evangélico sentida ao longo do caminho (cf. 3CCL 9-11), o segundo e o terceiro incidem sobre o caminhante que deve colocar a alma e o coração no esplendor da luz de Cristo (cf. 3CCL 12-13) e firmam ainda o propósito de se deixar conduzir pela transformação divinizante por Ele operada (cf. 3CCL 13). O quarto e o quinto, ao referir a transformação operada pelo Espírito, permitem saborear a doçura escondida reservada àqueles que O amam (cf. 3CCL 14), doçura cuja raiz é o amor Àquele que se deu inteiro por nós (cf. 3CCL 15-17).

O discurso na demonstração repete dois imperativos, apontando a ética espiritual das Irmãs Pobres, dizendo no primeiro: «ama de todo o coração Aquele que se entregou por teu amor» (3CCL 16); e no segundo diz: «ama [...] Aquele Filho do Deus altíssimo nascido da Virgem» (3CCL 17), para falar da Encarnação do Filho de Deus e da maternidade de Maria, pondo em relevo a pobreza de Cristo que se fez pobre para nos tornar ricos, porquanto na pobreza divina encontramos sempre uma dimensão de riqueza destinada ao ser humano. Por isso, o uso de imperativos aponta para o exemplo: «despreza tudo o que neste mundo de enganos e perturbações cega o coração dos homens» (3CCL 15).

Nesta parte da demonstração, a metáfora do espelho adquire maior profundidade através do *topos* retórico do exemplo²²⁶. No centro, Clara coloca em relevo a recompensa divina para explicar a doutrina da divinização: «a grandeza e a abundância das Suas recompensas não têm limite» (3CCL 16), explicando que somos transformados através da

²²⁴ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 96-101.

²²⁵ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 59.

²²⁶ No discurso epidíctico as provas devem ser demonstrativas, devendo ser usado o exemplo para provar que os factos são belos, úteis e dignos de crédito. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1417b; 1418a, 289-290.

contemplação do espelho que acontece pela acção progressiva do Espírito Santo na alma²²⁷. É este o sentido quando diz «também tu poderás experimentar o que só os amigos podem sentir quando saboreiam a doçura escondida que Deus reserva desde toda a eternidade àqueles que O amam» (*ut et ipsa sentias quod sentiunt amici gustando absconditam dulcedinem, quam ipse Deus ab initio suis amatoribus reservavit*) (3CCL 14).

No contexto da metáfora do espelho liga a inabitação divina²²⁸ com a maternidade de Maria, exortando Inês a buscar uma íntima união com Jesus e também com Maria, esta apresentada como modelo de Maternidade, por ser aquela que gerou o Filho de Deus no seu ventre «sem deixar de ser virgem» (3CCL 17), referindo-se Àquele «que nem os Céus puderam conter. E, todavia, ela o levou no pequeno claustro do seu ventre sagrado e o formou no seu seio de donzela» (3CCL 18-19). A inabitação divina é explicitada através da teologia da Graça. Clara desenvolve uma visão positiva do homem, apesar de existir no ser humano o desejo palpável de domínio e posse de pessoas e coisas²²⁹.

Utiliza uma interrogação para denunciar «a astúcia do inimigo do género humano» (3CCL 20), realçando que as glórias do mundo são passageiras, dado que nos aparecem como formas diversas de ser, ter e poder (cf. Mt 4,1-11), expressando ainda a sua visão positiva do homem através de uma profissão de fé, dizendo: «creio firmemente que, pela graça de Deus, a alma fiel se torna a mais digna de todas as criaturas [...] e se transforma em sua mansão e seu trono pela caridade» (*ecce iam liquet per Dei gratiam dignissimam creaturarum fidelis hominis animam [...] et sola fidelis anima ipsius mansio site et sedes, et hoc solum per caritatem*) (3CCL 21-22).

A sua reflexão teológica contrapõe dois pólos antagónicos: de um lado, o inimigo do género humano e do outro, a crença na Graça de Deus. É pela Graça que a alma fiel se transforma na mais bela das criaturas, tornando cada cristão morada de Deus (cf. Jo 14,21-

²²⁷ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 209-211.

²²⁸ Sobre a inabitação. Cf. AMARO DAGNINO, “inabitação”, in LUIGI BORRIELO; EDMUNDO CARUANA; MARIA R. DEL GÉNIO; N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística*, 533-536.

²²⁹ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 52-53.

23): «É a verdade que o testemunha: “Quem me ama será amado por meu Pai, Eu o amarei e viremos a ele e faremos nele a nossa morada”» (3CCL 23)

Clara não fala do Espírito, apesar de implícito: «só a alma crente se transforma em sua mansão e seu trono pela caridade» (3CCL 22), significando que, através da força e da acção do amor de Deus derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo, o ser humano torna-se inabitação de Deus: no centro da espiritualidade clareana encontramos Jesus Cristo e também o Mistério Trinitário²³⁰.

O discurso da demonstração é concluído com a inabitação divina: «tal como a Virgem das virgens o trouxe materialmente no seu seio, assim também tu o podes trazer, sem dúvida alguma de maneira espiritual, no teu corpo casto e virginal, seguindo as suas pegadas» (*sicut ergo Virgo virginum gloriosa materialiter, sic et tu, sequens eius vestigia, humilitatis praesertim et paupertatis, casto et virgine corpore spiritualiter sempre sine dubietate omni portare potes*) (3CCL 24-25). É facto que foi Maria quem transportou o Filho de Deus no seu próprio seio, aparecendo como modelo de Maternidade; porém, através do Seu seguimento, expresso pela Sua humildade e pobreza, igualmente Inês O poderá trazer no seu «corpo casto e virginal» (3CCL 25). Maria e Inês de Praga são, respectivamente, mãe e discípula de Jesus Cristo (cf. 3CCL 24-28), possuindo a maior riqueza se a compararmos com as riquezas transitórias do mundo.

Termina a demonstração, respondendo às questões colocadas por Inês na sua carta de resposta «sobre o jejum e festas» (3CCL 29). A sua resposta às perguntas da irmã de Praga, como ela própria indica no início da mesma, é uma resposta «em caridade» (3CCL 29). Isto significa que o faz como uma mãe faria perante os problemas com que é chamada a confrontar-se. Esta é a razão que a leva a nada omitir, fazendo-o de forma carinhosa e

²³⁰ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 100.

objectiva à «mais querida entre todas» (3CCL 1) e sua filha e irmã Inês²³¹. A resposta de Clara sobre jejum e festas será tratada no Capítulo III.

2.5.5 Conclusão

Na conclusão sobressai a virtude da prudência que se encontra ligada à temática do jejum. Nas suas palavras avulta a intenção de estabelecer unidade entre a ascese e a sua experiência contemplativa quando diz:

«Mas lembra-te, querida irmã, que não temos um corpo de ferro, nem a solidez do granito. Antes pelo contrário somos fracas e propensas a toda a espécie de fragilidades. Por isso, peço-te ardentemente no Senhor que diminuas um pouco a austeridade que a ti mesma te impuseste e que eu sei ser demasiado rigorosa. Rogo-te que louves o Senhor com a tua vida e te ofereças a Ele em holocausto racional, amenizando, no entanto, com o sal da prudência» (3CCL 38-41).

As palavras de Clara, em discurso directo, ecoam como um conselho feito a Inês sobre a maneira como está a praticar o jejum²³². Encontramos aqui uma coincidência relevante: Clara aparece perante Inês em posição semelhante à ocorrida com Francisco e o Bispo Guido, anos atrás, quando também lhe foi recomendado para se moderar (cf. LCL 18). Ao longo dos anos, Clara teria aprendido com a sua experiência, encontrando-se nessa data numa fase de amadurecimento espiritual. Ela fala-nos em discurso directo da sua longa experiência, manifestando com singular doçura ter já alcançado um elevado estado de Graça²³³.

Termina a conclusão com um pormenor derradeiro da sua experiência contemplativa, no qual as palavras ecoam como uma oração, por meio da qual roga a Inês que se ofereça ao Senhor: «rogo-te que louves o Senhor com a tua vida e te ofereças a Ele em holocausto racional, amenizando, no entanto, com o sal da prudência» (3CCL 41), conforme idêntica solicitação que encontramos em São Paulo (cf. Rm 12,1). Para Clara é importante que a irmã de Praga não se conforme com as coisas do mundo, mas é mister que a virtude da graça lhe proporcione a renovação da mente, sabendo escutar o Espírito Santo para poder conhecer a

²³¹ ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 227-228.

²³² Quando escreveu esta Carta, Clara encontrava-se doente, no entanto escreve como tendo boa saúde. Cf. LCL 39.

²³³ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 176.

vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável e o que é perfeito (cf. 1Tes 4,3; Rm 12,2).

Nesta Carta a sua experiência contemplativa pode ser sintetizada em cinco etapas²³⁴. A primeira consiste em alegrar-se em Cristo (cf. 3CCL 5; 9-10); a segunda tem em vista abraçar a pobreza de Cristo em humildade para ser um suporte do Seu Corpo Místico (cf. 3CCL 7,8); a terceira leva-nos a fixar o olhar no «espelho da eternidade» (3CCL 12); a quarta cuida de desprezar «tudo o que neste mundo de enganos e perturbações cega o coração do homem» (3CCL 15) para se fixar no amor ao Filho do Altíssimo, vivendo unida à Virgem das virgens; e, na quinta, Inês deve ter por alvo da sua espiritualidade a apresentação da sua vida em louvor e «holocausto racional» (3CCL 41).

No último parágrafo Clara deseja saúde e pede orações a Inês para ela e suas irmãs, dizendo: «Lembra-te de mim e das minhas irmãs nas tuas santas orações» (3CCL 42). Trata-se de uma despedida de encantadora simplicidade, deixando transparecer o espírito de comunhão fraterna.

2.6 Quarta Carta

Clara teria escrito esta quarta e última Carta no começo de 1253, alguns meses antes da sua morte e quando a sua irmã de sangue, Inês, tinha já regressado ao convento de São Damião. A primeira leitura da Carta surpreende pela acumulação de imagens e pelas frases abundantes e ricas de ternura destinadas a expressar a sua estima e carinho a Inês de Praga, perpassadas de uma atmosfera de alegria e exaltação pelo seu caminho espiritual, pois que escolheu uma vida de pobreza radical²³⁵.

Nesta Carta convida Inês e todas as virgens a entoar o Cântico Novo do Cordeiro (cf. 4CCL 3; 8), desenhando um colorido apocalíptico como quem contempla o Trono do Cordeiro Imaculado. As suas palavras expressas em ardente amor anunciam os actos do

²³⁴ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 59.

²³⁵ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 113.

Esposo, o esplendor da eterna glória e luz da eterna luz: o espelho sem mancha (cf. 4CCL 14). É este espelho que reflecte o mais belo de todos os homens, o Amado, que nos transforma na sua formosura. Clara conclui a sua explicação sobre a contemplação transfigurante iniciada na primeira Carta (cf. 1CCL 13) e desenvolvida no *Testamento* (cf. TCL 19-21).

Podemos chamar a esta Carta “Espelho da Trindade”, por ser nela que Clara elabora a síntese da sua experiência mística, explicitada a partir do processo de «mulher, virgem, esposa e mãe»²³⁶. A Carta destaca a pessoa de Cristo, Ele é o Espelho a quem ela, como serva, dedica um serviço de entrega de vida total, porque Ele representa o absoluto da sua vida²³⁷.

A sua experiência contemplativa não segue integralmente nenhuma das correntes místicas desta época que falavam em etapas e graus para chegar à união com Deus. Inspira-se na sua visão cristológica que germinou da sua própria experiência, do modo como interpretou o ensinamento de Francisco e da Escritura, gerando assim um espaço que permite liberdade e criatividade sem ter em conta as considerações especulativas. A sua espiritualidade vai ser delineada através da dinâmica do seguimento em que o Esposo é Cristo Pobre e Crucificado e, em simultâneo, também o Cordeiro Imaculado e Glorioso²³⁸.

2.6.1 Saudação

Inicia a saudação com uma frase de grande afectividade «àquela que é a metade da minha alma e escrínio singular da minha afeição» (*animae suae dimidiae et praecordialis amoris armariae singularis*) (4CCL 1). A palavra escrínio²³⁹ significa cofre, guarda-jóias, pelo que a frase mostra rara beleza e simbolismo, expressando a amizade que dedica a Inês e, em simultâneo, denota sensibilidade afectiva e intimidade entre ambas as irmãs, além da pureza espiritual e sensibilidade afectiva de Clara.

²³⁶ Sobre a espiritualidade desta Carta. Cf. SEBASTIÁN LÓPES, “Lectura teológica de la Carta IV de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 68 (1994), 258-274.

²³⁷ GIOVANNI IAMMARRONE, “Jesus Cristo segundo o testemunho de Clara de Assis”, in *Manual de Teología Franciscana*, Coordenadores, José A. Merino; Francisco M. Fresneda, Ed. Vozes; Família franciscana do Brasil, Petrópolis, 2005, 167.

²³⁸ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 217-220.

²³⁹ Clara usa a palavra latina *armariae*, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 110.

Inês, como destinatária, é denominada ilustre rainha, senhora Inês, esposa do Rei eterno, mãe caríssima e filha, terminando o parágrafo com a frase: «entre todas preferidas» (4CCL 1). A saudação marca uma profunda ligação de Inês à pessoa de Jesus, caracterizada pela esponsalidade espiritual. A opção pela forma de vida evangélica impõe aos seguidores de Jesus um novo estilo de vida e de adesão à causa do Reino (cf. Mt 4,18-22; Jo 1,35-51), o que implica também passar pelo caminho da Cruz²⁴⁰.

A saudação inicia o esboço da experiência espiritual que a “plantazinha” de Francisco irá tratar nesta Carta que parte da mística das núpcias ao definir Inês como esposa, mãe e filha do Rei Eterno (cf. Mt 12,50), retomando a temática que Francisco usou na *Carta aos Fiéis* (cf. 2CF 10,50), por reconhecer ter-se cumprido em Inês a palavra do Evangelho e a forma de vida²⁴¹.

Apresenta-se como remetente, usando um protocolo similar ao das *Cartas* anteriores: «Clara, indigna serva de Cristo e inútil servidora das servas que vivem no Mosteiro de São Damião» (4CCL 2), ideal que transparece na diferença que existe entre São Damião e o monaquismo da época. Esta distinção percebe-se melhor na sua *Regra*, ao considerar que as irmãs devem poder tratar a Abadessa com familiaridade e esta ser serva de todas elas (cf. RCL X,5).

Na saudação o seu pensamento é conduzido através de uma linguagem simbólica para pôr em relevo a imagem do Cordeiro: Jesus Cristo é o Cordeiro Imaculado que tira os pecados do mundo (cf. Ap 5,9). O Cântico Novo é expresso como Cântico da libertação, a exemplo do que aconteceu no tempo em que o Povo de Deus saiu do exílio para a terra prometida. Nesta Carta a libertação é expressa pelo Reino. Mas, para cantar um Cântico Novo, é preciso entrar no Santuário, permitindo que a alma passe do tempo à eternidade. Trata-se de um Cântico de

²⁴⁰ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 125.

²⁴¹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 189.

alegria à eternidade de Deus diante do trono²⁴², sem nunca desviar o olhar do Caminho (cf. Ap 14,4).

Termina a saudação com uma solenidade de expressão²⁴³ e ampliação, permitindo ligar a saudação ao exórdio, ao dizer: «deseja saúde e a ventura de poder cantar com as demais virgens o cântico novo diante do trono de Deus e do Cordeiro e de seguir o Cordeiro para onde quer que vá» (4CCL 3). A linguagem usada inspira-se no Livro do Apocalipse, em tom vitorioso e de grande alegria que perpassará por toda a Carta, atribuindo grande relevo ao Cordeiro²⁴⁴.

2.6.2 Exórdio

O exórdio inicia a primeira fase contemplativa, através da linguagem mística dos esponsais, usando termos de grande afectividade, quando diz: «não te cause estranheza, querida mãe e filha, esposa do Rei de todos os séculos, que eu não te tenha escrito tantas vezes quantas o deseja o coração» (*O mater et filia, sponsa Regis omnium saeculorum, et si tibi nom scripsi frequenter, prout anima tua et mea pariter desiderat et peroptat aliquatenus, nom mireris*) (4CCL 4). A beleza das palavras transmite o amor que Clara tem a Deus, agora reflectida como num espelho para com o próximo. E mostra ainda a ligação de Inês à pessoa de Jesus Cristo e a sua comunhão íntima com Ele. Apesar de não ter escrito como desejaria, justifica que «o fogo de amor por ti nunca esmoreceu no coração da tua mãe» (4CCL 5). Os motivos apresentados têm a ver com a perigosidade e morosidade das viagens na Idade Média: «a falta de mensageiros e os enormes perigos dos caminhos» (4CCL 6), podendo ser necessário esperar longo tempo por um emissário adequado²⁴⁵.

²⁴² Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 114.

²⁴³ A solenidade de expressão enunciativa refere-se a um estilo sublime. Aristóteles refere que neste estilo podem ser usadas várias técnicas de ampliação como o uso de uma definição, o recurso a metáforas, o uso do plural pelo singular, a descrição. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1407b; 1408a, 256-257.

²⁴⁴ Sobre o Cordeiro de Deus. Cf. MARIE-ÉMILE BOISMARD, “Cordeiro de Deus”, in XAVIER LÉON-DUFOUR, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2008, c. 177-179.

²⁴⁵ Cf. GILES CONSTABLE, *Letters and letter-collections*, 52-53.

O exórdio junta novos títulos a Cristo, respectivamente Rei de todos os séculos e Cordeiro de Deus que repetem com mais profundidade os títulos atribuídos a Jesus na saudação: Rei eterno e Cordeiro. E agora que lhe é possível escrever, diz «alegro-me e exulto no Espírito Santo, porque, tal como a outra virgem, Santa Inês, desposaste o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo, depois de renunciarest a todas as vaidades mundanas (cf. 4CCL 7-8). A sua alegria não esmorece com as tribulações, porquanto Inês se tornou uma imitadora do Senhor (cf. 1Tes 1,6).

Clara traça um paralelismo com Santa Inês Romana, para através do nome comum obter uma proximidade com Inês de Praga²⁴⁶. A similitude de nomes entre Inês de Praga e Santa Inês permitiu uma comparação entre elas, pondo em relevo a renúncia e a troca que ambas fizeram sobre propostas de casamento. A virgem romana recusou o pedido de casamento do filho do Prefeito de Roma para ficar vinculada a um Esposo superior mais nobre²⁴⁷. Inês de Praga rejeitou o pedido de casamento do Imperador para se unir também a um «Esposo de linhagem mais nobre, o Senhor Jesus Cristo, que guardará imaculada e incólume a vossa virgindade» (1CCL 7). Na sua visão franciscana destaca que a realeza encontra na pobreza evangélica a via que permite atingir a verdadeira riqueza, sendo Jesus Cristo o Rei de todos os séculos, o Cordeiro Imaculado que devemos seguir. Clara move-se na espiritualidade do seu tempo que foi recuperada da antiga tradição cristã²⁴⁸, temática que será desenvolvida no Capítulo III.

O exórdio é ampliado com um encómio, passando o discurso rapidamente para uma linguagem de matiz poético e estilo periódico e rítmico, que entoam como num prelúdio a metáfora de Cristo-Espelho. A simplicidade das estrofes, construídas através de orações

²⁴⁶ A paixão de Santa Inês Romana era lida inteiramente na oração da matina no dia da sua festa (21 de Janeiro), devido à reforma que Inocêncio III efectuou no Breviário Romano. Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, 131-140

²⁴⁷ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 128.

²⁴⁸ No século XII São Bernardo e Guilherme Saint-Thierry recuperam Orígenes no seu comentário ao *Cântico dos Cânticos* para explicar as suas experiências místicas através do diálogo entre Deus como Esposo e a alma como a amada-esposa. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 194-195.

subordinadas relativas, permite a memorização para ser usada na meditação e na contemplação²⁴⁹.

O encómio apresenta-se estruturado em duas partes harmónicas: a primeira recria a felicidade da esposa que goza da união íntima, apresentando-se com uma estrofe: «Feliz daquela a quem foi dado gozar desta íntima união, e que aderiu com todas as fibras do seu coração» (4CCL 9).

A segunda parte anuncia Cristo, descrito como o espelho sem mancha, desenhado em oito estrofes que, na simbólica dos números, expressam o acesso à eternidade:

1ª Estrofe: «Àquele cuja beleza é contemplada por todos os santos do exército celeste» (4CCL 10);

2ª Estrofe: «cujo amor nos encanta» (4CCL 11);

3ª Estrofe: «cuja contemplação nos vivifica» (4CCL 11);

4ª Estrofe: «cuja bondade e benignidade nos basta» (4CCL 11);

5ª Estrofe: «A sua doçura satisfaz-nos plenamente» (4CCL 12);

6ª Estrofe: «e a sua recordação ilumina-nos com suavidade» (4CCL 12);

7ª Estrofe: «O seu odor ressuscita os mortos» (4CCL 13);

8ª Estrofe: «e a sua visão beatífica santifica os habitantes da Jerusalém celeste. Ele é o esplendor da eterna glória, a luz da eterna luz, o espelho sem mancha» (4CCL 13-14).

Ainda quanto à primeira parte, o encómio mostra o ambiente de alegria e contentamento que é transmitido pela participação nas delícias celestes que são facultadas no caminho. Na segunda parte as palavras soam como um Cântico Novo dirigido às virtudes do Cordeiro. Estas são ilustradas como atractivos, respectivamente, a beleza, o amor, a bondade e a benignidade, apelando ainda aos sentidos: gosto (doçura), recordação (memória), cheiro (odor), vista (visão beatífica)²⁵⁰.

O primeiro atributo divino é a Beleza, sendo referida nas Cartas a Beleza de Cristo (cf. 1CCL 9; 2CCL 29; 3CCL 16). Nesta, a Beleza do Cordeiro decorre num ambiente escatológico que é admirado por todos os Bem-Aventurados (cf. 4CCL 10), expressando um

²⁴⁹ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 230-231.

²⁵⁰ Clara rezava diariamente o ofício da Paixão do Senhor composto por Francisco, precedido dos louvores que se hão-de dizer a todas as horas. Estes eram constituídos por citações sobre o Cordeiro sacrificado e culminavam no Cântico do Cordeiro vitorioso, referidos à Santíssima Trindade com estrutura litânica. Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 139.

ambiente de alegria e festa que se deve à Sua vitória, vivenciada como tempo de núpcias, porquanto o Reino de Deus já chegou, apesar de ainda não estar completo. Neste sentido, a esposa deve estar pronta e o banquete preparado para a alegria de todos aqueles que foram convidados (cf. Ap 19,7ss). O simbolismo do banquete²⁵¹ pretende mostrar a felicidade que acompanha a participação da união da alma a Cristo. Em Clara a mística do seguimento não afasta a dimensão da Cruz e pão, sobretudo, em relevo o Amor, dado que este é o perfume que suaviza tudo o que se torna pesado. Todo o encómio irradia palavras de alegria (cf. 4CCL 9-14).

2.6.3 Narração

A narração inicia a segunda fase contemplativa da metáfora do espelho que aparece estruturada em dois encómios. O discurso esboça-se numa conjuntura simbólica, entroncada em textos bíblicos que imprimem profundidade teológica à explicitação da sua experiência contemplativa. O primeiro encómio começa assim: «contempla diariamente este espelho, ó rainha e esposa de Jesus Cristo [...]» (*hoc speculum quotidie intueri, o regina, sponsa Jesu Christi*) (4CCL 15-18). No segundo encómio aconselha uma contemplação em três quadros, dizendo: «contempla, no princípio [...] ao centro [...] e no fim deste espelho» (4CCL 19-27).

Na narração, a palavra espelho aparece cinco vezes²⁵², surgindo como palavra-chave para falar de Jesus Cristo (cf. 4CCL 15-23). Esta palavra está implícita em todas as Cartas, aparecendo expressa, como já se referiu, pela primeira vez na terceira Carta (cf. 3CCL 12). O espelho tem um sentido teológico-contemplativo, permitindo a visão de algo que está invisível. Trata-se de um conhecimento de Deus que apenas pode ser adquirido como num

²⁵¹ A Ressurreição espiritual é apresentada como visão gloriosa, sendo o Cordeiro quem ilumina aqueles que permanecem na sombra da morte. Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 119.

²⁵² Sobre o espelho. Cf. MARGOT SCHMIDT, “Miroir”, in MARCEL VILLER; FERDINAND CAVALLERA; JOSEPH DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, X, Beauchesne, Paris, 1980, c. 1290-1303.

espelho. Em Francisco, a palavra espelho não é usada, apenas se realça o exemplo que cada irmão deve dar aos outros²⁵³.

O texto convida-nos a percorrer várias fases da simbologia do espelho, dizendo «observa nele o teu rosto para que a grande variedade de virtudes que embeleza o teu interior e exterior seja um manto de flores, tal como convém à filha e esposa do Rei supremo» (4CCL 17-18), chamando a atenção para a necessidade de Inês olhar para o seu interior e exterior como num espelho, a fim de se auto-descobrir e não correr o risco de se tornar invisível para si própria²⁵⁴.

Termina o primeiro encómio desta segunda fase, dizendo: «Neste espelho poderás contemplar com a graça de Deus, como resplandece a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade» (*in hoc autem speculo refulget beata paupertas, sancta humilitas et ineffabilis caritas, sicut per totum speculum poteris cum Dei gratia contemplari*) (4CCL 18). A experiência contemplativa é a do Cordeiro Imaculado, sendo Ele quem santifica os bem-aventurados, dado que Ele próprio é o esplendor da eterna glória (cf. Heb 1,13): Ele é a luz e o espelho sem mancha (cf. Sab 7,28).

O segundo encómio apresenta-se desenhado num tríptico (do grego *triptychos*) que significa uma pele dobrada em três partes²⁵⁵. O tríptico assenta nos três acontecimentos da vida de Jesus: princípio, meio e fim. Esta estrutura transporta uma ideia de movimento, conduzindo a contemplação mística do espelho para a totalidade e profundidade da vida de Cristo, desde o Seu nascimento, Sua vida pública, Paixão e Morte na Cruz, para levar à descoberta do Seu verdadeiro rosto.

O primeiro quadro do tríptico contemplativo condiz com o princípio do espelho, tem a ver com a Encarnação do Verbo²⁵⁶, usando o termo *contemplare* que significa olhar atentamente, contemplar, do seguinte modo: «contempla no princípio deste espelho a pobreza,

²⁵³ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 133.

²⁵⁴ Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 231.

²⁵⁵ Cf. JOSÉ P. MACHADO, in *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Vol. V, Ed. Livros Horizonte, Lda., Lisboa, 1987, 4ª Edição, 341.

²⁵⁶ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 395.

pois está colocado no presépio e envolto em paninhos. Oh maravilhosa humildade! Oh admirável pobreza! O Rei dos anjos o Senhor do céu e da terra reclinado num presépio!» (4CCL 19-20), destacando a pobreza e a humildade de Jesus que não apresenta apenas importância contemplativa, mas sobretudo mostra um desafio ético (cf. 1CCL 25-28). O seguimento de Cristo implica uma opção radical. O nosso olhar deve estar dirigido para o começo da Sua vida, penetrando no despojamento d’Aquele que é Rei e Senhor do céu e da terra. Clara fala do Mistério da Encarnação, não apenas para exaltar o Verbo de Deus em atitude de oração ou súplica, mas como grande facto de revelação divina, estabelecendo o contraste entre a grandeza e a pequenez de Deus que se manifesta nesse Mistério do Rei que repousa numa manjedoura²⁵⁷.

A contemplação do rosto de Cristo Encarnado permite vislumbrar a imagem do Pai. Na linha paulina, Clara vê na pobreza do presépio que designa por princípio do espelho, a pobreza infinita de Deus. «Ele é a imagem de Deus invisível, o Primogénito de toda a criação, porque n’Ele foram criadas todas as coisas» (Col 1,15-16). A linguagem do presépio remete-nos para a inexorável descoberta da infinita riqueza de Deus²⁵⁸, manifestada no Seu nascimento em total renúncia (Cf. 4CCL 19-20).

O segundo quadro do tríptico contemplativo indica o centro do espelho, remetendo para a vida pública de Jesus, ao dizer: «Ao centro deste espelho considera a humildade e a santa pobreza. Quantas tribulações e sofrimentos não suportou para resgatar o género humano!» (4CCL 22). Clara parte da contemplação da santa humildade e da pobreza em total despojamento, para nos apresentar o caminho que nos conduz à vida. A vida terrena de Jesus apresenta o contrário daquilo que os judeus esperavam sobre a vinda do Messias. A aparente derrota da Sua morte na Cruz permite penetrar no mistério do homem. A pobreza e

²⁵⁷ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 66.

²⁵⁸ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 120-121.

humildade, bem como a sua *Kénosis* (cf. Fil 2, 6-11), são a luz que nos orienta no caminho que conduz à Vida²⁵⁹.

O terceiro quadro do tríptico contemplativo refere-se ao fim do espelho, apontando para a Sua Paixão e Morte na Cruz (cf. 4CCL 23-27), pretendendo falar como num prelúdio, sobre a experiência espiritual unitiva, afirmando: «E no fim deste espelho contempla a inefável caridade que O fez sofrer no patíbulo da Cruz a morte mais infame» (4CCL 23), orientando a atenção contemplativa para aquilo que é originário: a inefável caridade de Cristo Pobre e Crucificado. O Mistério da Sua Paixão e Cruz conflui na história da vida e da humanidade, abrindo-se para espaços de descoberta e encontro com o rosto de Deus, cuja contemplação exige um coração puro (cf. RCL X,10), totalmente voltado para Ele, vivendo a vida no Espírito, tornando-se Sua morada²⁶⁰.

Termina a reflexão sobre o fim do espelho com as *Lamentações de Jeremias* 1,12; 3,20, nos seguintes termos: «Suspenso da árvore da Cruz, este espelho adverte os transeuntes: Vós que passais, contemplai e vede se há dor semelhante à minha» (4CCL 24) e «A pensar nisto sem cessar, minha alma desfalece dentro de mim» (*memoria memor ero et tabescet in me anima mea*) (4CCL 26). Esta reflexão remete-nos para a contemplação do Mistério da Paixão com vista a penetrar no sofrimento, agonia e morte na Cruz, espaço privilegiado onde o amor se revela. As palavras de Clara ecoam como um brado, uma lamentação, chamando a atenção para a necessidade de estar atento à voz de Cristo, permitindo que o Seu amor actue no nosso ser²⁶¹.

A Cruz não mostra o aparente triunfo das forças do mal, pois um olhar atento revela através do Seu sofrimento, pobreza e humildade, o infinito amor de Deus. É isso que permite à contemplação captar, pela luz do Espírito, através do Seu rosto trespassado de dor, a Sua Beleza que desabrocha, porque está iluminada pelo Seu Amor. Neste texto, a contemplação

²⁵⁹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 406.

²⁶⁰ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 100-101.

²⁶¹ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 132.

exige uma resposta da esposa para que esta possa atingir a sua finalidade. A resposta apenas pode ser unívoca em corpo e alma, dada a unidade da nossa natureza humana, para perseguir, através da força do desejo de perfeição, a fonte da afectividade e do amor²⁶².

Na última frase do fim do espelho, lemos: «desta maneira o teu coração se inflame duma caridade cada vez mais forte, ó rainha do Rei celeste» (4CCL 27). Estamos perante uma solicitude que exige concentração psicológica e espiritual, remetendo-nos para os sentidos interiores e permitindo uma abertura ao conhecimento de Deus. Trata-se de um pensamento constante centrado na Pessoa de Cristo, sendo Ele que acende o fogo do coração e permite a visão da glória do Crucificado no Cordeiro Imaculado²⁶³

2.6.4 Demonstração

A demonstração faz o remate da sua experiência contemplativa, através de uma linguagem simbólica e desenhada em matizes poéticos: «Contempla, além disso, as inefáveis delícias, as suas eternas riquezas e honras e exclama suspirando, plena de anseios e com profundo amor» (*Contemplans insuper indicibiles eius delicias, divitas et honores perpetuos et suspirando prae nimio cordis desiderio et amore proclames*) (4CCL 28-29). Estamos no âmago da linguagem da espiritualidade esposal, que se expressa através da atracção da esposa pelo Esposo. A vida contemplativa usa a linguagem da afectividade que, para se exprimir, precisa de se ligar à linguagem mística, onde o amor aparece abrasado pela caridade: Cristo é o Amado, é Ele quem nos atrai²⁶⁴. Clara fala da contemplação unitiva, usando a linguagem do *Cântico dos Cânticos*, falando em inefáveis delícias para se referir a Cristo. O verbo latino *suspirare* aponta para a significação de respirar profundamente, desejar vivamente, suspirar ou exalar. O verbo está no particípio presente *suspirando*, assim evocando uma experiência actual, estruturada com imagens felizes, conforme acima descrito.

²⁶² Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADROS, *Scritti di Santa Chiara*, 410-414.

²⁶³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 195.

²⁶⁴ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 135.

Culmina com um encómio que surge como um Cântico Novo, jorrando grande beleza literária, permanecendo na linguagem do *Cântico dos Cânticos*. A sua estrutura apresenta três estrofes ritmadas:

1ª Estrofe: «Atrai-me a Ti e correrei ao odor dos teus perfumes, ó celeste Esposo» (4CCL 30).

2ª Estrofe: «Correrei sem desfalecer, até que me introduzas na sala do festim» (4CCL 31).

3ª Estrofe: «até que a minha cabeça repouse sobre a tua mão esquerda, e a tua direita me abrace com ternura e me beijes com o ósculo suavíssimo da tua boca» (4CCL 32).

Na primeira estrofe, o encómio começa como uma oração de súplica: (*Trahe me post te*), usando o verbo *Trahere*²⁶⁵, que significa arrastar, puxar, atrair, cativar, trespassar. Este verbo é usado na linguagem mística para expressar o ardor, o enamoramento e a humildade da esposa. No *Cântico dos Cânticos*, o desejo da Sulamita é unir-se ao Esposo. A sua pureza leva-a a procurar o Amado, percorrendo a cidade através de ruas e praças (cf. Cant 3,1-2). Ela pede-lhe que venha e saiam para o campo, passem a noite nos pomares, madruguem para ir às vinhas para aí colher os amores do Esposo (cf. Cant 7,12-14).

Em Clara o verbo *Trahere* expressa enamoramento, ao dizer «atrain-me a ti», para logo de seguida dar a conhecer a dinâmica que a esposa precisa de desenvolver perante aquele que a seduziu, mostrando a necessidade de não opor resistência. A linguagem dos sentidos fala do perfume persistente que impulsiona a esposa a continuar a corrida e a aproximar-se do Esposo²⁶⁶. Apresenta a imagem da atitude da esposa sobre o modo de fazer o caminho, já descrito na segunda Carta, quando incita Inês a não desanimar no caminho e a correr veloz (cf. 2CCL 12).

Na segunda estrofe, a esposa toma a iniciativa de «correr sem desfalecer» (*Curram nec deficiam*) (4CCL 31). Estas palavras devem ser entendidas num âmbito da luta para manter o *Privilégio de Pobreza*, sendo necessária a capacidade de um atleta em condições tais que não deixem lugar à fadiga, nem ao afrouxamento. Na língua hebraica, o verbo atrair ou levar contém algo de violência, é como se a esposa lhe dissesse: arrebatame, expressando o seu

²⁶⁵ *Dicionário de Latim – Português*, Ed. Porto Editora, 2001, 2ª Edição, 674.

²⁶⁶ MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asis ante el espejo*, 521.

desejo e, em simultâneo, a sua persistência de não ser afastada do caminho. Por isso, traduz sentimentos de fervor e humildade²⁶⁷.

O desejo de se assemelhar ao Esposo apresenta grande força, a esposa deseja ser arrebatada para contemplar, para correr com fidelidade e tenacidade, por se tratar de uma corrida feita através de um caminho apertado que exige entrar pela porta estreita. É isso que permite entrar no Reino dos Céus (cf. 1CCL 29; Mt 7,13-14).

São Paulo, no tema da corrida, refere a meta como prémio ou coroa (cf. 1Cor 9,25). Clara usa a linguagem do Cântico dos Cânticos, dizendo: «até que me introduzas na sala do festim» (4CCL 31). O texto original diz «*donec introducas me in cellam vinariam*»²⁶⁸, falando em casa do vinho ou adega, que na linguagem mística é entendida como espaço de celebração nupcial, tal como a esposa do *Cântico dos Cânticos*. Neste encómio, a esposa também pede o dom nupcial. Trata-se de um espaço contemplativo, de encontro, através do qual a alma se abre totalmente ao Esposo, sentindo a presença do Amado no mais íntimo da alma: a adega ou sala do vinho²⁶⁹.

A terceira estrofe usa uma linguagem de amor para iluminar o indizível do encontro. Clara fala do espaço onde o Esposo alimenta, fortalece e alegra. O contexto encaminha-nos para a degustação do júbilo que acontece no âmago profundo do nosso ser, permitindo viver em clima apocalíptico, assim estendendo sobre a esposa o estandarte do Amor (cf. Cant. 2,4)²⁷⁰.

O contexto expressa a intimidade da esposa com o Esposo. Encontramos três movimentos de afectividade e intimidade. No primeiro diz: «até que a minha cabeça repouse sobre a tua mão esquerda» (*donec laeva tua sit sub capite meo*) (4CCL 32): trata-se de um

²⁶⁷ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 136-137.

²⁶⁸ Cf. CLARA DE ASSIS, *Écrits*, SC, 325, 116.

²⁶⁹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 175.

²⁷⁰ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 138.

processo de enamoramento e docilidade esponsal, de caminho e abandono²⁷¹ que traduz a maternidade espiritual. No segundo refere-se ao abraço do Esposo, dizendo: «e a tua direita me abrace com ternura» (*et dextera feliciter amplexabitur me*) (4CCL 32). Consiste na partilha esponsal onde a alma se pode transformar em jóias mais caras, captando, através da alma em Graça, a doçura que brota do peito do Amado. O terceiro movimento termina com o beijo²⁷² do Esposo, dizendo: «e me beijos com o ósculo suavíssimo da tua boca» (*osculeris me felicissimo tui oris osculo*) (4CCL 32) que completa a felicidade da união. O beijo dá o tom final à melodia poética do texto para falar do amor inebriante e profundo da experiência da união com Deus e da plenitude de vida²⁷³.

Na espiritualidade desta época, o abraço do Esposo (cf. Cant 2,6) dirigia-se à plenitude escatológica. Em Clara, o abraço tem uma relação particular com a pobreza, devido ao facto de esta ter sido assumida por Jesus desde o Seu nascimento, vida pública e paixão e morte: Ele é o caminho que nos conduz à comunhão esponsal. Todavia, o aspecto escatológico encontra-se presente, porque o Esposo é Jesus Pobre e Crucificado. É Ele quem abraça e beija. Igualmente, na linguagem mística clareana, cujo percurso culmina com a metáfora do beijo, é este que realiza a comunhão e também gera e transmite a Vida²⁷⁴.

2.6.5 Conclusão

Na conclusão Clara termina a explicitação da sua experiência contemplativa com uma ampliação retórica, o conselho: «Nesta contemplação não esqueças a tua pobre mãe» (*in hac contemplatione posita, habeas memoriam pauperculae matris tuae*) (4CCL 33), expressando a realidade da nossa natureza humana como seres encarnados. Podemos ser tentados a pensar que o modo de vida segundo o Evangelho deve mergulhar apenas na profunda contemplação

²⁷¹ Sobre o abandono. Cf. DANIELE MICHELETTI, “Abandono”, in LUIGI BORRIELLO, EDMUNDO CARUANA, MARIA R. DEL GENIO, N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, São Paulo, 1904, 1-2.

²⁷² Sobre o beijo. Cf. GIUSEPPE G. PESENTI, “Beijo”, in LUIGI BORRIELLO, EDMUNDO CARUANA, MARIA R. DEL GENIO, N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística*, 155.

²⁷³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Espiritualidade de Santa Clara*, 177.

²⁷⁴ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 139.

do Mistério de Deus e de Cristo, ficando tudo o resto esquecido. Clara mostra-nos o contrário, a sua mística esponsal remete-nos para as relações fraternas.

O seguimento de Cristo deve guiar-se pelo exemplo deixado pelo Senhor, dado que o amor é expansivo, não se reflectindo sobre si próprio, pois expande-se no próximo. Só assim é que o amor de Deus consegue a sua verdadeira natureza.²⁷⁵ O texto refere a afeição que dedica à irmã de Praga por meio de palavras ardentes e afectivas «tenho-te presente no meu coração, duma maneira muito especial, como a mais querida de todas» (4CCL 34).

Os seus sentimentos são expressos através da linguagem dos sentidos. Todavia, remetem para a linguagem do espírito, ao afirmar: «Que mais dizer? Que faça silêncio a linguagem da carne e dê lugar à do espírito acerca da minha afeição por ti, filha bendita» (*quid plura? Sileat in dilectione tua lingua carnis; hoc inquit et loquatur lingua spiritus. O filia benedicta*) (4CCL 35). A sua intenção é mostrar a nossa natureza de seres encarnados, onde o amor de Deus se cumpre no amor ao próximo e, por isso, a amizade humana entre as duas irmãs pobres permite-nos vislumbrar o modo como o amor divino se manifesta²⁷⁶.

Clara realça também a comunhão entre São Damião e o convento de Praga, dizendo «todos os dias penso em ti e tuas filhas às quais me recomendo, juntamente com minhas irmãs» (4CCL 37). Esta relação fraterna não acontecia apenas por carta, era também vivida no quotidiano com as irmãs de São Damião e com as pessoas que lá acorriam (cf. PC 2,18;3,15;4,11).

Termina a conclusão, recomendando as suas irmãs de São Damião e a sua irmã carnal Inês, bem como Frei Amado e Frei Bonagura, que são os portadores desta carta para Praga, às orações de Inês de Praga e restantes irmãs.

Como é habitual nas suas Cartas, Clara finaliza esta em termos de grande simplicidade, pondo em relevo um relacionamento fraterno de cariz franciscano.

²⁷⁵ Cf. CLAIRE M. LEDOUX, *Clara de Assis*, 139.

²⁷⁶ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 115.

CAPÍTULO III

Os grandes temas da espiritualidade clareana

Após o estudo das Cartas e, sem perder de vista, quer o contributo prestado por Clara, quer o desejo de aprofundar a sua experiência de vida segundo o Evangelho, vamos, neste capítulo, tratar dos seus traços originais, inseridos no novo movimento minorítico do século XIII.

O novo movimento, em Clara de Assis, assenta em dois pilares essenciais: o primeiro evidencia a alegria de assumir em pobreza e humildade o seguimento de Cristo, explicitado através da mística dos esponsais, de acordo com a tríplice denominação: esposa, mãe e irmã de Jesus Cristo (cf. 1CCL 12; 24). O segundo, crendo que Ele se fez Caminho e Espelho (cf. TCL 5; 4CCL 15-25) para o serviço aos pobres e sofredores, liga a regra de «observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo» (*Domini Nostri Jesu Christi Santum Evangelium observare*) (CF. RCL I,2) à dinâmica contemplativa, desenvolvendo-se esta última não como via separada, mas integrada em todos os elementos da sua espiritualidade²⁷⁷. O seu testemunho intemporal exige que se procure com fidelidade o âmago da sua mensagem, de maneira a proporcionar a sua boa compreensão e vivência actualizada nos dias de hoje.

3.1 A vida segundo o Evangelho: Caminho de santidade no mundo

Esta parte do nosso estudo tem como pano de fundo o contexto social e religioso da época de Clara. Partimos das transformações ocorridas no período de 1080 a 1220, na maioria das regiões do Ocidente, durante o qual se observou um grande progresso, baseado nas novas condições económicas e culturais que proporcionaram o desenvolvimento da agricultura,

²⁷⁷ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 18-19.

artesanato e comércio, acompanhado da correspondente expansão demográfica²⁷⁸. O século XIII viu surgir nas cidades, através dos burgueses e da mobilidade de mão-de-obra dos campos para a cidade, a contestação ao regime feudal, que era exercido pelo Conde ou pelo Bispo, mediante a estrutura social, económica e religiosa desse tempo.

Este estado de tensão, conforme referência no capítulo II, encontra no movimento comunal, desenvolvido pela burguesia, o mecanismo que procurava retirar poder aos grandes senhores feudais, com o fim de obter autonomia para o exercício das suas actividades nas cidades. A tudo isto acresce o surgimento de uma mentalidade de lucro entre camponeses e comerciantes, o que levou os grandes senhores feudais a procurarem aumentar as suas rendas e o número de homens ao seu serviço²⁷⁹.

No mundo medieval, o meio rural permaneceu sempre maioritário. Mas, o desenvolvimento económico das cidades viu aumentar a distância entre ricos e pobres. Antes não existiam grandes diferenças entre camponeses. Estes, a partir do século XII, começam a ser confrontados com a diferença entre os simples trabalhadores braçais e os detentores de alfaias agrícolas²⁸⁰. Além disso, o uso do dinheiro rompeu os laços que antes existiam. Estamos no período de produção e trocas que conduziu ao comércio financeiro, tendo o dinheiro adquirido grande importância na vida quotidiana²⁸¹.

Neste contexto, não surpreende que a pobreza fosse um flagelo que alastrava sem cessar, não tendo o pobre como fugir a essa condição. Na verdade, se na anterior sociedade tradicional havia solidariedade entre camponeses, agora, nas cidades, começa a haver o anonimato, que será agravado pelo facto de a pobreza ser entendida como um estado de

²⁷⁸ Após séculos de imobilismo e fechamento, o Ocidente, a começar pela Itália e pelas regiões entre o Sena e o Escalda, é cenário de uma revolução comercial análoga à revolução industrial do século XIX. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 75.

²⁷⁹ Cf. CINZIO VIOLANTE, “I vescovi nell’Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell’economia monetaria”, in *Studi sulla cristianità medioevale*, Ed. Regesta Imperii, Milano, 1972, 325-347.

²⁸⁰ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 77.

²⁸¹ Cf. MICHEL MOLLAT, “Le problème de la pauvreté au XII^e siècle”, in *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, Cahiers de Fanjeaux, n^o 2, Ed. Privat, Toulouse, 1967, 23-47.

fraqueza que favorecia a vida como vagabundo e a prática de esmolar. Mesmo assim, a imigração urbana «atraía uma maior parte da população rural às cidades»²⁸².

Os estudiosos estabelecem uma relação entre o desenvolvimento das cidades e a espiritualidade, verificando-se que as exigências espirituais aumentam à medida que afrouxam as sujeições económicas²⁸³. Mas, este aspecto não se encontra desligado do renascimento da vida intelectual que se operou neste período, desenvolvido pela universidade e escolas cardinalícias e pelo aparecimento de mestres independentes.

A estes factos acrescem ainda múltiplas formas de vida religiosa que irão permitir uma erupção da renovação interior através do acesso à vida do Espírito, que se alargará às novas aspirações nesse domínio, acabando tudo isto por gerar um progresso cultural²⁸⁴. O movimento de ideias será incrementado através da universidade, sobretudo, em Paris, a partir de 1218.

Pode afirmar-se que a dinâmica de expansão económica contribuirá para uma efervescência religiosa que originará novos movimentos²⁸⁵, como as Beguinias, os Mendicantes e outros, que apesar de cativarem muitas pessoas, não abalaram a instituição monástica, a qual continuava a recrutar numerosos conversos. Todavia, estes movimentos não se limitaram a acompanhar a evolução geral, antes procuraram oferecer soluções para os problemas que a sociedade e a Igreja enfrentavam, como o caso da pobreza que exigia de todos uma resposta difícil, em contraste com o luxo do Clero e dos poderosos²⁸⁶.

Na ordem espiritual, entre as várias questões existentes na sociedade medieval, a pobreza irá ter uma grande relevância e a sua exaltação vai decorrer em paralelo com o

²⁸² JACQUES LE GOFF, *São Francisco de Assis*, Círculo dos Leitores, Braga, 2001, 17.

²⁸³ Há estudiosos como L. Genicot que constatarem a ligação entre expansão económica e necessidades espirituais, alegando que o período Carolíngio, devido à pouca actividade comercial, foi uma época de conformismo religioso. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 201.

²⁸⁴ Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI BOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 269-270.

²⁸⁵ No séc. XI surgiram no Ocidente pólos de heresia como os Pobres de Lombardia, os Valdenses ou Pobres de Lyon e os Cátaros. Muitas mulheres aderiram a estes movimentos, sendo chamadas “Perfeitas” por serem tratadas como iguais relativamente aos homens. Cf. RAOUL MANSELLI, *L'Eresia del male*, Ed. Morano, Nápoli, 1963, 119-149.

²⁸⁶ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, “Francisco, o pobre de Assis”, in ALAIN CORBIN (Dir.), *História do Cristianismo*, Ed. Presença, Lisboa, 2008, 144.

aumento do nível de vida. Neste contexto societário, apesar de haver aumento do número de ricos, a quantidade de pobres era proporcionalmente maior, questão que levou Francisco de Assis a evocar a pobreza como virtude evangélica²⁸⁷. Para ele, o mal residia numa evidente relação entre a falsa segurança e o dinheiro, factores que, em conjunto, irão desencadear na sociedade medieval a opressão do pobre.

O número de pobres e marginalizados nas cidades levou o movimento minorítico a propiciar a alteração de valores, de modo a permitir que fosse desenvolvido o ideal espiritual que conciliasse «muitos dos anseios religiosos mais radicais com a possibilidade de actuação dentro da Igreja tradicional»²⁸⁸. Assim, os mendicantes adoptaram e propuseram como valor o despojamento, visto na época anterior como um estado penoso e humilhante, porém, agora proposto como um caminho de salvação e ascensão para Deus, ao mesmo tempo que se buscava a resposta para a questão do mal, que os Cátaros alegavam ser o rival de Deus. Deste modo, no mundo de tensões sociais e distâncias evidentes, foi procurada uma saída para tais contradições²⁸⁹.

Também no monaquismo, inserido neste contexto, encontramos alterações que devem ser objecto de estudo. Até ao fim do século XI os monges apresentavam-se como imitadores dos Apóstolos, renunciando aos bens pessoais e à vontade própria e viviam em comunidade, sem contestarem a realização da perfeição cristã alcançada nos claustros²⁹⁰. Mas, um facto novo surgiu entre os cónegos regulares e eremitas desejosos de perfeição, quando perceberam que o monaquismo, por se ter afastado do confronto com o mundo, devido à clausura, acabou por reduzir «o apostolado à santificação pessoal»²⁹¹.

Esta nova visão, no século XII, deveu-se à nova leitura do Livro dos Actos (Act 4,33), geradora de uma nova mentalidade que conduziu à necessidade de anunciar o Evangelho e

²⁸⁷ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 203.

²⁸⁸ JOSÉ D'ASSUNÇÃO BARROS, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, 179.

²⁸⁹ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 204.

²⁹⁰ Cf. MARIE-DOMINIQUE CHENU, "Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)", in *Revue d'Histoire Eclésiastique*, 49, Ed. Brill, Louvain, 1954, 59-89.

²⁹¹ ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 83.

dedicação à *cura animarum*. Ora, deste modo, iniciou-se a “vida apostólica” não praticada pelos monges em geral. Assim, o acontecimento relevante foi a mudança de conceito *fuga mundi* para o seu contrário. A partir daí, dizia-se que mais do que fugir ao Mundo, era preciso salvá-lo. Além disso, marcando a vida cultural dessa época, exigia-se «o retorno às origens»²⁹²,

E, é assim, que na sociedade e na Igreja, surge o fascínio das fontes, devido à tomada de consciência de sermos herdeiros de um passado brilhante. Havia a convicção de que o caminho da perfeição cristã se situava na época dos apóstolos e dos mártires. Por isso, o regresso às origens constituirá o eixo da “Vida Apostólica” que teve como modelo a Igreja primitiva de Jerusalém, a qual exigia viver em comunidade, vender os bens e ir até aos excluídos e sofredores. Exigia-se também a conformação à vida terrena de Cristo, desde o Seu nascimento à Sua morte, devendo o seu seguidor assumir o modo de vida pobre. A abertura ao mundo aconteceu de vários modos, desde a hospitalidade e pregação, até à assistência aos doentes²⁹³.

No século XII também se desenvolveu a vida eremítica caracterizada pelo uso de veste pobre, barba crescida e dormir no chão. O eremita vivia em grutas ou construía choupanas, levando uma vida activa e não puramente contemplativa. Caracterizava-se por trabalhar com as mãos e transportar-se em burro²⁹⁴. A liberdade de que dispunha permitia-lhe grande diversidade de vida apostólica, desde a pregação, assistência a viajantes ou aconselhamentos. A fase inicial eremítica era, por regra, individual, tendo pouca duração. O eremita acabava por fundar uma pequena comunidade de poucos elementos, junto a um lugar de culto, praticando um tipo de cenobismo livre e rural. Muitos monges abandonaram os mosteiros para seguirem a vida eremita mais semelhante à dos Padres do Deserto²⁹⁵

²⁹² DAVID KNOWLES; DIMITRI BOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 275.

²⁹³ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 34-35.

²⁹⁴ Cf. LÉOPOLD GENICOT, “L’érémisme du XI^e siècle dans son contexte économique et social”, in *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Ed. Pubblicazioni dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1965, 69.

²⁹⁵ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 96.

Mas, para se perceber, globalmente, a evolução espiritual desta época, precisamos de analisar o efeito desempenhado pela alteração do valor dado à propriedade nas ordens religiosas. Até ao século XII, os reformadores aceitavam bens e doações, situação que permitia o aumento da riqueza dos mosteiros. Todavia, em duas décadas houve uma alteração deste conceito, porque os defensores da “Vida Apostólica” passaram a possuir apenas as propriedades que lhes garantissem a sua subsistência, recusando rendas e, desta maneira, afastaram-se do regime senhorial por motivos religiosos²⁹⁶.

Outro aspecto de análise é a questão do trabalho, que foi igualmente objecto de mudança. Na verdade, a espiritualidade monástica não o considerava meio de santificação, atribuindo-lhe, inclusive a Regra de São Bento, um sentido amplo, não apenas o de meio de mortificação, mas também o de remédio contra o ócio e as tentações. No feudalismo havia uma visão negativa do trabalho que tinha a ver com o pecado original. Além disso, era ainda considerado como ocupação dos servos. Mas, esta perspectiva sofreu uma mudança, devido à releitura dos textos paulinos (cf. Tes 3,10), passando o trabalho a ser considerado meio de santificação²⁹⁷.

Neste processo de mutações e rupturas, verifica-se que, no século XIII, a “Vida Apostólica” evoluirá para a fórmula de “Vida Segundo o Evangelho”, dentro da dinâmica do seguimento de Cristo no mundo e da capacidade de assumir esta forma de vida, sem perder o sentido da Igreja primitiva, mediante a pregação do Evangelho, a vivência da pobreza evangélica e da irmandade, «anunciando uma mensagem que leve os outros à penitência e à conversão»²⁹⁸. E, sobretudo, percebeu-se que as necessidades espirituais não podiam ser satisfeitas apenas no âmbito do monaquismo tradicional.

Neste contexto, a mudança para o modo de “Vida segundo o Evangelho” só foi concretizada depois de Inocêncio III alterar a sua política eclesial em relação aos novos

²⁹⁶ Cf. MARIE-HUBERT VICAIRE, *L'Imitation des Apôtres : moines, chanoines et mendiants* (IV^e – XIII^e siècle), Ed. Éditions du Cerf, Paris, 1962, 90-91.

²⁹⁷ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 120.

²⁹⁸ Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 30.

movimentos religiosos, aceitando a proposta de Francisco de Assis. De facto, Francisco, no seu movimento, recusou qualquer tipo de propriedade ou rendas, exortando os Frades ao trabalho. Foi nas cidades, junto aos mais necessitados, que o movimento menorítico encontrou o ambiente para exercer a sua acção pastoral e perseguir o ideal de viver em pobreza, introduzindo uma nova visão sobre o pobre «que passa a ser valorizado em si mesmo, e não mais como mera salvação do rico»²⁹⁹.

Mas, deve perceber-se que esta condição ao serviço da Igreja ocorreu, como se disse, em paralelo com as transformações económicas ocorridas nesse tempo. Na realidade, primeiro foi necessário que na cidade houvesse possibilidade de trabalho como forma de libertação da sociedade feudal e, na sua falta, os Frades poderiam mendigar, porquanto nas cidades começou a haver burgueses que praticavam a caridade³⁰⁰.

Podemos dizer que o despertar evangélico recriou a “Vida Segundo o Evangelho”, mediante um novo olhar social e eclesial que partia do Evangelho e da pobreza, génese de um movimento que irá atrair os leigos que desejavam viver a experiência cristã sem renunciar ao seu estado de vida. Trata-se de um caminho de santidade que possibilitou àqueles relacionarem-se com o divino. Até ao século XII era difícil ao leigo aceder à santidade reconhecida, a não ser que se tivesse patrocinado a construção de uma Igreja ou Mosteiro. Por outro lado, o monaquismo, através da espiritualidade da *fuga mundi*, considerava o estado conjugal incompatível com a santidade³⁰¹. Os leigos que quisessem seguir a vida religiosa tinham de fugir ao mundo, indo para o Mosteiro ou deslocando-se para o deserto, necessitando romper com a vida profana³⁰².

No século XII, com o movimento penitente, será iniciada no mundo laical uma mudança que permitiu ao leigo que a sua conversão passasse a ser vivida através de uma

²⁹⁹ Cf. JOSÉ D’ASSUNÇÃO BARROS, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, 182.

³⁰⁰ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 136-139.

³⁰¹ Y. CONGAR dizia que nesta época o estado laical era desvalorizado, sendo visto como “duro e estranho à ciência das letras”, cit. por ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 125.

³⁰² Cf. ENRIQUE G. BLANCO, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James (1170-1493)*, Ed. E. J. Brill, Leiden, 1971, 171.

Forma Vitae que já não implicava a recusa do mundo. Agora, já não se fugia ao mundo, passando-se antes a fugir a todas as formas de pecado, movimento esse de que resultou que o leigo não fosse desqualificado em função do seu estado conjugal. Esta nova visão conduziu a uma certa valorização deste estado, o que levou o Papa Alexandre III a declarar que os cristãos podiam atingir a perfeição cristã pelo matrimónio, através da obediência e vida penitente³⁰³.

Em suma, nesta complexa sociedade feudal do século XIII, há um aspecto que se deve realçar: o desenvolvimento de uma espiritualidade fundada no Evangelho, assente em dois pilares básicos, respectivamente, as obras de caridade e a humanidade de Cristo Pobre. Foi assim que surgiram variados lugares para acolher pobres, doentes e peregrinos, em particular os leprosos e os excluídos da sociedade. E, em simultâneo, a penitência adquire um sentido de partilha e serviço, sendo o jejum praticado com espírito caritativo, porquanto se praticava a abstinência, para se poder distribuir pelos pobres³⁰⁴.

É neste contexto social e espiritual que Clara se situa. Por isso, Francisco instituiu a *Forma Vitae*, que irá introduzir na sua *Regra*, determinando que as Irmãs Pobres devem «observar o Santo Evangelho» (RCL I,2).

3.2 O seguimento de Cristo

O seguimento da pessoa de Jesus Cristo é o aspecto que sobressai no Novo Testamento ao falar dos discípulos “que tudo deixaram” (cf. Mt 19,21) para seguir o Senhor³⁰⁵. A relação estabelecida com o Mestre, a atracção e a autoridade por Ele suscitada,

³⁰³ O celibato teve sempre na Igreja grande relevância, não sendo desenvolvida qualquer espiritualidade de matrimónio antes de São Francisco de Sales. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 125-129.

³⁰⁴ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 77.

³⁰⁵ Sobre o seguimento. Cf. FABIO CIARDI, “Seguimento”, in LUIGI BORRIELO; EDMUNDO CARUANA; MARIA R. DEL GÉNIO; N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística*, 952-954.

levou-os a aderir ao anúncio do Reino³⁰⁶, dando continuidade a um novo estilo de vida por Ele iniciado, ainda que passasse pela Cruz (cf. 1Ped 4,12).

É neste pressuposto que as Cartas a Inês de Praga nos mostram a maneira como Clara explicita a *Sequela Christi* através do triplo nome dado à irmã de Praga de “esposa, mãe e irmã de Jesus Cristo” (cf. 1CCL 12; 24). Ela parte da sua experiência franciscana para falar da sua relação com o Senhor, inserindo a sua espiritualidade no contexto do seguimento de Cristo Pobre e Crucificado. Nesta linha, vemos que se move dentro da espiritualidade do seu tempo, assente em bases bíblicas e litúrgicas, mas fá-lo através de um caminho próprio³⁰⁷.

3.2.1 A esponsalidade espiritual

Nas Cartas, Inês de Praga é chamada oito vezes esposa de Cristo e seis vezes Ele é indicado como seu esposo (cf. 1CCL 7; 2CCL 5-7;20;24; 4CCL 8;30): O termo “esposa” nos escritos clareanos encontra-se intrinsecamente ligado ao de “mãe” e ao de “irmã”, o que constitui a chave do sentido atribuído à mística dos esponsais quando diz «sois esposa, mãe e irmã de meu Senhor Jesus Cristo» (1CCL 1,13)³⁰⁸. Assim, Clara mostra que a esponsalidade tem na sua espiritualidade um lugar de distinção, inserindo-se na dinâmica do seguimento para pôr em relevo a opção radical por Jesus Cristo, através da partilha de vida e comunhão íntima estabelecida com Ele: ser esposa exige-lhe que tenha uma união essencial a Ele, para que o seu comprometimento à causa do Reino expresse uma verdadeira experiência cristológica³⁰⁹.

Há muito (desde Orígenes) que o tema da esponsalidade desenvolvera sólidas raízes bíblicas. Mas, ao longo da história, a simbólica dos esponsais foi reduzida à virgindade,

³⁰⁶ Cf. ALFONSO POMPEI, “Jesus Cristo, cristocentrismo, realeza, salvação, seguimento, imitação”, in ERNESTO CAROLI (coord.), *Dicionário Franciscano*, 354.

³⁰⁷ Cf. SEBASTIÁN LÓPES, “La Palabra del Señor en la experiencia cristiana de Francisco y de Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 21 (1992), 243-269.

³⁰⁸ Ao dizer “meu”, Clara reconhece-se como esposa, mãe e irmã de Jesus Cristo. Cf. FERNANDO URIBE, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara. Aproximaciones el pensamiento cristológico de Clara de Asís”, 437-464.

³⁰⁹ Cf. NORBERTO NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco secondo i suoi scritti*, Ed. Biblioteca Francescana Provinciale, Milano, 1984, 56.

tornando-se esta exclusiva da vida consagrada. Percebemos a diferença da visão clareana quando a comparamos com a do seu tempo, já referida nos capítulos anteriores e bem manifesta na opinião de Celano que, na *Legenda*, fala da virgindade, ligando-a à fragilidade da mulher, não hesitando em referir-se-lhe como sexo débil «para quem a vontade de pecar não é menor, antes se sente incitado por maior fragilidade» (LCL carta introdutória)³¹⁰.

O seguimento de Cristo em virgindade ilustra a percepção de Clara sobre a sua vivência eclesial através da doação de si própria no quotidiano, como no-lo testemunham estas palavras: «Porque o Senhor não nos colocou como exemplo e espelho, somente para os outros homens, mas também para as irmãs que o Senhor chamou à nossa vocação, de modo que também elas se convertam em exemplo e espelho das pessoas que vivem no mundo» (TCL 19-20).

A primazia é atribuída ao seguimento de Cristo e à pobreza. Vivia-se num tempo em que a visão clerical sobre a mulher era moralista e negativa, desligando-a dos «compromissos terrenos»³¹¹ que não lhe propiciavam maturidade cristã, além da visão de que as verdadeiras núpcias apenas aconteceriam num futuro escatológico, sendo por isso, a clausura vista como tempo de noivado³¹². A virgindade desempenha, pois, um papel complementar no contexto das núpcias místicas (cf. 1CCL 5,13).

Clara mostra-nos uma perspectiva positiva da mulher, superando a visão do seu tempo, dizendo na primeira Carta a Inês de Praga que «foste brilhantemente assinalada com o estandarte da virgindade inviolável» (1CCL 8). Antes, na mesma Carta, referiu que é o Senhor quem «guardará imaculada e incólume a vossa virgindade» (1CCL 7). Em seguida num elogio à virgindade, expresso de modo simbólico, fala da intimidade com Deus através de um processo que permite a Sua acção transformadora pela acção do Seu Espírito, de modo que o cristão se preencha da Sua presença (cf. 1CCL 8,12).

³¹⁰ Trata-se de uma carta destinada ao Papa Alexandre IV. Cf. *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, *Carta introdutória sobre a Legenda da Virgem Santa Clara*, destinada ao Sumo Pontífice, 239.

³¹¹ DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 126.

³¹² Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 108.

Clara exprime-se numa escatologia dinâmica, realçando através da virgindade que as núpcias místicas acontecem no “hoje” da história. Deste modo, coloca a escatologia na dimensão encarnatória, podendo a irmã de Praga participar da pobreza e da *Kénosis* do Esposo, bem como das alegrias reservadas àqueles que O amam (cf. 2CCL 21,22; 3CCL 13-17; 4CCL 9). Trata-se de uma espiritualidade que coloca a união esponsal dentro da história: a irmã de Praga é “já” esposa de Cristo e deverá desenvolver uma comunhão de vida crescente, cuja plenitude se concretizará na comunhão da Sua Glória³¹³.

Em Clara, a mística dos esposais desenvolve-se através de três fontes, a primeira das quais se inspira em Francisco. Na *Carta aos Fiéis*, Francisco diz que, quando a alma dos cristãos se une a Cristo, estes tornam-se «esposos, irmãos e mães de Nosso Senhor Jesus Cristo» (2CF 50). A base bíblica é Mt 12,50 e Mc 3,35, onde não aparece a palavra “esposos”. Mas, Francisco acrescenta-a, destacando que é obra do Espírito, ao dizer: «somos esposos, quando pelo Espírito a alma se une a Jesus Cristo» (2CF 51)³¹⁴.

Para Francisco todos os batizados são esposos (as) de Jesus Cristo (cf. 2CF 50ss). Mas, não era assim entendido nas escolas de espiritualidade que falavam em itinerários espirituais, situando a sponsalidade num estado avançado do percurso e apenas alcançado por alguns iniciados³¹⁵.

Clara, na sua explicação, parte da doutrina sãofranciscana para dizer que o batismo confere a todo o batizado a condição de esposo (a). Ela tem também em conta a *Forma Vitae* que Francisco redigiu às Irmãs Pobres, ao dizer: «por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do altíssimo e soberano Rei e Pai celestial, e vos tornastes esposas do Espírito Santo, abraçando uma vida conforme a perfeição do Santo Evangelho» (RCL VI,3).

Nesta linha, Inês de Praga é esposa de Cristo a partir do seu batismo, mas será o seguimento de Cristo Pobre e Crucificado (cf. 1CCL 13) que determina a sua condição de

³¹³ Cf. FERNANDO URIBE, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara”, 450-456.

³¹⁴ É provável que Clara tivesse reflectido sobre a *Carta aos Fiéis*, usando as palavras “esposa, mãe e irmã de Jesus Cristo” com o mesmo sentido de Francisco. Cf. FERNANDO URIBE, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara”, 451.

³¹⁵ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 129.

esposa, isto é, ao fazer a vontade do Pai, é que ela merece ser chamada «esposa do Filho do Pai altíssimo» (1CCL 24)³¹⁶.

A segunda fonte usada nos esponsais é o Ofício de Santa Inês Romana, de 21 de Janeiro, citando as antífonas e os responsórios dos três nocturnos³¹⁷. Clara pretende destacar que a jovem romana recusou a proposta de casamento com o filho do prefeito de Roma, optando por Jesus Cristo e cita três textos da *Passio Sanctae Agnetis* (cf. 1CCL 8-11; 3CCL 16; 4CCL 18).

Assim, parte da condição real de Inês de Praga para falar do que significa ser esposa do Rei Pobre e Crucificado (cf. 1CCL 14) e do Cordeiro imolado e vitorioso (cf. 4CCL 4): na primeira Carta, Clara inicia o desenvolvimento destes temas ao referir a condição de Inês que, sendo uma princesa real, optou por Cristo Pobre. Ao pôr em relevo a recusa de um casamento imperial, explica a esponsalidade através da diferença entre Cristo e o imperador (cf. 1CCL 5-7). Na verdade, a jovem princesa de Praga poderia ter obtido por esposo um homem poderoso da terra. Clara sublinha a diferença entre a opção pela pobreza, isto é, por Jesus Cristo, um Rei superior, em vez do imperador, realçando «a troca maravilhosa» (1CCL 30) feita pela irmã. Trata-se de um Rei que, apesar de ser «Filho do Pai altíssimo» (1CCL 24), quis encarnar pobre e humilde, vivendo em total despojamento por causa do Reino. Será a vida e o destino do Esposo que iluminarão a maneira como a esposa O deve seguir³¹⁸.

Na segunda Carta acentua a comunhão de vida e destino com Jesus, dizendo: «pois que desprezaste a glória da realeza terrena, e renunciaste às delícias dum casamento imperial tornaste-te imitadora da altíssima pobreza e em espírito de grande humildade, seguiste as pegadas d'Aquele que te achou digna para esposa» (2CCL 6-7).

³¹⁶ MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 503-510.

³¹⁷ No rito de consagração das virgens do pontifical da cura romana eram lidas partes do ofício de Santa Inês. E a *Passio Sanctae Agnetis* era lida na totalidade no breviário reformado por Inocêncio III. Seria provável que Clara conhecesse estes textos. Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, 130-135.

³¹⁸ Cf. MARIANNE SCHLOSSER, “Madre, Sorella, Sposa, contributo alla spiritualità di Santa Chiara”, 182-190.

Mas, no contexto do seguimento, a sponsalidade conduz à experiência da Sua morte e Ressurreição. Clara sabe que a comunhão do destino com o Senhor inclui a Cruz e também a participação da vida que brota da morte, quando diz: «se com Ele sofreres, com Ele reinarás; se com Ele chorares com Ele exultarás; se com Ele morreres na Cruz da tribulação, com Ele habitarás na glória dos santos» (2CCL 21).

Ao falar em “sofrer”, “reinar”, “exultar” e “morrer”, está a expressar o processo vivencial que é desenvolvido no tempo. A esposa não tem apenas em vista a escatologia futura, devendo participar no tempo presente, isto é, no hoje da história, da vida que irrompe do seu encontro com Cristo.

Por isso, na terceira Carta, deixa transparecer a alegria do encontro com o Esposo (2Cor 3,18), deixando a sua alma banhar-se no «splendor da glória» (3CCL 12). É dessa experiência que fala quando diz: «também tu poderás experimentar o que só os amigos podem sentir quando saboreiam a doçura escondida que Deus reserva desde toda a eternidade àqueles que O amam» (3CCL 14).

A terceira fonte de que se serve para o tema dos sponsais é o *Cântico dos Cânticos* que na Idade Média foi muito comentado a partir da interpretação de Orígenes³¹⁹. Clara usa-o nas Cartas a Inês de Praga em 2CCL 12ss e 4CCL 30-32, inserindo este livro na tradição franciscana³²⁰. E cita ainda o livro do *Apocalipse*.

Na quarta Carta denomina duas vezes Inês de Praga “esposa do Cordeiro” (cf. 4CCL 8;15): «deseja saúde e a ventura de poder cantar com as demais virgens o cântico novo diante do trono de Deus e do Cordeiro e de seguir o Cordeiro para onde quer que vá» (4CCL 3).

Nas núpcias com o Cordeiro é usada uma linguagem simbólica, evocando o tema da Aliança. No *Êxodo* lemos que o povo de Deus foi libertado da escravidão do Egipto pelo

³¹⁹ Cf. ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*: I, 3, 10-13, SC, 375, Tome I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, 215.

³²⁰ Santo António de Lisboa cita também o *Cântico dos Cânticos*. Cf. FRÉDÉRIC RAURELL, “La lettura del Cantico dei Cantici al tempo di Chiara e la IV^a lettera ad Agnese di Praga”, 198-309.

sangue do Cordeiro, tendo Deus estabelecido com o seu povo uma Aliança (cf. Ex 12,5-14; 19,4-6).

O Novo Testamento identifica a morte de Jesus Cristo na Cruz como Servo de Iahweh: Ele é o Cordeiro de Deus Imolado que, com o Seu sangue, resgatou toda a humanidade e instituiu uma nova Aliança (cf. Lc 22,20; Jo 1,29; 1Cor 5,7; 1Ped 1,18; Ap 5,6; 12,11). Cristo, na Sua humilhação e morte, tomou sobre si o pecado do povo. Mas Deus ressuscitou-O, Ele está vitorioso, recebendo o louvor de todas as criaturas (cf. Ap 5,4-13). Uma multidão canta um cântico novo e segue o Cordeiro por onde quer que vá (cf. Ap14,4).

Na quarta Carta Clara expressa um ambiente de alegria e festa devido à vitória do Cordeiro. Ela aconselha a viver em tempo de núpcias, porque o Reino já chegou, embora não se tenha completado. Segundo o *Apocalipse*, nas núpcias do Cordeiro a esposa está preparada com o vestido de linho fino, puro e resplandecente (cf. Ap 20,7-8). Os convidados estão felizes para o banquete (cf. Ap 19,9). Mas, apenas participará nele quem estiver inscrito no livro da vida do Cordeiro (cf. Ap 21,27).

Apesar deste ambiente de festa, a mística esponsal clareana não esquece a Cruz. Todavia, Clara sublinha o amor, porque sabe que é o Amor que torna leve o sofrimento e, sobretudo, é o amor que conduz à comunhão com o Cordeiro vitorioso³²¹. Por isso, Clara expressa grande alegria no seguimento do Esposo, mostrando a sua experiência de comunhão permanente com o Ressuscitado, sendo esta a razão da sua atitude jovial e de regozijo (cf. PC 3,6; 6,4; LCL 44).

Na mística nupcial usa ainda o *Cântico dos Cânticos* para falar da sua experiência de amor com o Esposo³²². Clara sabe que é amada pelo Esposo e, tal como a Sulamita, enamorada, canta a beleza do Esposo: «o seu aspecto, mais formoso» (1CCL 9). Ele é «o mais

³²¹ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 134.

³²² Na quarta Carta encontramos grande semelhança com o *Cântico dos Cânticos*. (Cf. Cant 1,4; 16; 5,10-16).

belo dos filhos dos homens» (2CCL 20), é Aquele cuja «beleza o sol e a lua contemplam» (3CCL 16).

Para Clara, o Esposo é o sumo Rei: «Rei dos Céus» (2CCL 5), «Rei eterno» (4CCL 1), «Rei de todos os séculos» (4CCL 4), «Rei dos Anjos» (4CCL 21), «Rei Celeste» (4CCL 27). As suas palavras sobre o seguimento de Cristo expressam um duplo aspecto: a esposa deve, em simultâneo, assumir a causa do Reino e também se deve envolver amorosamente com o Mestre. Neste sentido, Clara mostra-se uma esposa enamorada d'Aquele que a seduziu e encantou. É isso que se encerra no Evangelho, no convite de Jesus para O seguir, deixando tocar-se de um modo que só é captado por aquele que se deixou seduzir: «imediatamente deixaram as redes e seguiram-n'O» (Mt 4,20). É também isso que a quarta Carta nos mostra.

Nesta linha, Clara expressa o amor sponsal com grande intensidade. O seu envolvimento amoroso com Jesus permitiu-lhe compreender em profundidade o escândalo da Cruz. A sequência de assuntos tratados na quarta Carta dá-nos a chave da percepção do seu pensamento, aprofundando a sua comunhão de vida com Ele através da mística nupcial. Começa por indicar a Inês que contemple a pobreza, a humildade e a inefável caridade do Crucificado (cf. 4CCL 19-26). A esta contemplação acrescenta ainda que «o teu coração se inflame duma caridade cada vez mais forte» (4CCL 27), mostrando a Inês o desejo de que também sinta o ardor dessa caridade.

O seu desejo de Amor é tão intenso que ela esboça à maneira do *Cântico dos Cânticos*, uma oração em forma de encómio: «atrai-me a Ti e correrei ao odor dos Teus perfumes, ó celeste Esposo» (4CCL 30). Todo o texto expressa enamoramento e sedução, sem oferecer resistência, sendo usado o verbo *trahere*³²³ que significa arrastar, seduzir, exprimindo atracção e enamoramento³²⁴.

³²³ Oseias usa o verbo atrair para falar do amor de Deus pelo Seu povo. Deus “segurava-os com laços humanos, com laços de amor”. (Cf. Os 11,4).

³²⁴ Cf. GIANFRANCO RAVASI, *Cântico dos Cânticos*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1988, 43.

No *Cântico dos Cânticos* a Sulamita percorre ruas e praças em busca d'Aquele que ama. E, ao encontrar os guardas, ela supera as dificuldades (cf. Cant 3,2-4; 5-7). Este cântico mostra humildade e atração, pedindo ao Amado que a leve à força³²⁵. Nesta Carta, Clara expressa a mesma mensagem, realçando a tenacidade da esposa em busca do Amado, sem nunca fazer referência à fraqueza feminina. Pelo contrário, no *Testamento* sublinha que as irmãs não temiam nenhuma necessidade, pobreza, trabalho e tribulação (cf. TCL 27).

Clara adota ainda no encómio o verbo “correr” como metáfora. Também São Paulo, que perseguiu os cristãos, foi alcançado por Cristo (cf. Gal 1,3). Mas, agora, corre para alcançar a meta e obter o prémio (cf. Fil 3,10-14). Por isso, exorta os Coríntios a que, à semelhança dos atletas nos estádios, corram também para O alcançar (cf. 1Cor 9,24).

Clara usa na corrida uma atitude semelhante à do Apóstolo: «combati o bom combate, terminei a minha carreira e guardei a fé, já nada me resta senão receber a coroa da justiça» (2Tm 4,7-8). Neste encómio, a esposa toma a iniciativa de dizer: «correrei sem desfalecer até que me introduzas na sala do festim» (4CCL 31). O texto bíblico não contempla este pormenor sobre a expressão “sem desfalecer”; por isso, devemos lembrar que a sua luta para manter a pobreza não tinha cessado, sendo Inês convidada a manter-se firme no seu propósito, devendo mostrar uma resistência de atleta³²⁶.

Esta Carta, escrita no fim da vida de Clara, já depois de ter uma longa experiência e de ter enfrentado grande luta para se não desviar das motivações do início, faz lembrar Francisco que, no fim da sua vida, dizia também aos Frades «irmãos, começemos a servir o Senhor Deus, porque até agora pouco ou nada fizemos» (1 C 103). Clara mostra a mesma atitude, não permitindo a si própria afrouxamento ou acomodação.

O texto sobre a introdução da esposa na “sala do festim” é portador de grande simbolismo. No original diz *donec introducas me in cellam vinariam* (até que me introduzas na sala do vinho ou na adega). A Escritura também nos mostra uma simbologia à volta do

³²⁵ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 521.

³²⁶ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 137.

vinho³²⁷. No Antigo Testamento é um dom, uma bênção de Deus (cf. Os 2,10) e alegra a vida (cf. Ecle 10,19). No *Cântico dos Cânticos* o vinho expressa as delícias do amor. No Novo Testamento indica a chegada do tempo messiânico (cf. Jo 2,10). Clara cita Cant 2,4 referindo-se à sala do banquete, que na linguagem mística expressa a intimidade de amor com o Esposo. Ela deseja atingir a união com Deus³²⁸

O seu discurso continua com a linguagem do *Cântico dos Cânticos* para falar da meta da corrida, dizendo «até que a minha cabeça repouse sobre a tua mão esquerda, e a tua direita me abrace com ternura e me beijes com o ósculo suavíssimo da tua boca» (4CCL 32). Trata-se de dois movimentos de ternura que expressam o afecto que existe entre duas pessoas.

Na Escritura encontramos várias narrativas de beijos³²⁹: Jacob beijou Raquel junto ao poço (cf. Gen 29,11), David, quando ungiu Saúl, beijou-o (cf. 1Sam 10,1). No Novo Testamento, o beijo é sinal de irmandade (cf. 1Cor 16,20; Rm 16,16) e de caridade (cf. 1Ped 5,14).

Em Orígenes é o beijo do Esposo, colocado nos lábios da esposa, que transmite a Sua palavra³³⁰. Em Clara, o beijo inculca um amor profundo, vivo e fecundo, que ela sempre expressou ao longo da sua vida e nos seus escritos. Na espiritualidade clareana o abraço e o beijo simbolizam a efectivação da comunhão com o Esposo que gera vida, porque a esposa é igualmente mãe³³¹.

3.2.2 A maternidade espiritual

É essencial dizer que, em Clara, o tema da maternidade se encontra estritamente ligado à mística dos esposais, achando-se também explicitada no contexto da *Sequela Christi*: ser

³²⁷ Sobre o vinho na Escritura. Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, “Vinho”, in XAVIER LÉON-DUFOUR, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, c. 1080-1082.

³²⁸ Cf. GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques, Chant I. Prélude 29* (483 A), SC, 82, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962, 110-112.

³²⁹ Sobre o beijo. Cf. JOHN L. McKENZIE, “Beijo”, in *Dicionário Bíblico*, Ed. Paulus, São Paulo, 1984, 112-113.

³³⁰ Cf. ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*: I, 7,7ss, SC, 375, Tome I, 280-282.

³³¹ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 139.

mãe implica a certeza de que o amor amadurece e gera frutos. A maternidade expressa a ideia de que a experiência cristã na sua globalidade não se compõe apenas de tempo de núpcias durante o qual a esposa busca a união com Jesus Cristo, mas carece de tempo para dar testemunho e gerar vida.

Por isso, entre “ser esposa” e “ser mãe” há uma unidade com o mesmo sentido da parábola da videira, onde Jesus diz: «Quem está em Mim e Eu nele, esse dá muito fruto» (Jo 15,5). Pode afirmar-se que a maternidade transporta em si uma experiência religiosa concreta e eclesial, porquanto ser mãe implica o dever de participar no mistério da Igreja: a esposa fecunda gera muitos filhos como frutos de graça de salvação³³².

A maternidade liga-se ainda à fraternidade. Deste modo, o conjunto da tripla denominação esposa, mãe e irmã, constitui a característica da vocação franciscana. Trata-se de uma vocação fraterno-materna, cujo enfoque é dado à mãe, porque expressa as relações que devem existir entre os irmãos³³³.

Francisco, nos seus escritos, designa Pai apenas a Deus e usa, com frequência, o termo “mãe” para falar do vínculo de amor que deve existir entre os Frades, expresso na relação irmãos-mãe. Ora, este aspecto mostra a diferença entre o movimento franciscano e o monaquismo, este último caracterizado por ser uma vocação paterno-fraterna, baseada em relações verticais de autoridade, cujo relevo era dado à figura do abade³³⁴. De modo diferente, no movimento franciscano as relações no seio da fraternidade baseiam-se numa obediência livremente consentida e na afeição mútua, sendo o Ministro Geral quem dirige a Ordem e as funções hierárquicas baseadas na partilha de tarefas e na correcção fraterna³³⁵.

³³² Sobre a maternidade clareana. Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 524-539; MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 144-146; MARIANNE SCHLOSSER, “Madre, Sorella, Sposa, contributo alla spiritualità di Santa Chiara”, 170-175.

³³³ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, “Mãe”, in *Dicionário Franciscano*, 402.

³³⁴ Cf. SÃO BENTO, *Regra III*, 1-3, Tradução dos Monges de Singeverga, Ed. Ora et Labora, Mosteiro de Singeverga, 1992, 4.

³³⁵ A palavra Ministro (*minister*) significa servidor. A *Regra Bulada* instituiu que a Ordem é dirigida por um Ministro Geral, as Províncias por Ministros e os Conventos por simples Guardiões. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 145.

Francisco, quando foi a Roma, contou a Inocência III a parábola da mulher pobre, mas bela, mãe de muitos filhos. O próprio Francisco identificou-se com esta mulher (cf. 2 C 16-17), sentindo-se chamado a gerar filhos para a Igreja³³⁶. Mas, ele compara-se também a uma galinha preta que junta um sem número de pintainhos. O seu comportamento com os Frades e irmãs era, pois, de uma verdadeira mãe (cf. 2 C 137). A própria Clara, quando se refere a Francisco, fala dele como seu pai. Mas, no *Processo*, depreende-se que vivenciou Francisco como mãe (cf. PC 3,29: 6,13; 7,10). Nele havia um amor materno que se estendia para além dos limites da fraternidade. Por isso, sentia-se como uma mãe, cuja missão era gerar irmãos para o seu Irmão Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. LM 8,1; 37).

Nas fontes franciscanas, a maternidade expressa-se nas relações entre pessoas, de modo particular quanto aos aspectos de protecção, compreensão e ternura. Neste sentido, a palavra “mãe” aparece com uma significação específica, podendo ser aplicada a homens e mulheres³³⁷.

Clara, imbuída desta vocação materna, recorre a duas fontes para desenvolver a maternidade espiritual: a primeira é a doutrina franciscana presente na *Carta aos Fiéis* (cf. 2CF 48-53). A segunda usa as figuras bíblicas de Raquel e Maria, através dum contributo mais amplo do que o que foi dado por Francisco.

Conforme vimos, na primeira Carta, chama mãe duas vezes a Inês: «mãe de Jesus Cristo» (1CCL 12;24), tendo por base Mt 12,50. E, estabelecendo ligação entre virgindade, humildade e pobreza, Inês diz “sois” e, de imediato, “haveis merecido ser”, tratando-a ainda como senhora, virgem e esposa³³⁸. E exorta-a a unir-se a Cristo, porque «o seu poder é mais forte, a sua generosidade, excelsa, o seu aspecto, mais formoso, o seu amor, mais suave, e as suas graças de maior encanto» (1CCL 9). Pelo amor esposal «Ele vos segura em seus braços,

³³⁶ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, “Mãe”, in *Dicionário Franciscano*, 403.

³³⁷ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, “Mãe”, in *Dicionário Franciscano*, 405.

³³⁸ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 525.

ornamenta de pedras preciosas o vosso peito e enfeita de jóias inestimáveis» (1CCL 10), assim falando Inês da riqueza gerada pela presença de Cristo.

Na segunda Carta, a maternidade é desenvolvida mediante a figura de Raquel que, na Idade Média, simbolizava a vida contemplativa³³⁹. Todavia, Raquel não é citada por Clara nesse sentido contemplativo, mas pelo seu exemplo de firmeza e persistência. De facto, esta matriarca de Israel esperou longo tempo pelo seu matrimónio com Jacob. E de modo mais determinante do que as restantes matriarcas³⁴⁰, não se conformando com a sua infertilidade, procura que o seu desejo de ser mãe se cumpra, (cf. Gen 30,1-22). Baseada na determinação e fé de Raquel, Clara apresenta-a a Inês, como exemplo, ao dizer: «eu te exorto a não esqueceres o teu santo propósito e qual outra Raquel não percas de vista as motivações de início» (2CCL 11). A sua intenção é exortar Inês à maturidade no amor, cujo caminho é fruto de lutas e dificuldades³⁴¹.

Em seguida, através de um encómio, aconselha Inês a manter-se firme e a ser constante no que fizer, sem nunca desanimar no caminho e a correr veloz, sem tropeçar, avançando segura, alegre e jovial (cf. 2CCL 11,13), reconhecendo que a esposa «deve amadurecer e produzir frutos»³⁴². Ora, isso significa que não basta à esposa unir-se a Jesus Cristo. No seu caminho não deve afrouxar perante as dificuldades, porque estas são simples meios de amadurecimento. E exorta Inês: «sê fiel ao Altíssimo no estado de perfeição a que te chamou o Espírito Santo» (2CCL 14). Só assim, Inês terá a fortaleza necessária, sendo conduzida à fidelidade, tornando-se fecunda.

Desde Orígenes que a espiritualidade monástica falava da maternidade espiritual na perspectiva da Palavra de Deus encarnada, explicando que era preciso ouvir a Palavra para

³³⁹ Esta tradição foi desenvolvida por SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Homélie sur Ézéchiél*, II, 2,9, SC, 360, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990, 108-113.

³⁴⁰ Sara aceitou a sua infertilidade, sendo Abraão quem mostra desejo de ter filhos. (Cf. Gn 15,2). Rebeca também foi estéril, no entanto foi Isaac quem pediu a Deus pela mulher. (Cf. Gn 25,21).

³⁴¹ Cf. RENÉ C. DHONT, *Chiara, Madre e Sorella*, 156.

³⁴² Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 141.

gerar Jesus Cristo, depois transportá-Lo no Seu próprio ser e dar testemunho d’Ele mediante as obras.

Francisco assume esta perspectiva na *Carta aos Fiéis*, quando diz: «as palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, que é o Verbo do Pai, e as palavras do Espírito Santo, que *são espírito e vida*» (2CF 3). E sobre a maternidade, inspirando-se em Mt 5,6, escreveu que «somos suas mães, quando o levamos no nosso coração e no nosso corpo, pelo amor e pela pura e sincera consciência, e o damos à luz pelas santas obras que devem brilhar aos olhos dos outros para seu exemplo» (2CF 53). Estas palavras de Francisco atribuem relevância à gravidez e ao parto, mas ele refere também que quem opera é o Espírito Santo, ao afirmar: «E todos o que assim procederem, e perseverarem até ao fim, *sobre eles repousará o espírito do Senhor*» (2CF 48). Portanto, o Espírito confere ao cristão o princípio de união entre si próprio e a Trindade para se tornar morada de Deus³⁴³.

Clara, na terceira Carta, desenvolve a maternidade, pondo em relevo Maria, evocando a sua gravidez para estabelecer ligação entre a Palavra de Deus e a maternidade. Nos seus escritos, Maria é citada treze vezes, definindo-a como mãe e discípula de Cristo Pobre e ainda uma mulher pobre³⁴⁴. O mistério da Mãe de Cristo como modelo da Igreja é abordado, acentuando a função do Espírito Santo³⁴⁵, ao dizer que o Filho de Deus «nascido da Virgem que O concebeu sem deixar de ser virgem» (3CCL 17).

A espiritualidade clareana encontra-se ligada à Palavra de Deus, comprovada não apenas através de muitas citações da Escritura, mas, sobretudo, do conhecimento do seu motivo vocacional³⁴⁶. Francisco na *Forma Vitae* das Irmãs Pobres escreveu: «que, por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do altíssimo e soberano Rei e Pai Celeste, e nos tornastes esposas do Espírito Santo» (RCL VI,3). Iremos constatar que este preceito estava

³⁴³ Cf. NORBERTO NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco secondo i suoi scritti*, 268ss.

³⁴⁴ Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 144.

³⁴⁵ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, “Mãe”, in *Dicionário Franciscano*, 403.

³⁴⁶ Cf. LAZARO IRIARTE, “Clara de Asís en la tipologia hagiográfica feminina”, in DAVIDE E. COVI; FRÉDÉRIC RAURELL (Org.), *Metodi di lettura delle fonti francescane*, Ed. Collegio São Lourenço da Brindisi, Roma, 1988, 284-286.

enraizado no coração e vida espiritual de Clara. Nos seus escritos não refere expressamente a Palavra de Deus, mas pelo *Processo* sabemos que ela era uma ouvinte da Palavra:

«Clara sentia um gozo especial em escutar a Palavra de Deus. [...] um dia, pregando Fr. Filipe de Atri, a testemunha pôde observar, junto de Santa Clara, um menino muito formoso, que aparentava três anos. E suplicando a Deus no seu interior que tudo aquilo não fosse um engano, ouviu uma voz interior que dizia: “Eu estou no meio deles”, dando a entender que aquele menino era mesmo Jesus Cristo e que está presente quando os pregadores proclamam a Palavra e os ouvintes escutam com devoção» (PC X,8).

A Palavra, ouvida com coração puro, permite receber o Espírito de Deus e, tornando-se fecunda, vai permitir que Jesus nasça de novo no cristão. Estes princípios encontram-se na *Forma Vitae* que Francisco escreveu para as irmãs. Por isso, apesar de não fazer referência à escuta da Palavra, aquilo que torna Inês de Praga “grávida” de Jesus Cristo é a pobreza e a humildade (cf. 1CCL 13; 2CCL7; 3CCL 7; 4CCL8).

A dinâmica da *Sequela Christi*, explicitada por Clara, tem em Maria um percurso paralelo: Maria tornou-se mãe de Deus quando ouviu a Palavra. O anjo disse-lhe: «a força do Altíssimo estenderá sobre ti a Sua sombra» (Lc 1,35). Mas, a sua maternidade vai-se desenrolando ao longo da sua vida³⁴⁷. Assim, processa-se no presépio quando O deita em paninhos (cf. 4CCL 19; RCL II,25). Continua a gerá-lo fazendo-se ouvinte de sua Palavra e sua discípula, bem como fazendo a vontade do Pai. Depois, na Cruz partilha o destino de seu filho (cf. TCL 45ss; Jo 19,25). Na Ressurreição está presente no sepulcro (cf. Lc 24,5ss) e no Pentecostes estava unida aos discípulos (cf. Act 1,14).

A maternidade de Maria não acontece apenas no momento da Anunciação, quando se assumiu como serva e obediente à vontade do Pai. Trata-se de um processo contínuo de escuta. Além disso, a pobreza e a humildade de Maria tornaram-na também serva de Iahweh, fazendo-se seguidora de seu filho até à Sua morte de Cruz. Maria expressa uma maternidade

³⁴⁷ São Bernardo iniciou a devoção a Maria como Rainha-Mãe. Antes dele houve outros que falaram de Maria como Rainha-Esposa. Mas apenas com Bernardo surgiu esta nova caracterização mariana. Francisco num escrito às Irmãs Pobres associou Maria à pobreza. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 145-146.

de participação de toda a sua pessoa até às entranhas, no projecto de Deus: da sua gravidez irrompe vida nova para o mundo³⁴⁸.

É justamente isto que Clara ensina a Inês, dizendo «assim também tu O podes trazer, sem dúvida alguma de maneira espiritual, no teu corpo casto e virginal, seguindo as suas pegadas, sobretudo a sua humildade e pobreza» (3CCL 25).

Nos escritos de Clara encontramos, pois, a maneira como desenvolveu o amor maternal, expressando que se sente mãe das irmãs que seguiram Jesus Cristo Pobre (cf. 4CCL 37; TCL 79; BCL 4), sendo pelas irmãs olhada como uma mãe (cf. PC IV,18; VI,2; XIII,3). Tal como uma mãe, chama Inês: «filha entre todas a preferida» (4CCL 1). A sua concepção de maternidade leva-a a escrever que as irmãs seguindo os passos de Cristo Pobre e humilde se tornam espiritualmente mães (cf. 3CCL 4).

Um aspecto curioso a observar, através dos seus escritos, consiste em perceber que Clara experienciou Deus como mãe (cf. PC 3,20; 11,3), tendo desenvolvido nas suas relações comunitárias e eclesiais grande acção maternal. Na sua *Regra* indica que cada irmã deve amar a outra com diligência, como uma mãe faz a sua filha (cf. RCL VIII,15ss). Nas relações entre cada irmã e a Abadessa, título que apenas usa na *Regra*, enquanto no *Testamento* nunca o refere, diz que “quem” está ao serviço das irmãs, deve ser «de tal maneira acolhedora e afável que possam confiadamente manifestar-lhe as suas necessidades e recorrer a ela a qualquer hora com toda a confiança, como quiserem, tanto para si como para as outras irmãs» (TCL 63,66), assim se demarcando da prática monástica da sua época.

Em São Damião acolhia doentes e necessitados, incentivando homens a seguir vida nova (cf. PC 2,15; 3,15; 4,2; 8,4; 9,6; 11,5; 16,4; 20,9). O seu amor abrange toda a Igreja, porque ela desenvolveu uma acção que não se restringiu a São Damião, socorrendo todos os pobres que dela se aproximaram³⁴⁹. A sua acção materna encontra-se resumida por Celano na *Legenda*, quando diz: «Foram tantos os gérmens de salvação que Clara gerou com o seu

³⁴⁸ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 145.

³⁴⁹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Assis ante el espejo*, 538.

exemplo, que bem pode afirmar-se que se cumpriu nela a palavra do profeta: “os filhos da desamparada são mais numerosos que os da mulher casada”» (LCL 10a).

3.2.3 A irmandade espiritual clareana

Do triplo nome dado a Inês de Praga de “esposa”, “mãe” e “irmã” de Jesus Cristo (cf. 1CCL 12;24), a irmandade é o elemento que conclui a relação com Cristo, inserido na dinâmica da *Sequela Christi* e explicitada através da mística nupcial. Vimos já que a esposa fecunda, além de buscar a união com Cristo, gera filhos e filhas e também gera irmãos e irmãs para a Igreja.

Jesus, na sua vida terrena lançou as bases da nova comunidade fraterna, aperfeiçoando os mandamentos concernentes às relações entre irmãos (cf. Mt 5,21-26), dando relevo ao dever de correção fraterna (cf. Mt 18,11ss) e ao de cada um exercer o seu amor com os mais pequeninos dos seus irmãos, por ser neles que Cristo sempre se encontra. São Paulo diz que todos são um em Cristo, todos são irmãos (cf. Col 1,2). Formamos o Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12-24), porque somos os verdadeiros filhos de Abraão (cf. Gal 3,7ss). Portanto, o novo Adão é o fundamento e a fonte da fraternidade³⁵⁰.

A fraternidade teve em Francisco de Assis um elemento estruturante na forma de vida evangélica que se propôs seguir com os irmãos que o Senhor lhe concedeu³⁵¹. Ele sentiu-se chamado para ser discípulo de Cristo, quando em Porciúncula ouviu o texto evangélico do envio dos Apóstolos para pregar o Evangelho em todo o mundo, exclamando que era isso que desejava fazer (cf. 1 C 22).

Francisco tem consciência de que é Deus quem toma a iniciativa nas coisas da sua vida e quem lhe deu os irmãos (cf. T 1-23), conduzindo-o na prática de um género de vida igual ao da comunidade cristã primitiva (cf. 1Vitry). A pobreza e a irmandade constituem os

³⁵⁰ Cf. ARMAND NÉGRIET; XAVIER LÉON-DUFOUR, “Todos Irmãos em Cristo”, in XAVIER LÉON-DUFOUR, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, c. 457.

³⁵¹ Cf. ANDREA BONI, “Fraternidade, irmão, irmã, companheiro, recriação”, in ERNESTO CAROLI (coord.), *Dicionário Franciscano*, 270-273.

dois elementos nucleares da comunidade franciscana inicial, bem patente na denominação inicial de *Fraternitas*, nome escolhido pelo próprio Francisco³⁵².

Foi na *Fraternitas* dos primeiros anos que Clara foi recebida e abraçou esse modo de vida, propondo-se «viver segundo a perfeição do santo Evangelho» (RCL VI, 3-4) que ela irá pôr em prática em São Damião com as irmãs que Deus lhe deu. Também ela descobre que as irmãs não se escolhem, são dons de Deus (cf. TCL 14;25). Daí, que a fraternidade seja um elemento central da forma de vida franciscana, o qual Clara explicita segundo o conceito *Sancta conversatio*³⁵³ que estudaremos mais adiante.

A fraternidade clareana é desenvolvida através de três fontes: a filiação divina, a vocação e o seguimento de Cristo³⁵⁴.

A filiação divina concretiza-se no baptismo que marca o início da Vida Nova em Cristo e a morte do homem velho (cf. Rm 6,3ss). O cristão é purificado em nome do Senhor Jesus Cristo e no seu Espírito (cf. 1Cor 6,16). É o Espírito quem nos faz clamar *Abba* e testemunha que somos filhos e filhas de Deus (cf. Rm 8,15). Por isso, o cristão é integrado na comunidade eclesial dos discípulos de Cristo. Muitos cristãos são chamados a seguir Cristo através de um carisma que, na linha evangélica, lhes exige estar sempre em solidariedade com os pobres e pequeninos e em comunhão com todas as criaturas³⁵⁵.

Francisco, na *Carta aos Fiéis*, sobre a fraternidade diz: «somos seus irmãos, quando fazemos a vontade de seu Pai que está nos céus» (2CF 52), tendo por base Mt 12,50. É nesta linha que Clara se situa, procurando fazer a vontade do Pai quando por inspiração divina optou por seguir Cristo Pobre que se fez Caminho. Para ela, as Irmãs Pobres, ao escolherem viver segundo o Evangelho, tornaram-se por eleição divina e acção do Espírito filhas e servas

³⁵² Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 30.

³⁵³ Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, Vol. 1, 27.

³⁵⁴ Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 226-238.

³⁵⁵ Cf. ARMAND NÉGRIER; XAVIER LÉON-DUFOUR, “A comunidade de Irmãos em Cristo”, in XAVIER LÉON-DUFOUR, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, c. 457-458.

do Altíssimo e soberano Rei e Pai celestial (cf. TCL 5; RCL VI,3). E tornam-se também irmãs de Jesus Cristo, porquanto Ele é o Filho de Deus (cf. TCL 2,5).

Portanto, a fraternidade clareana tem como ponto de partida a vocação baptismal, mas são a *Sequela Christi* e a vivência activa do Espírito que a fazem irromper como fruto, com características iguais às da comunidade primitiva de Jerusalém (cf. Act 2,24-47), sendo o Espírito quem faz acontecer Novo Pentecostes na Igreja³⁵⁶. Neste sentido, a vida evangélica deve ser vivida em comunidade, através do amor derramado nos corações pelo Espírito (cf. Rm 5,5) que, expandindo-se, cria laços unitivos por onde passa.

Quanto à vocação, quando Clara saiu da casa paterna para seguir Cristo, prometeu obediência a Francisco (cf. TCL 25). Pouco tempo depois, Inês, sua irmã de sangue, juntou-se-lhe em São Ângelo de Panço para servir o Senhor (cf. LCL 24). E, em São Damião, «multiplicou o Senhor o número de irmãs» (TCL 30). Celano dá a entender que a Fraternidade era constituída por cerca de cinquenta irmãs, pois, referindo-se à partilha do pão, diz que a santa mandou «cortar cinquenta pedaços, tantos quantas as irmãs» (LCL 15). Sobre a vida em fraternidade, escreveu:

«De facto, nelas resplandece, a todas excedendo, a virtude de uma contínua e mútua caridade. Une esta caridade tão profunda as suas vontades que, mesmo numa fraternidade de quarenta ou cinquenta irmãs, como acontece algures, a identidade no querer e no não querer faz de muitas uma só alma» (1C 19).

Mas, para se perceber a importância da “irmandade”, convém recordar que o nome inicial escolhido por Francisco para o seu movimento foi *Fraternitas* e, só posteriormente, quando evoluiu para uma ordem religiosa, o nome passou a ser de *Fratres Minores*. Na mesma linha, também Clara escolheu o nome de *Sorores Minores* (cf. TCL 37) para a fraternidade de São Damião, ficando as irmãs de outros conventos a este ligados, com igual designação³⁵⁷. Além disso, na sua *Regra*, especifica a maneira como as irmãs devem observar

³⁵⁶ Cf. JESÚS S. MONTES, *Clara de Asís: herancia y tarea*, Ed. Publicaciones claretianas, Madrid, 1993, 182-183.

³⁵⁷ O crescimento da fraternidade vai dar origem à *Religio*, isto é, uma Ordem Religiosa, devido à existência de aspectos evolutivos no seio do movimento franciscano, iniciados com a criação de um “ramo feminino”. Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 33.

«o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo» (RCL I,2), encerrando um programa de identidade e respectiva vida comunitária³⁵⁸.

Deve sublinhar-se a relevância atribuída por Clara a dois aspectos inspiradores da forma de vida das Irmãs Pobres. Na verdade, no prólogo da *Regra*, pede ao Papa Inocêncio IV que, através da sua autoridade apostólica, confirme a forma de vida segundo a qual as irmãs devem «viver em comum, na unidade de Espírito e sobre o voto da altíssima pobreza» (RCL Prólogo 5). Trata-se de dois aspectos essenciais da vocação das Irmãs Pobres: a vida em comum e a pobreza.

Todavia, constatamos que estes dois elementos correspondem ao espírito inserido nos três escritos que Francisco redigiu para as irmãs. Na sua *Forma Vitae* escreveu que as irmãs devem abraçar «uma vida conforme a perfeição do Santo Evangelho» (RCL VI, 3) e perseverar sempre na «santa pobreza» (TCL 33). Na *Última Vontade* aconselha as irmãs a seguirem «a vida e a pobreza de nosso altíssimo Senhor Jesus Cristo e de sua Santíssima Mãe» (RCL VI, 6-7). Depois, no *Audite Poverelle* aconselha-as a uma convivência fraterna na verdade, na pobreza, na obediência, nos donativos e no empenho com aquelas que se acharem aflitas com a doença (cf. ECCL). Por isso, a fraternidade feminina vai empenhar-se em viver a aventura evangélica com base na forma de vida traçada por Francisco³⁵⁹.

Podemos dizer que os escritos de Francisco nos permitem captar o seu legado sobre a irmandade comum das Irmãs Pobres. Aliás, no *Testamento*, Clara refere mesmo que foi Francisco quem exortou as irmãs «com palavras e exemplo» (TCL 34). Mas deve, sobretudo, sublinhar-se que o projecto de vida comum se apresenta desenhado segundo valores e características franciscanas, expresso num timbre que põe em relevo a visão clareana.

³⁵⁸ Cf. JEAN-FRANÇOIS GODET, “progetto evangelico di Chiara oggi”, in *Vita Minorum*, 56 (1985), 246-247.

³⁵⁹ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, “La vita in Santa unità secondo San Francesco e Santa Chiara”, in *La lettera e lo spirito*, Vol. II, Ed. Laurentianum, Roma, 1985, 154-160.

A *Regra* de Clara ilustra, através de uma linguagem aberta, o núcleo central da sua perspectiva sobre a fraternidade, desenvolvido mediante um programa comum para as Irmãs Pobres, em que sobressai uma atitude benevolente, distanciando-se, assim, das Regras curiais anteriores. Enquanto a Regra de Hugolino, de cariz monástico rígido, exigia que as candidatas que pretendessem professar esta forma de vida «devem observar fervorosamente esta lei» (RH 4), Clara, na sua *Regra*, mostra uma experiência diferente, ao estabelecer que a Abadessa está obrigada a pedir o consentimento de todas as irmãs, acrescentando que à candidata «com toda a diligência exponha-se-lhe o teor da nossa vida» (RCL 2,3).

Nos escritos de Clara, particularmente na *Regra*, perpassa um sentimento de pertença a um carisma que se centra à volta do conceito de fraternidade, pelo que as decisões tomadas pelas irmãs não devem perder de vista esse ideal³⁶⁰. Trata-se de uma irmandade que se funda no «bem comum» (RCL IV,3) e «bem espiritual» (RCL IV,4), aspectos que servem de critério para a tomada de decisões. Por isso, na eleição da «Abadessa e mãe» (RCL IV,7), as irmãs devem ter em atenção o bem comum de todas. O mesmo critério se aplica ao funcionamento do Capítulo (cf. RCL IV,17), dádivas recebidas (cf. RCL VII,5) e trabalho de «utilidade comum» (VII,1) realizado pelas irmãs.

Nesta perspectiva, a fraternidade expressa a resposta das Irmãs Pobres à sua vocação, desenvolvida através de um projecto vocacional conjunto, devendo sublinhar-se o uso do pronome pessoal «nós» (RCL VI,6) e do pronome possessivo «nossa» (RCL II,6;14) que mostram um colorido e tonalidade clareana³⁶¹.

No desenvolvimento deste projecto vocacional comum é usado o termo *conversatio*, que significa intimidade, trato, relações e ainda morada, habitação³⁶². Nos escritos de Clara o

³⁶⁰ Cf. OPTATUS VAN ASSELDONK, *La lettera e lo spirito*, 170.

³⁶¹ Cf. LAZARO IRIARTE, *Letra e Espírito da Regra de Santa Clara*, 11-12.

³⁶² *Dicionário de Latim – Português*, 182.

termo *conversatio* aparece várias vezes, denotando um sentido amplo para falar da vida específica das Irmãs Pobres³⁶³ e sublinhando a importância da fraternidade.

Este termo, na época de Clara, era usado para falar da vida consagrada. É este o sentido que a palavra tem na Regra de São Bento. Além disso, no *Processo de Canonização*, mandado instruir pelo Papa Inocêncio IV, foi expressamente determinado que se diligenciasse indagar sobre a vida de Clara em quatro aspectos essenciais³⁶⁴: vivência na casa paterna, conversão, *conversatio* e milagres. Iremos perceber o sentido concreto que Clara vai atribuir a este termo nos seus escritos.

Na verdade, encontramos neles quatro textos que inserem o termo *conversatio*, apresentado em sentido amplo para falar sobre a vida concreta das Irmãs Pobres em geral e realçando a maneira como devem perseguir e compartilhar em comum o seguimento de Cristo Pobre³⁶⁵. O primeiro é o *Testamento*, quando fala da profecia de Francisco, dizendo «porque um dia hão-de morar aqui umas senhoras cuja fama e santa vida glorificará o Pai Celeste em toda a Igreja» (*Quarum famosa vita et “conversatione sancta” glorificabitur Pater Noster caelestis in universa ecclesia sua sancta*) (TCL 14).

O segundo texto é a *Regra*, ao falar sobre a instrução das noviças, aconselhando a ser encontrada uma mestra «que as instrua diligentemente na santa vida comum e nos bons costumes, segundo a forma da nossa profissão» (*quae in “sancta conversatione” et honestis moribus iuxta formam professionis nostrae eas diligenter informet*) (RCL II,20).

O terceiro em que se repete o termo *conversatio* aparece na primeira Carta, quando Clara expressa a sua alegria por Inês ter trocado o matrimónio com o Imperador que lhe traria honras e riquezas mundanas, por Jesus Cristo Pobre e quando diz «a fama da vossa vida santa

³⁶³ Sobre o tema da irmandade – fraternidade. Cf. RENÉ C. DHONT, *Chiara, Madre e Sorella*, 155-190; MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 449-466; THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 41-61; DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 147-168; OPTATUS VAN ASSELDONK, “La vita in Santa unità secondo San Francesco e Santa Chiara”, 153-177.

³⁶⁴ Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d’Assisi*, Vol. I, 27.

³⁶⁵ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 153.

e exemplar chegou aos meus ouvidos» (*vestrae “sanctae conversationis” et vitae honestissimam famam audiens*) (1CCL 3).

Mas o texto mais significativo que acolhe este termo, encontra-se no *Testamento*, quando Clara fala da sua vocação e das irmãs, dizendo que «o Filho de Deus fez-se nosso caminho» (TCL 5). Em seguida, recorda que foi Francisco quem “nos” mostrou e ensinou «pela palavra e pelo exemplo» (TCL 5).

E na parte final do *Testamento* sintetiza o seu pensamento em discurso directo, usando palavras fortes, dizendo: «admoesto e exorto no Senhor Jesus Cristo a todas as minhas irmãs, presentes e futuras» (TCL 56). Trata-se de uma determinação: é isto que as irmãs devem fazer em comum: «que se esforcem por seguir sempre o caminho da santa simplicidade, humildade e pobreza e que levem uma vida santa» (*quae sunt et quae venturae sunt, ut sempre studeant imitari viam sanctae simplicitatis, humilitatis, paupertatis ac etiam honestatem “sanctae conversationis”*) (TCL 56).

Do mesmo modo, repete que este ensino foi Francisco quem o fez no princípio da «nossa conversão» (TCL 57). Logo a seguir, amplia este ensinamento, dizendo: «E assim, por misericórdia e graça do divino doador, que é o Pai das misericórdias e não por nossos próprios méritos, irradiamos sempre, tanto a respeito das que estão perto, como das que estão longe, o odor de uma boa reputação», (TCL 58).

Estamos no centro do seu ensino sobre fraternidade, porquanto Clara pretende desenvolver os princípios da caridade, concretizados em obras, dizendo: «manifestai em obras o amor que vos vai no coração a fim de que movidas por esse exemplo as irmãs se sintam estimuladas a crescer cada vez mais no amor de Deus e na mútua caridade» (TCL 59).

Iremos perceber a profundidade do seu pensamento quando roga às irmãs que vivam em fraternidade e não ao mero serviço da autoridade da Abadessa, usando a palavra mãe (*mater*), ao dizer: «deste modo, vendo a caridade, humildade e mútua união, tornar-se-á mais leve o peso do cargo que a madre tem de carregar» (*ut mater earum videns caritatem,*

humilitatem et unitatem quam invicem habent, onne onus quod de officio tolerat, levius portet) (TCL 69). E completa o seu pensamento, ao dizer: «e, com a vida santa das irmãs, se transformará para ela em doçura, o que era incómodo e amargo» (*et quod molestum est et amarum, propter earum sancta “conversationem”, ei in dulcedinem convertatur*) (TCL 70).

Pode concluir-se que na *Forma Vitae* clareana, a pobreza e a irmandade são dois elementos fundamentais indissociáveis (cf. RCL Prólogo). Mas, através do *Testamento*, percebe-se que o termo *conversatio* incide sobre a fraternidade³⁶⁶. Trata-se de um termo que explicita e fomenta a unidade, a humildade e a caridade mútua entre as irmãs. (cf. TCL 59-70).

Clara mostra-nos a fraternidade como um elemento fundamental do carisma franciscano, pois apesar de haver diferenças individuais entre as Irmãs Pobres e até fragilidades humanas, não promovem destruição, porque a fraternidade (*conversatio*) favorece e engrandece a sólida e concreta união comum. Por isso, é através deste conceito que Clara desenvolve a participação, a co-responsabilidade e também o projecto de união entre as irmãs³⁶⁷. Desenvolveremos a organização da convivência fraterna no estudo da sua *Regra*.

3.3 A metáfora do espelho

Nos escritos clareanos a palavra *speculum* (espelho) é usada de modo simbólico, através de uma metáfora retórica. Este termo encontra-se presente na Escritura e foi muito usado também na literatura da Idade Média. Em verdade, o simbolismo medieval marcou a história da cultura ocidental, por força da vida desenvolvida através de símbolos e representações bíblicas nos frescos e vitrais das catedrais românicas e góticas e nas iluminuras elaboradas pelos monges³⁶⁸.

³⁶⁶ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 153.

³⁶⁷ Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 303-311.

³⁶⁸ Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI OBOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 295-299.

Nas catedrais e abadias surge a chamada “Bíblia da Pedra”, em que os símbolos desempenhavam um papel importante na reflexão e compreensão da realidade superior. A simbologia não incidia apenas na percepção da razão das coisas, mas pretendia também explicar as suas causas internas e descobrir a densidade do Mistério. Além disso, a arte contribuiu para a beleza dos lugares sagrados e para a decoração do culto e da Liturgia. Daí que a inscrição na porta de bronze da Basílica de Saint-Denis, nos diga: «Pela beleza sensível, a alma entorpecida eleva-se até à verdadeira Beleza e, do lugar onde jazia sepultada, ela ressuscita para o céu ao ver a luz destes esplendores»³⁶⁹.

Nos séculos XII-XIII os mestres escolares e místicos tinham a convicção de que as coisas criadas continham uma realidade simbólica, aclarada através das suas causas internas, ou seja, através de um ângulo metafísico de expressão e representação. A vida divina era explicitada do seguinte modo: o Pai engendra o Filho que é a Sua imagem e o Filho reúne em si os arquétipos de toda a Criação. Por isso, o mundo criado era entendido como um todo, expressando cada uma das suas partes a divindade. Nesta perspectiva, todas as criaturas expressam o divino, pelo facto de participarem da Imagem da Palavra Divina, reflectindo-a³⁷⁰.

E era assim que o homem medieval entendia o mundo como um reflexo de Deus, sendo o espelho um meio que nos dá a conhecer a estrutura íntima dos seres finitos. O mundo era entendido como um símbolo³⁷¹, podendo cada ser expressar o significado da vida. Por isso, na vida quotidiana, o símbolo representa uma descoberta, tornando-se sempre possível

³⁶⁹ O uso dos símbolos tinha uma intenção pedagógica, mas o objectivo era sobretudo provocar uma intuição espiritual. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 186.

³⁷⁰ Segundo E. Panofsky, no século XIII foi desenvolvido um grande esforço para tornar sensível a ordem existente no pensamento e no universo através da concepção e construção de Igrejas góticas, especialmente das catedrais. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 188.

³⁷¹ O símbolo cristão foi desenvolvido pela vitalidade da comunidade e mentalidade bíblica, mas também pela influência de várias culturas (tradição platónica, influências religiosas, etc.). Na concepção platónica tudo o que existe no mundo do devir corresponde a uma ideia, a um arquétipo do mundo do *nuos*, e até participação nele. Por isso, a realidade visível é considerada como símbolo do que é espiritual e invisível. Cf. DOMINICO SARTORE, “sinal/símbolo”, in DOMENICO SARTORE – ACHILLE M. TRIACCA, *Dicionário de Liturgia*, Ed. Paulus, São Paulo, 2009, 4ª EDIÇÃO, 1144.

ao ser humano, “ver” a realidade com nova visão, estado de espírito próprio de Clara e Francisco³⁷².

3.3.1 A variedade de espelhos na tradição universal e bíblica

Na antiguidade, o espelho foi usado para observar a trajetória dos astros, devido à sua superfície reflectora. Na Escritura, o *Livro do Êxodo* refere que a bacia de bronze usada no altar dos holocaustos, fora feita com os espelhos das mulheres que se reuniam na entrada da tenda da reunião (cf. Ex 38,8). Em *Job* o firmamento é comparado a um espelho de metal fundido (cf. Job 37,18). Na literatura sapiencial, a sabedoria era vista como o resplendor da luz eterna, espelho sem mancha da actividade de Deus e imagem da Sua bondade (cf. Sb 7,26).

Nesta época, o metal vinha do Egipto, começando a ser usado na Síria e na Palestina a partir do século XIII a.C. e, apesar de o polirem, a imagem resultava sempre pouco nítida. O espelho de vidro apenas apareceu após a ocupação romana³⁷³.

Os Padres da Igreja usam o termo espelho de modo simbólico para falar do conhecimento e reflectir sobre o seu sentido figurado, distinguindo-se, entre eles, São Gregório de Nissa que via na pureza moral a harmonia interior que pode aperfeiçoar o homem através da imagem da fé. Ele fala do “espelho da alma” que pode ser dirigido, através do mundo sensível, para o mundo superior. Assim, quando a alma, à maneira de um espelho, encontra o mal e dele se desvia, orienta-se para a esperança do bem futuro. Por isso, o homem pode ver a purificação da sua alma nas imagens que mostram a bondade de Deus. Nesta linha, a beatitude prometida da pureza do coração encontra-se associada à imagem do espelho³⁷⁴.

Também São Basílio de Cesareia fala da oposição entre o espelho e a alma na turbulência do mundo ou no retorno a Deus: o espelho não devolve a imagem, mas a alma

³⁷² Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 11.

³⁷³ Cf. ADRIANUS VAN DEN BORN, “Espelho”, in ADRIANUS VAN DEN BORN (Org.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2004, 6ª edição, 474.

³⁷⁴ Cf. SÃO GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre la Vida de Moisés*, I 9-10, 68-69.

cheia de obscuridade mundana, pode receber através do espelho a iluminação do Espírito Santo³⁷⁵. Santo Agostinho comentou o Salmo 103, estabelecendo uma ligação entre a ideia de beatitude e o conhecimento da Escritura. No comentário que fez ao Salmo 30, diz que toda a Escritura é um espelho³⁷⁶.

No Novo Testamento, São Paulo explica a diferença entre o reflexo da face de Moisés e a do cristão, dizendo que este com a cara descoberta reflecte a glória de Deus, sendo, como num espelho, transformado de glória em glória na mesma imagem resplandecente através da acção do Espírito (cf. 2Cor 3,18). São Paulo ensina também que hoje vemos como um espelho de maneira confusa «mas então veremos face a face. Hoje conheço de maneira imperfeita. Então, conhecerei exactamente, como também sou conhecido» (1Cor 13,12). Estes textos falam da percepção de uma imagem e não da visão directa de um objecto. São Tiago refere que a imagem reflectida é uma realidade fugaz³⁷⁷, dado que o homem mal acaba de se contemplar, esquece como era (cf. Tg 1,23-24).

3.3.2 A metáfora do espelho na Idade Média

Na Idade Média os espelhos eram igualmente feitos de metal polido, apresentando pouca nitidez, sendo transportados à cintura como adereço das senhoras. A literatura desta época agrupa dois tipos de espelhos, sendo os primeiros considerados meios de conhecimento por tratarem de assuntos científicos que continham todas as vertentes do saber. Os segundos, por terem em vista os aspectos da vida moral e espiritual, serviam para a edificação da pessoa, apresentando normas de conduta e exemplos que conduzem à virtude³⁷⁸.

³⁷⁵ Cf. SÃO BASÍLIO, *Carta 210, Lettres*, Tome II, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1961, 32.

³⁷⁶ Cf. SANTO AGOSTINHO, *Comentários sobre os Salmos: Sl 30, I, 1-3, Obras de San Agustin*, XIX, BAC, Madrid, 1964, 321; *Sl 103, I, Obras de San Agustin*, XXI, BAC, Madrid, 1966, 711.

³⁷⁷ Cf. JOHN L. MCKENZIE, "Espelho", in *Dicionário Bíblico*, 301.

³⁷⁸ Encontramos estudiosos como Grabes que refere 250 obras existentes no período medieval, que usam o termo espelho, agrupando-se nas várias áreas do conhecimento: científico, histórico, jurídico, moral, etc., tendo os espelhos normativos, por objectivo, especificar as normas de conduta moral e espiritual. Cf. MARGOT SCHMIDT, "Miroir", in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, c. 1294.

No século XIII Guilherme de Saint-Thierry dizia que o homem apenas vê como um enigma através do espelho, sendo dentro deste enigma obscuro que começamos a crer, pois dentro da imagem simples e límpida, encontramos mais doçura³⁷⁹. Nesta época, a espiritualidade e a teologia usam a metáfora do espelho para falar de Deus, de Jesus Cristo, de Maria, dos anjos, santos e até das criaturas. Encontramos autores que usam a metáfora para falar da divindade de Jesus: é este o sentido usado por Clara³⁸⁰.

No fim do século XI e, sobretudo no século XII, foi redescoberta a devoção à humanidade de Cristo que se difundiu através do mundo Beneditino e Cisterciense. Neste tempo, a *lectio divina* retoma a contemplação da vida de Cristo e a leitura da Escritura. Foi Santo Anselmo quem contribuiu para a devoção da humanidade de Cristo. Mais tarde, São Bernardo segue esta devoção e utiliza o *Cântico dos Cânticos* na interpretação alegórica, para falar de Cristo-Logos, Esposo e alma da Igreja que, como Esposo, vem habitar na alma. Os autores medievais definiram as idades do mundo, dizendo que se vivia a época que correspondia à idade de Cristo. Daí que o enfoque fosse dado à pessoa de Jesus e Sua transcendência, sendo prestada grande veneração à Sua Cruz. Nesta espiritualidade é sublinhada a Encarnação do Verbo e o seu amor infinito, sendo exaltado o homem-Deus que é a Pessoa de Jesus Cristo. E era dado ainda grande relevo a Maria, vista como o modelo a seguir³⁸¹.

Francisco é filho deste tempo, mostrando devoção à humanidade de Cristo, por perceber que podemos conhecer Deus pelo Cristo da História, visto que é Ele quem nos dá a conhecer o Pai, por ser o espelho sem mancha³⁸². Por isso, dedica-se à contemplação do Verbo Encarnado, assumindo uma existência pobre, pois estava imbuído do ardente desejo de O imitar na pobreza. Essa opção permitiu-lhe «seguir a doutrina e exemplo de Nosso Senhor

³⁷⁹ Cf. GUILHERME DE SAINT- THIERRY, *Le Miroir de la Foi*, § 71-73, SC, 301, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, 138-140.

³⁸⁰ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 395.

³⁸¹ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 83-85.

³⁸² Cf. MARGOT SCHMIDT, “Miroir”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, c. 1299.

Jesus Cristo» (1 R 1), porque descobriu na Escritura que a pobreza foi escolhida pelo Filho de Deus na Sua Encarnação.

Francisco, após a sua conversão, esforça-se por imitar Cristo e, por Ele, ser a imagem do Pobre por excelência. Nas *Exortações*, vimos que considera o homem degradado no seu corpo, embora criado à imagem do Filho de Deus, procurando conformar-se com a vida de Cristo (cf. EX 5). Para Francisco o essencial residia na pobreza e humildade de Cristo. Nesta linha de pensamento, ele volta o seu olhar para o nascimento, vida terrena e morte de Cristo, cujos traços são o núcleo da sua devoção à humanidade do Senhor³⁸³.

3.3.3 A contemplação clareana do espelho

A palavra espelho aparece pela primeira vez na terceira Carta (1238). Posteriormente, na quarta Carta escrita à distância de quinze anos (1253), Clara desenvolve a metáfora do espelho. Todavia, este termo encontra-se implícito nas duas primeiras Cartas a Inês de Praga. Deve sublinhar-se que a palavra espelho aparece doze vezes (cf. TCL 6; 3CCL 12; 4CCL 14-15; 18-19; 22-24), o que mostra que esta metáfora desempenha um papel relevante na espiritualidade clareana. Na verdade, há autores que referem que «espelhar-se em Jesus Cristo era, para Clara, uma atitude de vida»³⁸⁴.

Na quarta Carta escrita como um adeus a Inês, oferece-lhe o melhor da sua alma e da sua vida contemplativa e mística³⁸⁵. Trata-se da transmissão da sua vivência contemplativa, explicitada através da teologia de Cristo-espelho. Nos escritos de Francisco não encontramos esta metáfora.

Clara segue a espiritualidade e a doutrina cristocêntrica sãofranciscana, mas a sua originalidade revela-se através do uso da metáfora do espelho. Apesar de ser corrente na

³⁸³ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 26.

³⁸⁴ MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 133.

³⁸⁵ Sobre a mística feminina na Idade Média. Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 167-178; ANTONIO BLASUCCI, “Il misticismo femminile nel Medioevo”. in ANTONIO BLASUCCI; BENEDETTO CALATTI; RÉGINALD GRÉGOIRE, *La Spiritualità del Medioevo. Storia della Spiritualità*, Vol. IV, Ed. Borla, Roma, 1988, 371-429.

literatura espiritual desse tempo, ela usa esta simbologia de maneira mais brilhante do que a dos místicos de então³⁸⁶. Em Clara, o espelho oferece-nos uma reflexão sobre o divino, o que, em simultâneo, é um estímulo que nos permite escutar aquilo que é divino.

Desenvolve a mística do Espelho, partindo do *Livro da Sabedoria*, de São Paulo e São Tiago, mostrando que o Verbo Encarnado é o coração dos seus escritos. E, por ser mulher desenvolveu um estilo diferente do que foi usado pelos homens. Todavia, ela vai mais longe, convidando-nos a olhar o espelho todos os dias para vermos as virtudes aí reflectidas³⁸⁷.

O espelho não é uma simples imitação para Clara, significa conformarmo-nos com Cristo, o Filho de Deus. Ela não fala de uma visão do espelho face-a-face, nem fala de uma visão confusa de fé. Na realidade, a imagem do espelho em Clara não é obscura, mas é a contemplação do Filho do Altíssimo. Por isso, o espelho não é um objecto intermédio entre a vista e a realidade: é a realidade que perpassa na meditação e contemplação. De facto é assim, porque ela não diz “contempla dentro do espelho”, mas diz “contempla o espelho”. E este espelho é uma pessoa concreta, é Jesus Cristo no Seu Mistério da Encarnação e Redenção³⁸⁸.

A originalidade de Clara reside no facto dela aplicar a metáfora do espelho à pessoa de Jesus Cristo, pondo em relevo a Sua humanidade através de uma explicitação não especulativa. Mas, no *Testamento* (cf. TCL 19-20), Clara recorre a esta metáfora, referindo-se à vocação, usando-a como exemplo, quando exorta as irmãs a que «se convertam em exemplo e espelho das pessoas que vivem no mundo» (TCL 20).

³⁸⁶ A simbologia do espelho era usada pelos Monges Cistercienses para falar da união mística. Era seguido o ensino de São Gregório de Nissa que definiu três etapas no caminho espiritual: a primeira é tempo de limpar o espelho, estando marcada pelos *Provérbios*; a segunda é tempo de desengano, pois tudo é vaidade, estando marcada pelo *Eclesiastes*; a terceira ocorre quando a alma se torna esposa, porque foi transfigurada n'Ele, sendo marcada pelo *Cântico dos Cânticos*. Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Assís ante el espejo*, 410-416.

³⁸⁷ Nos escritos clareanos encontram-se alguns aspectos próximos da mística cisterciense. Cf. GIOVANNA CREMASCHI; AGNESE ACQUADRO, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, 151-156.

³⁸⁸ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 61.

3.3.3.1 A contemplação da Beleza no Espelho

A contemplação clareana mostra-nos duas dimensões. A primeira é a conversão através do seguimento de Cristo; a segunda é a mística cristocêntrica que conduz à deificação, sendo ambas obras do Espírito (cf. Jo 3,5; 2Cor 3,17). A contemplação é explicitada através de um processo de embelezamento e “com-Paixão”, com vista à participação da vida divina como antecipação da nossa comunhão escatológica. Trata-se de um processo que permite a transformação daquele que contempla permanentemente a Beleza de Cristo³⁸⁹.

A Beleza divina, como realidade a contemplar, não teve na Tradição a mesma relevância que assumiu no período Patrístico e na Idade Média, quando a beleza era um modo de conceber a realidade. O século XIII foi uma época em que se concebia o Sagrado como algo exterior ao homem. O divino era entendido como o “Outro”, cujo poder misterioso influenciou, como já referimos, a liturgia e a construção e decoração de lugares de culto. A beleza apresentada através da arte não servia apenas para dar um carácter sagrado, mas era um símbolo de um povo redimido, facultando aos fiéis uma antecâmara da beleza do céu³⁹⁰.

Em Clara, a Beleza de Cristo reflecte a Beleza de Deus, sendo isso que a leva a contemplar a face de Cristo: Ele é «o mais formoso» (1CCL 9). E, por isso, não se cansa de contemplar Àquele que é «o mais belo dos filhos dos homens» (2CCL 20) e «cuja beleza o sol e a lua contemplam» (3CCL 16; 4CCL 10). Vimos que a Beleza e a Glória aparecem juntas, ao referir-se à Divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, expressando que Ele é o Belo, porque é de linhagem mais nobre (cf. 1CCL 7), por ser o Filho do Deus altíssimo (cf. 3CCL 17). Mas, o grande enfoque dado por Clara, reporta-se à beleza d’Ele, transfigurada no patíbulo da Cruz para nos salvar (cf. 4CCL 23), recomendando a Inês para O contemplar e para que «te transformes da Sua divindade» (3CCL 13).

³⁸⁹ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 202-203.

³⁹⁰ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 179-183.

A contemplação clareana usa a tripla repetição do imperativo: «fixa», «deixa», «une» (cf. 3CCL 12-13), insistência que aponta para o lugar do cristão, o qual leva em si a Vida Nova. Na verdade, devemos-nos fixar n'Ele ao longo do tempo e na Eternidade³⁹¹. Trata-se de uma contemplação que se funda no dinamismo da Encarnação, vida terrena e Paixão do Senhor: Ele é o único modelo de Sabedoria eterna e «o esplendor da eterna glória» (4CCL 14), fazendo referência a Hb 1,3, com chave em Sab 7,27.

Sobre a visão, Hugo de S. Victor fala dos três olhos do homem: os olhos da cabeça, da razão e da contemplação³⁹². Em Clara os três modos de visão são apenas examinados através do nosso olhar sobre o “Espelho da Eternidade”. Por isso, exorta Inês do seguinte modo: «contempla diariamente este espelho ó rainha esposa de Cristo» (4CCL 15). Este é o remédio único que, para Clara, pode purificar os três modos de visão. Trata-se de uma contemplação que não é um acto momentâneo e exige permanência, sendo o espelho o lugar definitivo que ela não cessa de contemplar por se situar no espírito, coração e alma de quem aspira a uma verdadeira transformação: a contemplação do Espelho sem mancha (cf. 4CCL 14).

Em Clara, Jesus Cristo é Aquele que transforma a nossa semelhança perdida pelo pecado, porque Ele é o “Espelho Resplandecente” e imagem perfeita do Pai³⁹³. Além disso, também exorta Inês, dizendo «observa nele o teu rosto para que a grande variedade de virtudes que embeleza o teu interior e exterior, seja como um manto de flores, tal como convém à filha e esposa do Rei supremo» (4CCL 16-17). Este olhar contemplativo é um olhar crente, de se ver, de se olhar sem cessar n'Ele (cf. 4CCL 15), sem que a sua personalidade seja alterada, mas transformada no próprio Cristo. O amor de Cristo vive no coração da existência de Clara, é Ele quem lhe dá a Sua vida, a Sua existência, o Seu dinamismo e o Seu esplendor: é isso que ela transmite a Inês³⁹⁴.

³⁹¹ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 443-461.

³⁹² Hugo de São Victor é citado para falar da visão do homem. Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 63.

³⁹³ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 421.

³⁹⁴ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 64.

3.3.3.2 A contemplação da pobreza, da humildade e caridade no espelho

As várias zonas do espelho reflectem a vida de Jesus. Na quarta Carta o simbolismo do espelho penetra no mistério da Pobreza, Humildade e Caridade de Cristo, dando-nos a perceber como Clara concilia a sua vida pobre com o seguimento de Cristo, buscando a união íntima com o Filho de Deus para ser divinizada por Ele. A imagem do espelho desenvolve-se em crescendo: no “princípio do espelho” a pobreza e humildade, no “centro do espelho”, o seu reverso, humildade e pobreza e no “fim do espelho”, o amor (cf. 4CCL 19-23).

Nos seus escritos a pobreza aparece sempre ligada à humildade. Ambas são conduzidas pelo amor, este último como termo do caminho: «neste espelho poderás contemplar, com a graça de Deus, como resplandece a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade» 4CCL 18). A virtude da pobreza e da humildade são servas do amor, dando a Clara a liberdade de amar, de estar totalmente livre para Deus e para o próximo, não tendo nada que a bloqueie na sua rota de amor que é o próprio Deus³⁹⁵.

Nas cartas canta à bem-aventurada, santa e sagrada pobreza (cf. 1CCL 15-17), reafirmando o conceito evangélico de que o Reino dos Céus foi prometido aos pobres (cf. 1CCL 16). Por isso, destaca a opção de Inês pela pobreza (cf. 1CCL 5-7; 22-24), pedindo-lhe que não perca este propósito e que siga em frente com confiança e alegria (cf. 2CCL 11,14). E junta a humildade à pobreza para realçar que esta é a maneira de tornar Inês suporte do Corpo místico de Cristo, exortando-a: «como virgem pobre, abraça Cristo Pobre» (2CCL 18). E também a aconselha a contemplar todos os dias «a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade» (4 CCL 18). Clara assumiu a condição de pobre e, de tal modo o fez, que a família entendeu a sua vida como «situação humilhante» (LCL 9). Todavia, ela assumiu a pobreza à maneira de Jesus que, para nossa salvação, se tornou no mais desprezível dos mortais (cf. 2CCL 20)³⁹⁶.

³⁹⁵ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 427.

³⁹⁶ Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 204-207.

3.3.3.3 A Cruz de Cristo: espelho por excelência da Sua glória

No século XIII, a devoção à Cruz de Cristo teve grande influência na espiritualidade desta época que, como já referimos, foi desenvolvida por São Bernardo. Francisco e Clara são filhos desta piedade à Cruz de Cristo. Clara sempre se mostrou uma apaixonada pelo mistério da Cruz, percebendo que a Cruz de Cristo salvou o mundo e a Sua ação salvífica no Mundo continua até ao fim dos tempos (cf. 1CCL 17-18), apontando para a exaltação diária da Cruz Redentora³⁹⁷.

A Cruz de Cristo foi a fonte segundo a qual Clara encontrou o amor, de tal modo que se tornou inseparável da sua pessoa. No seu percurso vocacional, Clara correspondeu ao amor do Crucificado. Além disso, a Cruz de São Damião teria exercido nela grande influência, por se encontrar no refeitório das irmãs, sendo contemplada diariamente: a sua imagem mostra um Cristo sereno e vitorioso, expressando a energia e a alegria da Sua vitória³⁹⁸.

A Cruz de Cristo e a Sua morte, em suprema humilhação e sofrimento, são descritas nas Cartas e no *Testamento* através de imagens em que sobressai o modo elevado como reflectiu e contemplou Jesus sofredor (cf. 1CCL 13-14; 18-19; 2CCL 19-21; 22-23; TCL 13). Além disso, ela faz repetições sobre a humilhação e dor do Senhor (cf. 1CCL 17;19; 2CCL 19-21; 3CCL 18-18; 22; 4CCL 22-23), pondo em relevo o que próprio Senhor diz (cf. Lam 1,12): «suspenso na árvore da Cruz adverte os transeuntes: vós que passais, contemplai e vede se há dor semelhante à minha» (4CCL 24,25). Em seguida, exorta a que respondamos a este grito de dor (cf. Lam 3,20): «a pensar nisto sem cessar a minha alma desfaleceu dentro de mim» (*Memoria memor ero et tabescet in me anima mea*) (4CCL 26).

O verbo *tabescere* significa decompor³⁹⁹. As palavras de Clara devem ser lidas com atenção, pois expressam a sua experiência pessoal, em que a meditação sobre a Paixão do Crucificado vai subir para a contemplação da Sua Glória e a reflexão de Cristo Pobre, dois

³⁹⁷ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 434-436.

³⁹⁸ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 76.

³⁹⁹ *Dicionário de Latim – Português*, 656.

aspectos nela sempre presentes, pois é nesta duplicidade da mesma Páscoa, como unidade inseparável da Vida, Morte e Ressurreição de Cristo que se encontra o centro do Mistério cristão⁴⁰⁰.

Na literatura espiritual da época o espelho tem significado de modelo. Em Clara o espelho, além de reflectir, é imagem a ser atingida: é espelho de perfeição. Mostra ainda outro componente, tornando-se o envolvimento da imagem de alguém que se reflecte no espelho. Não se trata só de um espelho que reflecte um objecto, pois surge a exigir envolvimento pessoal, olhando para si mesmo.

3.3.3.4 Cristo Crucificado: o centro do espelho

No século XII São Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry desenvolveram a espiritualidade da conformidade com Jesus, destacando a Sua Paixão e Morte na Cruz através do mistério do Filho de Deus Encarnado, em que a devoção à humanidade de Cristo corresponde ao primeiro grau do amor. Na busca de perfeição, a alma deve elevar-se a Deus através da contemplação de Cristo segundo a carne e, desta, à contemplação de Cristo segundo o Espírito. Estes místicos explicam as suas experiências, partindo do *Cântico dos Cânticos*, interpretado como diálogo entre Cristo como Esposo e a alma como sua esposa⁴⁰¹.

No século XIII foi particularmente desenvolvida a devoção à Paixão de Cristo⁴⁰². Francisco, como filho deste tempo, dedicava igualmente grande devoção ao mistério da Paixão, desejando reparar o endurecimento dos homens pelo amor, o que levou o Filho de Deus a morrer pelos pecados de todos. Nas suas orações ele pede para ser semelhante ao

⁴⁰⁰ Cf. FRÉDÉRIC RAURELL, “La lettura del Canticò dei Cantici al tempo di Chiara e la IV^a lettera ad Agnese di Praga”, 198-309.

⁴⁰¹ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, 191-194.

⁴⁰² São Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry embora representem correntes diferentes da tradição, elaboraram conselhos práticos que fazem crescer as virtudes cristãs. E, desenvolveram as devoções à Paixão e à Cruz de Cristo, à Santíssima Virgem, sua virgindade e maternidade, aos Anjos, em particular ao Anjo da Guarda, a São José, São Pedro e São Bento. Cf. DAVID KNOWLES; DIMITRI OBOLENSKY, *Nova História da Igreja*, II, 256.

Crucificado, chegando a redigir o *Ofício da Paixão* que Clara rezava diariamente (cf. LCL 30).

Como nos diz Clara, Francisco teve grande influência na sua vida vocacional (cf. TCL 5-6), já que, tal como ele, também ela desejava experimentar os sofrimentos de Cristo. Na *Legenda* é referido que ela se sensibilizava com as lágrimas derramadas pelo Senhor e o Seu grande amor afluía-lhe muitas vezes ao espírito. Mas, nos seus escritos, percebemos que a sua espiritualidade aponta sobretudo, para a “com-Paixão” (cf. LCL 28,30).

A contemplação clareana compreende três facetas do espelho que constituem os três grandes momentos da vida terrena de Cristo: nascimento, vida terrena e Paixão-Redenção. Mas o foco que irradia da sua espiritualidade é a imagem do Crucificado. Neste sentido, concebe uma espiritualidade de conformidade com Cristo⁴⁰³. E isso exige que nos concentremos na repetida imagem de «imitar Cristo Pobre e crucificado» (1CCL 13).

Nas Cartas, Clara convida a contemplar os sofrimentos, as lágrimas e a morte de Jesus (2CCL 21; 4CCL 23-24). Ela própria, na hora sexta e nona, vivia intensamente a Paixão, ao ponto de chegar a experimentar a tristeza por Ele padecida até à morte (cf. LCL 31). E, nas suas orações, recitava diariamente a oração às cinco chagas, enraizada na devoção à Paixão⁴⁰⁴. A sua devoção à Paixão de Cristo levou-a a compreender a vida religiosa como um serviço a Deus, expresso no ardente desejo de imitar Cristo Pobre e Crucificado (cf. 1CCL 13).

3.3.3.5 Jesus Cristo: Espelho do Pai e de vida trinitária

Clara vive uma permanente contemplação da vida terrena de Cristo, em particular, da Sua Paixão e, em simultâneo, rejubila com a Sua glória, procurando viver a maior proximidade ao seu Esposo. Mas, fá-lo de modo singular, diferente do que era explicitado pelos místicos do seu tempo. Na verdade, ela soube conciliar a teologia da paixão com a da

⁴⁰³ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 67.

⁴⁰⁴ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 74.

glória do Cordeiro⁴⁰⁵. Daí, que se regozije com Aquele «que governa o Céu e a terra» (1CCL 17). Neste contexto apocalíptico, é com alegria que diz a Inês: «possuindo o Reino dos Céus, alegrai-vos e jubilai, enchei-vos de grande contentamento e de alegrias espirituais» (1CCL 22). E, citando *Apocalipse* 3,5, diz: «o teu nome será gravado no livro da vida e para sempre glorificado entre os homens» (2CCL 22), aconselhando também a contemplar «as suas delícias, as suas eternas riquezas e honras» (4CCL 29).

Jesus Cristo é Aquele para quem se dirige o olhar contemplativo de Clara: é a Ele que ela se une como sua Esposa. Desta maneira, Clara manifesta com simplicidade a sua fé na Encarnação e Redenção. Todavia, apesar da espiritualidade clareana conter grande dimensão cristológica, vimos que ela não omitiu as relações trinitárias. Na verdade, na sua espiritualidade, sendo o Espírito Santo quem orienta a sua vida de esposa, não hesita em dizer a Inês: «sê fiel ao Altíssimo no estado de profissão a que te chamou o Espírito Santo» (2CCL 14).

Para Clara, foi o Pai das misericórdias quem lhe deu a profissão religiosa (cf. TCL 3). E, na *Regra*, dirige-se às irmãs, dizendo «que por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do altíssimo e soberano Rei e Pai Celeste, e vos tornastes esposas do Espírito Santo» (RCL VI,3).

A sua crença na Trindade vem referida no *Processo de Canonização*, onde se testemunha que antes da morte expressou a sua confiança Trinitária, exclamando: «vai em paz, pois terás boa escolta. Aquele que te criou, também te santificou, depois de te criar, infundiu em ti o Espírito Santo e protegeu-te como uma mãe protege o seu filho pequeno» (PCL 11,3).

Nos seus escritos, a doutrina da inabituação Trinitária encontra-se enriquecida com a citação da Escritura⁴⁰⁶ para mostrar que Cristo-Espelho é vida Trinitária que habita nas almas. Clara usa toda a sua energia para falar da graça que nela habita, realçando: «creio firmemente

⁴⁰⁵ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 96.

⁴⁰⁶ Cf. MARÍA V. TRIVIÑO, *Clara de Asís ante el espejo*, 446.

que, pela graça de Deus, a alma fiel se torna a mais digna de todas as criaturas, mesmo maior que o Céu» (3CCL 21), usando para tal fim uma linguagem teológica. A sua convicção sobre a acção transformadora do Espírito fá-la dizer que «só a alma crente se transforma em sua mansão e seu trono de caridade de que estão privados os ímpios» (3CCL 22). Depois, refere que a própria Verdade o testemunha, citando Jo 21,23: «quem me ama será amado pelo meu Pai, Eu o amarei e viremos a ele e faremos nele a nossa morada» (3CCL 23). Portanto, é a graça ou simplesmente o amor, quem medeia o nosso ser para que se produza a união do amor⁴⁰⁷.

A presença de Cristo é introduzida a propósito da maternidade de Maria, fazendo a distinção entre presença física e presença espiritual. Clara opõe a figura de Maria às “astúcias do inimigo do género humano” (cf. 4CCL 20) para desenvolver o tema da inabituação de Deus na alma, tema que Francisco trata na *Carta aos Fiéis*, 48. Reflectindo sobre as armadilhas do inimigo e da vocação cristã, refere que «pela graça de Deus, a alma fiel se torna a mais digna de todas as criaturas, mesmo maior que o Céu» (3CCL 21). Assim, retomando a figura de Maria que trouxe Cristo fisicamente no seu seio (cf. 3CCL 24), também Inês o pode trazer, mas de maneira espiritual, no seu corpo casto e virginal (cf. 3CCL 25).

Esta formulação amplia o ensino de Paulo sobre a incorporação em Cristo (cf. Rm 6,3; 13-14; 1Cor 12,13) e de João sobre a videira e os ramos (cf. Jo 15,5). No Novo Testamento, particularmente em São João, lemos: «agora somos filhos de Deus e ainda não se manifestou o que havemos de ser. Mas sabemos que, quando Ele Se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque O veremos como Ele é» (1Jo 3,2). Encontramos uma ligação da beatitude com a contemplação do mundo divino e a consumação da semelhança com Deus⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 100.

⁴⁰⁸ Cf. ISIDRO LAMELAS, “A salvação como visão de Deus”, in Actas do Congresso de Fátima: “Mysterium Redemptionis”, Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã, *A salvação como divinização na Patrística Grega*, Santuário de Fátima, 2002, 341.

Clara mostra-nos uma presença activa e vivificante do Espírito⁴⁰⁹. A sua vida espiritual era de tal modo intensa que as irmãs testemunham que quando ela regressava da oração, inflamada pelo fogo do Espírito, era admirada pela doçura das suas palavras e pelo brilho que irradiava do seu rosto (cf. PC 6,3; 1 C 20). Trata-se de um contexto espiritual que ela nos transmite, vivenciado com total entrega a Deus.

O ensinamento contemplativo contido nos seus escritos sintetiza-se no encómio da terceira Carta, quando diz: «Une o teu coração Àquele que é encarnação da essência divina, para que, contemplando-O, te transformes inteiramente na imagem da sua divindade» (3CCL 13).

3.4 O jejum e as festas

Em primeiro lugar devemos avaliar a causa que levou Inês de Praga a pedir a Clara que a esclarecesse sobre a questão do “jejum e das festas”. Vários autores referem que existiam naquela época várias Bulas do Papa Gregório IX enviadas ao Convento de Praga com indicações contraditórias sobre o jejum. Seria natural que essa circunstância trouxesse algum abalo a Inês. Nas Bulas vimos que umas impunham um jejum rigoroso, enquanto outras o atenuavam. Ora, esta situação inesperada teria sido geradora de alguma instabilidade, pois o Papa «um dia amenizava o jejum, para logo em seguida o reforçar. Não é difícil de compreender que Inês, com isto, perca a segurança e peça a orientação de Clara»⁴¹⁰.

A resposta de Clara não indicia vontade de se opor às directivas sobre o jejum oriundas do Papa, mas expressa a convicção de que «o depositário do carisma é o *Poverello*, Clara recebe dele a direcção do caminho»⁴¹¹. A questão do jejum, tratada na terceira Carta, aparece desenvolvida como prática de mortificação, mostrando que o jejum era um elemento que se integrava no contexto das festas litúrgicas. Nesta Carta Clara põe em evidência a sua

⁴⁰⁹ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 101

⁴¹⁰ ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 226.

⁴¹¹ CHIARA G. CREMASCHI, *Clara de Assis*, 176.

visão mística de cariz franciscano, informando Inês sobre a maneira como a comunidade de São Damião e ela própria praticavam o jejum e faziam festa. Neste sentido, o jejum não deve ser visto como uma prática isolada, mas como elemento preparatório do aspecto festivo da vida do homem⁴¹².

Para se compreender em toda a sua plenitude a resposta de Clara quanto à questão do “jejum e festas”, colocada por Inês (cf. 3CCL 29), é essencial aprofundar, antes de tudo, os princípios que guiaram Francisco no início do seu movimento. Vimos que, na terceira Carta, Clara explica a maneira como é vivido o jejum em São Damião, sublinhando que a prática do jejum tem por base um escrito de Francisco, em que o seu nome é referido por duas vezes: «como sabes, o glorioso pai São Francisco permitiu que celebrássemos as festas da sua especial devoção» (3CCL 30). E seguidamente diz: «um escrito de São Francisco dispensa-nos do jejum no dia de Páscoa, das festas de Nossa Senhora, e dos Apóstolos, desde que estas não se celebrem numa sexta-feira» (3CCL 36).

3.4.1 Os motivos e ensino de Francisco sobre o jejum

Na nova forma de vida “segundo o Evangelho” seguida pelo movimento franciscano encontram-se dois motivos fundamentais. O primeiro consiste em “seguir as pegadas de Cristo” (cf. 2CF 13), a exemplo de Francisco, pois que o Crucificado era o sentido e a luz da sua vida, procurando em tudo assemelhar-se a Ele. O segundo incide sobre o aspecto espiritual, pois devido à natureza humana “decaída”, o homem para fazer uma verdadeira glorificação de Deus, deve compreender que, só através da graça redentora de Cristo, poderá vencer-se a si mesmo, sendo necessário, pois, que se mortifique, ou seja, que morra para si mesmo. Entre as práticas de mortificação encontram-se o jejum, a abstinência, as vigílias e até as macerações⁴¹³.

⁴¹² Cf. ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis*, 227.

⁴¹³ Cf. RAFFAELE PAZELLI, “Jejum, abstinência, alimento”, in *Dicionário Franciscano*, 349-350.

Para Francisco, o jejum consiste numa mortificação externa, por ele escolhida livremente, para dessa maneira conseguir que as tendências pessoais se sujeitassem aos interesses do Espírito. Além disso, também pretende seguir o exemplo dos Apóstolos através de uma vida semelhante à da Igreja primitiva – era este o ideal dos movimentos do seu tempo – mas, Francisco aspira a ir mais além, pois, deseja conformar-se com a vida terrena de Jesus Cristo. Daí que seguisse o exemplo do Senhor que também jejuou quarenta dias quando foi para o deserto. Por isso, Francisco começou a jejuar, requerendo que os seus Frades façam o mesmo. Pode dizer-se que o que determinou o jejum no novo movimento foi o facto de Jesus ter jejuado (cf. 2 C 59).

Francisco, na *Carta aos Fiéis*, recomenda que «devemos também jejuar e abstermos-nos de vícios, de pecados e de excessos na comida e na bebida» (2CF 32), sublinhando mais adiante que «devemos aborrecer o nosso corpo com seus vícios e pecados, pois o Senhor diz no Evangelho, que todos os vícios e pecados *procedem do coração*» (2CF 37). Nesta linha, o jejum aparece como um meio que nos ajuda no processo de conversão. E significa também uma vitória do Senhor, pois o homem deixa de se voltar sobre si próprio. Pode concluir-se que o objectivo do jejum se identifica com o treino, para que o homem se liberte de todos os impedimentos de modo a responder a Deus e às solitudes do Reino⁴¹⁴.

Na Regra Bulada Francisco mantém um jejum para o período que antecedia as festas da Páscoa e do Natal, cumprindo as determinações da Igreja: os irmãos devem jejuar desde a festa de Todos os Santos (cf. 2 R 3,1). E estabeleceu um terceiro jejum na festa da Epifania, dia em que se comemora o Baptismo de Jesus no Jordão, por ser nesse dia que o Senhor começou a jejuar. Este jejum, começado na Epifania, prolonga-se por quarenta dias contínuos, porque foi assim que o Senhor fez. Mas, o irmão que não quisesse jejuar, não era obrigado (cf. 2 R 3,6). Francisco estabeleceu na Quaresma (que vai até à Ressurreição do Senhor) que os irmãos têm a obrigação de jejuar à sexta-feira, mas não nos restantes dias (cf. 2 R 3,7-8).

⁴¹⁴ KAJETÁN ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell' ordine francescano*, Ed. Jaca Book, Milano, 1975, 52.

Havia ainda outras “quaresmas de jejum e oração” que ele observava durante o ano (total de cinco ou seis): aos Santos, vistos como “pedras fogo” que lhe avivavam o incêndio do seu amor a Deus; aos Apóstolos de modo especial a Pedro e a Paulo pela devoção que tinham demonstrado a Cristo; à Bem-Aventurada mãe de Jesus em quem depositava grande confiança, tanto ao Arcanjo São Miguel por fazer a apresentação das almas no céu, quanto à Assunção da Igreja Gloriosa, fazendo uma quaresma de jejum nos dias que se seguem à festa da Assunção (cf. LM IX,3).

3.4.2 O jejum clareano

Clara, sobre o jejum, parte das directivas de Francisco: «como sabes, o glorioso pai São Francisco permitiu que celebrássemos as festas da sua especial devoção, com uma alimentação mais variada» (3CCL 30). Depois, começa por dizer que «o nosso jejum deve sempre ser rigoroso» (3CCL 32). Em seguida, indica os dias em que há excepção para o jejum: são os Domingos e o dia de Natal, em que as irmãs podem tomar duas refeições (cf. 3CCL 32). Às Quintas-feiras do tempo comum, o jejum fica ao critério de cada irmã. Como perceber o critério usado por Clara? A resposta a esta questão só se percebe se nos debruçarmos sobre a importância que as festas tinham para ela. Conhecemos a importância do Domingo, das festas de devoção franciscana e da Eucaristia. Recorria-se a esta, perante o perigo dos Sarracenos, pelo que mandou que colocassem à sua frente um pequeno cofre e orou ao Senhor para defender a cidade (cf. PC 9,2)⁴¹⁵.

No texto de Clara sobressaem várias excepções, a começar pela questão da saúde. Na sua explicação distingue entre as irmãs que gozam de «boa saúde» (3CCL 30) e as irmãs «fracas e doentes» (3CCL 31), para explicar o modo como deve ser praticado o jejum: as irmãs sadias devem tomar as refeições como «nos dias de Quaresma» (3CCL 30). Mas, as

⁴¹⁵ Cf. RAFFAELE PAZELLI, “Jejum, abstinência, alimento”, in *Dicionário Franciscano*, 353.

irmãs doentes estão dispensadas destas normas e «segundo o santo Pai nos exortou a fazer, devemos servir-lhes sempre uma alimentação variada» (3CCL 31).

Uma leitura menos atenta poderá deixar-nos a ideia de que Clara goza de boa saúde, mas pelas fontes sabemos que ela se encontra doente desde 1224⁴¹⁶. Por isso, questionamos se está a fazer uma avaliação precisa de si própria; possivelmente, esta não estaria de acordo com a saúde em que se encontrava na data em que escreveu esta carta. Todavia, apesar de saber que já se encontrava doente, ela mostra que pratica uma ascética totalmente dirigida para a mística por si própria explicitada nesta Carta (cf. 3CCL 12-28). Parece-nos evidente que Clara parte da sua experiência pessoal depois de ter atingido já grande equilíbrio sobre a questão do jejum⁴¹⁷.

Em Clara a prática do jejum e as duras penitências não reflectem desprezo pelo corpo, pois, o seu desejo foi imitar Jesus Cristo Pobre e Crucificado e partilhar com Ele os seus sofrimentos físicos. Mas, apesar dessa tentação, não foi tão excessiva, porque sempre acolheu os conselhos de Francisco e de suas irmãs. Além disso, ao contrário do seu tempo em que era desenvolvida uma espiritualidade “solitária”, com Clara foi praticada uma espiritualidade “solidária”, porquanto ela assumiu com as suas irmãs um corpo comunitário, vivenciado em São Damião e explicitado na *Regra* e no *Testamento* (cf. TCL 56,59)⁴¹⁸.

Na verdade, Clara também se preocupou com o corpo das irmãs: com o comer, vestir (cf. RCL II, 12-16), trabalho (cf. RCL VII, 1-3), atender as doentes (cf. RCL VIII, 12-17). E ainda sobre o jejum, aconselha que sejam dispensadas «as mais jovens, as doentes e as que fazem serviço fora do mosteiro. Mas, quando houver manifesta necessidade, as irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal» (RCL III, 10-11), ficando a dispensa ao critério da Madre.

Quando redigiu a *Regra* e o *Testamento*, Clara tinha atingido uma posição de grande equilíbrio espiritual e, na sua mística, não se encontra desprezo pelo corpo, nem pela beleza

⁴¹⁶ Cf. *Processo de Canonização*, (1,8), in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 141.

⁴¹⁷ A prática da penitência fazia parte, no séc. XIII da chamada “cultura da penitência”. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 117.

⁴¹⁸ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge*, 195.

física ou coisas materiais, como aconteceu com outras místicas do seu tempo⁴¹⁹. Por isso, na terceira Carta conclui, aconselhando Inês a reduzir a austeridade que ela impôs a si própria e recorda à irmã de Praga «que não temos um corpo de ferro, nem a solidez do granito. Pelo contrário, somos fracas e propensas a toda a espécie de fragilidades» (3CCL 39).

Nesta Carta Clara vai mais longe, a sua experiência espiritual reflecte uma fase de grande amadurecimento, as suas palavras estabelecem ligação entre a prática do jejum como ascese e a sua experiência mística, dizendo «rogo-te que louves o Senhor com a tua vida e te ofereças a Ele como holocausto racional» (3CCL 41); mas, logo a seguir acrescenta «amenizando, no entanto, com o sal da prudência» (3CCL 41), pois a sua pretensão era conhecer a vontade de Deus através do Espírito (cf. Rm 12,1-7): o que é bom, o que é agradável e o que é perfeito. E, desse modo, seguir fielmente “as pegadas do Filho de Deus”⁴²⁰. Em Clara, o sensível integra-se harmonicamente na experiência contemplativa, através da dinâmica do seguimento de Cristo e, por isso, apresenta uma dimensão histórica concreta.

3.4.3 O sentido de festa

Clara fala «sobre o jejum e as festas em que podemos variar a nossa alimentação» (3CCL 29), interligando os dois elementos. À primeira vista podemos entender que a “festa” se opõe ao “jejum”. É, pois, necessário aprofundar a ligação entre as duas questões. Deve ter-se em atenção que é a única vez em que Clara fala em “festas”. Por isso, iremos tratar vários sentidos do tema da festa.

⁴¹⁹ Maria d' Oignies é uma mística cuja prática de penitências se caracterizou por violenta autopunição, pelo desprezo do corpo e por tudo o que é material. A sua vida foi escrita por Jacques de Vitry e desde 1216 tornou-se conhecida em toda a Itália, sendo provável que Clara tivesse ouvido falar dela. No séc. XIII foi desenvolvido um tipo de religiosidade feminina que partia da visão de Cristo Crucificado e do desejo de partilhar o seu sofrimento físico e imitá-Lo. O sofrimento era tido como um valor, por isso, eram desenvolvidas penitências e mortificações no próprio corpo. Cf. MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 119.

⁴²⁰ Cf. JEAN-MARIE DÉCHANET, “La contemplation au XII^e siècle”, in MARCEL VILLER; FERDINAND CAVALLERA; JOSEPH DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Vol. II/2, 1956, 1960.

À festa não se pode atribuir uma dimensão estritamente litúrgica; sobretudo, deve perceber-se a dimensão festiva de toda a vida do homem, que envolve uma atmosfera de alegria, a qual lhe permite fazer festa e celebrar o culto com prazer e efervescência festiva. Isso é essencial para que a festa não se reduza a um formalismo do ritual⁴²¹.

Quando se reflecte sobre o aspecto festivo da vida não se deve prescindir da visão antropológica desse fenómeno. Os autores referem que o “tempo de festa” se caracteriza por um elemento ritual e um elemento lúdico de prazer, de gratuidade e de festividade que em si a definem. Assim, partimos do estudo de alguns elementos da festa para se perceber a sua tipologia⁴²².

As várias vivências religiosas sempre se desenvolveram com base temporal: o tempo estabelece o âmbito a partir do qual o homem constrói a história, pois são os grandes acontecimentos salvíficos realizados no tempo primordial pelos “deuses” que dão início às celebrações rituais. Estas celebrações procuram imitar os gestos primordiais salvíficos, constituindo arquétipos e, facultando ao homem arcaico a consciência constitutiva da origem da tribo ou da comunidade⁴²³.

A repetição periódica do ritual proporciona à comunidade a celebração do retorno às raízes de origem, permitindo, em simultâneo, a sua regeneração e a restauração da própria identidade, nisso residindo a dimensão salvífica⁴²⁴.

Ora, tudo isto acontece no tempo cronológico que surge como suporte privilegiado, no qual, através do rito, é possível o encontro com o divino. É justamente no momento de celebração do rito que o tempo cronológico se transforma em tempo sagrado. Trata-se de uma

⁴²¹ Cf. ANTONIO BONGHI, *Esultiamo nel Signore, invito al mistero della festa*, Ed. Paoline, Torino, 1991, 10-13.

⁴²² Cf. FIORENZO FACCHINI, “Il simbolismo figurativo nell’ uomo preistorico. Dalle prime espressioni alle raffigurazioni collettive”, in SILVANO PETROSINO (Dir.), *La Festa, Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Archivio Julien Ries per l’antropologia simbolica, Ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Jaca Book, Milano, 2013, 14-20.

⁴²³ Cf. JOSÉ M. BERNAL, “Festa”, in CASSIANO F. SAMANES; JUAN-JOSÉ TAMAYO-ACOSTA, *Diccionario de Conceptos Fundamentales do Cristianismo*, Ed. Paulus, São Paulo, 1999, 308.

⁴²⁴ A festa caracteriza-se pela celebração de ritos, sem que esta se confunda com o rito, pois este pode ser celebrado em qualquer tempo. A diferença entre eles é que a duração da festa não coincide com a duração do rito, pois a primeira ocupa um ou mais dias, enquanto o segundo ocupa apenas uma parte do dia. Cf. ANTONIO BONGHI, *Esultiamo nel Signore, invito al mistero della festa*, 20-25.

acção divina sobre o tempo para o transformar e regenerar a história, transmutando-a em história de salvação⁴²⁵.

Nas comunidades arcaicas a celebração ritual desenvolvia-se por meio de várias acções simbólicas: dança, canto, comidas sagradas, etc. Por isso, cada tradição religiosa experiencia grande variedade e riqueza, mediante a exuberância de símbolos e gestos. Todavia, encontra-se algo comum que, além de coexistir com a ruptura do quotidiano, acentua a exteriorização dos sentimentos interiores, permitindo alívio das aspirações profundas⁴²⁶.

A festa, com a sua periodicidade temporal, apresenta-se como organização do trabalho e lazer. Mas, no coração da festa está o rito, dado que sem este deixaria de ser festa. Na verdade, é o rito que faz memória do “acontecimento primordial”, o qual, por ser salvífico, constitui o objecto da celebração, adquirindo, assim, importância para a vida de cada indivíduo e da comunidade.

O que até aqui se referiu teve por fim perceber algo sobre o conceito de festa. Mas, à luz do que foi exposto, vamos agora abordar o aspecto festivo do culto e da vida cristã. Em primeiro lugar, a festa cristã deve ser preparada, não apenas o espaço e todos os elementos do cerimonial, mas cada participante deve igualmente preparar-se para fazer festa, permitindo a efervescência festiva, porquanto a própria preparação evoca o aspecto festivo e proporciona que o objecto se manifeste e se torne patente o seu valor⁴²⁷.

A vida cristã tem na Eucaristia o seu eixo central, pois não se pode pensar na festa cristã sem celebração eucarística. De facto, é esta que confere o carácter festivo à totalidade da festividade, podendo dizer-se que sem a Eucaristia não há festa cristã. A razão que faz com

⁴²⁵ As festas têm sempre uma relação essencial com o tempo e em todas as fases há uma ligação histórica, pois estão ligadas a períodos de crises, de mudança na vida da sociedade, da natureza e do homem. Cf. MICHAEL BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Ed. Einaudi, Torino, 1979, 12.

⁴²⁶ O objecto da festa é o sagrado, ou seja, a realidade primordial ou última. Os celebrantes fazem a festa, estando conscientes de que estão incorporados na reactualização periódica de actos criadores efectuados pelos seres divinos *in illo tempore*, o que constitui o calendário sagrado. Deste modo a festa é um momento sublime em que se reconstitui a experiência primordial, confirmando a unidade ideológica e a natureza da sua cultura. Cf. MIRCEA ELIADE, *O sagrado e o profano, a essência das religiões*, Colecção vida e cultura n.º.62, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, 1956, 97-98.

⁴²⁷ Cf. KEITH F. PECKLERS, “Genesi della festa cristiana nella formazione dell'anno liturgico”, in SILVANO PETROSINO (Dir.), *La Festa, Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, 77-78.

a que a comunidade cristã se reúna é o Mistério Pascal de Cristo, isto é, a certeza da presença viva de Cristo, Morto e Ressuscitado é que originou que os cristãos se reunissem em torno deste evento salvífico. Por isso, reúnem-se para actualizar “hoje” o passado primordial e a salvação da Páscoa de Cristo⁴²⁸.

O Domingo celebra dentro do ciclo do tempo os arquétipos – os gestos salvíficos originais – que são repetidos periodicamente, para os actualizar através da imitação do ritual. Deste modo, o dia do Senhor celebra, por antonomásia, a Páscoa, a primeira festa cristã, que foi o Domingo. Todas as outras festas do ano litúrgico celebram e actualizam o Mistério da Paixão, Morte e Ressurreição do Senhor⁴²⁹.

3.4.4. A festa em Clara de Assis

Na terceira Carta, a festa aparece ligada ao Domingo por ser o dia em que a Igreja celebra a Ressurreição do Senhor, sendo o dia festivo por excelência. A celebração da festa mostra a dimensão antropológica, revelando-nos o modo como foi concebida a vida e como a comunidade de São Damião se relaciona com os outros, pois, sempre que a existência humana for considerada com sentido, é indispensável fazer festa. Por isso, Clara diz «Francisco permitiu que celebrássemos a festa da sua especial devoção» (3CCL 30), partilhando a maneira de fazer festa com aqueles que seguiam o novo movimento.

Na actualidade, ao longo da nossa vida quotidiana, temos uma noção linear do tempo que é *kronos* «Assim, surgiu a tarde e, em seguida, a manhã: foi o primeiro dia» (Gn 1,5). Todavia, em Clara, o tempo é *kairos*, é tempo de graça, sendo imprescindível celebrar o dia da alegria que é o Domingo. A celebração desta festa aparece, pois, como um elemento essencial da vida em São Damião, e assim, pode dizer-se, como no ditado popular, que não há homem sem festa, nem festa sem o homem. Neste sentido, só é possível compreender a festa

⁴²⁸ Cf. ANTONIO BONGHI, *Esultiamo nel Signore, invito al mistero della festa*, 123-129.

⁴²⁹ Cf. JOSÉ M. BERNAL, “Festa”, in CASSIANO F. SAMANES; JUAN-JOSÉ TAMAYO-ACOSTA, *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*, 311-313.

que é celebrada, se se compreender a pessoa que a realiza, bem como o modo como ela se faz⁴³⁰. Assim, as devoções, o ofício divino e as festas aparecem como formas de viver a vida e formular a existência em comunidade, com verdadeira efervescência.

Em Clara, a festa aparece associada ao jejum, este último como preparação para a festa, pois trata-se de uma prática da ascética franciscana que ela se propôs fazer com fidelidade para seguir “as pegadas do Filho de Deus”. Na festa, ela e a sua comunidade compreendem a dispensa do jejum e do trabalho, para, em conjunto com todos os restantes irmãos, viverem o dom, a gratuidade e a efervescência festiva da presença do acontecimento libertador de Jesus Cristo no “hoje”, como momento de maior qualidade e alimentarem-se no banquete sagrado d’Aquele que salva e transforma⁴³¹.

3.5 A Regra de Clara na afirmação da *Forma Vitae* franciscana

Após a publicação da Regra de Inocêncio IV em 1247, Clara decidiu redigir uma *Regra*. Na verdade, ela desejava para a sua comunidade uma legislação que traduzisse adequadamente a *Forma Vitae* franciscana sem desvios dos ideais de origem. E isso é surpreendente, se pensarmos que rompe com quadros sociais e culturais, considerados imutáveis, pois, nessa época, afirmava-se que foram “estabelecidos por Deus”.

A partir dos anos trinta do século XIII, aparece no universo feminino um movimento novo que «pressiona a hierarquia eclesiástica e propõe diversas formas de vida evangélica, comunitárias e individuais, que em sua inspiração fundamental não aparecem muito longe das simultâneas tensões religiosas que agem no âmbito masculino»⁴³².

Clara foi a primeira mulher que, na história da Igreja, redigiu uma *Regra* para uma comunidade feminina. Até esta data, as Regras das religiosas foram sempre redigidas por homens e adaptadas à realidade feminina. A originalidade da sua decisão de escrever a *Regra*

⁴³⁰ Cf. SILVANO MAGGIANI, “Festa/festas”, in DOMENICO SARTORE; ACHILLE M. TRIACCA, *Dicionário de Liturgia*, 472-475.

⁴³¹ Cf. ANTONIO BONGHI, *Esultiamo nel Signore, invito al mistero della festa*, 139-143.

⁴³² GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 88.

permite compreender a sua experiência histórica, dado que isso lhe exigiu estar contra «ventos e tempestades»⁴³³, no decurso de sucessivas pressões do Papado. Todavia, ela manteve sempre a fidelidade, sendo o garante da integridade do ideal primitivo após a morte de Francisco⁴³⁴.

A *Regra* foi redigida depois de Clara já ter grande experiência de vida comunitária e ser conhecedora das resistências que teria de enfrentar para a sua aprovação. Contudo, ela não abdicou desse projecto, revelando sempre grande determinação⁴³⁵. É provável que tivesse percebido que a *Regra* marcava em definitivo a ligação das Irmãs Pobres à Ordem dos Frades Menores. Na sua perspectiva, esta ligação é essencial, porque a *Forma Vitae* foi-lhe entregue pelo próprio Francisco e por ela aceite⁴³⁶.

Mas, deve sublinhar-se que Clara não pretendia confinar-se a uma estrutura estritamente monacal, procurando demarcar-se desta. Para ela, mais importante do que a Ordem Canónica é a fidelidade à “Forma de Vida segundo o Evangelho” e ao testemunho próprio e exemplar que lhe diz respeito, procurando manter sempre a ligação com os Frades Menores, num período histórico em que antes de as religiosas serem reconhecidas pela autoridade eclesial, impunha-se-lhes que se adaptassem «de forma progressiva e inexorável ao monaquismo feminino de inspiração pauperista»⁴³⁷.

⁴³³ ANDRÉ VAUCHEZ, “Prefácio”, in MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998, 12.

⁴³⁴ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 20-21.

⁴³⁵ Após a conclusão da redacção da *Regra* em 1251, Clara pediu pessoalmente a sua confirmação ao Cardeal Reinaldo de Óstia durante a visita que este fez a São Damião. Cf. GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 131.

⁴³⁶ As Irmãs Menores surgiram como um regime conventual. Há estudiosos que dizem ter havido distintos movimentos em simultâneo. As Damianitas tinham uma vida conventual sem clausura. Existiam ainda irmãs que viviam uma vida parecida à dos Frades, cuidando por exemplo dos leprosos. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 128-129.

⁴³⁷ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 93.

3.5.1 As antigas regras monásticas

As regras monásticas, a partir do século IV e até ao século VIII, formam um conjunto compacto e homogéneo difícil de delimitar, estão escritas em latim e revestem um aspecto legislativo muito simplificado.

O Codex de Regras mais antigo é o de “Bento d’Aniane” (750-821), contendo vinte e seis Regras com vários títulos, mas o estudo do seu conjunto permitiu concluir que comportavam parte das Regras de Pacómio, Agostinho, Cesário e Eugípio. O estudo deste Codex permitiu também uma visão sobre este género literário, dado que se detectaram oito gerações de regras entre o século IV e finais do século VII.

Neste estudo não se analisa este aspecto. Interessa sobretudo perceber que na primeira geração a Regra de Agostinho (395), de Basílio (397), de Pacómio e dos Quatro Padres (400-410), até à oitava geração que corresponde à Regra de São Frutuoso (640), todas encerram elementos recolhidos com base nas regras-mães⁴³⁸.

Por este motivo, os investigadores indicam-nos que existe uma identidade redaccional entre as múltiplas regras existentes e as denominadas quatro regras de primeira geração. Na verdade, no referido Codex, apesar de serem atribuídos diversos títulos às regras nele contidos, o suporte de todas elas provinha da primeira geração.

Por outro lado, os estudos das antigas regras dão-nos a conhecer que as primeiras traduções latinas são da Regra de Basílio e Pacómio, ambas com quatro páginas. Mas, já no século VI, verificou-se ter havido um aumento do número de páginas nas Regras de Cesário, do Mestre, de Eugípio e, posteriormente, de São Bento. Após o século VII, notou-se um esforço para organizar uma hierarquia monástica a partir da “Regra do Mestre”, sendo dado

⁴³⁸ Cf. ADEALBERT DE VOGÜÉ, “Les Règles Monastiques Anciennes (400-700)”, Fasc. 46, in *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Ed. Brepols, Turnhout, Belgium, 1985, 11-18.

grande relevo à função do Abade e à organização dos princípios da vida monástica: trabalho e oração⁴³⁹.

Nas antigas regras verificou-se também que a estrutura da “Regra do Mestre” se encontrava presente na Regra de São Bento e continha elementos de outras regras. Sem dúvida que estes estudos permitiram a compreensão sobre o modo de redacção e a organização jurídica cenobítica, encontrados na estrutura das regras na Idade Média⁴⁴⁰. Os preceitos eram recolhidos das várias “regras-mães” a fim de adaptar os novos mosteiros aos diferentes carismas. A própria Clara, em pleno século XIII, parte da sua visão eremítica, apoiando-se nas regras antigas, mas introduz preceitos de cariz cenobítico, adequados ao seu movimento, nascido com Francisco⁴⁴¹

3.5.2 Estrutura e estilo da *Forma Vitae clareana*

Clara, na elaboração da sua *Regra*, seguiu a prática vigente desde o início do século IV no monaquismo cenobítico. A *Regra* permite perceber a importância que teve para as Irmãs Pobres o carisma franciscano, caracterizado pela “Forma de Vida segundo o Evangelho”.

Neste estudo ficamos a conhecer a actuação de Clara em ordem a que, dentro das possibilidades que lhe foram oferecidas, conceber o esquema jurídico que lhe permitisse conservar a fidelidade ao seu carisma⁴⁴².

A redacção da *Regra* teve longa gestação (1247-1251), mostrando que foi muito reflectida, revelando a tenacidade e a paciência de Clara. À primeira vista, aparece-nos como

⁴³⁹ Os detalhes sobre a Regra de São Bento. Cf. *REGRA DE SÃO BENTO*, Tradução dos Monges de Singeverga, Ed. Ora et Labora, Mosteiro de Singeverga, 1992.

⁴⁴⁰ Cf. ADEALBERT DE VOGÜÉ, *Les Règles Monastiques Anciennes (400-700)*, 11-17.

⁴⁴¹ Cf. MARGARET CARNEY, *A primeira franciscana. Clara de Assis e sua forma de vida*, Ed. Centro Franciscano de Espiritualidade, Piracicaba, 1997, 171-173.

⁴⁴² O carisma franciscano define-se pelo seguimento de Cristo e pela *Forma Evangelii* e não por uma função ao serviço concreto eclesial. Trata-se de uma vida radical que não se explica por categorias de diferenciação. Por isso, São Boaventura classifica o carisma como misto: activo e contemplativo. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 44-51.

um texto austero, que colide com a sensibilidade do nosso tempo. Por outro lado, sendo já mais humana e flexível, aparece em contraste com as restantes Regras dessa época⁴⁴³.

A *Regra* apresenta uma estrutura redaccional com o timbre de Clara, sendo através dele que se pode aquilatar da maneira como ultrapassou as barreiras que estavam a erigir-se para «interromper os laços com o franciscanismo de origem»⁴⁴⁴.

A estrutura da *Regra* demonstra um grande conhecimento da terminologia jurídica e do direito canónico desse tempo. Todavia, dispomos de poucos dados sobre os apoios que teve na sua redacção, podendo talvez deduzir-se ser provável que Clara tenha sido ajudada por um Frade Menor especialista ou até por alguém enviado pelo próprio Papado⁴⁴⁵.

A *Regra* e a Bula de Inocêncio IV que a acompanha constituíam um texto contínuo, não apresentando divisões em capítulos, títulos ou alíneas. Só mais tarde e, por analogia com a segunda Regra dos Frades Menores, foi dividida em doze capítulos, tendo por base o simbolismo das doze tribos de Jerusalém e dos doze Apóstolos. Trata-se de uma divisão não original, porquanto era seguida tradicionalmente na elaboração de várias Regras, apresentando a vantagem de uma melhor consulta, devido ao uso de referências⁴⁴⁶.

A *Regra* utiliza uma linguagem e estilo jurídico e parenético, integrando passagens inteiras da segunda Regra dos Frades Menores (1223)⁴⁴⁷. Mas, o texto clareano apresenta-se mais trabalhado, devendo salientar-se a manifesta diferença, não apenas de linguagem, mas, sobretudo, de sensibilidade e flexibilidade temáticas⁴⁴⁸.

Na *Regra*, Clara, além dos elementos já mencionados, recorre também à *Última Vontade* de Francisco. Depois, usa textos da Regra de Hugolino, da Regra de Inocêncio IV e da Regra Beneditina, que serão analisados mais adiante. Mas, deve levar-se em atenção que

⁴⁴³ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 32.

⁴⁴⁴ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 96.

⁴⁴⁵ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 53.

⁴⁴⁶ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 19-20.

⁴⁴⁷ O estilo de Clara é parenético e exortativo, tratando-se de um género teológico próprio do seguimento. Por isso, expressa a Aliança enquanto obediência da fé no sentido imperativo e não no sentido indicativo, dado que insere um sentido profético (não jurídico). Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 185.

⁴⁴⁸ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 52.

uma leitura apressada pode permitir a conclusão de que a recolha destes elementos seja pouco original ou aleatória. Na verdade, na análise profunda do texto, percebe-se que Clara teve um critério e sabia até onde podia ir na sua composição. Por isso, usou vários elementos das outras Regras com grande largueza de pensamento e liberdade intuitiva, sobretudo, na maneira como estruturou a *Regra*. Além disso, ela teve a coragem de redigir normas menos rígidas do que as existentes, dando assim um forte sentido de fraternidade à *Forma Vitae*, assinalando-a com um forte matiz franciscano⁴⁴⁹.

Outro aspecto inovador que se sublinha na *Regra* é o facto de Clara não ter descurado o papel da autoridade, da co-responsabilidade, da decisão conjunta e da misericórdia. Na verdade, ela traçou um modelo diferente daquele que existia nos mosteiros, através duma maior abertura, da audição e decisão colectiva, da fraternidade e da menor rigidez, novidade esta que criou história na vida religiosa do seu tempo⁴⁵⁰.

3.5.2.1 A estrutura da *Forma Vitae* das Irmãs Pobres

A *Regra* foi aprovada em 9 de Agosto de 1253 por Inocêncio IV na Bula *Solet Annuere*, dois dias antes da morte de Clara. Foi encontrada em 1892 dentro das suas vestes e está guardada no Protomosteiro de Assis⁴⁵¹.

Na sua estrutura, sobressaem mais os aspectos espirituais do que os aspectos jurídicos, apresentando-se como um tríptico constituído por três partes, em que a primeira põe em relevo o carisma franciscano como eixo central da *Regra*, evocando a pessoa de Francisco como autor da *Forma Vitae*⁴⁵². A segunda parte estabelece ligação com a *Regra dos Frades Menores*, desenvolvendo uma formulação e estrutura semelhantes àquela, nos seus vários

⁴⁴⁹ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 35.

⁴⁵⁰ Cf. CHIARA A. LAINATI, “La Regola Francescana e il II° Ordine”, in *Vita Minorum* 44 (1973), 227-249.

⁴⁵¹ Cf. INACIO OMAECHEVARRIA, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1993, 3ª edição, 202-203.

⁴⁵² Cf. MARGARET CARNEY, citado in ANTON ROTZETTER, *Clara de Assis: a primeira mulher franciscana*, Ed. Vozes - Cefepal, Petrópolis, 1994, 273.

pontos⁴⁵³. A terceira segue as Regras de Hugolino (1219), de Inocêncio IV (1249) e de São Bento (século VI), porém, sem a mesma rigidez jurídica, acentuando os aspectos parenéticos e, sobretudo, os elementos franciscanos da fraternidade, da co-responsabilidade e da democracia⁴⁵⁴.

Deve, todavia, referir-se que a questão da *Regra* não cessou com a sua aprovação por Inocêncio IV. Na verdade, a *Regra* continuará ligada à sua luta, à sua doença, passando pela agonia da sua morte. E, apesar das vicissitudes históricas posteriores e até de ter caído em desuso, ela não foi esquecida, mesmo depois de terem sido aprovadas, anos mais tarde, novas Regras para as Irmãs Pobres⁴⁵⁵.

Em verdade, o ideal de vida que defende, manteve-se sempre vivo, discordamos, assim, que se diga que a aprovação da *Regra* constituiu «uma vitória de Pirro»⁴⁵⁶, como é afirmado por alguns estudiosos. Uma análise consciente e conscienciosa deve sempre atender à época e perceber que Clara teve «o espírito e a força necessários, tanto para suportar a dura vida do mosteiro, como para enfrentar um não menos duro confronto com os homens da cúpula da Igreja»⁴⁵⁷. Além disso, Clara e a sua comunidade souberam na sua vida quotidiana, contornar os elementos monásticos contidos na Regra. Além de não podermos deixar de nos interrogar quanto ao facto de esta discussão ter chegado à actualidade, a mesma não pode deixar de merecer, antes impõe, uma autêntica reflexão, devendo em primeiro lugar auscultar por que razão não foram afastados os elementos monásticos nela contidos.

⁴⁵³ A Regra dos Irmãos Menores não era uma Regra para contemplativos, destinava-se a uma Ordem Apostólica, e por isso, estabelecia uma coerência interior entre a oração e o trabalho, implicando uma forma de vida integral para a polarização dos valores próprios do Reino. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 175.

⁴⁵⁴ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 42-44.

⁴⁵⁵ Em 1259 Alexandre IV aprova nova Regra para as “*Sorores Minores Inclusae*”. Depois, em 1263 o Papa Urbano IV aprova uma Regra conhecida por Regra Urbaniana. Cf. JOSÉ A. C. PEREIRA, “Introdução à Regra de Urbano IV”, in *Escritos-Biografias-Documentos*, Fontes Franciscanas II, 343.

⁴⁵⁶ Cf. ANDRÉ VAUCHEZ, “Prefácio”, in MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 12.

⁴⁵⁷ GRADO G. MERLO, *Em nome de São Francisco*, 93.

a) Primeira parte: O carisma franciscano como eixo central da Regra

A primeira parte da *Regra* é o seu “coração”, o seu eixo nuclear, porquanto expressa o sentido carismático das Irmãs Pobres. Francisco aparece como autor da *Forma Vitae*⁴⁵⁸, logo de início: «a forma de vida da Ordem das Irmãs Pobres, que São Francisco instituiu é esta» (RCL I,1). Em Clara há um aspecto pouco trabalhado, ou seja, para ela as irmãs são anteriores aos Frades, como vimos através do relevo que ela dá à profecia de Francisco antes de ter irmãos e irmãs (cf. TCL 9-14). Depois, quando se deu a sua conversão, ela prometeu voluntariamente obediência a Francisco, juntamente com poucas irmãs que o Senhor lhe deu (cf. RCL VI,1; TCL 25). Em sentido canónico, isso significa que as Irmãs Pobres pertencem ao movimento originário dos Frades Menores. Em seguida, Clara anuncia o cerne da sua vocação: «observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem próprio e em castidade» (RCL I,2; 2 R 1,1). Esclarece também que Francisco escreveu a *Forma Vitae* nestes termos: «pois que, por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do altíssimo e soberano Rei e Pai Celestial, e vos tornastes esposas do Espírito Santo, abraçando uma vida conforme a perfeição do Santo Evangelho» (RCL VI,3)⁴⁵⁹.

Na sequência dos artigos do Capítulo I, Clara promete obediência ao Papa Inocêncio IV e seus sucessores (cf. RCL I,3) e anuncia que ela e suas irmãs prometem obediência ao bem-aventurado Francisco e seus sucessores (cf. RCL I,4). Acrescenta ainda que as irmãs no futuro são obrigadas a obedecer-lhe, como Abadessa, bem como às suas sucessoras (cf. RCL I,5).

Como referimos, a chave da sua estratégia reside na evocação do nome de Francisco, pois Clara liga indissolavelmente a *Forma Vitae* ao movimento franciscano, pelo que, vinte anos após a morte de Francisco (1226), este é chamado três vezes “pai” na *Regra* e vinte e

⁴⁵⁸ A *Forma Vitae* primitiva oferece-nos os elementos essenciais para discernir o projecto de vida através de uma leitura espiritual, escalando os vários níveis da vocação evangélica. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 176.

⁴⁵⁹ A Regra tem o seu complemento no *Testamento* sobre a vocação evangélica. Cf. TCL 24-29.

duas no *Testamento*⁴⁶⁰. Por isso, na *Regra*, Clara recorda intencionalmente a ligação das Irmãs Pobres a Francisco e aos Frades Menores (cf. RCL XII 5-7) e evoca a especial solicitude de Francisco para com as irmãs: «eu quero e prometo, em meu nome e em nome dos meus irmãos, ter sempre para convosco, como tenho para com eles, diligente cuidado e solicitude particular» (RCL VI, 4).

No seu método redaccional entrevê-se a intenção objectiva de destacar que Francisco é o garante da identidade e inspiração da *Forma Vitae* das Irmãs Pobres, é o elo que permite manter algo de novo no aspecto vocacional e, sobretudo, é através dele que as Irmãs permaneceram ligadas na vida e na morte ao movimento franciscano. Deste modo, Clara viu ser confirmada a experiência original, mas agora direccionada para uma versão de vida religiosa feminina franciscana, similar à dos Frades Menores⁴⁶¹.

b) Segunda parte: A ligação com a Regra dos Frades Menores

Na *Regra*, Clara mostra com grande centralidade, a sua ligação à segunda Regra dos Frades Menores, agora aplicada a uma comunidade feminina “sedentária”, cujos membros, a exemplo dos Frades, não estavam totalmente impedidos de actuar no mundo. Um aspecto interessante é o nome por ela denominado: «*formam paupertatis nostrae*» (forma da nossa pobreza) (RCL II,13, IV,5). Na verdade, habituamo-nos a chamar *Regra* a um texto desta natureza e podemos não descobrir que tanto Clara, por um lado, como a Bula de Inocêncio IV, por outro, aplicam a designação de *Forma Vitae*. Este nome é usado dezassete vezes na *Regra* e nove no *Testamento*. Todavia, recorde-se que o Concílio de Latrão tinha proibido novas

⁴⁶⁰ Nas fontes clareanas importa discernir os elementos essenciais da *Forma Vitae* evangélica franciscana. Percebe-se que a intenção de Clara é responder às questões essenciais do carisma. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 132-133.

⁴⁶¹ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 38-40.

regras⁴⁶². Neste contexto histórico não deixa de ser surpreendente que ela tenha conseguido a aprovação da sua *Regra*, ainda que mesclada de elementos monásticos⁴⁶³.

Na *Regra* encontramos três artigos que marcam o carisma do movimento franciscano: o primeiro não permite receber, nem ter rendas ou propriedades (cf. RCL VI,12); o segundo determina que as irmãs devem viver sem bens próprios (cf. RCL I,2) e o terceiro aconselha a repartir os bens com os pobres (cf. RCL II,10). Destes três aspectos ressalta o princípio sãofranciscano de as Irmãs não se desviarem da «altíssima pobreza» (RCL VI,6), isto é, as irmãs devem viver “como” os pobres⁴⁶⁴.

A *Regra* apresenta um contraste com o mundo monástico ou eclesiástico desse tempo, cuja visão exigia a posse de uma base económica. A atitude de não aceitar bens seria vista, provavelmente, como uma utopia e presunção da parte de Clara, mas, nos seus escritos, ela mostra grande confiança na promessa de Deus, aconselhando sempre as irmãs a não se afastarem do propósito da pobreza (cf. RCL VI,9-11). Esta sua posição sobre a pobreza é reforçada pelo *Privilégio de Pobreza* que tem estatuto canónico, confirmando o seu propósito sobre a «altíssima pobreza» (PP 7). O *Privilégio* determina que ninguém podia obrigar as irmãs a receber propriedades. Foi este o meio que Clara percebeu ser necessário adoptar para poder entrar no Mistério da pobreza do Filho de Deus⁴⁶⁵.

O Capítulo VI da *Regra* inclui dois escritos de Francisco para as irmãs: a Forma de Vida e a Última Vontade. A inserção destes escritos na *Regra* mostra a intenção de Clara sobre duas questões centrais do carisma das Irmãs Pobres: o lugar de Francisco como fundador do movimento e a pobreza. Não é por acaso que ela insere neste capítulo estes dois textos de Francisco. No primeiro chama-lhe «bem-aventurado Pai» (RCL VI,1) e refere

⁴⁶² O cânone 13 obrigava que os novos movimentos religiosos escolhessem uma regra existente. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 121.

⁴⁶³ Os Capítulos 1-3 coincidem com a “Regra dos Frades Menores”, inserindo elementos institucionais comuns da vida religiosa: *Forma Vitae*, profissão, ofício divino. Mas, Clara mudou parte do Capítulo 4 da *Regra* com o Capítulo 8 da *Regra dos Frades*, pretendendo unir os aspectos da *Forma Vitae* com o aspecto hierárquico. Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 176-180.

⁴⁶⁴ Mais do que viver *para* os pobres ou *com* os pobres, importa viver como pobre, atendendo sempre às necessidades com a esmola e com o trabalho. Cf. LEONARDO BOFF, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2009, 127.

⁴⁶⁵ Cf. THADDÉE MATURA, *Introduction*, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 40.

também o seu compromisso e o dos irmãos para com as irmãs através de «diligente cuidado e solicitude particular» (RCL VI,4).

O outro texto inclui a vontade de Francisco, de as irmãs abraçarem a pobreza: «Eu, o pequeno irmão Francisco, quero seguir a vida e a pobreza do nosso altíssimo Senhor Jesus Cristo e da sua Santíssima Mãe e perseverar nela até ao fim, e rogo-vos, minhas senhoras, e vos aconselho, que vivais sempre nesta vida e santíssima pobreza» (RCL VI, 7-9). Foi esta a forma de vida que Clara e as irmãs receberam das mãos de Francisco, a qual sempre regeu as suas vidas, conforme foi testemunhado na carta de Tiago de Vitry (cf. 1 Vitry)⁴⁶⁶.

c) Terceira parte: Organização comunitária

Sendo a primeira Regra redigida por uma mulher, a organização comunitária merece uma análise atenta nos seus vários aspectos, não apenas por expressar a perspectiva feminina, específica de uma comunidade de mulheres, mas, sobretudo, para se perceber o modo como integrou os elementos espirituais da vocação franciscana, cujo carisma está vocacionado para agir no mundo. Neste aspecto, a *Regra*, em termos gerais, contém uma parte do *Testamento* de Clara que resume e ensina o caminho da simplicidade, humildade e pobreza que conduzem a uma vida santa (cf. TCL 56-57). É justamente isto que ela transmite a Inês de Praga na terceira Carta (cf. 3CCL 29-41), começando a revelar a sua grande experiência comunitária, portadora da sua visão simples, realista e muito aberta para a sua época⁴⁶⁷.

Sobre a organização comunitária, Clara recolheu vários artigos da segunda Regra de Francisco e entrelaçou-os com passagens da Regra de Hugolino, Inocêncio IV e São Bento. Neste estudo, apenas tratamos os aspectos mais relevantes e também procuramos destacar os pontos em que ela se demarcou da estrutura monacal. Em primeiro lugar, como já referimos, há a intenção de se aproximar da Regra dos Frades Menores e, por isso, ela cita na íntegra dois capítulos da Regra de Francisco, respectivamente, o sexto e o décimo. E nos restantes

⁴⁶⁶ Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 336-341.

⁴⁶⁷ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 41.

nove capítulos, usa uma estratégia bem determinada para obter maior flexibilidade em temas como o silêncio, a saída e entradas no mosteiro e o trabalho. Deve-se reparar que, intencionalmente, omite o capítulo nono, respeitante aos pregadores, por estar interdita às mulheres essa actividade⁴⁶⁸.

Em relação à Regra de Francisco encontramos três pontos em que ela mostra maior flexibilidade e liberdade de acção: vestes, uso de dinheiro e terreno para o mosteiro. Quanto às vestes, vemos que Francisco autoriza os Frades a usarem uma túnica com capelo e outra sem capelo, se quiserem (cf. 2 R 2,14-16). Clara decide que as irmãs tenham três túnicas, um manto e fatos de trabalho⁴⁶⁹ (cf. RCL II,12). Relativamente ao uso do dinheiro, com Francisco este é excluído aos Frades (cf. 2 R 4). Em Clara, a oferta de dinheiro a uma irmã pode reverter em seu benefício (cf. RCL VIII, 11). No que concerne à questão sobre propriedades e rendas, Francisco recusa-as integralmente (cf. 2 R 6,1), enquanto Clara considera que deve haver uma porção de terra para «o decoro e isolamento do mosteiro» (RCL VI,14), dado implicar maior exigência o modo de vida que fora proposto às irmãs⁴⁷⁰.

Na abordagem de temas sobre saída e entrada nos mosteiros, Clara usa de maior liberdade e largueza de vista. A Regra de Hugolino estabelece que as irmãs devem permanecer lá todo o tempo da sua vida, inclusive as doentes, podendo apenas sair para uma nova fundação (cf. RH 4). Bem diferente é a *Regra* de Clara, pois permite que as irmãs possam sair «por motivo evidente, útil, razoável e aceite» (RCL II,12), abertura surpreendente para aquele tempo.

Nas questões de ordem interna como o jejum, o silêncio e o trabalho, a *Regra* apresenta-se menos rigorosa que a Regra de Hugolino. A questão do jejum já foi tratada neste capítulo. Quanto ao silêncio, a Regra de Hugolino impõe-no de modo perpétuo (cf. RH 6). Na

⁴⁶⁸ Cf. THADDÉE MATURA, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS, *Écrits*, 42.

⁴⁶⁹ Quanto às vestes: a Regra de Hugolino e a de Inocêncio IV fixam muitos pormenores sobre as vestes, quanto à forma cor e tamanho, o que deixa perceber que encontraram resistência sobre o uso do escapulário. O Cardeal Hugolino dá a entender que as irmãs, ao usarem estas vestes, estão a agradar-lhe e também certamente a Deus. (Cf. RH 9; RI 5) A Clara interessava a simplicidade das vestes. Cf. DELIR BRUNELLI, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, 159.

⁴⁷⁰ Cf. BRIAN E. PURFIELD, *Reflets dans le miroir*, 88.

Regra de Clara vimos que as irmãs guardam silêncio, desde a hora de Completas até à hora Tércia, mas podem comunicar, caso seja necessário, por meio de poucas palavras e em voz baixa (cf. RCL V,1-4). Estão dispensadas do silêncio as irmãs que trabalham fora do mosteiro e as da enfermaria: a estas últimas «é lícito falarem de maneira discreta» (RCL V,3).

Sobre a entrada no convento e as grades, a *Regra* de Hugolino proíbe a entrada de qualquer pessoa (cf. RH 10). O capelão pode entrar no mosteiro para confessar e dar a comunhão às irmãs doentes (cf. RH 11). A *Regra* de Clara permite a entrada do visitante, do capelão e seu companheiro e do cardeal protector (cf. RCL XII, 1-10). O capelão pode entrar no convento para distribuir a comunhão, quer às irmãs sãs, quer às doentes. E pode entrar na clausura para confessar as irmãs doentes, distribuir a Sagrada Comunhão, ministrar a Santa Unção e encomendação de almas (cf. RCL XII,10). É permitida ainda a entrada de pessoas necessárias e idóneas para a celebração de exéquias e para abrir sepultura (cf. RCL XII,11).

Os temas espirituais, como os casos da comunhão e da confissão sacramental, são inovadores para aquele tempo. A confissão e a comunhão foram fixadas no IV Concílio de Latrão que instituiu que o cristão tem obrigação de se confessar uma vez por ano e comungar na Páscoa do Senhor. Era este o contexto geral da vida espiritual do cristão na Igreja, raridade que nos surpreende na actualidade. Clara surpreende quando determina na *Regra* a confissão doze vezes por ano e a comunhão sete vezes em igual período de tempo (cf. RCL III,12-14).

Na *Regra* de Hugolino a grade é elevada durante a celebração (cf. RH 11). Na *Regra* de Clara encontramos mais flexibilidade, sendo permitido que as irmãs falem no locutório ou na grade, o que, com Hugolino, era interdito (cf. RCL V,10). Em suma, a *Regra* de Clara regulamenta temas que se encontram noutras *Regras*, porém, utilizando padrões jurídicos muito mais flexíveis.

Uma novidade que devemos evidenciar é o conceito de comunidade e suas estruturas, cuja fonte provém da *Regra* dos Frades Menores. No entanto, Clara vai ter de usar elementos monacais, como é o caso do título de Abadessa, cuja função advém da *Regra* de São Bento,

para responder à perspectiva da hierarquia da Igreja. Sabemos que ela reagiu a este título que aparece quarenta e cinco vezes na *Regra*, mas não se encontra nos restantes escritos, onde ela se denomina escrava, mãe e serva, mostrando que na sua perspectiva sobre o seguimento de Cristo, entende o cargo como um serviço evangélico⁴⁷¹.

A sua visão comunitária opera na definição da função da Abadessa, que vai distanciar-se da situação das Abadessas monásticas. Em Clara, o seguimento de Cristo fá-la perspectivar esta função como um serviço ao Senhor e, por isso, a Abadessa deve ser serva de todas as irmãs e estas devem poder-lhe falar como senhoras à sua serva (cf. RCL X,4-5). A autoridade da Abadessa aparece descrita através de uma atitude maternal: consola aflitas e ajuda-as nas tribulações (cf. RCL IV,11-16). E aprofunda o conceito desta função, chegando a afirmar que é um fardo que recai sobre o seu titular, do qual deve prestar contas (cf. RCL IV,9).

Deve destacar-se que a função da Abadessa se desliga da perspectiva hierárquica, ao contrário do que acontece com o monaquismo, aparecendo com visão comunitária, inserida num contexto de co-responsabilidade, com observância em tudo, da vida em comum nas suas diversas exigências (cf. RCL IV,13-14; V,8; VIII,21). A Abadessa tem na comunidade uma relação assente no amor mútuo, cabendo-lhe «esforçar-se por se impor às outras, mais pela virtude e por uma vida santa, do que pela autoridade do cargo, para que as irmãs, motivadas pelo seu exemplo, lhe obedeam, mais por amor que por temor» (RCL IV,10).

Na *Regra*, as questões sobre conflitos, tensões e o pecado são tratadas no capítulo nono, através da utilização de conselhos e exortações da Regra de São Bento (cf. RB 71,6-8). Mas, nos casos que exigem reconciliação e pedido de perdão, ela usa motivações evangélicas, porque essas situações têm prioridade sobre a oração, sem esquecer que a ofensa exige sempre uma atitude de perdão (cf. RCL IX 1-10).

Outro aspecto da sua originalidade é a democratização do regime de vivência comunitária. Clara é filha do seu tempo, uma verdadeira cidadã de Assis. Na verdade, esta

⁴⁷¹ Cf. CHIARA G. CREMASCHI, “La clausura di Chiara d’Assisi”, in *Vita Minorum*, 55 (1984), 459-467.

cidade constituía uma comuna livre, governada por um Capítulo. Partimos da convicção de que ela conhecia os princípios de tomada de decisão de tipo democrático da sua cidade. Neste sentido, deve-se reparar na terminologia usada na *Regra*, pois constata-se que ela nunca se expressa em nome próprio, mas em nome da “Abadessa e suas irmãs” (cf. RCL II,9-11; IV, 7; VIII,14).

Quanto à responsabilidade da Abadessa, esta é referida em quatro casos: 1º - admissão de noviças (cf. RCL II,1); 2º - eleição de Abadessa e sua deposição (cf. RCL IV,1, 7); 3º - dívidas (cf. RCL IV,19); 4º - eleição de responsáveis para cargos e decisões comunitárias (cf. RCL II, 1; IV, 19-24). Mas, na maioria dos casos, a *Regra* aponta sempre para uma responsabilidade conjunta (cf. RCL II,1; IV,1-17).

Outra novidade diz respeito ao facto de a Abadessa ser ajudada por uma Vigária que, apesar de ter uma função discreta, forma o conselho restrito que a Abadessa deve consultar (cf. RCL IV,23). A Regra de São Bento não contempla aquela figura, mas há o Abade que toma o conselho dos irmãos. Por outro lado, na Regra de São Bento há também um Prior, mas fica ao critério do Abade consultá-lo ou não, pelo que tem mais importância a Vigária na *Regra* de Clara do que o Prior na de São Bento (cf. RB III,1-3).

Na *Regra* encontram-se muitas referências monásticas oriundas da Regra de São Bento. Daí que muitos autores encontrem oposição entre esta Regra e as de autêntica origem franciscana, situação que não existe na Regra dos Frades Menores. Os autores, apesar de referirem que os elementos monásticos aparecem na *Regra* de Clara mais humanizados, não deixam de notar que a clausura não resolve o problema da fraternidade “extra-conventual”. Davide Covi chega a dizer que a fraternidade fica limitada a um pensamento espiritual e reduz o relacionamento que a caracteriza⁴⁷².

⁴⁷² Cf. CHIARA G. CREMASCHI, “La clausura di Chiara d’Assisi”, in *Vita Minorum*, 55 (1984), 459-467; MARCO BARTOLI, *Clara de Assis*, 95-100.

Por isso, reconhece-se que se deve fazer uma diferenciação entre aquilo que é da tradição monástica e aquilo que é franciscano⁴⁷³

À guisa de conclusão, podemos dizer que a *Regra*, quando comparada com outras do seu tempo, pode ser considerada muito inovadora nos seus múltiplos aspectos de organização comunitária atrás descritos. Além de expressar uma concepção de comunidade de cariz franciscano, em simultâneo, Clara procurou que os elementos da estrutura monástica fossem suavizados, dando-lhes maior abertura do que a existente nessas Regras do seu tempo. A sua experiência e fé no devir da história deixaram aberta ao futuro a possibilidade do regresso às origens. Na verdade, a sua *Regra* só terá a originalidade de uma Ordem de cariz evangélico, quando dela forem retirados os elementos monásticos, o que culminará o mérito da sua luta, entrega e fidelidade.

⁴⁷³ Cf. JAVIER GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*, 57-65.

CONCLUSÃO

Vimos que Clara de Assis, em resposta aos desafios da fé cristã após a sua conversão, aderiu à forma de vida “Segundo o Evangelho” seguida por Francisco numa época de intensa renovação religiosa e social. A sua opção de seguir Jesus Cristo Pobre e Humilde expressa a maneira como se dispôs a encarar os desafios que se lhe se colocavam. Clara soube elaborar, com sabedoria, uma síntese da tradição eremítica na sua admirável resposta marcada por um caminho espiritual e eclesial percorrido em pobreza e fraternidade em conjunto com as suas irmãs, dando-lhe, todavia, um cunho original.

O ponto axial da sua espiritualidade é o mistério da Encarnação do Verbo que se apresenta explicitado através do seguimento de Jesus Cristo que viveu a condição humana na forma de Servo, tendo sido obediente ao Pai até à Sua morte na Cruz. Clara assume uma espiritualidade cristocêntrica: da Pessoa do Senhor irradiam todos os elementos da sua experiência espiritual. Ela percebeu que a Encarnação do Verbo se dá em pobreza e humildade e que a condição de servo implicava a prática da solidariedade para com todos os pobres e excluídos de bens, poder e convívio social, à semelhança do exemplo do Senhor, quando habitou entre nós.

A forma inóspita e desprotegida como o Filho de Deus irrompeu na história e a maneira como viveu e acou constituem o modelo em que Clara nos convida a participar, sendo toda a vida de Cristo, desde o Seu nascimento, vida terrena, paixão, morte e ressurreição, que ilustra um caminho revelador de vida proposta por Deus para aqueles que O queiram seguir. Da sua espiritualidade sobressaem a pobreza e a fraternidade que formam as traves mestras da *Forma Vitae* que professou em Porciúncula.

Através dos seus escritos e testemunhos apreendemos como ela deu continuidade a uma espiritualidade evangélica de inspiração franciscana, inconformada com o modelo imposto pelo Papado. Deste estudo ressalta a sua personalidade respeitante à vocação,

exemplo e firmeza na fé demonstrados, geradora de um modelo de testemunho intemporal de valioso contributo para a renovação da Igreja.

Na discussão com a hierarquia ocorre um acontecimento determinante: a formação de uma Ordem de Irmãs Menores, separada do corpo inicial, em cumprimento do modelo proposto. A partir desta demarcação emerge a questão da distinção entre vida religiosa masculina e feminina, ou seja, a imposição de uma nova *Forma Vitae* para as mulheres.

O caminho da pobreza clareana implica solidariedade com todo o tipo de pobre e a renúncia ao direito a propriedades indica que existe um destino universal, criticando, sobretudo, a posse egoísta de bens, enquanto instalam privilégios e diferenças sociais, dificultam a fraternidade e favorecem a clivagem e a exclusão social.

O ápice da sua espiritualidade reside na vivência da fraternidade de todos os filhos de Deus com Jesus Cristo e a Criação, sendo deste modo que Clara defendeu a *Forma Vitae* numa época em que não era indiferente a maneira como os movimentos femininos realizavam este ideal, pelo facto de a sua determinação se centrar na esfera masculina. Indubitável é, porém, a realidade de que a sua defesa do ideal evangélico se mostrou apta para congregar muitas mulheres que desejavam seguir a vida cristã com maior profundidade.

Clara optou por lutar pelo seu ideal, para que a sua comunidade tivesse maior liberdade e autonomia, enquanto mulheres, podendo, desse modo, participar no movimento franciscano de forma activa, através duma espiritualidade contemplativa que se insere na *Sequela Christi*. A originalidade de Clara revela-se na maneira como soube integrar o seguimento e a contemplação, ou seja, a vida activa e a contemplativa, podendo concluir-se que é o seguimento contemplativo que caracteriza a vida global da Irmã Pobre.

A metáfora do espelho exemplifica, de modo dinâmico e profundo, a vivência espiritual quotidiana. Ao dizer que o Filho de Deus se fez “Caminho e Espelho”, ensina-nos que é Ele quem vai à nossa frente, sendo o único caminho que devemos seguir: pôr os nossos pés nas pegadas d’Aquele que vai à frente. Depois, convida-nos a contemplar o espelho, de

modo que todo o nosso ser esteja focado n'Aquele que nos conduz, mostrando que seguimento e contemplação são dois elementos indissociáveis, porquanto esta última é o alimento que qualifica o primeiro.

A experiência contemplativa clareana sintetiza-se no desejo de seguir Cristo, de O fixar, contemplar, considerar e testemunhar. Tal contemplação engloba a pessoa inteira (sentidos, desejo, alma, mente e coração), desenvolvida através de um processo interactivo entre corpo e espírito. Ora, isso exige que se olhe a realidade e também que se interaja com todas as criaturas. Em Clara, a situação do homem como ser corpóreo, necessita do contributo dos sentidos e da mente, pelo que nos convida, essencialmente, a ver com os olhos do coração, remetendo-nos para o coração misericordioso do Filho, a fim de sermos capazes de produzir frutos de misericórdia.

O aspecto sensível da sua mística prende-se com a noção de Deus como Beleza, na pessoa de Jesus Cristo, “o mais belo dentre os filhos dos homens”. Clara mostra que a beleza é a epifania de Deus, que nos abre à vida e que o homem deve desenvolver esforços para remir a beleza desfigurada. Neste sentido, o seguimento contemplativo reveste dois aspectos essenciais: conversão e deificação. O primeiro é alcançado através de um compromisso, diariamente renovado, de empenhamento na causa do Reino, desenvolvido através do seguimento do Senhor. O segundo recebe-se através da gratuidade de Deus por acção do Espírito que restitui ao homem a imagem de Cristo. Trata-se de uma certeza de fé que concede à espiritualidade fazer a experiência Trinitária e saborear a doçura que “só os amigos sentem”: saborear no “hoje” da história, aquilo que é a nossa esperança.

O testemunho clareano decorrente da sua espiritualidade encontra-se igualmente presente na mística da maternidade, pois o princípio do seguimento inclui a partilha de vida e comunhão de destino com Cristo Pobre e Crucificado. Ser mãe comporta em si um dom caracterizado pelo compromisso de produzir frutos, de gerar filhos e filhas na Igreja. O seu testemunho espelha a maneira como era praticada a *Forma Vitae* em São Damião, através de

uma acção eclesial e social, dando ao Evangelho o significado de uma força viva e transformadora.

Os movimentos evangélicos dos séculos XII e XIII originaram uma participação activa feminina e o desenvolvimento de novos caminhos de espiritualidade. Muitas mulheres buscavam a identificação com Cristo na escuta orante da Palavra e vivência da vida no Espírito. Clara contribuiu para o desenvolvimento da espiritualidade franciscana e soube reagir à ordem estabelecida no seu tempo, afastando-se da estratégia dos grupos heréticos. Na verdade, ela soube romper com inteligência para reconstruir em liberdade, sendo notável o mérito de vir a conseguir que a Igreja reconhecesse o novo tipo de vocação feminina e respectivo exercício.

Clara tinha consciência da importância da acção da mulher na Igreja e na sociedade, convicta de que a presença feminina na área espiritual se expressa através de formas próprias, quanto ao modo como experiencia o transcendente. Trata-se de um aspecto essencial da dimensão feminina que deve ser integrada na espiritualidade em geral. Por isso, consideramos que foi uma perda a incompleta divulgação da sua obra durante oito séculos, não obstante ela ter sido uma grande mística da espiritualidade cristã. A recuperação da sua figura no fim do século passado repôs alguma justiça e contribuiu para o prestígio da espiritualidade franciscana na Igreja.

Com efeito, começa a haver consciência de que o ideal da fraternidade deve passar pela realização de acções entre irmãos e irmãs em projectos comuns eclesiais e societários, já que se trata de um só movimento e, neste contexto, é importante desenvolver a união fraterna.

A divulgação da espiritualidade de Clara que comporta em si testemunho de grande valor evangélico, por ser intemporal, poderá contribuir para o despertar de vocações que a secundem no seguimento fiel de Jesus Cristo.

Em suma: do que não pode duvidar-se, nem pôr em causa, é o valor deste legado imperecível de profunda espiritualidade deixado à Igreja por Clara, o qual nos foi grato evocar, reproduzir e viver.

E, como legado que é e se nos oferece, tão rico de cultura evangélica, impossível se torna não o transmitir, sem atender à grandeza espiritual que ele encerra.

Significativo e, cremos que também de grande valor histórico, é a consonância da espiritualidade tratada nesta dissertação, com a situação mundial actual, recheada de problemas e algumas confusões, cuja solução poderoso influxo pode receber dos ideais nela expendidos.

O pensamento e a orientação que norteiam, quer os grandes representantes da Igreja hodierna, quer todas as mulheres e todos os homens de boa vontade, não podem alhear-se ou deixar de meditar na mensagem de Francisco, absolutamente actual e conseqüentemente e de igual modo, no contributo de Clara, sua continuadora.

Especificamente, quanto a esta não é despiciendo notar a impressionante coragem e força de Espírito que a animou, a ponto de, não nos tempos actuais, com tantos e variados meios de difusão ao nosso alcance, mas nos longínquos idos do século XIII, erçados de dificuldades, tanto materiais, como humanas e de comunicação, não obstante todos estes problemas, Clara ter conseguido fazer passar a sua mensagem a remotas paragens, mais concretamente Praga, além de outros mosteiros de diversas regiões.

A sua acção reveste, pois, carácter universal, porquanto a força do Alto pairou sobre si, a fim de nos oferecer tanta beleza e vontade de prosseguir com fé e determinação, como ela, afinal, sempre soube agir.

SIGLAS E ABREVIATURAS

a - Siglas bíblicas

Act	Actos dos Apóstolos
Ap	Apocalipse
Cant	Cântico dos Cânticos
Col	Epístola aos Colossenses
1Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
2Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
Ecle	Eclesiastes
Ef	Epístola aos Efésios
Ex	Êxodo
Fil	Epístola aos Filipenses
Gal	Epístola aos Gálatas
Gn	Livro do Génesis
Heb	Epístola aos Hebreus
Jo	Evangelho Segundo São João
Lam	Lamentações de Jeremias
Lc	Evangelho Segundo São Lucas
Mc	Evangelho Segundo São Marcos
Mt	Evangelho Segundo São Mateus
Os	Oseias
1Ped	Primeira Epístola de São Pedro
Rm	Epístola aos Romanos
Sab	Livro de Sabedoria
1Sam	1 Samuel

Sl	Livro dos Salmos
1Tes	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
Tgo	Epístola de São Tiago
2 Tm	Epístola a Timóteo

b – Fontes Franciscanas e Clareanas

1 C	Tomás de Celano, <i>Vida Primeira</i>
1 R	Primeira Regra (Não Bulada)
1CCL	Primeira Carta de Santa Clara a Inês de Praga
1CF	Primeira Carta aos Fiéis
1Vitry	Carta de Tiago Vitry
2 C	Tomás de Celano, <i>Vida Segunda</i>
2 R	Segunda Regra (Bulada)
2CCL	Segunda Carta de Santa Clara a Inês de Praga
2CF	Segunda Carta aos Fiéis
3CCL	Terceira Carta de Santa Clara a Inês de Praga
4CCL	Quarta Carta de Santa Clara a Inês de Praga
5CCL	Quinta Carta de Santa Clara a Ermentrudis de Bruges
BCL	Bênção de Santa Clara
BLC	Bula de Canonização de Santa Clara
CRn	Carta do Cardeal Reinaldo
ECCL	Exortação a Santa Clara
EX	Exortações de São Francisco
FVC	Forma de Vida (Regra) para Santa Clara
LCL	Legenda de Santa Clara
LM	São Boaventura - <i>Legenda Maior</i>
LP	Legenda Perusina

PC	Processo de Canonização de Santa Clara
PP	Privilégio de Pobreza
QE	Bula “Quo Elongati” (1230)
RB	Regra de São Bento
RCL	Regra de Santa Clara
RE	Regra para os Eremitérios
RH	Regra de Hugolino
RI	Regra de Inocêncio IV
T	Testamento de São Francisco
TC	Legenda dos Três Companheiros
TCL	Testamento de Santa Clara
UVC	Última vontade a Santa Clara

d - Outras siglas

a.C.	Antes de Cristo
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Coord.	Coordenação
Dir.	Direcção
Ed.	Editora
Org.	Organização
séc.	Século
ss.	Seguintes
SC	Sources Chrétiennes
Vol.	Volume

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ARISTÓTELES, *Retórica*, Tomo 1, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010, 4ª Edição.

BIBLIA SAGRADA, Ed. Difusora bíblica, Lisboa, 1973, 5ª edição.

CLARA DE ASSIS, *Écrits*, SC, 325, Les Éditions du Cerf, les Éditions Franciscaines, Paris, 2003.

CREMASCHI, Giovanna; ACQUADRO, Agnese, *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, Vol. I, Ed. Porziuncula, Bologna, 1994.

Escritos-Biografias-Documentos, Fontes Franciscanas I, Editorial Franciscana, Braga, 2005, 3ª edição.

Escritos-Biografias-Documentos, Fontes Franciscanas II, Editorial Franciscana, Braga, 1996, 2ª edição.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantique*, SC, 82, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *Le Miroir de la Foi*, SC, 301, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982.

OMAEHEVARRIA, INACIO, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1993, 3ª edição.

ORÍGENES, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC, 375, Tome I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

SANTO AGOSTINHO, *Carta 27, a Paulino, Obras completas de San Agustin*, VIII, Cartas (Iº), 1-123, BAC, Madrid, 1986.

SANTO AGOSTINHO, *Comentários sobre os Salmos: Sl 118, Obras de San Agustin* XXII, (4º y último), BAC, Madrid, 1967.

SANTO AGOSTINHO, *Comentários sobre os Salmos: Sl 30, Obras de San Agustin*, XIX, (Iº), BAC, Madrid, 1964; *Sl 103, Obras de San Agustin*, XXI, (3º), BAC, Madrid, 1966.

SANTO AMBRÓSIO, *Carta 1, Opera Omnia di Sant'Ambrogio*, Lettere I, Ed. Biblioteca Ambrosiana; Città Nuova Editrice, Milano; Roma, 1988.

SÃO BASÍLIO, *Carta 210, Lettres*, Tome II, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 196.

SÃO BERNARDO, *Sermão 84,1, Obras de San Bernardo*, BAC, Madrid, 1947.

SÃO BRUNO, *Lettre à Raoul le Verd, Prévot du Chapitre de Reims*, S. BRUNO; GUIGUES; S. ANTHELME, *Lettres des premiers chartreux*, Vol. I, SC, 88, Paris, 1962.

SÃO GREGÓRIO DE NISSA, *Sobre la Vida de Moisés*, Ed. Cidade Nueva, Biblioteca Patrística, Vol. 23, Madrid, 1993.

SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Homélie sur Ézéchiél*, SC, 360, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.

SÃO JERÓNIMO, *Epístola 58, a Paulino de Nola sobre a maneira de formar clérigos e monges*, *Cartas Espirituais*, Ed. Paulistas, Lisboa, 1960.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Discours à une jeune veuve, À une jeune veuve sur le mariage unique*, SC, 138, Paris, 1968.

TIAGO DE VITRY, *Carta 1Vitry*, in *Escritos–Biografias–Documentos*, Fontes Franciscanas II, 1996, 2ª edição, 477.

INSTRUMENTOS

AUBERT, Roger; CAUWENBERGH, Étienne Van, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1963.

BORRIELO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GÉNIO, Maria. R.; SUFFI, N. (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003.

CAROLI, Ernesto (coord.), *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996.

DI BERARDINO, Angelo (Dir.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Ed. Vozes; Paulus, Petrópolis, 2002.

Dicionário de Latim – Português, Ed. Porto Editora, 2001, 2ª Edição.

LÉON-DUFOUR, Xavier, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2008, 9ª edição.

MACHADO, José P., *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Vol. V, Ed. Livros Horizonte, Lda., Lisboa, 1987, 4ª Edição.

McKENZIE, John L., *Dicionário Bíblico*, Ed. Paulus, São Paulo, 1984.

SAMANES, Cassiano F.; TAMAYO-ACOSTA Juan-José, *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*, Ed. Paulus, São Paulo, 1999.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M., *Dicionário de Liturgia*, Ed. Paulus, São Paulo, 2009, 4ª edição.

VAN DEN BORN, Adrianus (Org.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2004, 6ª edição.

VILLER, Marcel; CAVALLERA, Ferdinand; DE GUIBERT, Joseph, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Vol. II/2, Ed. Beauchesne, Paris, 1956; Vol. X, Ed. Beauchesne, Paris, 1980.

ESTUDOS

ANZULEWICZ, Piotr, “Il carisma della Forma di Vita contemplativa di S. Chiara”, in *Miscellanea Francescana*, 93 (1993), Roma, 339-375.

ASSELDONK, Optatus Van, “La vita in Santa unità secondo San Francesco e Santa Chiara”, in *La lettera e lo spirito*, Vol. II, Ed. Laurentianum, Roma, 1985, 154-160.

ASSELDONK, Optatus Van, “Mãe”, in *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 402-406.

BACHTIN, Michail, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Ed. Einaudi, Torino, 1979.

BARROS, José D'Assunção, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2012.

BARTOLI, Marco, *Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998.

BERNAL, José M., “Festa”, in SAMANES, Cassiano F.; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José, *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*, 311-313.

BLANCO, Enrique G., *The Rule of the Spanish Military Order of St. James (1170-1493)*, Ed. E. J. Brill, Leiden, 1971.

BLASUCCI, Antonio, “Il misticismo femminile nel Medioevo”. in BLASUCCI, Antonio; CALATTI, Benedetto; GRÉGOIRE, Réginald, *La Spiritualità del Medioevo. Storia della Spiritualità*, Vol. IV, Ed. Borla, Roma, 1988, 371-429.

BOFF, Leonardo, *São Francisco de Assis, ternura e vigor*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2009.

BOISMARD, Marie-Émile, “Cordeiro de Deus”, in LÉON-DUFOUR, Xavier, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2008, c. 177-179.

BONGHI, Antonio, *Esultiamo nel Signore, invito al mistero della festa*, Ed. Paoline, Torino, 1991.

BONI, Andrea, “Fraternidade, irmão, irmã, companheiro, recriação”, in CAROLI, Ernesto (coord.), *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 270-273.

BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto, *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Liguori Editore, Napoli, 1992.

BOUGEROL, Jacques G., “Alegria, júbilo, felicidade, tristeza, humorismo”, in ERNESTO CAROLI (coord.), *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 43-48.

BRUNELLI, Delir, *O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998.

CARDINI, Franco, *São Francisco de Assis*, Ed. Presença, Lisboa, 1993.

CARNEY, Margaret, *A primeira franciscana. Clara de Assis e sua forma de vida*, Ed. Centro Franciscano de Espiritualidade, Piracicaba, 1997.

CHENU, Marie-Dominique, “Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle)”, in *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 49, Ed. Brill, Lovain, 1954, 59-89.

CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike, *Dear Sister: Medieval Women and the epistolary genre*, Ed. University of Pennsylvania Press, Middle Ages series, Philadelphia, 1993.

CIARDI, Fabio, “Seguimento”, in BORRIELO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GÉNIO, Maria R.; SUFFI, N. (dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003, 952-954.

CICCARESE, Maria P., “Carta (Epístola)”, in ANGELO DI BERARDINO (Dir.), *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Ed. Vozes; Paulus, Petrópolis, 2002, 260.

CONSTABLE, Giles, *Letters and letter-collections*, Éditions Brepols, Turnhout, Belgique, 1976, Fasc. 17.

CORBIN, Alain (dir.), *História do Cristianismo para compreender melhor o nosso tempo*, Ed. Presença, Lisboa, 2008.

COVI, Davide E.; RAURELL, Frédéric (Org.), *Metodi di lettura delle fonti francescane*, Ed. Collegio São Lourenzo da Brindisi, Roma, 1988.

COVI, Davide; DOZZI, Dino (Dir.), *Chiara: francescanesimo al femminile*, Ed. Dehoniane; Collegio S. Lorenzo de Brindisi, Roma, 1992.

CREMASCHI, Chiara G., “La clausura di Chiara d’Assisi”, in *Vita Minorum*, 55 (1984), 459-467.

CREMASCHI, Chiara G., *Clara de Assis - Um silêncio que grita*, Ed. Franciscana, Braga, 2013.

DAGNINO, Amato, “inabitação”, in BORRIELO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GÉNIO, Maria R.; SUFFI, N. (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003, 533-536.

DE VOGÜÉ, Adealbert, “Les Règles Monastiques Anciennes (400-700)”, Fasc. 46, in *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Ed. Brepols, Turnhout, Belgium, 1985, 11-18.

DÉCHANET, Jean M., “La contemplation au XII^e siècle”, in VILLER, Marcel; CAVALLERA, Ferdinand; GUIBERT, Joseph, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Vol. II/2, Ed. Beauchesne, Paris, 1956, c. 1960.

DELESTY, Hubert, “Imitar o seguir a Cristo?”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 14 (1985), 389-393.

DHONT, René C., *Chiara, Madre e Sorella*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano, 1980.

DI FONZO, Lorenzo, “Élie d’Assise”, in ROGER AUBERT; ÉTIENNE. VAN CAUWENBERGH, *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1963, c. 167-183.

- ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano, a essência das religiões*, Coleção vida e cultura n.º.62, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, 1956.
- ESSER, Kajetán, *Origini e inizi del movimento e dell' ordine francescano*, Ed. Jaca Book, Milano, 1975.
- FACCHINI, Fiorenzo, “Il simbolismo figurativo nell’ uomo preistorico. Dalle prime espressioni alle raffigurazioni collettive”, in PETROSINO, Silvano (Dir.), *La Festa, Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Archivio Julien Ries per l’antropologia simbolica, Ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Jaca Book, Milano, 2013, 14-20.
- FEDERACIÓN SANTA CLARA DE ASÍS, *Clara de Asís: una vida toma forma*, Colección Hermano Francisco, n.º 52, Arantzazu, Ediciones franciscanas, Cerdeña, 2007.
- FORTINI, Arnaldo, *Nuova vita di San Francesco*, Vol. I, Ed. Porziuncola, Assisi, Roma, 1959.
- GARRIDO, Javier, *La forma de vida de Santa Clara*, Ed. Franciscana Aranzazu, Oñate (Guipúzcoa), 1993, 2ª Edição.
- GENICOT, Léopold, “L’érémisme du XI^e siècle dans son contexte économique et social”, in *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Ed. Pubblicazioni dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1965, 69.
- GODET, Jean-François, “Progetto evangelico di Chiara oggi”, in *Vita Minorum*, 56 (1985), 195-301.
- GRAU, Engelbert, “... Attaccati, vergine poverella, a Cristo povero ...”. La vita di Santa Chiara in povertà ed umiltà, in *Forma Sororum*, 21 (1984), 277-295.
- GRAU, Engelbert, “La vita en pobreza de Santa Clara en el ambiente cultural y religioso de su tiempo”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 14 (1985), 83-102.
- GRUNDMANN, Herbert, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Ed. Società il Mulino, Bologna, 1980.
- IAMMARRONE, Giovanni, “Jesus Cristo segundo o testemunho de Clara de Assis”, in *Manual de Teologia Franciscana*, Coordenadores, José A. Merino; Francisco M. Fresneda, Ed. Vozes; Família franciscana do Brasil, Petrópolis, 2005, 167.
- IAMMARRONE, Giovanni, “La ‘sequela di Cristo’ nelle fonti Francescane”, in *Miscellanea Franciscana*, 82 (1982), 417-461.
- IRIARTE, Lazaro, “Clara de Asís en la tipología hagiográfica femenina”, in COVI, Davide E.; RAURELL, Frédéric (Org.), *Metodi di lettura delle fonti francescane*, Ed. Collegio São Lourenço da Brindisi, Roma, 1988, 284-286.
- IRIARTE, LAZARO, *Letra e Espírito da Regra de Santa Clara*, Ed. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1978.
- JENKINS, James H.; WESTERINK, Leendert G., *Nicholas I, Patriarch of Constantinople: Letters*, Washington, DC., 1973.
- JUNIOR, Manuel A., “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Retórica*, Tomo 1, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2010, 4ª Edição, 16-19.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri, *Nova História da Igreja, II, A Idade Média*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1983, 2ª edição.

LAINATI, Chiara A., “La Regola Francescana e il II° Ordine”, in *Vita Minorum* 44 (1973), 227-249.

LAMELAS, Isidro, “A salvação como visão de Deus”, in Actas do Congresso de Fátima: “Mysterium Redemptionis”, Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã, *A salvação como divinização na Patrística Grega*, Santuário de Fátima, 2002, 293-350.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de Retórica Literária*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011, 6ª edição.

LE GOFF, Jacques, *São Francisco de Assis*, Círculo dos Leitores, Braga, 2001.

LEDOUX, Claire M., *Clara de Assis mensagem dos seus escritos*, Ed. Franciscana, Braga, 2002.

LÉON-DUFOUR, Xavier, “Vinho”, in LÉON-DUFOUR, Xavier, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2008, 9ª edição, c. 1080-1082.

LÓPES, Sebastián, “La Palabra del Señor en la experiencia cristiana de Francisco y de Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 21 (1992), 243-269.

LÓPES, Sebastián, “Lectura teológica de la Carta II de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 59 (1991), 299-320.

LÓPES, Sebastián, “Lectura teológica de la Carta III de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 22 (1993), 418-435.

LÓPES, Sebastián, “Lectura teológica de la Carta IV de Santa Clara”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 68 (1994), 258-274.

MAGGIANI, Silvano, “Festa/festas”, in SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M., *Dicionário de Liturgia*, ed. Paulus, São Paulo, 2009, 4ª edição, 472-475.

MANSELLI, Raoul, *L'Eresia del male*, Ed. Morano, Nápoli, 1963.

MANSELLI, Raoul, *São Francisco*, Família Franciscana do Brasil; Ed. Vozes, Petrópolis, 1980, 2ª edição.

MATURA, Thaddée, “Introduction”, in CLARA DE ASSIS *Écrits*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 9-64.

McKENZIE, John L., “Beijo”, in *Dicionário Bíblico*, Ed. Paulus, São Paulo, 1984, 112-113.

McKENZIE, John L., “Espelho”, in *Dicionário Bíblico*, Ed. Paulus, São Paulo, 1984, 301.

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

MICHELETTI, Daniele, “Abandono”, in BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria R.; SUFFI, N. (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, São Paulo, 1904, 1-2.

MOLLAT, Michel, “Le problème de la pauvreté au XII^e siècle”, in *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, Cahiers de Fanjeaux, n° 2, Ed. Privât, Toulouse, 1967, 23-47.

MONTES, Jesús S., *Clara de Asís: herancia y tarea*, Ed. Publicaciones claretianas, Madrid, 1993.

NÉGRIET, Armand; LÉON-DUFOUR, Xavier, “Todos Irmãos em Cristo”, in LÉON-DUFOUR, Xavier, (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2008, 9ª edição, c. 457-458.

NEMEC, Jaroslav, “Agnese di Praga”, in *Forma Sororum* 19 (1952), 1-90.

NEMEC, Jaroslav, “Per una conoscenza delle principali memorie legate al culto della Beata Agnese di Praga”, in *Forma Sororum* 20 (1983), 1-42.

NGUYEN-VAN-KHANH, Norberto, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco secondo i suoi scritti*, Ed. Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano, 1984.

OCCHIALINI, Umberto, “Desejo”, in BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GÊNIO, Maria R.; SUFFI, N. (dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003, 313-314.

PARISSE, Michel, “Roma, cabeça da Igreja latina (a partir do séc. XI)”, in ALAIN CORBIN (dir.), *História do Cristianismo para compreender melhor o nosso tempo*, Ed. Presença, Lisboa, 2008, 144.

PAZELLI, RAFFAELE, “Jejum, abstinência, alimento”, in *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 349-353.

PECKLERS, Keith F., “Genesi della festa cristiana nella formazione dell’anno liturgico”, in SILVANO PETROSINO (Dir.), *La Festa, Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Archivio Julien Ries per l’antropologia simbolica, Ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Jaca Book, Milano, 2013, 77-78.

PERETTO, Elio, “Cartas de comunhão”, in *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Ed. Vozes; Paulus, Petrópolis, 2002, 266.

PESENTI, Giuseppe G., “Beijo”, in BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria R.; SUFFI, N. (Dir.), *Dicionário de Mística*, Ed. Paulus; Loyola, 2003, 155.

PETROSINO, Silvano (Dir.), *La Festa, Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Archivio Julien Ries per l’antropologia simbolica, Ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Jaca Book, Milano, 2013.

PISA, Bartolomeu de, “De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu, liber I”, in *Analecta Franciscana IV*, Ad Claras Aquas, 1906, 357.

POMPEI, Alfonso, “Jesus Cristo, cristocentrismo, realeza, salvação, seguimento, imitação”, in CAROLI, Ernesto (coord.), *Dicionário Franciscano*, Ed. Vozes; Cefepal, Petrópolis, 1996, 354-367.

PURFIELD, Brian E., *Reflets dans le miroir : Images du Christ dans la vie spirituelle de Sainte Claire d’Assise*, Les Éditions Franciscaines, Paris, 1993.

RAURELL, Frédéric, “La lettura del Cantico dei Cantici al tempo di Chiara e la IVª lettera ad Agnese di Praga”, in COVI, Davide; DOZZI, Dino (Dir.), *Chiara: francescanesimo al femminile*, Ed. Dehoniane; Collegio S. Lorenzo de Brindisi, Roma, 1992, 239-246.

RAVASI, Gianfranco, *Cântico dos Cânticos*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1988.

SÃO BENTO, *Regra III, 1-2*, Tradução dos Monges de Singeverga, Ed. Ora et Labora, Mosteiro de Singeverga, 1992.

ROTZETTER, Anton, *Clara de Assis: a primeira mulher franciscana*, Ed. Vozes - Cefepal, Petrópolis, 1994.

RUSCONI, Roberto; MENESTÒ, Enrico, *Umbria Sacra e Civile*, Ed. Nova Era, Roma, 1989.

SANTUCCI, Francesco, “S. Angelo di Panzo presso Assisi”, in *Atti dell’ Accademia properziana del Subasio*, Assisi (1986), 83-112.

SARTORE, Dominico, “sinal/símbolo”, in SARTORE, Dominico; TRIACCA, Achille M., *Dicionário de Liturgia*, Ed. Paulus, São Paulo, 2009, 4ª edição, 1144.

SCHLOSSER, Marianne, “Madre, Sorella, Sposa, contributo alla spiritualità di Santa Chiara”, in *Forma Sororum* 27, (1990), 397-419.

SCHMIDT, Margot, “Miroir”, in VILLER, Marcel; CAVALLERA, Ferdinand; DE GUIBERT, Joseph, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, X, Beauchesne, Paris, 1980, c. 1290-1303.

SCHNELLE, Udo, *Paulo, vida e pensamento*, Ed. Academia Cristã; Ed. Paulus, São Paulo, 2010.

SETON, Walter W., “The Letters from Saint Clare to Blessed Agnes of Bohemia”, in *Archivum Franciscanum historicum*, XVII (1924), 509-519.

STICCO, Maria, *São Francisco de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2010, 11ª edição.

TRIVIÑO, María V., “El gozo de Clara de Asís en su primera Carta a Inês de Praga”, in *Selecciones de Franciscanismo*, 29 (1981), 271-284.

TRIVIÑO, María V., *Clara de Asís ante el espejo*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991.

TRIVIÑO, María V., *Espiritualidade de Santa Clara*, Ed. Franciscana, Braga, 1994.

URIBE, Fernando, “Cristo en la experiencia y en las enseñanzas de Santa Clara. Aproximaciones el pensamiento cristológico de Clara de Asís”, in *Selecciones de franciscanismo*, 22 (1993), 437-464.

VAN DEN BORN, Adrianus, “Espelho”, in VAN DEN BORN, Adrianus (Org.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2004, 6ª edição, 474.

VAUCHEZ, André, “Francisco, o pobre de Assis”, in CORBIN, Alain (Dir.), *História do Cristianismo*, Ed. Presença, Lisboa, 2008, 144.

VAUCHEZ, André, “Prefácio”, in BARTOLI, Marco, *Clara de Assis*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1998, 12.

VAUCHEZ, André, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII-XIII*, Ed. Estampa, Lisboa, 1995.

VAUCHEZ, André, *Francisco de Assis: entre história e memória*, Instituto Piaget, Lisboa, 2013.

VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989.

VICAIRE, Marie-Humbert, *L’Imitation des Apôtres : moines, chanoines et mendiants (IV^e – XIII^e siècle)*, Ed. Éditions du Cerf, Paris, 1962.

VIOLANTE, Cinzio, “I vescovi nell’Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell’economia monetaria”, in *Studi sulla cristianità medioevale*, Ed. Regesta Imperii, Milano, 1972, 325-347.

Índice

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I.....	5
Clara de Assis - Síntese Biográfica.....	5
1.1 Contexto histórico	6
1.1.1 Nascimento, casa e família	7
1.1.2 Expulsão da família e regresso a Assis: sua educação	9
1.1.3 A conversão de Clara.....	11
1.1.4 A saída da casa paterna.....	12
1.1.5 São Paulo de Abadessas e Santo Ângelo de Panço	14
1.1.6 São Damião.....	16
1.1.7 O Período de 1218 a 1226	18
1.1.8 O Período de 1227 a 1253	23
1.2 Inês de Praga, destinatária das Cartas	28
CAPÍTULO II	31
As <i>Cartas</i> de Clara de Assis a Inês de Praga	31
2.1 Estrutura retórica das cartas na Idade Média	31
2.1.1 As <i>artes dictaminis</i>	34
2.2 Análise das quatro Cartas a Inês de Praga	37
2.2.1 Autenticidade e cronologia das Cartas	39
2.3 Primeira Carta	41
2.3.1 Saudação	41

2.3.2 Exórdio	44
2.3.3 Narração.....	49
2.3.4 Demonstração	52
2.3.5 Conclusão	54
2.4 Segunda Carta	55
2.4.1 Saudação.....	56
2.4.2 Exórdio	57
2.4.3 Narração.....	60
2.4.4 Demonstração	63
2.4.5 Conclusão	68
2.5 Terceira Carta.....	68
2.5.1 Saudação.....	69
2.5.2 Exórdio	70
2.5.3 Narração.....	71
2.5.4 Demonstração	72
2.5.5 Conclusão	76
2.6 Quarta Carta	77
2.6.1 Saudação.....	78
2.6.2 Exórdio	80
2.6.3 Narração.....	83
2.6.4 Demonstração	87
2.6.5 Conclusão	90

CAPÍTULO III.....	92
Os grandes temas da espiritualidade clareana.....	92
3.1 A vida segundo o Evangelho: Caminho de santidade no mundo.....	92
3.2 O seguimento de Cristo.....	99
3.2.1 A sponsalidade espiritual.....	100
3.2.2 A maternidade espiritual.....	108
3.2.3 A irmandade espiritual clareana.....	115
3.3 A metáfora do espelho.....	122
3.3.1 A variedade de espelhos na tradição universal e bíblica.....	124
3.3.2 A metáfora do espelho na Idade Média.....	125
3.3.3 A contemplação clareana do espelho.....	127
3.3.3.1 A contemplação da Beleza no Espelho.....	129
3.3.3.2 A contemplação da pobreza, da humildade e caridade no espelho.....	131
3.3.3.3 A Cruz de Cristo: espelho por excelência da Sua glória.....	132
3.3.3.4 Cristo Crucificado: o centro do espelho.....	133
3.3.3.5 Jesus Cristo: Espelho do Pai e de vida trinitária.....	134
3.4 O jejum e as festas.....	137
3.4.1 Os motivos e ensino de Francisco sobre o jejum.....	138
3.4.2 O jejum clareano.....	140
3.4.3 O sentido de festa.....	142
3.4.4. A festa em Clara de Assis.....	145
3.5 A Regra de Clara na afirmação da <i>Forma Vitae</i> franciscana.....	146

3.5.1 As antigas regras monásticas	148
3.5.2 Estrutura e estilo da <i>Forma Vitae</i> clareana.....	149
3.5.2.1 A estrutura da <i>Forma Vitae</i> das Irmãs Pobres	151
a) Primeira parte: O carisma franciscano como eixo central da Regra.....	153
b) Segunda parte: A ligação com a Regra dos Frades Menores	154
c) Terceira parte: Organização comunitária	156
CONCLUSÃO	162
SIGLAS E ABREVIATURAS	167
BIBLIOGRAFIA	170
ÍNDICE	179