

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Martírio e franciscanismo no século XIV: a iconografia do  
martírio no Breviário de Marie de Saint Pol**

**Gabriel Alves Pereira**

**Rio de Janeiro**

**2019**

# **Martírio e franciscanismo no século XIV: a iconografia do martírio no Breviário de Marie de Saint Pol**

**Gabriel Alves Pereira**

Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de História da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.

**Linha de pesquisa: Sociedade e cultura**

**Orientador: Prof. Dr. Gabriel C. G. Castanho.**

**Rio de Janeiro**

**2019**

# FOLHA DE APROVAÇÃO

**Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.**

**Aprovada por:**

---

**Prof. Dr. Gabriel C. G. Castanho - Presidente**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Correia Leandro Pereira – membro externo**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Paula Tavares Magalhães – membro externo**

---

#### CIP - Catalogação na Publicação

P436m      Pereira, Gabriel Alves  
Martírio e Franciscanismo no século XIV: a iconografia do martírio no Breviário de Marie de Saint Pol / Gabriel Alves Pereira. -- Rio de Janeiro, 2019.  
152 f.

Orientador: Gabriel C. G. Castanho .  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2019.

1. Manuscrito Iluminado. 2. Breviário. 3. História da Arte Medieval. 4. Martírio. 5. Franciscanismo. I. Castanho, Gabriel C. G., orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria, primeiramente, de agradecer a toda a minha família. À minha mãe, tia, pai, padrasto e todos os outros que me deram todo o suporte necessário durante todos esses anos, tanto na minha formação profissional quanto pessoal. Amo todos vocês incondicionalmente.

Agradeço também a Luiza Mello Kraft, por todo amor, paciência e companheirismo que vem demonstrando ao longo dos anos. Obrigado por todo apoio durante meu período de monografia na graduação e agora na dissertação do mestrado. Amo muito você!

Gostaria de deixar um especial agradecimento ao meu orientador, o Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho, pelos anos de orientação, paciência e por ter contribuído, e muito, para essa minha formação.

Agradeço também a todos os amigos de pesquisa, especialmente aos colegas do LATHIMM, por todos os conselhos e críticas ao meu trabalho.

Um agradecimento também aos amigos Prof. Dr. Eduardo da Silva Alentejo e Jayme de Pinho Neto, e aos demais que compõem a SBB, por todos os conselhos, ajudas e críticas ao meu trabalho.

Por fim, agradeço todo suporte do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Também agradeço ao CNPq por ter me concedido uma bolsa no ano de 2018.

# RESUMO

Martírio e franciscanismo no século XIV: a iconografia do martírio no Breviário de Marie de Saint Pol

Gabriel Alves Pereira

Orientador: Prof. Dr. Gabriel C. G. Castanho

Esta dissertação apresenta reflexões acerca das relações entre martírio e franciscanismo durante o século XIV a partir das iluminuras de santos mártires presentes no “breviário de Marie de Saint Pol”. O “breviário de Marie de Saint Pol” ou manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 é um documento medieval para uso franciscano, produzido entre os anos 1330 e 1340, que atualmente está catalogado na biblioteca da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Esse manuscrito foi solicitado por Marie de Saint Pol, Condessa de Pembroke e irmã franciscana na Inglaterra do século XIV. Esse livro foi encomendado no ateliê laico de Mahiet, artista vindo da escola do famoso Jean Pucelle, em Paris. Analisando as particularidades materiais dessa fonte, damos destaque ao seu santoral, que possui 34 representações imagéticas de santos. Indo mais além, é possível perceber que os mártires são os mais representados nesse manuscrito, há 14 miniaturas dessa tipologia de santidade. Logo, nosso objetivo aqui, analisando o contexto social e espiritual de Marie de Saint Pol, é compreender o porquê de haver tantas representações de mártires em um manuscrito para uso franciscano destinado à uma franciscana. Sabemos que o martírio é um tema em voga entre os franciscanos durante os séculos XIII e XIV, e que o martírio, para São Francisco, o fundador da Ordem, seria o auge de seu processo de evangelização.

Palavras-chave: Manuscrito iluminado. Breviário. Iluminuras. Iconografia do martírio. Martírio. Franciscanismo

Rio de Janeiro

2019

## **ABSTRACT**

Martyrdom and franciscanism in Fourteenth Century: the martyr iconography in  
Breviary of Marie of Saint Pol

Gabriel Alves Pereira

Orientador: Prof. Dr. Gabriel C. G. Castanho

This dissertation presents reflections about the relations between martyrdom and franciscanism in fourteenth century from the illuminations of martyrs in “breviary of Marie of Saint Pol”. The “breviary of Marie of Saint Pol” or manuscript Cambridge UL. Dd. 5.5 is a medieval source for franciscan use, produced between 1330 and 1340, that currently is cataloged in library of University of Cambridge, England. This manuscript was requested by Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke and franciscan sister in fourteenth century England. This book was commissioned in workshop of the artist Mahiet, disciple of famous Jean Pucelle, in Paris, France. Analyzing the material particularities of this source, we highlight thier sanctoral that has 34 images of saints. Going beyond, is possible to perceive the martyrs are the most represented in this manuscript, there are 14 miniatures this kind of sanctity. Our goal, analyzing the spiritual and social contexto of Marie of Saint Pol, is to understand why there are a lot of martyrs representations in a manuscript for franciscan use destined for a franciscan woman. We know the martyrdom was a theme between franciscans in thirteenth and fourteenth centuries, and the martyrdom for Saint Francis, the founder oh the order, would be the height of the process of evangelization.

Keywords: Illuminated manuscript. Breviary. Illuminations. Martyr iconography. Martyrdom. Franciscanism.

Rio de Janeiro

2019

## SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS .....	9
INTRODUÇÃO .....	11
<b>CAPÍTULO 1: O BREVIÁRIO DE MARIE DE SAINT POL .....</b>	<b>15</b>
<i>Contexto e origem do Breviário .....</i>	15
<i>Manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5 .....</i>	20
<i>Mahiet e seu trabalho no Breviário de Marie de St-Pol .....</i>	22
<i>Observância: quadro geral.....</i>	30
<i>Observância franciscana.....</i>	34
<i>Calendário litúrgico e uso franciscano .....</i>	53
<i>Vidas de santos e martírio .....</i>	60
<b>CAPÍTULO 2: MARTÍRIO E FRANCISCANISMO .....</b>	<b>65</b>
<i>Martírio e ascetismo na tradição cristã .....</i>	65
<i>Franciscanismo e a tradição ascética cristã.....</i>	76
<i>Relações entre martírio e franciscanismo .....</i>	81
<i>Martírio e Franciscanismo no século XIV.....</i>	94
<b>CAPÍTULO 3: A ICONOGRAFIA DO MARTÍRIO NO BREVIÁRIO DE MARIE DE SAINT POL .....</b>	<b>99</b>
<i>Os santos mártires representados no breviário .....</i>	99
<i>Seriação de imagem .....</i>	106
<i>São Lourenço .....</i>	110
<i>São Bartolomeu.....</i>	114
<i>São Clemente.....</i>	117
<i>São Dioniso, Rústico e Eleutério.....</i>	120
<i>Decapitação de São João Batista.....</i>	124
<i>São Mateus .....</i>	126
<i>Um martírio sem morte? Haveria morte fora da iconografia do martírio? .....</i>	130
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>145</b>
<i>Fontes .....</i>	145
<i>Referências Bibliográficas .....</i>	146



## LISTA DE FIGURAS

- Figura 1:** São Tiago, fólio 239r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/453> ..... 18
- Figura 2:** Marie de Saint Pol e Santa Maria Madalena, fólio 236r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/447> ..... 19
- Figura 3:** salmo 38 de David, fólio 21r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/21> ..... 24
- Figura 4:** Inicial historiada do salmo 38, fólio 25v. MS Ludwig IX 2. Disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/3273/unknown-maker-initial-d-david-pointing-to-his-mouth-french-about-1320-1325/> ..... 25
- Figura 5:** Salmo 38, fólio 25r. BnF ms Lat. 1288. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p/f57.item.zoom> ..... 25
- Figura 6:** Salmo 26 de David, fólio 13r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/5> ..... 26
- Figura 7:** Salmo 80 de David, fólio 46r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/69> ..... 26
- Figura 8:** Santo Antônio de Pádua, fólio 199r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/373> ..... 27
- Figura 9:** Santa Maria Madalena e Marie de Saint Pol, fólio 236r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/447> ..... 27
- Figura 10:** Um tolo com um pão, fólio 28v. Manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/36> ..... 28
- Figura 11:** Martírio de Santa Catarina de Alexandria, fólio 397r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/769> ..... 29
- Figura 12:** Jogo de "chutar botas", fólio 221r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/417> ..... 30
- Figura 13:** Jogo de "chutar botas", fólio 41r. BnF ms fr. 25526. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000369q/f88.item> ..... 30
- Figura 14:** São Francisco e seus estigmas, fólio 338v. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/652> ..... 46
- Figura 15:** martírio de São Lourenço, fólio 264r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/503> ..... 62
- Figura 16:** Santa Isabel de Hungria, fólio 386r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/747> ..... 82
- Figura 17:** São Marcos, fólio 364r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/703> ..... 103
- Figura 18:** São Pedro e Marie de Saint Pol, fólio 246r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/467> ..... 104
- Figura 19:** martírio de São Lourenço, fólio 264r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/503> ..... 111
- Figura 20:** martírio de São Lourenço, fólio 211. Bn ms fr 183. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=8100137&E=82&I=25590&M=imageseule> ..... 112

- Figura 21:** martírio de São Lourenço, fólio 143v. Bíblia de Saint Gènevieve ms 0588. Disponível em: [http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/rechexperte\\_00.htm](http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/rechexperte_00.htm).. 113
- Figura 22:** martírio de São Lourenço, fólio 282r. BnF ms lat. 10484. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447295h/f565.image.r=belleville> ..... 113
- Figura 23:** martírio de São Bartolomeu, fólio 294r. The Breviary of Marie de Saint. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/563> ..... 114
- Figura 24:** martírio de São Bartolomeu, fólio 466v. BnF ms lat. 1052. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84525491/f942.image>..... 116
- Figura 25:** martírio de São Bartolomeu, fólio 31v. BnF ms fr. 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 116
- Figura 26:** martírio de São Bartolomeu, fólio 43v. BnF ms fr. 185. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 117
- Figura 27:** martírio de São Clemente, fólio 392v. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/760> ..... 118
- Figura 28:** martírio de São Clemente, fólio 74. BnF ms fr. 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 119
- Figura 29:** martírio de São Clemente, fólio 122. BnF Arsenal 5080. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08004400&E=1&I=170200&M=imageseule> ..... 119
- Figura 30:** martírio de Dionísio, Rústico e Eleitério, fólio 358r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/691> ..... 120
- Figura 31:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 39v. BnF ms fr 13502. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447300c?rk=257512;0>..... 122
- Figura 32:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 10v. BnF ms fr. 2092. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 123
- Figura 33:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 96. BnF ms lat. 5286. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 123
- Figura 34:** decapitação de São João Batista, fólio 302r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/579> ..... 124
- Figura 35:** decapitação de João Batista, fólio 318v. BnF ms lat. 10484. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447295h/f636.image>..... 125
- Figura 36:** martírio de São Mateus, fólio 325r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/625> ..... 126
- Figura 37:** martírio de São Mateus, fólio 155. BnF ms NAF 15940. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 127
- Figura 38:** martírio de São Mateus, fólio 49r. BnF ms fr 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp> ..... 127
- Figura 39:** Marie de Saint Pol e Santa Cecília, fólio 388r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/751> ..... 132
- Figura 40:** São Francisco e os estigmas, fólio 338v. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/652> ..... 141

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo trazer reflexões acerca de algumas imagens produzidas durante o século XIV. Mais precisamente, o foco são algumas miniaturas<sup>1</sup> presentes no Breviário de Marie de Saint Pol ou Manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. Essa fonte é um breviário para uso franciscano, produzido no século XIV e que, atualmente, está catalogado no site da biblioteca digital da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Pertenceu a Marie de Saint Pol, irmã franciscana e condessa de Pembroke, na Inglaterra, durante o século XIV. Além disso, o breviário foi iluminado por Mahiet, um dos artistas<sup>2</sup> associados à escola parisiense de iluminadores do famoso artista parisiense Jean Pucelle.

Como nos lembra Hans Belting, o período medieval é marcado pelo que o autor chama de “época das imagens”, isto é, um tempo em que as imagens não eram vistas apenas por seus aspectos estéticos, mas também como objetos para práticas culturais e rituais, tendo significados culturais, sociais e políticos específicos ligados a tais práticas<sup>3</sup>. De acordo com Hans Belting, antes da “época da arte” e da “invenção do quadro”, teria ocorrido o “tempo das imagens e do culto”, ou seja, das concepções e das práticas não apenas estéticas, mas também culturais e rituais das “imagens”<sup>4</sup>.

Segundo Jean-Claude Schmitt, tratando-se da cristandade medieval, a noção de “imagem” parece ser de uma singular fecundidade, mesmo que seja difícil a nossa compreensão de todos os sentidos correlatos ao termo latino *imago*<sup>5</sup>. A noção de *imago*,

---

<sup>1</sup> Provém do latim *miniare* que significava inicialmente pintar com mínio (vermelho ou cinábrio). Ver FARIA, Maria Isabel; PERICÃO, Maria da Graça. **Dicionário do livro**: da escrita ao livro eletrônico. São Paulo: Edusp, 2008, p. 501.

<sup>2</sup>Como destaca Maria Cristina Pereira, “[...] no que diz respeito à palavra *ars*, esta se distinguia muito de nossa “arte”, quando nos referimos a objeto ou obra de arte. Ela estava mais ligada a uma habilidade, a um saber técnico, e era em geral utilizada no plural, as *artes mechanicae* – cuja etimologia fantasiosa, que fazia derivar a palavra *mechanicae* de *moechari* (cometer adultério), mostrava bem o pouco valor que a elas era atribuído. [...] Até o século XII as *artes mechanicae* eram, pois, consideradas unicamente como atividades manuais, estando longe de serem incluídas no grupo prestigioso das sete Artes Liberais, o *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). Seus praticantes não eram chamados de artistas no sentido moderno – tal termo, quando utilizado nas fontes medievais se referia àqueles que se dedicavam às Artes Liberais”. Logo, na Idade Média o termo “artista” se referia a *artifex*, ou, de forma mais específica, *sculptor*, *marmorius*, *pictor*, *aurifex* etc. Ver PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. Algumas questões sobre arte e imagens no ocidente medieval. Atas da VIII Semana do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), 2009, p. 8

<sup>3</sup> BELTING, H. **Semelhança e presença**: a história da imagem antes da era da arte. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 12

<sup>4</sup>Cf. BELTING, Hans. *Op. cit.* p. 13.

<sup>5</sup> Na cultura ocidental é do termo latino *imago* que veio a nossa palavra “imagem”, apresentando um valor semântico rico e variado. Contudo, não podemos nos deixar enganar pelas semelhanças fonéticas e pelo parentesco etimológico, ou seja, quanto mais determinado vocabulário parecer próximo do nosso, que dele é herdeiro, devemos sempre desconfiar *a priori*. Logo, a principal diferente dos termos é que a noção

como argumenta Schmitt, está no centro da concepção medieval do homem e do mundo, isto é, ela remete não apenas aos objetos figurados (retábulos, esculturas, vitrais, miniaturas etc.), porém também às “imagens” da linguagem, metáforas, alegorias, similitudes, das obras literárias ou da pregação. Ela se refere também a noção de *imaginatio*, às “imagens mentais” da meditação e da memória, dos sonhos e das visões, questões importantes na experiência religiosa do cristianismo e que são desenvolvidas em íntima relação com as imagens materiais que serviam à devoção dos clérigos e dos leigos<sup>6</sup>.

A noção de imagem está relacionada à antropologia cristã, pois Deus diz que modela o homem “*ad imaginem et similitudinem nostram*” (Ge 1,26). De acordo com o Novo Testamento, a Encarnação completou essa relação de imagem entre homem, Deus e Cristo. Por meio da fé, São Paulo diz: “somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é o Espírito” (2 Coríntios 3,18) e, aliás, Cristo é a “imagem do Deus invisível” (Colossenses 1,15), como Ele mesmo disse: “quem vê , vê o Pai” (João 14,9). Segundo Jean-Claude Schmitt, os teólogos medievais retiraram dessas passagens seus argumentos para legitimar a representação antropomórfica não apenas do Filho, mas também do Deus Pai, ignorando assim a proibição do Antigo Testamento referente a toda figuração de Deus e da Criatura<sup>7</sup>.

No que concerne ao manuscrito aqui analisado, as miniaturas operariam como o que Jérôme Baschet chama de “imagem-objeto”, isto é, seus usos estariam relacionados a práticas devocionais

Dando lugar a usos, manipulações, ritos; um objeto que se esconde e se revela, que se veste e se despe, que às vezes se beija ou se come (pensemos nas hóstias que trazem muitas vezes imagens); um objeto que demanda orações, respondendo às vezes por gestos ou pela emissão de humores (sangue, água, óleo...), reclamando também dos materiais. E quando isso não acontece, pelo menos a imagem adere a um objeto ou a um lugar que possui ele mesmo uma função, uma utilização, seja ele um altar, um manuscrito ou um objeto litúrgico<sup>8</sup>.

---

medieval de *imago* se coloca em um contexto cultural e ideológico distinto do nosso. Qualquer que seja hoje, para nós, a importância das imagens e de nossa “civilização da imagem”, nos parece que não se iguala a noção de *imago* medieval. A *imago* é o fundamento da antropologia cristã. Desde os primeiros versículos bíblicos, na primeira vez que o homem é nomeado, ele é chamado de “imagem”. SCHMITT, Jean-Claude. Introdução. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007, p. 12-13.

<sup>6</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Imagens:** In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário Analítico do Ocidente Medieval. São Paulo: EDUNESP, 2017, p. 660.

<sup>7</sup> Ibid., p. 660.

<sup>8</sup> BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude. **L'image.** Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p.11 apud PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. Algumas questões sobre arte e imagens no ocidente medieval. **Atas da VIII Semana do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ)**, 2009, p. 8. Disponível em:

Tal concepção das imagens orienta nossa hipótese principal de trabalho: as iluminuras<sup>9</sup> que constituem o Breviário atendem à devoção franciscana daquela que encomendou o manuscrito, a condessa Marie de Saint Pol. Assim, algumas hipóteses secundárias serão também trabalhadas ao longo das páginas que seguem, a saber: Marie de Saint Pol teria encomendado esse breviário diretamente ao ateliê onde trabalhava o iluminador Mahiet; haveria uma relação estreita entre o martírio e a espiritualidade franciscana, relação essa que teria se iniciado com o surgimento do grupo, no século XIII, se expandido no século XIV e explicaria a presença das imagens do martírio no manuscrito estudado.

Tendo tais hipóteses em mente, podemos identificar uma característica material que nos parece particular no Breviário de Marie de Saint Pol: há uma grande presença de iluminuras com representações de santos mártires no manuscrito. Partindo dessa constatação surgem questões que nortearão nossa pesquisa: por que há tantos mártires iluminados em um manuscrito do século XIV para uso franciscano? A presença de tais imagens está ligada a qual sistema de devoção? Essa devoção representaria o desejo de imitar a vida desses mártires? A condessa desejaria também alcançar a palma do martírio por meio dessa devoção?

Partindo das hipóteses e questões acima, dividimos essa dissertação em 3 capítulos. Começaremos apresentando o documento central de nossa análise, depois refletiremos sobre o martírio no franciscanismo para ao final do nosso percurso podermos nos dedicar ao estudo das imagens do martírio no manuscrito em questão. De fato, no primeiro capítulo analisaremos o contexto histórico e social em que o Breviário de Marie de Saint Pol foi produzido. Apresentaremos quem foi Marie de Saint Pol, por meio de sua vida social e religiosa; buscaremos compreender as características materiais da iluminação do breviário por meio de seu autor, Mahiet; depois tentaremos compreender o uso franciscano que deu origem ao breviário realizando reflexões acerca da observância franciscana e da religiosidade da própria ordem das *Sorores Minores*, a qual Marie de Saint Pol seguia; por fim apresentaremos a organização de um calendário litúrgico e o

---

[https://www.academia.edu/4160621/ALGUMAS\\_QUEST%C3%95ES\\_SOBRE\\_ARTE\\_E\\_IMAGENS\\_NO\\_OCIDENTE\\_MEDIEVAL?auto=download](https://www.academia.edu/4160621/ALGUMAS_QUEST%C3%95ES_SOBRE_ARTE_E_IMAGENS_NO_OCIDENTE_MEDIEVAL?auto=download)

<sup>9</sup>Imagem pintada sobre a folha de um livro ou outro documento, manuscrito ou impresso, a guache ou têmpera, utilizando folhas de ouro. É um termo que foi cunhado pelo escritor italiano Dante Allighieri (1265-1321); tem sua origem na palavra em latim *illuminare*, que significa iluminar, isto é, trazer à luz. WALTHER, I.; WOLF, N. **Codices Ilustres**: los manuscritos iluminados más bellos del mundo desde 400 hasta 1600. Madrid: Taschen, 2005, p.11 e FARIA, Maria Isabel; PERICÃO, Maria da Graça. **Dicionário do livro**: da escrita ao livro eletrônico. São Paulo: Edusp, 2008, p. 386

santoral a ele associado, afim de continuar a nossa compreensão sobre o uso franciscano no Breviário de Marie de Saint Pol.

No segundo capítulo contextualizaremos o martírio desde os tempos do cristianismo primitivo até o século XIV. Indicaremos que, embora o martírio não seja algo particular à ordem franciscana ou ao século XIV, ele foi ressignificado na Antiguidade Tardia, por meio de práticas ascética. Portanto, nesse segundo capítulo faremos uma reflexão acerca do martírio e ascetismo monástico; depois buscaremos compreender as relações entre franciscanismo e ascetismo monástico; e, finalmente, analisaremos as relações existentes entre o martírio e o franciscanismo durante os séculos XIII e XIV, momento de autoria do manuscrito Cambrigde UL. Dd 5.5.

Por fim, no capítulo 3 voltaremos ao Breviário de Marie de Saint Pol para analisar as suas imagens. O objetivo nesse capítulo é compreender a relação devocional iluminada por meio das imagens de santos em martírio e nas representações imagéticas da própria condessa em frente a santos mártires presentes em seu manuscrito. Com isso, buscaremos compreender as formas das práticas devocionais associadas à palma do martírio no Breviário de Marie de Saint Pol.

Ao final desse nosso estudo, esperamos que essa dissertação, que traz reflexões interdisciplinares que integram história da arte medieval, história do livro e história do franciscanismo, possa contribuir e auxiliar futuras pesquisas e investigações dentro desses campos de estudo.

Esperamos também que esse estudo, ainda que as discussões sobre o assunto não estejam esgotadas, contribua para diversas outras pesquisas no campo dos manuscritos iluminados do ocidente medieval, relacionando a sua produção à contextos sociais e religiosos, e as práticas devocionais, para dessa forma, compreendermos melhor a cultura leiga e sua relação com às imagens.

## CAPÍTULO 1: O BREVIÁRIO DE MARIE DE SAINT POL

### *Contexto e origem do Breviário*

Sexta entre oito filhos de Gui de Châtillon (1298-1342), Conde de Saint Pol e de Marie de Bretanha (1268-1339), Marie de Saint Pol nasceu por volta de 1304<sup>10</sup>. Ela pertence à linhagem de uma das famílias mais poderosas do reino da França e da Inglaterra. Marie de Saint Pol se casou com Aymer de Valence (1270-1324), Conde de Pembroke, na Inglaterra, em 1321, tornando-se Condessa de Pembroke na primeira metade do século XIV. Após a morte de seu marido por volta de 1325, como destaca Field, a Condessa de Pembroke herda toda a sua fortuna, tornando-se assim uma das mulheres mais poderosas da Inglaterra do século XIV, por suas riquezas e influências políticas<sup>11</sup>.

Depois da morte de Aymer de Valence, a Condessa segue um caminho comum a muitas viúvas da alta aristocracia<sup>12</sup>. Decide se dedicar a uma vida de devoção associando-se a uma ordem religiosa, mais precisamente, à ordem franciscana e seguir a regra das *Sorores Minores*. Essa regra foi criada por Isabelle da França, filha de Luis IX, no século XIII, junto a um grupo de franciscanos mestres em teologia, para a sua comunidade feminina franciscana de Longchamp, em Paris, na França<sup>13</sup>. Essa regra foi aprovada, primeiro, pelo papa Alexandre IV, em 1259, e depois revista por Urbano IV em 1263. Como destaca Sean L. Field, diferente da regra das Clarissas, as *Sorores Minores* não possuíam uma estrutura hierárquica dentro de suas comunidades femininas franciscanas<sup>14</sup>.

A religiosidade franciscana adquire um profundo impacto na vida de Marie, levando-a a fundar uma comunidade feminina franciscana em Denny, região próxima à Cambridge, na Inglaterra, em 1339. As primeiras casas femininas franciscanas britânicas a utilizarem a regra das *Sorores Minores* foram as de Aldgate, em Londres e Waterbeach,

---

<sup>10</sup> FIELD, Sean L. Marie of Saint Pol and her books. **The English Historical Review**. Londres, v. 125, n. 513, p. 255. Essa obra nos fornece as principais informações sobre a biografia de Marie de Saint Pol.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

<sup>12</sup> Para vivez entre as aristocratas na Idade Média ver DRELL, Joanna H. **Aristocratic Economies: women and Family**. In: BENNET, Judith; KARRAS, Ruth M. *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. United Kingdom: Oxford University Press, 2013, p. 327-344.

<sup>13</sup> FIELD, Sean L. **Isabelle of France: Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century**. Notre Dame, IN, 2006.

<sup>14</sup> Cf. FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 258.

próxima à Cambridge, ambas fundadas por volta de 1294<sup>15</sup>. Em 1339, Marie de Saint Pol une a sua abadia às irmãs de Waterbeach, formando uma comunidade feminina franciscana<sup>16</sup>.

Denny foi um local importante no final da vida da Condessa. Marie teve uma residência próxima à sua comunidade franciscana por mais de duas décadas. Antes de falecer preparou um testamento com suas últimas vontades (documento de grande importância para a história do manuscrito que estudaremos nessa dissertação) onde contava a sua intenção de ser enterrada com suas vestimentas religiosas em Denny<sup>17</sup>.

Em 1346, quando Marie enfrentava resistência da parte das irmãs de Waterbeach a se mudarem para Denny, como destaca Field, Marie de Saint Pol adquiriu terra próximas à Universidade de Cambridge, na Inglaterra, colocando em prática um de seus maiores projetos. Fundou o *Hall of Valence Marie*, hoje conhecido como *Pembroke College* na Universidade de Cambridge, conseguindo licença régia em finais de 1347<sup>18</sup>.

De acordo com Carol Meale, os testamentos de mulheres aristocratas são uma forma de se compreender e identificar os manuscritos que essas mulheres possuíram em vida<sup>19</sup>. Rouse e Rouse, analisando o testamento de Marie, dão destaque para oito manuscritos que a Condessa possuía: quatro livros litúrgicos, dois livros de horas e dois breviários. Um desses breviários, segundo Rouse e Rouse, possivelmente seria o “Breviário de Marie de Saint Pol” ou como catalogado na Biblioteca da Universidade de Cambridge, na Inglaterra, manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5<sup>20</sup>, documento esse que propomos estudar nessa dissertação<sup>21</sup>.

Rouse e Rouse relacionam o manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5 a uma passagem do testamento de Marie de Saint Pol, em que a Condessa diz “o Breviário que eu trouxe de lá das irmãs de Saint Marcel é o mais fascinante”<sup>22</sup>. Esse seria o breviário de uso

<sup>15</sup> Para um estudo mais especializado sobre as fundações de casas religiosas na Inglaterra medieval ver STÖBER, K. *Late medieval Monasteries and Their Patrons: England and Wales, c.1300-1540*. Woodbridge, 2007.

<sup>16</sup> Cf. FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 258.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

<sup>19</sup> MEALE, Carol M. ‘... **alle the bokes that I haue of latyn, english, and frensch**’: laywomen and their books in late medieval England. In:\_\_\_\_\_. *Women and literature in Britain: 1150-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 136.

<sup>20</sup> Cf. ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. Marie de St-Pol and Cambridge University Library, MS Dd. 5.5. In: PANAYOTOVA, Stella. **The Cambridge Illuminations: the conference papers**. Harvey Miller Publishers, 2007, p. 181.

<sup>21</sup> *Breviário de Marie de Saint Pol*. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1>

<sup>22</sup> O testamento foi editado em JEKINSON, Hilary. Mary de Sancto Paolo, Foundress of Pembroke College, Cambridge. *Archeologia*, **Ixvi**, 1914-15, p. 432-433.



franciscano que ela deixou como herança para Emma de Beauchamp, a primeira abadessa da comunidade feminina franciscana de Denny<sup>23</sup>. Saint Marcel foi uma comunidade feminina franciscana fundada sobre as regras das *Sorores Minores* em Paris, entre os anos de 1284 e 1289. Foi criada sob o patrocínio de Marguerite de Provence, viúva de Luis IX da França, possuindo fortes laços com a família real francesa<sup>24</sup>.

Segundo Rouse e Rouse, duas hipóteses poderiam explicar a existência desse breviário: poderia se tratar de uma obra da escola de iluminadores de Jean Pucelle; ou, talvez, trata-se de um breviário produzido por Mahiet e deixado com as irmãs de Saint Marcel para que fosse utilizado sempre que Marie as visitava<sup>25</sup>. Contudo, ambas as hipóteses devem ser reavaliadas quando examinamos algumas nuances do manuscrito.

De fato, conforme destaca Sean L. Field, o mais provável é que o “Breviário de Marie de Saint Pol” seja um terceiro manuscrito que não está presente em seu testamento. De acordo com o autor, mesmo que esse breviário também seja de uso franciscano e tenha sido feito em Paris, é pouco provável que ele tenha tido origem na abadia de Saint Marcel, pois uma de suas fortes características é a presença de imagens heráldicas que remetem à junção dos brasões de Châtillon-Saint-Pol e Aymer de Valence<sup>26</sup>. Na figura 1, que apresenta o fólio 239r, é possível observar esse traço na margem inferior do documento. Tanto Field como Rouse e Rouse indicam que o manuscrito foi objeto de análises minuciosas e independentes realizadas sob lentes de aumento e luz ultravioleta, e que tais procedimentos revelaram que os brasões da família de Marie não foram desenhados sobre outros que supostamente estivessem ali; revelou-se também que a paleta empregada nesses brasões é compatível com a empregada em algumas miniaturas presentes no mesmo manuscrito<sup>27</sup>. Assim, seria difícil explicar a presença de brasões heráldicos feito no convento e ali guardado.

---

<sup>23</sup> Cf. ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. *Op. cit.* p.182.

<sup>24</sup>Esta comunidade teve uma encarnação anterior em Troyes sob o patrocínio de Thibault de Champagne e sua esposa Isabelle, filha de Luis IX. Ver THÉOBALD. Les cordelières de saint Marcel-lez-Paris. **Études Franciscaines**, xx, p. 561-621, 1908.

<sup>25</sup> Cf. ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. *Op. cit.* p.182.

<sup>26</sup> Cf. FIELD, Sean L. *Op. Cit.* p. 270.

<sup>27</sup> Cf. ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. *Op. cit.* p. 190; FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 270.



**Figura 1:** São Tiago, fólio 239r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/453>

Além disso, outro ponto importante destacado por Field é a presença da representação imagética da própria Marie de Saint Pol no manuscrito. A Condessa aparece ajoelhada, em prece em quatro diferentes fólios da fonte<sup>28</sup>. Um exemplo pode ser observado na figura 2, que representa o fólio 236r. Nele é possível identificar a Condessa, ajoelhada e em prece para o que seria a representação de Santa Maria Madalena na imagem central do breviário.

<sup>28</sup> Cf. FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 270.



**Figura 2:** Marie de Saint Pol e Santa Maria Madalena, fólio 236r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/447>

Ao contrapormos as hipóteses de Rouse e Rouse e Field, pensamos ser plausível que o manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5 tenha sido encomendado pela própria Marie de Saint Pol para uso pessoal no ateliê do iluminador Jean Pucelle. De fato, como lembrou

Field, a irmã de Marie, Mahaut, também encomendou um breviário franciscano do mesmo grupo de iluminadores<sup>29</sup>.

### ***Manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5***

Como dito anteriormente, o manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5 é um breviário. Mas o que define esse tipo de fonte? Analisando outros estudos sobre a mesma tipologia documental é possível termos uma ideia do que é e para que serve um breviário.

Mary Dockray-Miller em seu texto “*The St. Edith cycle in The Salisbury Breviary*” apresenta um estudo acerca do ciclo de Santa Edith no Breviário de Salisbury (Paris, BnF, MS Lat. 17294). Dockray-Miller demonstra que os textos litúrgicos do manuscrito foram produzidos para uso de *Sarum* (latim de Salisbury); materialmente, o livro contém 832 fólios com mais de 4.200 imagens. Além disso possui um calendário, textos temporais, vidas de santos e textos comunais. Há também a presença do saltério completo<sup>30</sup>.

Por sua vez, Lucy Freeman Sandler em seu texto “*An early fourteenth-century english breviary at Longleat*” analisa o “Breviário de Longleat”. Nesse artigo, Sandler destaca algumas características do breviário estudado, como a presença de textos temporais (tendo por início o primeiro domingo do Advento), um calendário, o saltério com antífonas, cânticos e hinos, orações e vidas de santos. Além do mais, possui imagens em iniciais historiadas, miniaturas enquadradas presentes nas margens inferiores e margens decoradas<sup>31</sup>.

Em um outro artigo intitulado “*Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary*”<sup>32</sup>, Lucy Freeman Sandler promove o estudo do “*Belleville Breviary*” (Paris, BnF, MS Lat. 10483-84), um manuscrito para uso dominicano composto por dois volumes que foi produzido por Jean Pucelle e alguns de seus discípulos<sup>33</sup>. Sandler nesse trabalho nos traz uma definição do que seria um breviário, isto é, esse tipo documental seria um livro de dois volumes que traz os textos referentes ao Ofício Divino para serem recitados ao longo dos dias dentro de uma casa religiosa. De acordo com Gregory T.

<sup>29</sup> NIGEL, Morgan em BINSKI, P; PANAYOTOVA, Stella. **The Cambridge Illuminations: ten centuries of Book Production in the Medieval West.** Londres, 2005, p. 134 apud Cf. FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 271.

<sup>30</sup> DOCKRAY-MILLER, Mary. *The St. Edith cycle in The Salisbury Breviary* (c.1460). In: DUBRUCK, Edelgard E.; GUSICK, Barbara I. **Fifteenth-century studies**, 5 set. 2013, p. 48-49.

<sup>31</sup> SANDLER, Lucy Freeman. *An early fourteenth-century English Breviary at Longleat.* The Warburg Institute. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 39, 1976, p. 2-3.

<sup>32</sup> **BnF MS LAT. 10483.** Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8451634m/f5.image>. **BnF MS LAT. 10484.** Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447295h.image>

<sup>33</sup> SANDLER, Lucy Freeman. *Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary.* **The Art Bulletin**, v. 66, n. 1, mar.1984, p. 73-96.

Clark, o Ofício Divino é dividido pelos oito serviços das orações diárias, que são elas: Matinas (antes do alvorecer), Laudes (alvorada), Primeiras (por volta das 6 da manhã), Terça (por volta das 9 da manhã), Sexta (ao meio-dia), Noa (no meio da tarde), Vésperas (pôr-do-sol) e Completas (período da noite)<sup>34</sup>.

Sobre o breviário de Belleville, Sandler destaca que o primeiro volume, a parte do inverno no breviário, possui um calendário litúrgico iluminado que abarca os meses de novembro e dezembro, um livro de salmos dividido por iniciais historiadas e miniaturas nas bordas; há ainda a presença de textos temporais e vidas de santos que vão do Advento até a Pentecostes, ou seja, de dezembro até junho, aproximadamente, com iluminuras para cada uma dessas festas litúrgicas<sup>35</sup>.

O segundo volume, de acordo com Sandler, representa a porção do verão no breviário, onde também há um calendário iluminado, porém, distinguindo-se das imagens do volume I, pois ele representa os meses de janeiro e fevereiro. Possui o saltério, dividido e iluminado como o primeiro volume, há textos temporais e vidas de santos que vão da Trindade ao Advento, ou seja, de junho a dezembro, aproximadamente, todos com iluminuras que representam as festas litúrgicas<sup>36</sup>.

Mas o que diferenciaria o “Breviário de Marie de Saint Pol” desses outros manuscritos? Segundo Paul Binski e Patrick Zutshi, o “Breviário de Marie de Saint Pol” foi produzido em dois volumes, sendo o Cambridge UL. Dd 5.5 o segundo volume (não temos notícias a respeito do primeiro volume). Ele contém os Ofícios Divinos do verão ao outono para uso franciscano, que vão de Pentecostes até uma semana antes do Advento com iluminuras de santos celebrados em certas festas litúrgicas<sup>37</sup>. Diferença, talvez, mais marcante em relação aos breviários apresentados acima: o manuscrito de Cambridge não possui um calendário (provavelmente foi perdido junto do volume I).

Por fim, terminemos essa etapa de apresentação do manuscrito indicando alguns aspectos de sua materialidade. Como descrito no site da biblioteca digital da Universidade de Cambridge, na Inglaterra, onde se encontra o manuscrito aqui estudado<sup>38</sup>, e de acordo com Binski e Zutshi<sup>39</sup>, o Breviário de Marie de Saint Pol está em formato códex com seu

<sup>34</sup> CLARK, Gregory T. **Introduction**. In:\_\_\_\_\_. *The Spitz Master: a parisian book of hours*. Getty Museum: Los Angeles, 2003, p. 5.

<sup>35</sup> Cf. SANDLER, Lucy Freeman. *Op. cit.* p. 74-75.

<sup>36</sup> Cf. SANDLER, Lucy Freeman. *Op. cit.* p. 75.

<sup>37</sup> BINSKI, Paul; ZUTSHI, Patrick. **Western illuminated manuscripts: a catalogue of the Collection in Cambridge University Library**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>38</sup> **The Breviary of Marie de Saint Pol**. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1>

<sup>39</sup> Cf. BINSKI, Paul; ZUTSHI, Patrick. *Op. cit.* p. 299.

suporte em pergaminho; possui 424 fólhos (faltando o primeiro e o último); ele é um in-8°, isto é, a produção de seus fólhos se deu a partir de uma folha inteira dobrada para formar 8 folhas menores; o fólho tem um comprimento de 200 mm com largura de 135mm; sua escrita tem altura de 130 mm e largura de 85 mm; é escrito em duas colunas e 30 linhas; possui rubricas vermelhas em francês<sup>40</sup> e o restante do texto está em latim.

### ***Mahiet e seu trabalho no Breviário de Marie de St-Pol***

Especialistas atribuem as iluminuras do Breviário de Marie de Saint Pol às mãos de um artista pouco conhecido chamado Mahiet. Pouco conhecido, pois o conhecimento de sua biografia se resume quase que exclusivamente à presença de seu nome em uma nota de pagamento feita nas margens do fólho 33r do breviário de Belleville (Paris, BnF, MS Lat. 10483) produzido entre os anos 1323 e 1326<sup>41</sup>. É essa anotação que permitiu aos estudiosos descobrir que Mahiet trabalhou no ateliê de Jean Pucelle e em especial em cerca de 150 páginas do breviário Belleville<sup>42</sup>. Pouco além disso se sabe de Mahiet e suas obras.

Diante de tal carestia de informações, Rouse tenta definir as especificidades dos traços de Mahiet cotejando algumas obras certamente atribuídas a ele. Percebe que suas especialidades eram de um pintor de decorações menores, possuindo um repertório relativamente restrito e tributário do ateliê de Jean Pucelle, marcado por “figuras, garotos, homens, mulheres e vários seres híbridos empoleirados sobre bastões, ou surgindo deles ou flutuando em seus extremos inferiores”<sup>43</sup>. A representação de instrumentos musicais também é comum. Suas figuras humanas normalmente apresentam cabelos dourados ou

---

<sup>40</sup> Um detalhe importante que se pode levantar é a presença da língua francesa em um texto encomendado por uma Condessa da Inglaterra. Por que o francês aparece nas passagens grifadas e não o inglês? Como nos lembra Ardis Butterfield, as relações entre a França e a Inglaterra começam a se estreitar desde o século XI com a conquista dos normandos. Além disso, vale lembrar que os reis anglo-saxões tiveram essa relação com os normandos desde a metade do século IX, principalmente devido a alianças matrimoniais entre membros de ambas aristocracias. Ainda segundo Butterfield, é desde esse período que o francês normando, juntamente com o latim, se tornou idioma importante na administração da Igreja e na cultura laica, pois foi essa relação com os normandos teria fortalecido a história literária dos ingleses. Cf. BUTTERFIELD, Ardis. **England and France**. In: BROWN, Peter. *A companion to medieval English literature and culture: c.1350-c.1500*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 199-214.

<sup>41</sup> Como nos mostra Lucy Freeman Sandler, o Belleville Breviary é um breviário dominicano de dois volumes que pertenceu a Charles V da França, Charles VI, Ricardo II da Inglaterra, Henrique IV da Inglaterra e Jean, Duque de Berry. SANDLER, Lucy Freeman. Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary. **The Art Bulletin**, v. 66, n. 1, mar.1984, p. 73-74.

<sup>42</sup> ROUSE, Richard. **Mahiet, the illuminator of Cambridge University Library MS Dd. 5.5**. In: PANAYOTOVA, Stella. *The Cambridge Illuminations: conference papers*. London: Harvey Miller, 2007, p. 174.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 175.

azuis, os rostos apresentados em três quartos de perfil, com nariz frequentemente pontudo e as mandíbulas podem ser largas; as figuras são concebidas em seus contornos e depois coloridas com cores claras (dentro de uma variedade de cores relativamente restrita comumente empregada pelo iluminador)<sup>44</sup>.

Tendo definido alguns traços principais, Rouse chega mesmo a defender que Mahiet trabalha segundo um suposto caderno de rascunhos de Pucelle, caderno esse que definiria sua “escola” mais do que o ensino meticuloso do ofício, ou o convívio nos ateliês<sup>45</sup>. Mahiet conhece assim a “linguagem” de Pucelle e aplica seus lugares comuns de modo a deixar pouco espaço para uma inventividade marcadamente individualizada. O último manuscrito que Mahiet teria trabalhado em conjunto com outros iluminadores, como destaca Rouse, foram as Horas de Jeanne de Navarre (BnF, MS Lat. 3145) produzido entre 1330 e 1340 e iluminado por Jean Le Noir, o principal discípulo de Jean Pucelle (Mahiet teria trabalhado entre os fólhos 145-198v)<sup>46</sup>.

Pensando no Cambridge UL. Dd 5.5 como um breviário de uso franciscano, Rouse<sup>47</sup> nos oferece um bom exercício de comparação com outros dois breviários franciscanos iluminados por Mahiet, o Paris BnF lat. 1288<sup>48</sup> e o Ludwig IX 2<sup>49</sup>. A partir dessa comparação, destacaremos as marcas das iluminações de Mahiet e as diferenças do “Breviário de Marie de Saint Pol” em relação a outros breviários de uso franciscano.

Primeiro ponto a destacar, de acordo com Richard Rouse, é que devemos lembrar que se tratando de breviários há uma certa formalidade para iconografia, ou seja, o artista deve se adaptar e seguir o modelo proposto para o documento. No caso do Cambridge UL. Dd 5.5 o uso franciscano. Todavia, as margens são livres para a escolha do futuro proprietário ou o que o próprio artista decidisse adicionar.

O trabalho de iluminação nos três breviários segue um mesmo padrão. São iluminados salmos, temporais e vidas de santos de acordo com o calendário das festas litúrgicas. Todavia, há certa diferença na escolha dos tipos de iluminação utilizados em

---

<sup>44</sup> Para mais informações sobre as características do trabalho de Mahiet ver: ROUSE, Richard. *Op. cit.* p.164-177. Mais abaixo retornaremos às características do trabalho de Mahiet quando compararmos os breviários que receberam sua iluminação.

<sup>45</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 167.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 169. Mahiet também trabalhou na iluminação de outros manuscritos inteiros. Podemos destacar a participação do artista na produção de duas Vidas de São Luis (Paris, BnF, MS fr. 5716 de Guillaume de Saint Pathus e o Paris, BnF, MS, fr. 13568 de Joinville). Além de um outro breviário de uso franciscano (BnF MS Lat. 1288).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>48</sup> **Paris BnF MS LAT 1288**. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p>

<sup>49</sup> **Ludwig IX 2**. Disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/1386/unknown-maker-breviary-french-about-1320-1325/>

cada trabalho. Segundo Richard Rouse, em algumas miniaturas, dos trinta e nove presentes no “Breviário de Marie de Saint Pol”, é possível identificar um ornamento com quatro lóbulos que nos lembra um trevo de quatro folhas<sup>50</sup>. Um exemplo desse tipo de iluminação está presente no fólio 21r (figura 3) que traz o texto referente ao salmo 38 com a imagem da representação do rei David apontando para os lábios e olhando para Deus. No fólio 25v (figura 4) do MS Ludwig IX 2 é possível identificar o mesmo salmo e a mesma personagem, todavia a iluminura é uma inicial historiada, a partir de onde começa o texto do próprio salmo. Já no fólio 25r (figura 5) do BnF Lat. 1288 é possível identificar o mesmo motivo imagético, porém apenas como uma miniatura enquadrada, mas sem ornamentações em lóbulos. Desses três trabalhos de Mahiet, apenas o “Breviário de Marie de Saint Pol” possui miniaturas enquadradas com as imagens dentro desses ornamentos em quatro lóbulos.



**Figura 3:** salmo 38 de David, fólio 21r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/21>

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 166.





**Figura 4:** Inicial historiadada do salmo 38, fólio 25v. MS Ludwig IX 2. Disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/3273/unknown-maker-initial-d-david-pointing-to-his-mouth-french-about-1320-1325/>



**Figura 5:** Salmo 38, fólio 25r. BnF ms Lat. 1288. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p/f57.item.zoom>

Como bem destacou Rouse, as três primeiras miniaturas dos salmos presentes no Breviário de Marie de Saint Pol, os fólhos 13r (figura 6) e 46r (figura 7), são ornamentados em quatro lóbulos. Além disso, outras 5 miniaturas são enquadradas com arcadas em sua parte superior, destacamos aqui apenas duas: os fólhos 199r (figura 8), 236r (figura 9)<sup>51</sup>. Essas características do Breviário de Marie de Saint Pol não estão presentes nos outros dois breviários de Mahiet que analisamos.

<sup>51</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 166-167.



**Figura 6:** Salmo 26 de David, fólíio 13r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/5>



**Figura 7:** Salmo 80 de David, fólíio 46r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/69>



**Figura 8:** Santo Antônio de Pádua, fólio 199r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/373>



**Figura 9:** Santa Maria Madalena e Marie de Saint Pol, fólio 236r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/447>

Como destaca Rouse, os rostos masculinos das figuras de Mahiet são traçados com narizes longos e retangulares, com a boca feita em duas linhas uma em cima da outra, às vezes reta, às vezes convexa, ou curvada. Sobrancelhas finas e, às vezes, quase na horizontal, olhos com pupilas pretas com uma sombra das pálpebras perto da linha do nariz. A mandíbula é marcada com uma linha que toma uma forma arredondada, nos dando a impressão de que a bochecha esteja inchada na parte inferior<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 166.

As orelhas, segundo Rouse, possuem uma forma bizarra, pois, na maioria das vezes, elas são grandes, largas e com linhas duplas que fazem o seu contorno, com o é possível identificar na miniatura do fólio 28v (figura 10)<sup>53</sup>.

Mahiet utilizava, normalmente, cabelos ondulados e dourados (ou azuis, como indicado acima) em suas figuras humanas. Os rostos femininos, de acordo com Rouse, seguem o mesmo critério dos masculinos, salvo algumas exceções, como por exemplo, quando a linha da mandíbula é indicada apenas com uma leve sombra ou não está presente, como podemos observar na imagem de Santa Catarina no fólio 397r (figura 11) e nas figuras da margem do mesmo fólio<sup>54</sup>.



**Figura 10:** Um tolo com um pão, fólio 28v. Manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/36>

<sup>53</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 166.

<sup>54</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 166.



**Figura 11:** Martírio de Santa Catarina de Alexandria, fólio 397r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/769>

Comparando o MS Ludwig IX 2 e o BnF MS Lat. 1288 com o Breviário de Marie de Saint Pol, percebe-se que o primeiro é o documento que se aproxima mais em termos de disposição iconográfica com o Cambridge UL. Dd 5.5, pois o BnF MS Lat. 1288 não possui imagens marginais. Contudo, o MS Ludwig IX 2 possui uma diferença referente ao conteúdo do manuscrito, pois ele contém as práticas religiosas de inverno e primavera, ou seja, seu calendário litúrgico vai do Advento à Ressurreição, diferentemente do Cambridge UL. Dd. 5.5 que vai da Pentecostes ao Advento (infelizmente o volume que cobriria o verão e outono do MS Ludwig IX 2 foi perdido). Entre os três manuscritos o único que ainda possui o calendário de festas litúrgicas é o BnF MS Lat. 1288.

Sabemos, como destaca Rouse, que o MS Ludwig IX 2 foi produzido em Paris por Mahiet, entre os anos de 1320-1325, e foi destinado ao Conde de Châlons-sur-Marne, na França. Sua iluminação consiste em 28 iniciais historiadas que se dividem entre salmos, temporais e vidas de santos, e 27 imagens marginais. Entretanto, devemos destacar que algumas características de iluminação ali presente não são propriamente uma exclusividade de Mahiet, pois esse mesmo repertório de imagens marginais também pode ser encontrado, por exemplo, no *Romance da Rosa* (Paris, BnF, MS fr. 25526) manuscrito iluminado por Jeanne de Montbaston e seu marido Richard<sup>55</sup>. Podemos utilizar como exemplo o jogo de “chutar botas”, encontrado na margem do fólio 221r (figura 12) do Cambridge UL. Dd 5.5 e na margem do *Romance da Rosa*, fólio 41r (figura 13)<sup>56</sup>. Ou seja, e confirmando o que foi dito mais acima a respeito dos lugares comuns empregados

<sup>55</sup> Cf. ROUSE, Richard. *Op. cit.* p. 168.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 168.

por Mahiet, seu repertório utilizado também é utilizado por outros iluminadores do norte da França.



**Figura 12:** Jogo de "chutar botas", fólio 221r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/417>



**Figura 13:** Jogo de "chutar botas", fólio 41r. BnF ms fr. 25526. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000369q/f88.item>

### *Observância: quadro geral*

Uma vez apresentado o que sabemos hoje sobre a história, a produção e as características materiais e imagéticas do manuscrito aqui estudado, dediquemos algumas páginas a seu conteúdo escrito na tentativa de alcançarmos uma compreensão mais completa da religiosidade ali expressa. Sean L. Field destaca que o Breviário de Marie de Saint Pol seria um manuscrito produzido para o uso franciscano. Mas o que seria esse tipo

de fonte? Para compreendermos esse “uso franciscano” precisamos entender o que é a observância para a ordem de Francisco.

A observância nada mais é do que o seguimento de uma Regra de vida. De acordo com Ana Paula Tavares Magalhães, a ordem de Francisco surge como uma *fraternitas* religiosa, ou seja, a partir de um impulso reformador, por um ideal de vida monástica que tinha na pobreza absoluta o seu fio condutor, a sua Regra de vida<sup>57</sup>.

Esses movimentos de cunho reformista da cristandade medieval no tempo de Francisco de Assis aparecem nas Reformas iniciadas no século XI e desenvolvidas no século XII. Essas reformas foram marcadas pelo desejo de retorno às origens – a *Ecclesiae primitivae forma* – e à prática da verdadeira vida apostólica -*Vita vere apostolica*. Essas novas ordens tinham por objetivo voltar à Regra original de São Bento<sup>58</sup>. Portanto, para entendermos a observância franciscana devemos voltar às suas origens, ou seja, e nelas à Regra de São Bento.

Conhecemos pouco sobre a vida de São Bento, a não ser aquilo que foi deixado pelo Papa Gregório, o Grande, que escreveu sobre Bento no livro II de seus *Dialogos*. Sua regra teria sido composta no monte Cassino por volta de 530 e 540, e se apresenta como uma pequena regra para iniciantes<sup>59</sup>.

De acordo com Hilário Franco Júnior, a Regra de São Bento afirmava que o monge deveria viver baseado na *oração e trabalho*, isto é, oração e trabalho ao longo do dia como forma de se alcançar Deus. Rezar era lutar contra as forças do mal, contribuindo para a salvação da alma de toda a sociedade; trabalhar era afastar a alma de seus inimigos, era alcançar uma fonte de alegria; não apenas o trabalho manual, mas também o intelectual, a leitura de textos sagrados preparavam a alma do monge para a oração<sup>60</sup>.

A partir de uma passagem da Regra de São Bento é possível perceber a importância atribuída à necessidade de sua obediência. Nela São Bento afirma que:

O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que estimam nada haver mais caro que o Cristo; por causa do

<sup>57</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **A tradição franciscana e a elaboração do movimento espiritual**. In:\_\_\_\_\_. Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 20.

<sup>58</sup> Ibid., p. 21.

<sup>59</sup> LE GOFF, Jacques. **São Bento de Núrsia**. In:\_\_\_\_\_. Homens e mulheres da Idade Média. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 30.

<sup>60</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Estruturas eclesiais**. In:\_\_\_\_\_. A Idade Média: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2011, p. 70. Ver também DICKENS, A. G. Late monasticism and the Reformation. London: The Hambledon Press, 1994 e FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. Medieval monastic education. London: Leicester University Press, 2000.

santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada. Deles diz o Senhor: "Logo ao ouvir-me, obedeceram-me". E do mesmo modo diz aos doutores: "Quem vos ouve a mim ouve".<sup>61</sup>

Em outra passagem de sua Regra o santo diz:

Mas essa mesma obediência somente será digna da aceitação de Deus e doce aos homens, se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, não mornamente, não com murmuração, nem com resposta de quem não quer. Porque a obediência prestada aos superiores é tributada a Deus. Ele próprio disse: "Quem vos ouve, a mim me ouve". E convém que seja prestada de boa vontade pelos discípulos, porque "Deus ama aquele que dá com alegria". Pois, se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só no coração, ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar; e por tal ação não consegue graça alguma, e, ainda mais, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação.<sup>62</sup>

Logo, podemos perceber que a obediência, ou seja, a observância à regra, é o ponto mais importante na vida de um monge. Como nos lembra Franco Júnior:

A tradicional trilogia monástica — castidade, pobreza e obediência — estava presente de forma concreta e equilibrada no cotidiano dos beneditinos. O abade eleito pelos monges recebe deles total obediência, que representa ao mesmo tempo uma manifestação de pobreza, pois não se pode dispor sequer da própria vontade. A pobreza, por sua vez, não é entendida como falta ou miséria, mas posse do estritamente necessário, daí o monge não poder ter nada de seu, apesar de o mosteiro possuir propriedades recebidas em doação. A castidade, sendo negação da posse do próprio corpo, também é uma forma de pobreza. Sendo negação do usufruto do próprio corpo, é uma forma de obediência. A obediência, sendo uma renúncia, é ainda uma forma de castidade<sup>63</sup>.

Como destaca Magalhães, durante as reformas dos séculos XI e XII as novas ordens que surgem tem a regra original de São Bento como principal objetivo. Esses novos movimentos rejeitavam as riquezas monásticas e seu estilo artístico rebuscado<sup>64</sup>. É nesse

<sup>61</sup>**Regra do glorioso Patriarca São Bento.** Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. Capítulo 5. Da obediência. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. p. 11. Disponível em: [http://www.asg.org.br/imagens/Regra\\_de\\_Sao\\_Bento.pdf](http://www.asg.org.br/imagens/Regra_de_Sao_Bento.pdf)

<sup>62</sup>Cf. **Regra do glorioso Patriarca São Bento.** *Op. cit.* p. 11

<sup>63</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. cit.* p. 70.

<sup>64</sup>MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **A tradição franciscana e a elaboração do movimento espiritual.** In: \_\_\_\_\_. Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor vitae crucifixa Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 21. Sobre a crítica à opulência de certo monasticismo ver DUBY, G. **São Bernardo e a arte cisterciense.** São Paulo: Martins Fontes, 1990. Sobre o debate entre cistercienses e



contexto das reformas que surge a Ordem Cisterciense, fundada por Robert de Molesme por volta de 1098 que teve São Bernardo, abade de Claraval entre 1115 e 1153, como um de seus principais expoentes<sup>65</sup>.

No amplo leque de movimentos reformistas monásticos, os cistercienses figuram como tendo sido um dos grupos mais bem-sucedidos. Contudo, com um discurso ainda mais radical em prol do abandono das riquezas deste mundo, os monges Cartuxos merecem aqui a nossa atenção. Em seu artigo intitulado “*Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII)*”, Gabriel Castanho traz uma discussão sobre a normatividade (obediência, no que nos interessa aqui) ligada ao abandono do mundo entre os primeiros monges-eremitas cartuxos (séc. XI-XII)<sup>66</sup>.

Segundo Castanho, Guigo I, quinto prior da Grande Cartuxa, começa a elaborar os *Costumes*<sup>67</sup> praticados no mosteiro entre os anos 1121-1128. Esse texto, que acabará se tornando a base normativa da Ordem Cartuxa, é resultado de pedidos feitos por Hugo, bispo de Grenoble, e de solicitações feitas por monges que habitavam mosteiros não filiados à Cartuxa, mas que queriam viver em Observância dessas práticas<sup>68</sup>.

Os *Costumes*, como destaca Gabriel Castanho, defendem uma vida material que dependa dos frutos do ermo<sup>69</sup>, sendo essa a única forma de assegurar a continuidade de um certo número de homens vivendo em isolamento sendo pobres, desligados do mundo e buscando o amor a Deus<sup>70</sup>. Esse isolamento, segundo Castanho, assume uma face econômica segundo nosso “instrumental conceitual contemporâneo”<sup>71</sup>.

---

clunisienses ver CANTOR, N. F. The crisis of western monasticism, 1050-1130. **The American Historical Review**, n. 66, 1960, p. 57-67.

<sup>65</sup> Para uma introdução à uma parte importante da documentação cisterciense ver Os Cistercienses: documentos primitivos. Intr. e bibliogr. irmão François de Place. Trad. Irineu Guimarães. São Paulo: Musa Editora; Rio de Janeiro: Lumen Christi – Mosteiro de São Bento, 1997. Trata-se de uma coletânea de fontes cistercienses do século XII, incluindo a Carta caritatis – documento jurídico fundamental da Ordem, produzido entre os anos de 1114 e 1165. Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 21.

<sup>66</sup> CASTANHO, Gabriel C. G. Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII). **Revista signum**, 2015, v. 16, n. 1, p. 196-214.

<sup>67</sup> *Costumes* e obediência têm em comum o referencial ao aspecto normativo da experiência religiosa.

<sup>68</sup> CASTANHO, Gabriel C. G. Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII). **Revista signum**, 2015, v. 16, n. 1, p. 206.

<sup>69</sup> “O *heremus* é, desde a fundação da Grande Cartuxa, um dos principais elementos do propósito religioso desse grupo monástico”. Para mais informações ver CASTANHO, Gabriel C. G. Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII). **Revista signum**, 2015, v. 16, n. 1, p. 196-214.

<sup>70</sup> GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. Introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984 apud Cf. CASTANHO, Gabriel C. G. *Op. cit.* p. 208.

<sup>71</sup> Cf. CASTANHO, Gabriel C. G. *Op. cit.* p. 207.

Assim, a radicalidade eremítica da forma de abandono das riquezas materiais defendida pelos Cartuxos, não impediu que esse grupo monástico fosse aceito e reconhecido pela hierarquia eclesiástica e como visto acima, isso não se deu ao arrepio das normas. Muito pelo contrário, foi justamente por traçar ortodoxamente sua filiação as normas eclesiais que os Cartuxos asseguraram sua obediência à Igreja.

Outro ponto importante para compreendermos a normatividade na Ordem Cartuxa são os rituais. A Adaptação cartuxa do capítulo 58 da regra beneditina (que trata da entrada nos mosteiros e seus rituais) apresentada nos *Costumes*<sup>72</sup>, associa o abandono do mundo a um ritual de afirmação da estabilidade, da obediência à regra<sup>73</sup>. A ritualização ligada à obediência monástica “reforça assim o pertencimento, daqueles que optaram pelo isolamento do ermo, à comunidade eclesiástica” em geral<sup>74</sup>. É na esteira dos movimentos monásticos reformistas dos séculos XI e XII e sua dependência em relação aos textos normativos por meio da obediência que irão surgir, se afirmar e se estabilizar na Igreja as novas ordens mendicantes nos séculos seguintes.

### ***Observância franciscana***

Como vimos anteriormente, esse ideal de observância nasce dos movimentos monásticos de séculos anteriores a Francisco e sua ordem. Monges beneditinos, incluindo movimentos radicais como os cartuxos, já tinham a obediência a uma regra como um

---

<sup>72</sup> REGRA DO GLORIOSO PATRIARCA SÃO BENTO. In: ENOUT, Dom Evangelista [trad. e notas.]. Capítulo 58 traz a seguinte passagem: Apresentando-se alguém para a vida monástica, não se lhe conceda fácil ingresso, [2] mas, como diz o Apóstolo: "Provai os espíritos, se são de Deus". Portanto, se aquele que vem, perseverar batendo à porta e se depois de quatro ou cinco dias, sendo-lhe feitas injúrias e dificuldade para entrar, parece suportar pacientemente e persistir no seu pedido conceda-se-lhe o ingresso, e permaneça alguns dias na cela dos hóspedes. Fique, depois, na cela dos noviços, onde esses se exercitam, comem e dormem. Seja designado para eles um dos mais velhos, que seja apto a obter o progresso das almas e que se dedique a eles com todo o interesse. Que haja solicitude em ver se procura verdadeiramente a Deus, se é solícito para com o Ofício Divino, a obediência e os opróbrios. Sejam-lhe dadas a conhecer, previamente, todas as coisas duras e ásperas pelas quais se vai a Deus. Se prometer a perseverança na sua estabilidade, depois de decorridos dois meses, leia-se-lhe por inteiro esta Regra, e diga-se-lhe: Eis a lei sob a qual queres militar: se podes observá-la entra; mas se não podes, sai livremente. Se ainda ficar, seja então conduzido à referida cela dos noviços e seja de novo provado, em toda paciência. Passados seis meses, leia-se-lhe a Regra, a fim que saiba para o que ingressa. Se ainda permanece, depois de quatro meses, releia-se-lhe novamente a mesma Regra. E se, tendo deliberado consigo mesmo, prometer guardar todas as coisas e observar tudo quanto lhe for ordenado, seja então recebido na comunidade, sabendo estar estabelecido, pela lei da Regra, que a partir daquele dia não lhe é mais lícito sair do mosteiro, nem retirar o pescoço ao jugo da Regra, a qual lhe foi permitido recusar ou aceitar por tão demorada deliberação.

<sup>73</sup> GUIGO I. *Coutumes de Chartreuse* [ed. Introd., trad. e notas por um cartuxo, Maurice LAPORTE]. Paris: Cerf, 1984 apud Cf. CASTANHO, Gabriel C. G. *Op. cit.* p. 211.

<sup>74</sup> Cf. CASTANHO, Gabriel C. G. *Op. cit.* p. 212.

ideal de vida a ser imperativamente seguido. Mas como essa obediência era vista pela Ordem Franciscana? Quais eram seus conteúdos? Em um de seus escritos, são Francisco diz:

Diz o Senhor no Evangelho: quem não renunciar a tudo o que possui não pode ser meu discípulo (Lc 14,33); e: quem quiser salvar sua vida, perdê-la-á (Lc 9,24). Abandona tudo o que possui e perde seu corpo aquele que se oferece totalmente à obediência nas mãos de seu prelado. E aquilo que faz e diz, que saiba não ser contra a vontade dele, na condição de que seja bom o que ele faz, é verdadeira obediência. E se o súdito vê coisas melhores e mais úteis à sua alma do que aquelas que o prelado lhe ordena, sacrifique voluntariamente as suas a Deus; procure, porém, realizar em obras as que são do prelado. Pois, esta é a obediência caritativa (cf. 1Pd 1,22), porque satisfaz a Deus e ao próximo<sup>75</sup>.

É possível perceber, por meio dessa passagem de um dos escritos de Francisco, que o frade defendia uma obediência rigorosa à hierarquia eclesial por meio da entrega de si aos superiores (prelados), e essa obediência deveria ser inspirada nas Sagradas Escrituras. Associando o ensinamento da Bíblia à organização institucional da Igreja, a obediência franciscana estaria diretamente ligada à pobreza estrita, à prática da pregação e, em certa medida, ao trabalho manual<sup>76</sup>.

Contudo, segundo Duncan B. Nimmo, a observância, na Ordem Franciscana, não foi um movimento uniforme, pois havia muitas divergências dentro da própria fraternidade sobre o que deveria ser a obediência da Regra<sup>77</sup>. A dificuldade de seguimento da Regra por parte dos frades se originava de seu radicalismo. A própria formação da Ordem de Francisco é uma história complexa, com idas e vindas no que tange a escrita de sua Regra, pois trata-se de um documento que foi exposto verbalmente ao Papa Inocêncio III que, inicialmente, não a aprovou, tornando-a uma Regra não bulada (1221), porém tornou-se uma Regra bulada em 1223 após mudanças feitas no documento de acordo com a vontade da Igreja<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> **Escritos de Francisco.** In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 97.

<sup>76</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **A tradição franciscana e a elaboração do movimento espiritual.** In: \_\_\_\_\_. Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 27.

<sup>77</sup> NIMMO, Duncan B. **Introduction.** In: \_\_\_\_\_. The franciscan regular observance, 1368-1447 and the divisions of the order, 1294-1528. Edinburgh: University of Edinburgh, 1975, p. 2.

<sup>78</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 29.

O requerimento pela aprovação de sua Regra e conduta de vida junto ao papa Inocêncio III, se mantém em um caráter obscuro. O texto submetido ao pontífice desapareceu e o que afirma Tomás de Celano não apresenta uma solução esclarecedora sobre o caráter da obra<sup>79</sup>. Em uma das passagens da vida de Francisco, Tomas de Celano afirma que

Vendo o bem-aventurado Francisco que o Senhor Deus a cada dia aumentava o seu número (de seguidores), escreveu para si e para seus irmãos presentes e futuros, de maneira simples e com poucas palavras, uma forma e regra de vida, utilizando principalmente palavras do santo Evangelho, a cuja perfeição unicamente aspirava<sup>80</sup>.

Segundo Magalhães, é provável que Tomas de Celano tenha classificado de *vitae formam et regulam* àquilo que seria uma *formula vitae*<sup>81</sup>, a qual consistiria, como destaca Jacques Le Goff, um simples documento com algumas passagens inspiradas no Evangelho<sup>82</sup>. Em suma, essa primeira Regra não sobreviveu. Paul Sabatier afirma que era uma Regra simples e composta por passagens do Evangelho que Francisco pregava aos seus primeiros companheiros, com alguns acréscimos relacionados ao trabalho manual e a ocupação de espaços pelos frades<sup>83</sup>.

Anos mais tarde, após deixar de ser ministro-geral da ordem, Francisco continuava sendo um líder espiritual. Com auxílio de Cesário de Spira – frade dotado de conhecimentos em jurisprudência – Francisco teria redigido uma Regra que deveria ser apresentada no Capítulo de 1221. Essa Regra de 1221 conservava a fisionomia primitiva da ordem, mas não conseguiu reestabelecer a união entre os frades. Além disso, faltava a essa Regra um certo teor necessário a um documento legislativo, o que fez com que, apoiados pelo Cardeal protetor da Ordem, os frades convencessem Francisco a reelaborar a Regra<sup>84</sup>.

Segundo Magalhães, essa Regra, confiada a Elias, teria se perdido. Esse documento foi reconstituído por Francisco com auxílio do frei Leão que era conhecido por possuir noções de Direito. Todavia, alguns meses mais tarde, Francisco foi à Roma levando a chamada Regra não bulada (1221). Lá, depois de algumas modificações, essa

<sup>79</sup> Ibid., p. 31.

<sup>80</sup> Primeira vida de São Francisco, **São Francisco de Assis**. In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 218.

<sup>81</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 32.

<sup>82</sup> LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 60.

<sup>83</sup> SABATIER, Paul. **The life of St. Francis of Assisi**. South Caroline: Create Space, 2015, p. 123.

<sup>84</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 44.

Regra seria aprovada pelo papa Honório III por meio da bula *Solet annuere*<sup>85</sup>, em 29 de novembro de 1223, tornando-se assim uma Regra bulada<sup>86</sup>. Como destaca Le Goff, tudo o que se referia ao cuidado dos leprosos e às práticas rigorosas da pobreza, perdeu força. Além disso, a Regra deixava de insistir no trabalho manual e liberava a posse de livros pelos frades<sup>87</sup>.

Segundo Paul Sabatier, podemos identificar uma distinção entre as Regras, pois, somente a Regra de 1221 pode ser considerada, efetivamente, franciscana. A Regra bulada, de 1223, é uma obra mediada pela *Eccllesia*. Contudo, essa foi a saída que os franciscanos tiveram para que pudessem ser aceitos no plano da Sé Romana. Nas palavras de Sabatier,

Na realidade, aquela de 1210 e a outra, solenemente aprovada pelo papa em 29 de novembro de 1223, de comum possuíam somente o nome. Na primeira, tudo é vivo, livre, espontâneo; ela é um ponto de partida, uma inspiração profética; resume-se em duas frases: o convite de Jesus ao homem: “Vem e segue-me”, e a atitude do homem. “Abandonou tudo e seguiu-o”. À palavra do amor divino, o homem responde com a doação alegre de si de forma espontânea, como que por instinto. A um tal grau de misticismo, toda regulamentação é não só inútil, mas quase uma profanação; quando menos, é o sintoma de uma dúvida. [...] A Regra de 1223, ao contrário, é um contrato. Da parte de Deus, o chamado é transformado em ordem; da parte do homem, o ímpeto de amor é transformado num ato de submissão com o qual é possível merecer a vida eterna. Há, no fundo, uma antinomia entre a lei e o amor. Sob o regime da primeira, somos os mercenários de Deus, constringidos a um trabalho fatigante, mas retribuído cem vezes mais e cujo salário constitui um verdadeiro direito. Sob o regime do amor, somos os filhos de Deus, e os seus colaboradores; damo-nos a ele sem cálculo e sem esperança<sup>88</sup>.

Logo, como destaca Magalhães, as modificações que sofreu até se tornar a Regra de 1223 destacam, portanto, as marcas da intervenção definitiva da Igreja na Ordem Franciscana.

Analisando um primeiro trecho da Regra bulada, o documento diz:

A Regra e vida dos Frades Menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade. Frei Francisco promete obediência e reverência ao

<sup>85</sup> “A bula *Solet annuere*, de Honório III, contém as disposições referentes à organização da Ordem dos frades Menores, tratando, a saber, dos ofícios, dos jejuns e da maneira pela qual os frades devem locomover-se, comportar-se e apresentar-se”. Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 45.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>87</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Op. cit.* p. 73.

<sup>88</sup> Cf. SABATIER, Paul. *Op. cit.* p. 245.

senhor Papa Honório e a seus sucessores canonicamente eleitos e à Igreja Romana. E os demais irmãos estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores<sup>89</sup>.

A partir desse trecho inicial da Regra, podemos perceber que a observância é primordial para o seguimento correto da Regra, principalmente no que diz respeito a pobreza e a castidade. Entretanto, como nos lembra Ana Paula Tavares Magalhães, surgem diversos elementos de discussão e disputa dentro da própria ordem, e esses conflitos giravam em torno do estatuto e das práticas dos frades<sup>90</sup>. Em suma, o embate ocorria devido a como a Regra deveria ser interpretada. Podemos identificar dois grupos que fizeram parte dessa disputa: de um lado os franciscanos conventuais, isto é, aqueles que defendiam uma observância ampla da Regra e, portanto, à favor de modificações que venham de novas necessidades materiais e institucionais e os franciscanos espirituais, aqueles que defendiam uma Observância rigorosa, ou seja, focavam no que eles chamavam de projeto original de Francisco de Assis. Esse embate dentro da ordem Franciscana ficou conhecido como “Questão Franciscana”<sup>91</sup>.

Segundo Jacques Dalarun, é impossível desassociarmos essas contradições dentro da Ordem das contradições do próprio Francisco. Como vimos anteriormente, a Regra franciscana passou por diversos “crivos” e São Francisco aceitou modificá-la para atender às normas da Sé Romana, mesmo que isso significasse a desistência em relação ao retorno a um cristianismo primitivo. Ou seja, a “Questão Franciscana” seria a questão do papel do exemplo do próprio Francisco na ordem<sup>92</sup>.

De acordo com Théophile Desbonnets, o projeto “intuitivo” de São Francisco defendia práticas religiosas que não necessariamente exigissem uma vinculação à institucionalidade eclesial. A obediência, para Francisco, nunca foi um problema em seu horizonte individual<sup>93</sup>.

No entanto, segundo Magalhães, a ordem encontrava-se dividida por duas posturas: era preciso viver em busca do ideal da perfeição, da pobreza radical, mas à medida em que os franciscanos foram ocupando as cátedras das universidades, estudando

---

<sup>89</sup> **Regra Bulada**, São Francisco de Assis. In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 158.

<sup>90</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **A via pacis: dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV)**. Revista Ágora. Vitória, n. 26, 2017, p. 31.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>92</sup> DALARUN, J. **Vers une resolution de la question franciscaine**: La Legende ombrienne de Thomas de Celano. Paris: Fayard, 2007, p. 16.

<sup>93</sup> DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987, p. 13.

e lecionando, a demanda por livros e por espaços para a prática de seu intelecto ia na contramão dos ideais dos frades Espirituais de seguir o ideal primitivo de Francisco<sup>94</sup>.

Como nos lembra Magalhães, segundo o espiritualismo da ordem de Francisco, o Evangelho era o elemento principal de toda e qualquer doutrina cristã. Em seus escritos eles defenderam “a preconização de mudanças próximas, prenúncios do fim dos tempos; a difusão de ideias que tendiam a identificar Jesus Cristo e Francisco de Assis; o anúncio de uma futura renovação eclesiástica”<sup>95</sup>.

Ainda de acordo com Ana Paula Tavares Magalhães, há uma série de questões em volta da luta dos Espirituais franciscanos<sup>96</sup>. A observância de tipo estrita praticada pelos Espirituais assemelhar-se-ia à vontade de Francisco expressa em seu Testamento<sup>97</sup>, último escrito de Francisco que defendia o seguimento rigoroso da Regra de 1221, bem como a proibição de modificações na mesma. O ideal de pobreza se apresentava como uma *imitatio Christi*, isto é, uma vida pautada pela imitação da vida de Jesus Cristo. Entretanto, colocar esses objetivos em prática era difícil dentro de uma Ordem que se tornava maior, com tarefas que cada vez mais impunham o *uso* (muitas vezes também o *domínio*) de objetos e riquezas materiais<sup>98</sup>.

Chegamos aqui a um ponto importante, pois a compreensão desse *uso* nos ajudará a entender o uso franciscano do Breviário por Marie de Saint Pol. Segundo Magalhães, em 1230, sete anos depois da aprovação da Regra de Francisco pela Igreja, o papa Gregório IX distinguia a propriedade do uso, ou seja, os frades, individualmente, não

<sup>94</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os Espirituais franciscanos**. In:\_\_\_\_\_. Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 64.

<sup>95</sup> Ibid., p. 67.

<sup>96</sup> Como bem se sabe, Francisco de Assis tinha como objetivo uma imitação plena da vida de Cristo e de seus apóstolos. Todavia, após a morte do santo fundador, os franciscanos viveram um drama religioso, pois não tinham confiança se poderiam, de alguma forma, resistir ao peso do cotidiano, do não divino, do terreno. Foi por meio desse contexto histórico que diversas bulas papais surgiram, concedendo privilégios aos frades e atendendo às demandas da comunidade, mas, também, interditando em uma série de comportamentos, e às vezes cedendo, às exigências dos chamados Espirituais Franciscanos. Esse movimento dos Espirituais buscava o retorno às origens, ou seja, ao cristianismo primitivo. Esses Espirituais Franciscanos se opunham as mudanças na Regra e defendiam o seguimento de uma observância estrita. Para eles, o elemento fundamental de toda doutrina cristã seriam os textos do Evangelho, a qual os membros do grupo passaram a identificar como a própria Regra de Francisco de Assis. Nos escritos, os Espirituais defendiam a divulgação de novas mudanças, anúncio do fim dos tempos, difundir ideias que buscavam identificar Francisco de Assis com o próprio Cristo e uma reformulação dentro da própria *Ecclesia*. Ver BURR, David. **The Spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001 e MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os espirituais franciscanos**. In:\_\_\_\_\_. Os franciscanos e a Igreja na Idade Média. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 63-114.

<sup>97</sup> Há um debate sobre se esse Testamento foi escrito por Francisco ou por seus seguidores. Para mais informações ver MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Os Franciscanos na Idade Média: a Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

<sup>98</sup> Ibid., p. 71.

poderiam ter o *dominium* (propriedade), porém poderiam ter apenas o *usus* (uso) das coisas materiais, isto é, espaços, bens móveis e claro, livros<sup>99</sup>.

Em um documento escrito pelo frade Boaventura de Bagnoregio (c.1221-1274), um dos Ministros-Gerais da Ordem Franciscana, intitulado “*a pobre apologia contra o caluniador*” (c1260), o frade também diferencia o *dominium* do *usus*, onde o mesmo afirma:

Pois, portanto, sobre a posse dos bens temporais, duas coisas devem ser consideradas, a saber, propriedade e uso, sendo o uso necessário à vida presente: a pobreza evangélica consiste em renunciar às posses terrenas quanto ao domínio e à propriedade, e jamais incidir no uso total, mas seguir aquilo que disse o Apóstolo Timóteo: *Tendo alimento e repasto, estamos contentes*<sup>100</sup>

Segundo Magalhães, há uma questão fundamental em torno do uso de bens pela Ordem Franciscana; questão que foi objeto de escritos de Ubertino de Casale<sup>101</sup>, ou seja, o *uso pobre*. De acordo com a medievalista, na tradição espiritual, representada pelos escritos de Pedro de João Olivi, o *uso pobre* seria a defesa da exclusão dos bens em prol do uso apenas do que se encontra à disposição dos frades. O *uso pobre* tinha um valor objetivo e concreto, integrando-se à Regra e impondo-se como norma de conduta. Para os Conventuais, todavia, ele adquiria um valor subjetivo, não ligado a Regra e relacionado às atitudes individuais dos frades menores<sup>102</sup>.

Jacques Bougerol, a partir de um estudo sobre as *Questões Disputadas sobre a Perfeição Evangélica*, diz que Boaventura afirmava que era a pobreza aquela que deveria ser entendida como a renúncia de todos os bens como vocação das ordens mendicantes e como obrigação de trabalhar de forma manual<sup>103</sup>. Conforme a Regra, segundo Magalhães, Boaventura distinguiu *dominium* de *usus*, afirmando que era próprio da pobreza

<sup>99</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 52.

<sup>100</sup> Obras de San Buenaventura. Eds. Fr. Bernardo Aperribay, O. F. M; Fr Miguel Oromi, O. F. M; Fr. Miguel Oltra. O. F. M. Madrid: Biblioteca de Autores, 1949, p. 492 apud Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 53.

<sup>101</sup> Frade franciscano nascido em Casale de Vercelli. Viveu entre 1259 e 1328 e sua maior obra é a *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Para mais informações sobre o Frade ver MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média**: a *Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016 e DAVIS, Charles T. “**Ubertino da Casale and his Conception of ‘altissima paupertas’**”. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1984.

<sup>102</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 53-54.

<sup>103</sup> BOUGEROL, Jacques. **Introduction a Saint Bonaventure**. Paris: Vrin, 1988, p. 211-213.



evangélica o abandono dos domínios, porém o uso deveria existir, mas de forma moderada<sup>104</sup>.

A Ordem Franciscana e a Igreja tinham em Boaventura de Bagnoregio, ministro-geral da Ordem (1257-1274), uma referência de ortodoxia e, ao mesmo tempo, um símbolo de conciliação entre Espirituais e Conventuais. Todavia se, em determinado momento de sua vida, Francisco havia se colocado como sendo contrário à construção de edifícios para a instalação de bibliotecas; Boaventura, em contrapartida, mesmo vindo a lutar contra a ostentação, iria garantir a posse de livros e defender os meios materiais para a manutenção dos hábitos de leitura<sup>105</sup>.

Portanto, o *uso pobre*, na visão de Boaventura, consistia em abandonar o domínio, mas sem rechaçar o uso; que os franciscanos recebessem o direito do uso de bens materiais, mas que não reservassem para si o domínio; que se guardasse a estreiteza do uso que sem impedir o necessário para o sustento da natureza humana; que se socorresse a necessidade sem que fosse negada estreiteza<sup>106</sup>.

Tendo apresentado a importância da diversidade de compreensões da noção de obediência na Ordem Franciscana, devemos agora buscar compreender como essa noção se manifestou na organização do conteúdo do manuscrito estudado ao longo dessa dissertação. Assim, a partir da divisão interna da Ordem, Marie de Saint Pol e seu manuscrito podem ser compreendidos dentro da pluralidade da observância. De fato, décadas antes da elaboração do manuscrito objeto central de nossa dissertação, Boaventura já havia defendido, como vimos, o uso de livros por parte dos frades, possibilitando o uso desse bem dentro da Ordem. Nesse sentido e recuando ainda mais no tempo, Francisco teria afirmado em uma das passagens de sua Regra Bulada (1223), no capítulo 3:

Os clérigos rezam o ofício divino conforme o diretório da santa Igreja Romana, com exceção do saltério; por isso, poderão ter breviários. Os leigos, no entanto, digam vinte e quatro Pai-nossos (cf. Mt 6,9-13) pelas Matinas, cinco pelas Laudes; pela Prima, pela Terça, pela Sexta e pela

---

<sup>104</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 212.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>106</sup> Além do mais, Boaventura destacava quatro aspectos acerca das coisas temporais: a posse, a propriedade, o usufruto e o simples uso. Quanto às formas de pobreza em vida, o frade destacava: a propriedade comum, característica de uma vida monástica e a ausência de propriedade, presente na vida dos Apóstolos, tendo sido instituída por Jesus Cristo, a qual o indivíduo, se desprendia dos bens materiais e utilizava coisas que não eram suas, mas da comunidade como um todo. Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 212.

Noa, em cada uma delas sete; pelas Vésperas doze e pelas Completas sete; e rezem pelos defuntos<sup>107</sup>.

É possível identificar que, de acordo com a Regra de Francisco aprovada pela *Ecclesia*, o santo aceitava o uso de breviários (tipo de documento que estamos estudando nesse trabalho) por parte dos clérigos para os mesmos realizassem o Ofício Divino. Entretanto, analisando mais a fundo, o santo deixa claro que apenas os clérigos podem ter esse tipo de manuscrito. Então, como explicar o fato de Marie de Saint Pol, mesmo sendo uma mulher leiga devota, ter possuído tantos livros em vida, como é o caso do manuscrito Cambridge UL Dd. 5.5? Bom, sabemos que, em certo momento de sua vida, ela seguia uma Regra, a das *Sorores Minores*. Portanto, é preciso fazer uma rápida análise sobre o movimento que, de certa forma, inspirou essas irmãs menores, ou seja, Santa Clara de Assis e sua Regra.

Segundo Jacques Le Goff, Clara, uma jovem de Assis, inflamada pelos sermões de São Francisco, abandona a sua moradia e se refugia em Porciúncula, onde Francisco corta os seus cabelos e a veste com trajes de lã marrom. Logo após, a leva para um monastério beneditino no monte Subasio. O bispo do local então cria uma ala masculina e feminina dentro do mosteiro, dando a Clara de Assis e suas “pobres damas” a capela de São Damiano<sup>108</sup>.

Clara de Assis foi a primeira mulher a ser convertida por uma prece de São Francisco<sup>109</sup>. Em sua *Forma de Vida*, Clara de Assis demonstra como se converteu ao franciscanismo e, ao mesmo tempo, promete obediência a São Francisco de Assis. No capítulo 1, Clara de Assis afirma:

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

<sup>107</sup> **Regra Bulada**, São Francisco de Assis. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). Fontes franciscanas e clarianas. In: Petrópolis: Vozes, 2014, p. 159-160.

<sup>108</sup> LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis e Santa Clara**. In: \_\_\_\_\_. Homens e mulheres da Idade Média. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 224.

<sup>109</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 61.

Francisco, à Irmã Clara e às outras abadessas canonicamente eleitas que a sucederam<sup>110</sup>.

Portanto, a partir dessa passagem, podemos perceber que Clara de Assis promete obediência à *Ecclesia* e ao pai de sua ordem, São Francisco. Logo, a obediência de Clara de Assis estaria ligada à Regra bulada de 1223, aquela que foi considerada oficial pela Igreja. Conforme Mueller, a “obediência” que Clara se refere é a confiança que Clara tinha na interpretação de São Francisco do Evangelho e do modo de vida que o mesmo escolheu<sup>111</sup>. Tal relação seria tão próxima que quando Francisco adoecia ou estava debilitado, recebia os cuidados de Clara em sua abadia<sup>112</sup>.

Segundo Mueller, embora muitas vezes Clara de Assis destacasse que o seu “privilégio da pobreza” estava sendo ameaçado devido à circunstância do contexto histórico do período, ela desejava viver tanto uma pobreza individual quanto institucional<sup>113</sup>. No capítulo 6 de sua vida, Clara diz:

E como eu sempre fui solícita com minhas irmãs, na observância da santa pobreza que ao Senhor Deus e ao bem-aventurado Francisco prometemos guardar, assim sejam obrigadas as abadessas que me sucederam no cargo e todas as Irmãs a observa-la inviolavelmente até o fim: isto é, a não aceitar nem ter posse ou propriedade nem por si, nem por pessoa intermediária, e nem coisa alguma que possa com razão ser chamada de propriedade, exceto aquele tanto de terra requerido pela necessidade para o bem e o afastamento do mosteiro. E essa terra não será trabalhada a não ser para a horta e a necessidade delas<sup>114</sup>.

Logo, por meio das palavras da própria santa, é possível identificar que uma irmã franciscana não deveria, de certa forma, possuir nada em vida e viver em pobreza restrita. Todavia, como explicar a posse de livros e de outras riquezas por parte da Condessa Marie de Saint Pol, franciscana e proprietária do manuscrito Cambridge UL D.d. 5.5? Isso está relacionado não somente a aprovação da *Forma de Vida* de Clara de Assis, mas ao contexto da própria santa.

De acordo com Knox, a compreensão mútua de Clara com Francisco de Assis de que tanto os homens quanto as mulheres poderiam adotar um modo de vida religioso

<sup>110</sup>Santa Clara de Assis. **Forma de Vida de Clara de Assis**. In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 1714-1725.

<sup>111</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 62.

<sup>112</sup> Ver CALOGERAS-GODET, Jean François. **Evangelical radicalism in the Writings of Francis and Clare of Assisi**. Franciscan studies, n. 64, 2006, p. 103-121.

<sup>113</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 64.

<sup>114</sup> **Santa Clara de Assis**. Forma de Vida de Clara de Assis. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 1720.

baseado no Jesus Cristo pobre não foi facilmente institucionalizada, como demonstra o estabelecimento do movimento franciscano feminino. Sua insistência em que os frades prestassem assistência pastoral para as Irmãs e que as mesmas pudessem viver em pobreza restrita, serviu de censura aos Irmãos que viam Francisco mais como fonte de inspiração espiritual do que como um modelo institucionalizado<sup>115</sup>.

A Regra de Clara de Assis oferece às mulheres adeptas da pobreza apostólica algo que faltava entre as freiras dominicanas e outras mulheres de origem mendicante, ou seja, uma voz feminina para defender o direito das mulheres de organizar suas vidas institucionais de acordo com os mesmos ideais espirituais<sup>116</sup>. Contudo, há algumas contradições nessa afirmação.

A *Forma de Vida* de Clara de Assis para a Ordem das Irmãs Pobres é o primeiro exemplo de uma legislação de natureza monástica escrita por uma mulher, visando a experiência religiosa de mulheres aprovada de forma canônica<sup>117</sup>. A *Forma de Vida* de Clara de Assis foi produzida ao final de sua longa vida como irmã franciscana, logo, esse documento não seria resultado das visões idealísticas da santa, mas consequência de sua própria experiência. Esses textos não foram escritos apenas por uma irmã, mas por toda uma comunidade comprometida com o ideal de “privilégio da pobreza”, isto é, ter uma vida religiosa exemplar, viver em caridade e cuidar dos pobres que vivem em torno da abadia<sup>118</sup>.

Segundo Joan Mueller, devemos lembrar, como já dito anteriormente, da importância de Francisco de Assis na formação da Ordem de Clara de Assis e sua *Forma de Vida*. Uma passagem do primeiro capítulo (ver página 32 dessa dissertação) do documento de Clara destaca a importância de Francisco para a sua vida. Falando à sua comunidade, Clara demonstra para suas Irmãs que elas devem obediência a Francisco e que sempre deverão essa obediência aos sucessores do santo<sup>119</sup>.

O nome de Francisco de Assis aparece em diversos momentos da *Forma de Vida*. No capítulo 3<sup>120</sup>, diz que as Irmãs Pobres podem receber a comunhão em vários dias,

---

<sup>115</sup> Cf. KNOX, Lezlie. *Op. cit.* p. 236.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>117</sup> MUELLER, Joan. *Clare's forma vitae*: Unique contributions. In: \_\_\_\_\_. A companion to Clare of Assisi: life, writings and spirituality. Leiden: Boston: Brill, 2010, p. 209.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>120</sup> **Santa Clara de Assis**. *Forma de Vida de Clara de Assis*. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 1717.

incluindo a Festa de São Francisco. No capítulo 6<sup>121</sup>, Clara demonstra que Francisco foi o fundador de seu modo de vida “mendicante”, já que foi o exemplo de vida de Francisco que lhe abriu o coração para fazer penitência<sup>122</sup>.

Segundo Mueller, foi Francisco que testou a resolução de Santa Clara e que a deu uma *Forma de Vida*. O santo a aconselhou a nunca se afastar da pobreza e Clara afirmou que “[...] como eu sempre fui solícita com minhas Irmãs, na observância da santa pobreza que ao Senhor Deus e ao bem-aventurado Francisco prometemos guardar”<sup>123</sup>. Além disso, no capítulo 12, como destaca Mueller, Clara afirma que sua abadia por consideração à compaixão de Deus e ao Beato Francisco sempre teve um capelão da Ordem dos Frades Menores, ou seja, desde o início até o final de sua *Forma de Vida* Clara Francisco é o fundador e o inspirador de sua Ordem<sup>124</sup>.

Podemos observar que não haveria uma *Forma de Vida* feminina sem a presença da figura de Francisco. Como destaca Mueller, a essência da vida das irmãs é tirada diretamente da Regra Bulada de 1223, isto é, “observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade”<sup>125</sup>. Contudo, Clara prometeu, em primeiro lugar, obediência ao papa Inocêncio III e aos seus sucessores, depois a Francisco de Assis. Fazendo isso, Clara de Assis colocou sua abadia sob tutela de Roma, exigindo, portanto, os serviços de um clérigo, assim como seus Irmãos Frades Conventuais<sup>126</sup>.

Analisando o Breviário de Marie de Saint Pol é possível observar, por meio de dois fólios, alguns desses pontos. No fólio 274r do documento, representado na figura 12 na página 16, é possível observar a representação imagética de Marie de Saint Pol, em prece, para o que seria a reprodução de Santa Clara. Junto da imagem temos passagens que fazem referência a vida da santa, ou seja, o fólio representa a festa litúrgica de Santa Clara de Assis (falaremos do calendário litúrgico mais adiante). Desse modo, é possível perceber que, por meio dessa devoção de Marie de Saint Pol à Clara de Assis, podemos deduzir que a Condessa seguia sua *Forma de Vida*.

---

<sup>121</sup> Santa Clara de Assis. **Forma de Vida de Clara de Assis**. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 1719.

<sup>122</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 212.

<sup>123</sup> Santa Clara de Assis. **Forma de Vida de Clara de Assis**. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 1720.

<sup>124</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 212.

<sup>125</sup> São Francisco de Assis. **Regra Bulada**. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 158.

<sup>126</sup> Cf. MUELLER, Joan. *Op. cit.* p. 214.

Já, o fólho 338v, reproduzido na figura 14, traz a imagem de São Francisco e as chagas de Cristo. O fólho representa também a sua festa litúrgica. Portanto, comemorar a data de Francisco representaria, para Marie de Saint Pol, o respeito pelo pai fundador de sua Ordem e por sua Regra de vida.



**Figura 14:** São Francisco e seus estigmas, fólho 338v. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/652>

Mas o que aproximaria Marie de Saint Pol da *Forma de Vida* de Clara de Assis? A resposta está na existência de seu próprio breviário. Pois, como vimos anteriormente, um breviário é um manuscrito que traz o Ofício Divino da Igreja para uso diário. Na Regra Bulada de 1223, São Francisco afirma que apenas os clérigos podem possuir breviários para a leitura do ofício divino. Todavia, analisando a *Forma de Vida* de Clara de Assis, temos a seguinte passagem:

As irmãs que sabem ler rezem o ofício divino conforme o costume dos frades menores, pelo que poderão ter breviários, lendo sem canto. E aquelas que, por causa razoável, alguma vez não puderam dizer suas Horas lendo, possam dizer os Pai-nossos como as outras Irmãs<sup>127</sup>.

Desse modo, podemos perceber que não apenas era permitido, mas a posse de breviários para uso da comunidade era incentivada, e, por meio desses documentos, as irmãs deveriam realizar as preces do Ofício Divino.

<sup>127</sup> Santa Clara de Assis. *Forma de Vida de Clara de Assis*. Cf. TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Op. cit.* p. 1716.

Todavia, devemos lembrar, como foi dito no primeiro tópico desse capítulo, Marie de Saint Pol seguia a Regra das *Sorores Minores*, ordem franciscana feminina quem tem em Isabelle da França, irmã do rei Luís IX, a sua origem e foi aplicada na abadia de Longchamp, na França do século XIII.

Segundo Sean L. Field, havia um paradoxo que circulava pela vida de São Francisco. A fim de fundar uma nova forma de vida religiosa que valorizava a humildade, Francisco teve de ser arrogante o suficiente para pensar que Deus o escolheu para essa missão, além de afirmar que as formas de vida existentes eram insuficientes e que sua inovação era digna de aprovação papal. Isabelle de França exibia o mesmo paradoxo, pois para seguir uma visão pessoal, ela teve de se afirmar contra as autoridades eclesiásticas relutantes. E o resultado dessa atitude está presente na Regra de Longchamp revisada em 1263<sup>128</sup>.

O início de tal afirmação se deu em 1259 quando Isabelle de França implementou uma primeira Regra em Longchamp, com um forte apoio Real e privilégios papais. As primeiras freiras tomaram o véu no dia 23 de junho de 1260. De acordo com Sean L. Field, as primeiras evidência para essa data e as circunstâncias da cerimônia estão presentes na introdução da primeira necrologia da abadia, compilada em 1325, que registrou que “no ano de 1260, na véspera da festa de São João Batista, em uma quarta-feira, no convento das sorores minores da ‘Humildade de Nossa Senhora de Longchamp’, as irmãs foram veladas e enclausuradas”. Presentes nessa cerimônia estavam São Luís IX, rei da França nesse período, Isabelle de França, irmã do rei e fundadora da referida abadia com os seus próprios fundos e o irmão William de Harcomboung, que era o ministro da ordem franciscana da França<sup>129</sup>.

Como bem destaca Sean L. Field, assim como na cerimônia inicial, São Luís também comparece na colocação da primeira pedra da abadia junto de Isabelle. Em uma carta, de Agnes de Harcourt (1240-1291)<sup>130</sup>, abadessa da abadia de Longchamp, está

---

<sup>128</sup>FIELD, Sean L. **Isabelle of France**: Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century. Notre Dame, IN, 2006, p. 95. Agradeço, imensamente, ao Professor Dr. Sean L. Field da Universidade de Vermont, por ter disponibilizado uma cópia digital do capítulo 4 de seu livro, onde ele trata da Regra das *Sorores Minores* de Isabella da França.

<sup>129</sup>Ibid., p. 96.

<sup>130</sup>Agnes de Harcourt (1240-1290) era filha de uma nobre família normanda e uma dama de companhia na casa da irmã do rei Luís IX, Isabelle de França (1225-1270). Quando Isabelle deixou a corte em 1260 para fundar uma nova abadia real, de Longchamp, Agnes a seguiu e se tornou sua terceira abadessa. Para um estudo mais detalhado dessa questão ver FIELD, Sean L. **The writings of Agnes of Harcourt**: the life of Isabelle of France and the letter on Louis IX and Longchamp. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

registrada a presença de São Luís no momento da entrada das primeiras freiras na abadia e sua participação nos primeiros dias do grupo<sup>131</sup>.

Após as primeiras orações, Luís e Isabelle participaram de uma reunião de capítulos, na qual o rei solicitou que pudesse se sentar junto às freiras. Como destaca Sean Field, a cena relembra a tendência do rei Luís IX de ocupar algum lugar junto aos irmãos durante as reuniões monásticas<sup>132</sup>, como foi descrito pelos contemporâneos Salimbene e Guilherme de São Pathus. Contudo, essa nova comunidade era composta por freiras, não por monges.

Contudo, como argumenta Sean L. Field a partir de suas reflexões acerca da carta de Agnes, apesar dessa suposta humildade por parte do rei, o mesmo se coloca ao centro da abadia e começa a assumir um papel de pregador. Segundo o medievalista, ele fez os primeiros sermões e ensinamentos. Afirmou que as irmãs deveriam tomar como exemplo São Francisco, o pai fundador da ordem, e Santa Clara. Deveriam também ser um espelho para todas as mulheres religiosas e levar uma vida em que os outros pudessem enxergá-las como um bom exemplo a ser seguido. A atuação como pregador e sua participação como um todo no ato de fundação de Longchamp demonstram a profundidade de investimento por parte de São Luís à abadia<sup>133</sup>.

Logo, podemos ver por meio dessas reflexões de Sean Field, que São Luís teve um papel crucial na formação da ordem das *Sorores Minores*. É possível identificar essa importância no Breviário de Marie de Saint Pol, pois há representado imageticamente no fólio 295r do Breviário de Marie de Saint Pol a figura de São Luís entronado.

Como argumenta Field, as posições socialmente privilegiadas de Isabelle e de Longchamp são reveladas em duas cartas monásticas que se referiam a elas. No mês de março de 1263, Emeline de Fleury, abadessa de Montmartre, enviou um documento liberando terras e rendas à “nobre e sábia dama Madame Isabelle, irmã do rei, e uma senhora humilde e religiosa da abadia de Longchamp”. Da mesma forma, no mês de setembro desse mesmo ano, Thomas, abade de Saint-Geneviève, emitiu um documento demonstrando que sua abadia possuía direitos sobre as terras da abadia de Longchamp,

---

<sup>131</sup>FIELD, Sean L. **Isabelle of France: Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century**. Notre Dame, IN, 2006, p. 97.

<sup>132</sup>Ver GAPOSCHKIN, M. Cecilia; FIELD, Sean L.; FIELD, Larry F. **The sanctity of Louis IX: early lives of Saint Louis** por Geoffrey of Beaulieu and William of Chartres. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

<sup>133</sup>Cf. FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 97.



porém permitiu que a abadia comprasse essas terras<sup>134</sup>. Logo, podemos perceber aqui toda a influência que Isabelle de França possuía como aristocrata e como uma mulher religiosa.

Diversos fatores podem nos levar a identificar Isabelle de França como a principal agente da revisão da regra das religiosas franciscanas em 1263. De fato, as principais mudanças aumentaram o poder e a autonomia da abadessa de Longchamp, formando assim laços mais estreitos entre os franciscanos masculinos e a ordem das *Sorores Minores*<sup>135</sup>.

Sean L. Field, levanta dois pontos em relação as modificações da Regra de 1259 em 1263.

Primeiro, houve um certo número de alterações referentes a regulamentos diários, devido a dificuldades práticas identificadas durante os primeiros três anos de vida da abadia de Longchamp. Essas mudanças concederam maiores poderes à abadessa. As regulamentações referentes a corte de cabelo e sangria, por exemplo, incluíram novas cláusulas que permitiam a dispensa, seguindo os critérios colocados pela abadessa. Além disso, a abadessa agora poderia permitir dias adicionais para fala sobre assuntos sagrados e legítimos, além de as orações terem sido estendidas nesses dias. Entre as novas cláusulas vale destacar uma em especial, que aumentava a autonomia das irmãs dentro da abadia, ou seja, nenhum Ministro da ordem poderia tentar modificar algo dentro da regra sem a aprovação das irmãs<sup>136</sup>.

Segundo, as alterações mais significativas, como levanta Field, dizem respeito à relação entre os franciscanos homens e as *Sorores Minores*. A ligação entre a ordem e a abadia de Longchamp é reforçada de diversas maneiras. Em um nível amplamente simbólico, os votos das freiras agora incluíam uma referência a São Francisco de Assis (mas não a Clara), e é a primeira vez que o santo é referenciado pelo nome próprio na regra. Além disso, todas as referências à presença de um capelão são omitidas na atualização da regra em 1263 (a versão de 1259 já havia diminuído a importância do capelão em relação a Regra de Santa Clara, porém, a partir de 1263, o termo desaparece)<sup>137</sup>.

Embora pareça uma mudança simples, o apagamento do capelão demonstrou um desejo de eliminar uma função que poderia ser ocupada até mesmo por um não

---

<sup>134</sup>Cf FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 99.

<sup>135</sup>Ibid., p. 103.

<sup>136</sup>Cf FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 104.

<sup>137</sup>Ibid., p. 105.

franciscano. Como argumenta Field, essa afirmação é confirmada pelo surgimento de novos regulamentos que exigem que franciscanos confessores assumam o papel que ra do capelão<sup>138</sup>.

Em uma última mudança, uma das cláusulas da primeira regra, de 1259, que afirmava que os irmãos não poderiam se envolver nos cuidados, disposição e dispensa de posses por parte das Sorores Minores é derrubada. A partir de 1263, franciscanos puderam atuar dentro da nova ordem como Procuradores<sup>139</sup>.

Além do fato de ter sido a fundadora da ordem, Isabelle de França desejava que seu grupo se chamasse *Sorores Minores*. Como afirma Sean Field, o nome *Sorores Minores* nunca tinha sido sancionado de fato. O próprio Francisco de Assis rejeitava esse nome de forma explícita. Devido a isso, o papado tinha rejeitado a utilização do nome até meados da década de 1240. Por exemplo, por volta de 1241, o papa Gregório IX lamentava ver mulheres andando descalças pelas cidades e tendo uma vida como as irmãs de São Damiano sem a devida permissão e sendo chamadas de *Minoritas*. Por volta de 1246, 1250 e 1251, o papa Inocente IV queixou-se aos bispos da Lombardia, França e Inglaterra a respeito da usurpação que estava ocorrendo com o nome “*Sorores Minores*”, lamentado que a pureza da ordem dos Frades Menores tenha sido coberta por uma nuvem de infâmia<sup>140</sup>.

Essa questão é importante à época, pois além dessas mulheres não terem a autorização de utilizar o nome “*Sorores Minores*”, o uso por essas mulheres não autorizadas poderia acabar manchando a reputação dos franciscanos masculinos. A partir de 1257, no momento que Isabelle da França estava negociando a primeira regra das *Sorores Minores*, de 1259, junto de seus companheiros franciscanos, o papa Alexandre IV dirigiu denúncias relacionadas ao uso do nome “*Sorores Minores*” para a Aquitânia, e em 1261 enviou uma mesma denúncia à Alemanha. Portanto, ao que parece, o papado não demonstrava vontade de chegar a um acordo sobre essa questão, mesmo Isabelle sendo um membro da aristocracia<sup>141</sup>.

Contudo, como destaca Sean L. Field, há evidência que demonstram que as comunidades femininas escolherem esse nome desde o início do movimento mendicante e continuaram a fazê-lo quando Isabelle começou a pressionar a Igreja para a utilização

---

<sup>138</sup>Ibid., p. 105.

<sup>139</sup>Ibid., p. 105.

<sup>140</sup>Ibid., p. 110.

<sup>141</sup>Ibid., p. 110.

do nome. Por exemplo, o medievalista traz uma reflexão acerca da carta de Jacques de Vitry, de 1216, que afirma que os leigos de ambos os sexos fogem do mundo, deixando para trás tudo o que tem para Cristo, e que esses leigos eram chamados de *Fratres Minores* e *Sorores Minores*. Na Itália, em uma comunidade de Verona, também foi criado um grupo de Sorores Minores em 1224<sup>142</sup>.

Ainda segundo Field, um bispo de Asti afirmou, entre os anos 1236 e 1244, uma nova abadia estaria vivendo como “*Sorores Minores*”. Em Northampton, na Inglaterra, uma comunidade de cinco *Sorores Minores* foi mencionada entre esses mesmos anos. Contudo, as Sorores Minores de Longchamp já utilizavam esse nome desde antes da aprovação papal em 1263.

Em maio de 1261, ainda no primeiro ano da existência da abadia de Longchamp, o documento que, de acordo com Field, três novatas utilizavam para fazer a suas posses mundanas para a abadia se referia ao “mosteiro da igreja recém-fundada perto da aldeia de São Cloud da ordem de São Damiano e Santa Isabel. Contudo, como argumenta Field, pelo menos quatro documentos datados entre fevereiro e setembro de 1262 destacam a abadia como “*Monasterium Sororum Minorum inclusarum Humilitatis beate Marie iuxta Sanctum Clodoaldum*”. Logo, podemos afirmar que Isabelle e suas irmãs não esperaram por uma aprovação papal para utilizarem o nome *Sorores Minores*<sup>143</sup>.

Portanto, Isabelle, mesmo a contragosto da Igreja, defendeu o uso do nome para a sua abadia. Essa atitude representou o reconhecimento de um título que muitas mulheres religiosas buscavam na Europa medieval. Foi uma tentativa de se apropriar do nome *Sorores Minores*, pois, como destaca Field, pequenas comunidades de mulheres tentaram, mas não conseguiram uma aprovação papal para utilizar o termo. Porém, a irmã do rei da França conseguiu<sup>144</sup>.

Há vários motivos para luta de Isabelle de França em utilizar esse título. Podemos destacar aqui a garantia das irmãs poderem fazer parte da “família” franciscana, pois palavras como irmã e irmão implicam em relações familiares. Além disso, a luta para a utilização desse título sublinha a importância de um outro relacionamento, isto é, entre as “irmãs” com seus “irmãos”. Logo, era uma reivindicação com o objetivo de integrar a família franciscana<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup>Ibid., p. 111.

<sup>143</sup>Cf FIELD, Sean L. *Op. cit.* p. 111.

<sup>144</sup>Ibid., p. 111.

<sup>145</sup>Ibid., p. 112.

Como argumenta Sean Field, a identidade franciscana das *Sorores Minores* foi reforçada por medidas vinda da regra de Isabelle de França. Para essa ordem, o visitante seria um franciscano, o confessor seria um franciscano e o Ministro Geral da Ordem permaneceria responsável pelas irmãs. Nenhuma dessas características eram asseguradas, por exemplo, pela Ordem de Santa Clara de Assis. Ao mesmo tempo, Isabelle de França aumentou a autoridade da abadessa de Longchamp, o que garantiu que as irmãs pudessem proteger o seu ponto de vista sobre assuntos do dia-a-dia. Esses eram alguns dos atributos que tornavam a ordem de Isabelle de França muito atrativa para mulheres religiosas<sup>146</sup>.

Outro aspecto da regra de Isabelle de França seria a virtude da humildade, proveniente da própria palavra *minores*. Segundo Field, podemos perceber aqui a grande diferença entre Clara de Assis e Isabelle da França: enquanto Clara centrou sua vocação franciscana na pobreza apostólica, Isabelle privilegiou a humildade. Contudo, para Isabelle, a pobreza não era uma questão importante, porém a humildade sim. Em sua vida, ela utilizou seu dinheiro e recursos para praticar a caridade e para a fundação da abadia de Longchamp. Além disso, mantinha seus meios para que pudesse distribuir esmolas aos mais pobres. Logo, rejeitar completamente seu dinheiro e suas posses não fazia parte de seu ideal de vida franciscano<sup>147</sup>.

Além disso, como nos lembra Field, além de ter lutado pela utilização do nome *Sorores Minores*, a evidência mais óbvia de que Isabelle possuía um ideal franciscano voltado para a prática da humildade é a escolha do nome de sua abadia. Como destaca o medievalista, o título *L'Humilité-de-Notre-Dame* ficaria muito parecido com o nome oficial dado por Blanche de Castela ao seu mosteiro cisterciense, o *Notre-Dame-La-Royale*. Além disso, Isabelle optou por enfatizar a humildade como a da Virgem. Esse selo de humildade também é visto, como nos demonstra Field, em um documento emitido por Agnes de Harcourt como abadessa no ano de 1266. Esse documento descreve um afresco na abadia com a imagem de São Francisco de Assis, com seus estigmas, pregando aos pássaros, e acima dele a presença da Virgem com o menino Jesus em seus braços. Essa imagem de Francisco, junto da palavra *Sorores Minores*, legitima esse título como uma herança feminina franciscana deixada pelo fundador da Ordem<sup>148</sup>.

Podemos identificar essa humildade também em Marie de Saint Pol. Como uma irmã da Ordem de Isabelle, a condessa de Pembroke não abdica de suas riquezas, e as

---

<sup>146</sup>Ibid., p. 112.

<sup>147</sup>Ibid., p. 113.

<sup>148</sup>Ibid., p. 113.

utiliza para expandir a sua influência. Além disso, essa característica das *Sorores Minores* explica o fato de Marie de Saint Pol ter possuído tantos livros, inclusive o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5.

Portanto, após essa contextualização sobre a observância Francisca e a Ordem *Sorores Minores*, devemos fazer um exame acerca do que seria um calendário litúrgico, a fim de compreender o uso franciscano no Breviário de Marie de Saint Pol.

### ***Calendário litúrgico e uso franciscano***

Como dito anteriormente, o Cambridge UL. Dd 5.5 é um breviário. Conforme E. J. Quigley, a palavra breviário vem do latim *breuiarium*, isto é, uma abreviação, um compendio. Breviário seria um livro que possui os escritos canônicos que surgiu por volta do século XI. Provavelmente foi utilizado dessa forma, pela primeira vez, por volta do ano 1080 pelo papa Gregório VII<sup>149</sup>.

Ao longo dos séculos o breviário possuiu diversos nomes. Entre os latinos, a recitação do breviário se chamava Ofício (*officium*), ou seja, o dever, a ação, por excelência, de pessoas consagradas a Deus. Esse é a definição mais antiga para breviário. Foi chamado também de divino, porque tem Deus como seu objeto principal e é recitado por pessoas que se dedicam a Deus. Pode ser chamado também de Ofício Eclesiástico (*officium ecclesiasticum*), uma vez que tais ações voltadas a Deus passaram, em certo momento da história do cristianismo, a serem exclusivamente realizadas por membros do clero<sup>150</sup>.

De acordo com Quigley, um breviário é dividido em quatro partes: a parte do inverno, a parte da primavera, a parte do verão e a parte do outono. Cada uma dessas divisões corresponde a momentos chave da vida de Jesus Cristo: o primeiro vai do Advento até a Septuagésima, segundo da Septuagésima até a Páscoa, o terceiro vai da Páscoa à Pentecostes e, por fim, a quarta vai do Pentecostes ao Advento. Normalmente os breviários são manuscritos divididos em 2 volumes: um volume traz as partes do inverno e primavera; o outro volume traz o verão e o outono<sup>151</sup>. O Breviário de Marie de Saint Pol, como já dito anteriormente, vai do Pentecostes ao Advento, ou seja, esse

---

<sup>149</sup> QUIGLEY, E. J. **The Divine Office**: a study of Roman Breviary. Dublin: M. H. Gill and Son, 1922, p. 7.

<sup>150</sup> Ibid., p. 7.

<sup>151</sup> Ibid., p. 18.

volume contém as partes do verão e outono. As partes do inverno e da primavera que comporiam um segundo volume desse breviário nos são hoje desconhecidas.

Segundo Robert Taft, na *Antiguidade Tardia*, as comunidades cristãs nas cidades estavam sendo organizadas como uma unidade sob direção do bispo local. Era o bispo que presidia os serviços nas igrejas, junto de outros clérigos – presbíteros, diáconos e clérigos menores – esses tinham a função de ajudá-lo nas celebrações do sacramento e em outros serviços litúrgicos. Isso consistia em celebrar os Ofícios diários, em datas festivas, vigílias solenes, missas; batizando, instruindo, ministrando os enfermos e supervisionando os que estavam em penitência pública<sup>152</sup>.

Anos mais tarde, durante o século VIII, em um período de expansão monástica, uma reforma proposta por Crodegango, bispo de Metz, modifica algumas características do Ofício Divino. De acordo com Taft, na *Regra de Crodegango*, no capítulo 4, diz que quem não puder estar na igreja nas horas comunitárias deve recitá-las em particular. Isso era uma novidade no meio dos clérigos seculares, embora já fosse uma prática comum aos monges. No século X isso se torna uma norma comum para os clérigos em fontes canônicas ocidentais. Não é por acaso que os primeiros breviários portáteis, em um único volume com toda coletânea para recitação dos ofícios, como por exemplo os saltérios e os santorais, aparecem nos círculos monásticos por volta do século XI<sup>153</sup>.

Um ponto importante para entendermos o calendário litúrgico presente em breviários, como já destacado, é o Ofício Divino. Por sua vez, R. N. Swanson destaca que a série de orações diárias (Ofício Divino) definiam as identidades de grupos religiosos comprometidos com uma existência regular formal. Ela era praticada por rodadas semanais e anuais. Nas rodadas semanais o foco estava no domingo, dia especialmente dedicado a Deus e de realizações de importantes atos litúrgicos<sup>154</sup>.

Acima dessas orações semanais estava o calendário litúrgico anual. De acordo com Baschet, o calendário litúrgico é estruturado por meio das festas relacionadas a Cristo. Começa no ciclo natalino (24 de dezembro a 6 de janeiro) a partir do Advento (2 de dezembro) e é esticado pelos doze dias concluídos pela Epifania (6 de janeiro), depois temos a Anunciação (25 de março), a quaresma (40 dias após o carnaval) e o ciclo da

---

<sup>152</sup> TAFT, Robert. **From liturgy to prayerbook**: the office becomes the breviary in the west. In:\_\_\_\_\_. *The liturgy of the Hours in East and West: the origins of the Divine Office and Its meaning for today*. Collegeville: The liturgical Press, 1985, p. 297-298.

<sup>153</sup> Cf. TAFT, Robert. *Op. cit.* p. 299-300.

<sup>154</sup> SWANSON, R. N. **Religious life**. In:\_\_\_\_\_. *Religion and devotion in Europe: c.1215-c.1515*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 93.

Páscoa (data móvel), gerando a Semana Santa que vai do dia de Ramos (data móvel) à Ressurreição (data móvel) e é prolongado até a Ascensão (data móvel) e o Pentecoste (quarenta dias depois do domingo pascal). Todavia, o ciclo anual se torna mais ritmado quando são adicionadas as festas da Virgem e dos santos, quer se trate dos santos principais, comemorados em toda a cristandade, ou aqueles que são atestados apenas por cultos locais<sup>155</sup>. Portanto, o calendário litúrgico é uma invenção da Igreja medieval para cristianizar o tempo<sup>156</sup>

Essas divisões santorais ao longo dos anos no calendário, como destaca Swanson, têm sido usadas para defender outras divisões cronológicas, vindas das porções eclesiásticas e seculares da sociedade. Além disso, ao longo dos séculos surgem diferentes festas, causando interrupções no próprio calendário principal, impactando na devoção e na vida cotidiana. Os locais impactados eram muitos e a ocorrência dessas comemorações litúrgicas dependia do seu significado para contextos sociais específicos. Em algumas partes da Inglaterra (onde o calendário anual começava a partir da Anunciação, em 25 de março), as festas de São Miguel (29 de setembro), Natal (25 de dezembro) e o nascimento de São João Batista (24 de junho) tinham um significado especial. Já em outras partes da ilha inglesa havia outros cultos a essas festas de grande importância, como por exemplo São Martinho (11 de novembro), a purificação da Virgem abençoada (2 de fevereiro) e o Pentecostes (data móvel)<sup>157</sup>.

O Breviário de Marie de Saint Pol, como dito anteriormente, traz as porções do verão e outono do breviário segundo a observância franciscana. Mas como entender seu uso? Como aponta Jean-Baptiste Lebigue, o historiador que está em busca de práticas cultuais na Idade Média, uma hora, se confrontará com a noção de uso litúrgico. Por exemplo, um breviário de uso parisiense é diferente de um breviário de uso romano, como também um breviário dominicano é diferente de um cisterciense ou cartuxo. Podemos encontrar traços de múltiplos usos, e esses podem variar de uma ordem religiosa para a outra. Um Ofício recitado em uma catedral não será idêntico a um celebrado dentro de um mosteiro ou em alguma capela de universidade. Essas celebrações podem se

---

<sup>155</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 306.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>157</sup> SWANSON, R. N. **Religious life**. In: \_\_\_\_\_. *Religion and devotion in Europe: c.1215-c.1515*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 94.

assemelhar em funções e normas, regras, cânons e observâncias gerais. Seus usos podem ser muitos<sup>158</sup>.

Logo, ainda que possamos traçar certo padrão uniformizante nas práticas-litúrgicas, isso não produzia uma homogeneidade universal. Se há, de certa forma, uma fragmentação das igrejas latinas medievais, isso se dá, também, pela diferença dos usos litúrgicos existentes em muitas delas ao longo de todo o período. Na Inglaterra, região que nos interessa particularmente, a partir do século XIII surgiram diversas formas de uso litúrgico, como o uso de *Sarum* (Salisbury), de York, Hereford e São Paulo (em Londres)<sup>159</sup>.

Segundo Lebigue, identificados nos livros litúrgicos como “usos, costumes e ritos” essas práticas fortemente identitárias foram se definindo cada vez mais a partir do século XII. É por isso que elas são parte importante da legislação das próprias ordens religiosas e dizem respeito a uma parcela importante de suas observâncias. Os livros litúrgicos que trazem em si as marcas desses usos, não portam apenas calendários festivos ou nomes de santos particulares, mas também registram a escolha de canções, leituras e orações. Por fim, vale destacar que esses usos litúrgicos podem refletir adaptações dentro de uma determinada ordem religiosa<sup>160</sup>.

As orações, vidas de santos, hinos, temporais etc., nos mostram a riqueza existente na cultura medieval. Eles conseguem manifestar uma infinidade de possibilidades de combinações e cruzamentos nas práticas litúrgicas. Tal riqueza se torne visível ao historiador, sobretudo, por meio dos manuscritos, como os breviários.

Ao longo dos anos, segundo Robert Taft, para atender as demandas dos membros da *Ecclesia*, o papa e sua corte frequentemente alteravam as características do Ofício Divino. No *proposito 22* do *De canonum observantia liber*, o papa Inocêncio III faz mudanças no Ofício Divino, que levaram os frades menores a produzir e encomendar seus manuscritos de acordo com o uso feito pela Cúria Romana<sup>161</sup>.

Por volta de 1250, o Ministro-Geral da Ordem Franciscana, Haymo de Faversham, revisou o tipo de uso franciscano agenciado em livros litúrgicos já existentes, os adaptando e expandindo sua prática por toda a Ordem<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> LEBIGUE, Jean-Baptiste. *Mos orandi. La législation de usages liturgiques au Moyen Âge (XII-XV)*. *Revue de l'histoire des religions*, n. 3, 2012, p. 350.

<sup>159</sup> Cf. Swanson. *Op. cit.* p. 95.

<sup>160</sup> Cf. LEBIGUE, Jean-Baptiste. *Op. cit.* p. 351.

<sup>161</sup> Cf. TAFT, Robert. *Op. cit.* p. 309.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 309.



Os breviários franciscanos mais antigos, como destaca S. J. P. van Dijk em seu artigo “*Some manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy*”<sup>163</sup>, não eram livros portáteis ou para uso particular, mas apenas documentos que tentavam sintetizar em um único volume todos os elementos do Ofício Divino necessários para devoção diária, como salmos, antifonário, homilia, vida de santos, etc. Após a reforma de Inocêncio III e suas adaptações franciscanas, esses livros se tornaram gradativamente portáteis de uso pessoal<sup>164</sup>.

Segundo Richard W. Pfaff, após as reformas feitas por Haymo no uso franciscano em manuscritos, a liturgia da Ordem foi confirmada ao longo do terceiro quarto do século XIII. No Capítulo de Metz, em 1254, João de Parma (Ministro da Ordem entre 1247 e 1257) publicou um conjunto bem detalhado de instruções destinadas a assegurar maior uniformidade na leitura do Ofício. Em 1260, São Boaventura ordenou que breviários e missais fossem corrigidos para ficarem conforme os livros típicos e que houvesse algumas mudanças no calendário<sup>165</sup>.

Um trabalho para entendermos o uso franciscano presente no Breviário de Marie de Saint Pol é o artigo de S. J. P. van Dijk intitulado “The breviary of Saint Francis”, publicado em 1949. Nesse trabalho, van Dijk analisa um dos mais antigos documentos gerados da reforma litúrgica do papa Inocêncio III. De acordo com o especialista, esse breviário foi compilado de acordo com a Regra bulada (1223)<sup>166</sup>.

Esse breviário, que teria sido encomendado por São Francisco, possui um calendário. Segundo van Dijk, os franciscanos revisaram o calendário romano duas vezes. Essas revisões foram baseadas no trabalho de Haymo de Faversham, após o estabelecimento da Regra bulada de 1223. Naquele momento, novas festas franciscanas foram adicionadas aos breviários, como Santa Catarina de Alexandria e São Bernardo de Claraval<sup>167</sup>. Podemos identificar a festa litúrgica de Santa Catarina de Alexandria no fólio 397r do Breviário de Marie de Saint Pol<sup>168</sup>, mas não há a presença de comemorações para São Bernardo de Claraval.

<sup>163</sup> DIJK, S. J. P. van. Some manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy. **Franciscan Studies**, v. 16, n. 1-2, mar-jun. 1956, p. 60-101.

<sup>164</sup> Cf. TAFT, Robert. *Op. cit.* p. 309-310.

<sup>165</sup> PFAFF, Richard W. **Franciscan**. In: \_\_\_\_\_. The liturgy in medieval England: a History. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 322.

<sup>166</sup> DIJK, S. J. P. The breviary of Saint Francis. **Franciscan Studies**, v. 9, n. 1, mar. 1949, p. 14.

<sup>167</sup> DIJK, S. J. P. The calendar in the breviary of Saint Francis. **Franciscan Studies**, v. 9, n. 1, mar. 1949, p. 27-28.

<sup>168</sup> Fólio 397r que traz o texto da vida de Santa Catarina de Alexandria e a imagem do momento de seu martírio. Ver **The Breviary of Marie de Saint Pol**. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/769>

Por outro lado, algumas festas litúrgicas que eram até então comuns em livros litúrgicos franciscanos foram retiradas, como por exemplo a dedicatória das basílicas romanas de Latrão e a festa litúrgica de São Pedro e Paulo<sup>169</sup>. Todavia, analisando o Breviário de Marie de Saint Pol é possível identificar a dedicação das basílicas romanas no fólio 359r<sup>170</sup> e a festa litúrgica de São Pedro e Paulo no fólio 221r<sup>171</sup>. Logo, podemos afirmar que o Breviário de Marie de Saint Pol segue apenas em parte o uso franciscanos pós-Haymo, possuindo também elementos anteriores à reforma do frade.

Analisando o calendário do breviário de São Francisco, estudado por van Dijk, é possível observar festas litúrgicas de amplo alcance que aparecem também no Breviário de Marie de Saint Pol. Para citar alguns santos festejados e dando destaque aos fólhos iluminados, temos a presença Santo Antônio de Pádua (fólio 199r), a natividade de São João Batista (fólio 211r), São João e Paulo (fólio 217v), Santo Agostinho (fólio 299r), entre outros. Contudo, seguindo um uso ligado à comemoração da memória franciscana observamos a presença das festas litúrgicas de Elizabeth de Hungria no fólio 386r, Santa Clara de Assis no fólio 274r e um fólio com a celebração litúrgica de São Francisco. No fólio 338v, o santo aparece estigmatizado (figura 18 na página 37 dessa dissertação).

Comparando com outros dois breviários de uso franciscano também produzidos no ateliê de Mahiet, isto é, o MS Ludwig IX 2<sup>172</sup> e o Paris BnF Lat. 1288<sup>173</sup> é possível identificar algumas semelhanças, mesmo esses breviários não cobrindo a mesma porção do ano. Para facilitar as comparações apresentaremos abaixo uma tabela correspondente ao santoral iluminado do Breviário de Marie de Saint Pol ou manuscrito Cambridge UL Dd 5.5, com especial atenção aos mártires, indicados com a cor vermelha e os dois outros breviários franciscanos estudados nessa dissertação.

---

<sup>169</sup> Cf. DIJK, S. J. P. *Op. cit.* p. 28.

<sup>170</sup> Martírio de Santa Catarina de Alexandria, fol. 397r. Ver *The Breviary of Marie de Saint Pol*. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/769>

<sup>171</sup> São Pedro e Paulo, fol. 221r. Ver *The Breviary of Marie de Saint Pol*. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/417>

<sup>172</sup> *MS Ludwig IX 2* disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/1386/unknown-maker-breviary-french-about-1320-1325/>

<sup>173</sup> Paris BnF Lat. 1288 disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p/f1078.image.r=Paris%20BnF%20lat%201288>

**Tabela 1** – Santoral manuscrito Cambridge UL Dd 5.5

		Cambridge UL. Dd 5.5	Paris BnF Lat. 1288	<i>MS Ludwig IX 2</i>
<b>Santos</b>	Data	Fólio	Fólio	Fólio
Santo Antônio de Pádua	13 de jun.	199r	x	x
<b>São Gervásio e São Protásio</b>	19 de jun.	207r	x	x
Natividade de São João Batista	24 de jun.	211r	x	x
<b>São Pedro e São Paulo</b>	29 de jun	221r	440r	x
Maria Madalena	22 de jul.	236r	x	x
Tiago	25 de jul.	239r	x	x
<b>Martírio de São Lourenço</b>	10 de ag.	264r	471r	x
Clara	11 de ag.	274r	x	x
Assunção da Virgem	15 de ag.	280r	x	x
<b>Martírio de São Bartolomeu</b>	24 de ag.	294r	x	x
Luis	25 de ag.	295r	491v	x
Agostinho	28 de ag.	299r	x	x
<b>Martírio de São João Batista</b>	29 de ag.	302r	x	x
Natividade da Virgem	8 de set.	307v	x	x
<b>Martírio de São Mateus</b>	21 de set.	325r	x	x
Miguel e o dragão	29 de set.	331v	x	x
Francisco de Assis	4 de out.	338v	521v	x
<b>Martírio de São Dinis e companheiros</b>	9 de out.	358r	x	x
<b>Marcos</b>	25 de abr?	364r	x	x
<b>Simão e Judas</b>	28 de out.	368r	x	x
Dia de Todos os Santos	1 de nov.	369v	565v	x
Martinho	11 de nov.	379v	x	x
Isabel da Hungria	17 de nov.	386r	x	x
<b>Marie de Saint Pol e Cecília</b>	22 de nov.	388r	x	x
<b>Martírio de São Clemente</b>	23 de nov.	392v	x	x
<b>Martírio de Santa Catarina de Alexandria</b>	25 de nov.	397r	x	x

Podemos dizer que a presença dessas celebrações de santos, seguindo os argumentos demonstrados por van Dijk em seu vasto estudo sobre manuscritos litúrgicos franciscanos<sup>174</sup>, indicam que o Breviário de Marie de Saint Pol segue um modelo padrão de uso franciscano.

O Cambridge UL. Dd 5.5, assim como os outros dois breviários citados, possui em sua maioria imagens que representam vidas de santos. Porém, em comparação com os outros dois, o “Breviário de Marie de Saint Pol” possui um maior número de santos iluminados, vinte e seis no total. Além disso, se analisarmos o seu santoral, veremos que o Breviário de Marie de Saint Pol possui quinze santos mártires representados nos fólios. Essa é uma característica que difere este breviário dos demais citados aqui (o Paris BnF ms lat 1288 possui apenas 2 mártires iluminados, enquanto o MS Ludwig IX 2 possui 1). Então, o que poderia explicar tal especificidade do breviário de Marie de Saint Pol? Por que iluminar tantos mártires em um mesmo breviário de uso franciscano? Antes de entrarmos nessas questões, vejamos a relação dessas hagiografias e a Ordem Franciscana.

### *Vidas de santos e martírio*

O Breviário de Marie de Saint Pol é rico em representações de vidas de santos. São vinte e seis no total, como nos mostra a tabela 1 na página 41. De acordo com Greg Buzwell, a devoção aos santos, no período medieval, possuía um papel importante na vida religiosa. Reis e rainhas, comerciantes e artesãos, todos se inspiravam nas vidas dos santos mártires e confessores piedosos. Eles eram admirados por ocuparem uma posição única na hierarquia celeste. Os santos tinham o poder de interceder diretamente junto a Deus pela salvação das almas dos fiéis. As pessoas rezavam aos santos pedindo proteção perante as condições da vida humana, como por exemplo o sofrimento do parto, as doenças, as guerras etc.<sup>175</sup>.

Jacques Le Goff nos lembra que a principal característica de um santo é ter sido escolhido por Deus para manifestar sobre a terra e em seu nome o poder divino como um intermediário, seja por meio de milagres, por virtudes ou por um comportamento estritamente religioso. A aparição dos santos marca a ruptura entre o cristianismo e o

---

<sup>174</sup> DIJK, S. J. P. van. Some manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy. *Franciscan Studies*, v. 16, n. 1-2, mar-jun. 1956, p. 60-101.

<sup>175</sup> BUZWELL, Greg. **Introduction:** saints in the medieval world: In: \_\_\_\_\_. *Saints in medieval manuscripts*. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 5.

judaísmo, pois os judeus distinguiram apenas os profetas e patriarcas, enquanto o cristianismo definiu como santos, os mártires os que deram a vida pela fé em Cristo<sup>176</sup>.

Mesmo para o clero ou a aristocracia, a data do nascimento não é importante durante a Idade Média até meados do século XIV, pois a festa litúrgica específica de um santo se refere ao dia de sua morte, e esse culto é definido como uma forma de respeito à memória desse ser especial. Contudo, a partir do momento que o culto a esse santo se eleva, de alguma forma, da morte para a vida, o dia desse culto é fixado pelo calendário litúrgico.

A santidade no Ocidente medieval, como afirma Sofia Boesch Gajano, é um fenômeno de inúmeras dimensões. Como fenômeno espiritual, ela é entendida como a busca do divino; como fenômeno teológico, seria a manifestação de Deus no mundo; como fenômeno religioso é um momento de relação entre o homem e o sobrenatural; como fenômeno social é um fator de identificações e grupos, ordens e comunidades (como visto na questão do uso franciscano no tópico anterior); como fenômeno institucional, as santidades estão na estrutura do pensamento eclesiástico e monástico; por fim, como fenômeno político, ou seja, seria um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder<sup>177</sup>.

Ainda, como destaca Gajano, a santidade pode ser entendida como um local de mediação entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o bem e o mal, a morte e a vida. Partindo de uma perspectiva histórico-antropológica, ainda nas ideias da medievalista, a santidade é um ponto de observação privilegiado que contribui para os estudos da percepção individual ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural, possibilita estabelecer contatos e controles (como milagres, ritos e devoções), e, portanto, a função social que se constrói sobre o homem durante a sua vida e após a morte<sup>178</sup>.

Desde a origem, podemos afirmar que a importância do corpo durante a vida e após a morte é um aspecto central para o culto aos santos. Segundo Gajano, esse destaque ao corpo dentro da santidade explica o porquê, após a morte, lhe é atribuído um certo poder taumatúrgico aos santos, que prova a sobrevivência de sua alma<sup>179</sup>. No Breviário de Marie de Saint Pol há algumas imagens que remetem especialmente a esse valor do

---

<sup>176</sup> LE GOFF, Jacques. **O santoral**. In: \_\_\_\_\_. Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 54.

<sup>177</sup> GAJANO, Sofia Boesch. **Santidade**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário analítico do ocidente medieval: volume 2. São Paulo: Edunesp, 2017, p. 504.

<sup>178</sup> Ibid., p. 504.

<sup>179</sup> Ibid., p. 505.

corpo: as imagens de martírio. Por exemplo, na figura 15 (fólio 264r), temos a representação do martírio de São Lourenço, em que o santo se encontra deitado numa cama em brasa tendo o seu corpo nu espetado.



**Figura 15:** martírio de São Lourenço, fólio 264r. The Breviary of Marie de Saint Pol.  
Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/503>

Podemos dizer que essa imagem nos demonstra, se partirmos das ideias de Gajano, que o corpo do santo testemunha a possibilidade de uma relação entre o homem e o divino, ou seja, a união da alma com Deus. Pensando nos santos mártires, aqueles conhecidos por morrerem na carne em nome de um ideal espiritual, seu modelo é a Paixão de Cristo<sup>180</sup>.

De fato, conforme Vauchez, muito no cristianismo se deve aos santos mártires, pois, durante muito tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e, conservaram dentro do seio da Igreja, um certo prestígio, mesmo quando outros modelos de santidade começaram a surgir<sup>181</sup>.

Segundo Neri de Barros Almeida, os textos hagiográficos são escritos para durar bastante tempo. A memória de determinado santo deve traçar a “verdade” de sua vida terrena, bem como o testemunho da eficácia de sua intervenção sobrenatural<sup>182</sup>.

Em compilações hagiográficas como a *Legenda Aurea* do dominicano Jacopo de Varazze, produzida por volta de 1260, pode ser identificado um verdadeiro trabalho

<sup>180</sup> Cf. GAJANO, Sofia Boesch. *Op. cit.* p. 505.

<sup>181</sup> Cf. VAUCHEZ, André. *Op. cit.* p. 212.

<sup>182</sup> ALMEIDA, NERI DE BARROS. Hagiografia, propaganda e memórias históricas: o monasticismo na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez., 2014, p. 96.

autoral nos recortes e escolhas textuais que traçam a memória das vidas dos santos, uma vez que essa coletânea apresenta versões muitas vezes diferentes das vidas de santos de outras tradições textuais<sup>183</sup>.

Outro exemplo, segundo Almeida, é a própria opção temática feita por Varazze para a sua *Legenda*: o autor optou por selecionar uma tradição hagiográfica mais antiga, relativa a santos mártires e ascetas dos séculos I ao VII. De todas as cento e setenta e oito legendas, apenas seis referem-se a santos dos séculos XII e XIII<sup>184</sup>. Em consonância com a *Legenda*, o Breviário de Marie de Saint Pol também segue essa lógica em seu santoral, já que há mais representações de santos provenientes dos séculos I ao VII (21 santos) do que santos dos séculos XII e XIII (5 santos).

A renúncia à carne e ao mundo constitui, portanto, o traço comum aos santos. Em seu artigo sobre a *Legenda Aurea*, Neri de Barros Almeida sugere que essa renúncia à carne encontra nos monges um veículo para a santidade, de sua intervenção divina e seus gestos, que representam os votos fundamentais das santidades: obediência, estabilidade e pobreza. É por meio dos abades santos que o perfil do monasticismo é delineado de forma mais detalhada<sup>185</sup>.

Tendo em vista o que se falou aqui sobre hagiografia, santidade e martírio, podemos identificar uma defesa do modo de vida da própria Ordem Franciscana por meio do agenciamento do santoral no manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5. Nesse sentido, Donald S. Prudlo, em seu texto “Mendicancy among the early saints of the begging orders” destaca alguns dos contornos específicos da hagiografia entre os franciscanos. De fato, segundo Prudlo, se examinarmos as hagiografias dos próprios santos franciscanos, veremos que a mendicância não é um ponto chave na vida dessas santidades, mas sim a pobreza<sup>186</sup>.

Segundo Donald S. Prudlo, o pensamento de Francisco em relação ao dinheiro pode ser analisado em sua Regra não-bulada, de 1221, Regra que não foi aprovada pelo papa Inocêncio III, mas que foi adotada por alguns franciscanos Espirituais. Em duas passagens dessa Regra, referentes aos capítulos 8 e 9, São Francisco afirma que:

---

<sup>183</sup> Cf. ALMEIDA, Neri de Barros. *Op. cit.* p. 97.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>186</sup> PRUDLO, Donald S. **Mendicancy among the early saints of the begging orders**. In: \_\_\_\_\_. *The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies*. Leiden: Boston: BRILL, 2011, p. 85-116.

[...] E se por acaso acontecer – o que não suceda – que algum irmão chegue a recolher ou ter dinheiro ou moedas, exceção feita unicamente na referida necessidade dos enfermos, nós, todos os irmãos, consideremo-lo como irmão falso e apóstata, assaltante e ladrão, e como aquele que tem a bolsa (cf. Jo 12,6), a não ser que se arrependa verdadeiramente.

E não se envergonhem, mas antes se recordem de que Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho do Deus vivo (Jo 11,27) e onipotente, expôs sua face como pedra duríssima (Is 50,7) e não se envergonhou; e ele foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e seus discípulos.<sup>187</sup>

De acordo com Prudlo, essa repulsa de Francisco pelo dinheiro é uma característica que transparece muito em seus escritos. Todavia, o importante aqui não é analisar as atitudes de Francisco – que gerou um debate muito longo na ordem, como nos mostrou David Burr<sup>188</sup> – mas compreender como as hagiografias franciscanas representam Francisco rumo à pobreza. As atitudes dos hagiógrafos da ordem se alteram ao longo do tempo em relação ao papel de pobreza e mendicância na ordem. Cada vez mais eles deixavam essas características ligadas ao próprio Francisco<sup>189</sup>.

O século XIII foi um período de transição na hagiografia quando, como destaca Prudlo, os escritores estavam à beira de uma questão central: os santos deveriam ser modelos de imitação? Deveriam ser tratados apenas como objetos de admiração e devoção? Em outras palavras, as santidades tinham que ensinar a fé ou deveriam ser exortações para a conversão moral<sup>190</sup>? Em suma, para os franciscanos, os santos deveriam ser admirados ou imitados? Ou ainda, a escolha por iluminar majoritariamente mártires no manuscrito de Marie revela uma espiritualidade (ligada a um uso ou obediência, como visto acima) pautada mais pela admiração do que pela imitação (já que imitação significaria morte da carne)? Para respondermos essa questão, no próximo capítulo examinaremos a relação martírio e franciscanismo durante os séculos XIII e XIV.

<sup>187</sup> São Francisco de Assis. Fontes franciscanas e clarianas. Capítulos 8 e 9. *Op. cit.* p. 171-172.

<sup>188</sup> BURR, David. **The Spiritual Franciscans: from protest to Persecution in the Century after Saint Francis.** Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

<sup>189</sup> Cf. PRUDLO, Donald S. *Op. cit.* p.88.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.91.



## CAPÍTULO 2: MARTÍRIO E FRANCISCANISMO

Neste capítulo abordaremos a temática martiriológica dentro da ordem franciscana, buscando compreender, de forma inicial, o porquê de haver tantos santos mártires representados imgeticamente em um manuscrito para uso franciscano do século XIV.

Examinando a historiografia que trata do tema do martírio nas ordens mendicantes e alguns textos de autores medievais que citam o tema, podemos perceber que há um problema de definição do próprio conceito de “martírio”.

Os textos de autores medievais, como São Tomás de Aquino, São Francisco e seus biógrafos, nos mostram que o martírio só ocorre com a morte do santo. Todavia, analisando caso a caso observamos que não é uma afirmação tão simples.

Por meio da historiografia que aborda a temática é possível identificar autores que defendem a ocorrência de um martírio espiritual (branco), ou seja, o cristão por meio de uma vida ascética, de sofrimento físico e espiritual, estaria sofrendo o martírio em vida. E outra historiografia que afirma que os santos que foram martirizados já viviam em ascetismo físico e espiritual como uma forma de preparação para a chegada do martírio, ou seja, para essa historiografia não haveria martírio sem morte.

Portanto, nosso objetivo nesse capítulo será trazer essa discussão à tona, a fim de compreender o papel dessa temática martiriológica na ordem franciscana nos séculos XIII e XIV.

### *Martírio e ascetismo na tradição cristã*

Lester K. Little afirma que quando Constantino tornou o cristianismo legalmente aceito não sendo mais possível provar a fé pelo martírio, “os autores monásticos sustentaram que os monges eram os autênticos herdeiros dos mártires”<sup>191</sup>. Antes de entrarmos nessa questão, devemos fazer uma rápida contextualização do que seria o martírio.

H. Strathmann define o martírio por meio de sua etimologia. Ele argumenta que as formas mais antigas de se definir o martírio são os seus nominativos gregos, isto é, *martys*, *martyros* e *martyr*, palavras que têm origem do grego *smere*, cuja tradução seria “ter em mente”, “lembrar”, assim como na palavra grega *mermeros* (“aquele que pensa

---

<sup>191</sup> LITTLE, Lester K. **Monges e religiosos**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário analítico do ocidente medieval 2. São Paulo: Unesp, 2017, p. 258.

bastante”), ou então nos verbos *mermairo* e *mermerizo* (“considerar”, “deliberar”). Logo, nesse sentido podemos dizer que o mártir era aquele que lembrava, que possuía determinado conhecimento e que poderia opinar sobre o assunto em questão<sup>192</sup>.

Nesse sentido, Valtair Afonso Miranda destaca que esses termos estavam presentes em demandas judiciais, quando determinado relato precisava ser conferido. Essa mesma acepção básica pode ser encontrada na Septuaginta (a versão grega das Escrituras judaicas) e na maioria das passagens do Novo Testamento cristão (também em grego)<sup>193</sup>.

Segundo Miranda, pouco depois do ano 155 da nossa Era, um autor anônimo da Igreja de Esmirna, na Ásia menor, escreveu um documento intitulado Martírio de Policarpo, nesse documento o sentido do termo “martírio” já apareceu de forma ampliada:

Irmãos, nós vos escrevemos a respeito dos mártires e do bem-aventurado Policarpo, que fez a perseguição cessar, selando-a com o seu martírio [...] Felizes e generosos todos os mártires que surgem segundo a vontade de Deus<sup>194</sup>.

Nesse antigo documento cristão é possível ver um outro sentido para o termo “martírio”. “Martírio” não seria apenas “testemunhar” ou “confirmar a veracidade de alguma história”. Martírio seria a morte da testemunha, e mártir seria a testemunha que morreu<sup>195</sup>. Na *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesareia fala sobre o Policarpo contando que ele foi queimado vivo em uma arena:

Quando pronunciou o Amém e terminou sua oração, os encarregados do fogo acenderam-no, mas, fazendo-se uma grande chama, vimos um prodígio, aqueles aos quais foi dado vê-lo e que fomos conservados para anunciar aos demais o ocorrido. Ocorreu que o fogo, formando uma espécie de abóbada, como a vela de um navio enchida pelo vento, protegeu o corpo do mártir como uma muralha em torno. E nós, em verdade, sentíamos uma fragrância tal, como exalada pelo corpo não podia ser consumido pelo fogo, ordenaram ao confector que se aproximasse e cravasse nele sua espada<sup>196</sup>.

Segundo Miranda, na fonte a ideia do testemunho permaneceu no “martírio”, porém todo o contexto judicial acabou sendo minimizado. Destaca-se também a noção de

---

<sup>192</sup> STRATHMANN, H. **Martys, martyreo, martyria, martyrion**. In: KITTEL, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 475.

<sup>193</sup> MIRANDA, Valtair Afonso. Narrativas de martírio e construção de comunidades cristãs nos séculos II e III. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 73, 2017, p. 118-119.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>196</sup> CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 1999, p. 87.

sofrimento por parte do Policarpo. Portanto, como resultado, o mártir seria aquele que sofre para testemunhar. No cristianismo do século II esse termo passou a designar aquele que experimentava o sofrimento e a morte em função de sua pertença ao movimento do Cristo<sup>197</sup>.

Outro elemento importante para definir o conceito de martírio cristão veio do próprio sofrimento do Cristo. De acordo com Valtair Afonso Miranda, mesmo o Evangelho de Mateus argumentando que o sofrimento do Cristo já era esperado (Mt 16,21), dificilmente seus discípulos esperavam que Jesus pudesse ter um final tão doloroso. As tradições messiânicas judaicas divergiam muito a respeito do perfil do Messias, contudo, nenhum desses grupos aguardava um destino de tanto sofrimento<sup>198</sup>.

No entanto, as fontes mais antigas, segundo Miranda, apontavam para a necessidade da morte na vida do Cristo, como por exemplo nas cartas de Paulo (1 Co 15,1-58). A descrição do “servo sofredor” pelo antigo profeta Isaias (Is 53,1-12) auxiliou os grupos de discípulos a reinterpretarem a morte de seu Mestre. Para eles, era preciso que o Cristo morresse de forma dolorosa e violenta para que Deus, dessa forma, perdoasse os pecados do homem<sup>199</sup>.

Além do mais, o apóstolo João, autor do Apocalipse, vinculou o termo “martírio” como “testemunho”, “sofrimento” e “morte”. Jesus seria o mártir fiel (Ap, 3,14), assim como Antipas, um dos membros da igreja de Pérgamo (Ap 1,23). Uma das passagens que ilustra o uso do martírio no Apocalipse está no capítulo sexto em que o autor descreve a abertura de um livro selado com sete selos (Ap 6.1-17). Seria uma estratégia literária para que se pudesse narrar eventos escatológicos. Em cada selo, cenas da tradição apocalíptica judaica são narradas e adaptadas a um esquema literário. Por exemplo, no quinto selo se encontram uma cena que apresenta um grupo de cinco pessoas debaixo do altar (Ap, 6,9-11). Nessa passagem se encontram homens e mulheres que morreram por causa do testemunho. Ali estão seguros, porém desconfortáveis. Perguntam a Deus quando seu sangue será vingado, o mesmo responde: “foi-lhes dito que repousassem por mais um pouco de tempo, até que se completasse o número de seus companheiros e irmãos, que iriam ser mortos como eles foram (Ap 6.11)<sup>200</sup>”.

---

<sup>197</sup>Cf. MIRANDA, Valtair Afonso. *Op. cit.* p. 119.

<sup>198</sup>Ibid., p. 122.

<sup>199</sup>Ibid., p. 122.

<sup>200</sup>Ibid., p. 122-123.

A leitura desse quinto selo deveria, segundo Miranda, promover nos leitores um certo desejo pelo martírio, pois somente quando determinado número de pessoas morresse dessa forma, o juízo final viria. Sendo assim, a perseguição, o sofrimento e a morte eram elementos necessários para que a vitória chegasse. A forma como se transmitiu essa ideia acabou idealizando a auto estigmatização, fazendo por meio de imagens e símbolos uma chamada ao martírio<sup>201</sup>. Sendo assim, morrer como testemunha do Cristo é participar de sua vitória. O martírio seria, aos olhos dos cristãos, a melhor expressão do cristianismo.

Judith Perkins, depois de analisar alguns documentos cristãos anteriores às perseguições do século III, destaca que a morte e o sofrimento aparecem de forma idealizada, construindo um elemento importante para a própria identidade do movimento do cristianismo. A especialista argumenta que se manifestou uma idealização do bom cristão como aquele que sofre e morre por Cristo e, mais do que isso, essa identidade passou a ser traduzida por meio de práticas de testemunho e morte<sup>202</sup>.

Peter Brown, em seus vastos estudos sobre o culto aos santos na Antiguidade Tardia, destaca uma relação existente entre os heróis da cultura clássica e o culto aos mártires cristãos. Para o historiador, a idealização da morte era natural para o homem dos tempos helenísticos e romanos<sup>203</sup>.

A prática da “heroização”, especialmente em cultos privados oferecidos pela família ao falecido “herói” em um local de sepultura especialmente construído para ele, foi invocada para explicar alguns dos problemas arquitetônicos e artísticos da *memoria* cristã<sup>204</sup>. Mas, apesar disso, essa analogia com o culto do herói se desfez, pois os mártires teriam morrido como seres humanos e, mesmo assim, gozavam de sua intimidade com Deus. Essa intimidade era a principal característica de sua capacidade de intervir no mundo dos homens mortais, para assim proteger os seus semelhantes. O mártir era um “amigo de Deus”, aquele que era um intercessor, de uma forma que um herói pagão jamais poderia ser<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup>Cf. MIRANDA, Valtair Afonso. *Op. cit.* p. 123.

<sup>202</sup>PERKINS, Judith. **The Suffering Self**: pain and narrative representations in the early Christian era. London: Routledge, 1995.

<sup>203</sup>BROWN, Peter. **The Holy and the Grave**. In: \_\_\_\_\_. The cult of the saints: its raise and the function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 5-6.

<sup>204</sup>O culto aos mártires cresceu dentro do contexto funerário dos cemitérios onde seus restos mortais foram enterrados, e é neste contexto que ocorre um domínio da iconografia arquitetônica. Ver WARD-PERKINS, J. B. Memoria, martyr's tomb and martyr's Church. **The Journal of Theological Studies**, NEW SERIES, v. 17, n. 1, 1966, p. 20-37.

<sup>205</sup> Ibid., p. 5-6.

André Vauchez argumenta que toda a herança da Antiguidade Tardia na Idade Média vem do culto aos mártires, pois eles foram, durante muito tempo, os únicos santos venerados pelos cristãos. Diferentemente de Peter Brown, Vauchez destaca que os mártires não possuíam nenhum tipo de relação com os heróis gregos e romanos. Na Antiguidade clássica, a morte seria uma fronteira intransponível entre os homens e os deuses. Já no cristianismo foi exatamente por terem morrido como homens seguidores do Cristo e empenhados na fidelidade de sua mensagem que os mártires tiveram o acesso à glória do paraíso<sup>206</sup>.

Portanto, entendemos aqui como mártires aqueles que sofreram e morreram em testemunho e defesa do cristianismo, da palavra do Cristo. Mas então por que os monges se consideravam os herdeiros dos mártires em um momento em que o cristianismo já havia sido aceito e as perseguições cessado? Eles desejavam morrer como cristãos? Na verdade, esses monges representavam o martírio por meio de seu ascetismo.

Como bem lembra Garcia Colombás, os mestres da espiritualidade do monacato antigo explicavam que era preciso sofrer e ser objeto de atos violentos para se tornar um verdadeiro monge. Era preciso exercitar o ascetismo corporal e espiritual, trabalhar duro, viver em solidão, observar o silêncio, deixar de comer e beber, suportar a pobreza, a nudez, guardar a castidade perfeita etc. É um modo de vida longo e fatigante. Esse seria o martírio espiritual ou martírio branco<sup>207</sup>.

Colombás afirma que São Atanásio, São Pacômio, São Efrem, São Juan Crisóstomo, São Jerônimo, Cassiano e outros escritores cristãos primitivos compararam a vida monástica, a vida ascética em geral, ao martírio espiritual. Essa analogia era digna, pois, o martírio gozava da máxima consideração da Igreja, constituía um ideal supremo, a perfeição mais alta que um cristão poderia chegar. Na era das perseguições, no início da expansão cristã, os padres consideravam os mártires como os imitadores do Cristo por excelência, a imagem viva do sofrimento do Senhor, a sua própria Paixão reproduzida nesses mártires. Como escreveu Cassiano para os cenobitas, segundo Colombás, “a paciência e fidelidade rigorosa com que preservavam devotamente sua profissão que abraçaram um dia, como que nunca dão satisfação aos seus desejos, os converte em crucificados para o mundo e mártires vivos”<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> VAUCHEZ, André. **O santo**. In: LE GOFF, Jacques. O homem medieval. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 212.

<sup>207</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 641.

<sup>208</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 642.

Segundo García Colombás, analisando a doutrina provenientes dos teóricos do monacato primitivo, entre eles Atanásio (296-373), Hilário de Poitiers (c300-368), São Jerônimo (c347-420), Cassiano (360-435), entre outros— herdeiros da tradição espiritual cristã e dos mestres de Alexandria – podemos observar que para se alcançar a perfeição o indivíduo deve passar por uma etapa de dura purificação. As etapas são divididas em duas: uma negativa em que consiste combater os vícios; outra positiva, onde o monge mira alcançar determinadas virtudes<sup>209</sup>.

Todos os padres e mestre espirituais buscavam enfatizar que a “ciência prática” – que evidentemente tem muito mais de prática do que de ciência – é um método necessário, indispensável e obrigatório. É o único meio do monge passar dos meios dos vícios para as virtudes. É a forma de sair do “apartamento de Deus e se unir a Ele”<sup>210</sup>.

Como destaca Colombás, Cassiano já dizia: “quem deseja chegar a *theoretiké* deve se dedicar ao máximo à ‘ciência prática’. Pois, pode alcançar essa ‘ciência prática’ sem a ‘ciência teórica’, mas é impossível atingir a teoria sem a prática”<sup>211</sup>.

O monge deveria renunciar não apenas aos pecados, mas também às coisas belas e boas que havia no mundo. Sua vida deveria ser desprovida de distrações, comodidades, entre outros. De acordo com Lester K. Little, devemos diferenciar algumas classificações. O termo “monge” e as palavras semelhantes derivam do grego e significa “só”, pendendo para uma significação mais social do que espiritual. “Eremita”, derivado do grego e que significa “deserto”, se tornou o termo que classificava os ascetas solitários, e monge acabou qualificando aqueles ascetas devotos que viviam juntos de seus semelhantes em comunidades religiosas<sup>212</sup>.

Esse ascetismo praticado pelos monges deveria ser algo exterior, visível e material. Segundo Colombás, o pior inimigo de um monge seria o seu próprio corpo, suscetível ao pecado. Além disso, os padres sempre foram muito realista e evitavam em desassociar o corpo da alma, pois quando você tem como objetivo alcançar a perfeição, deve-se compreender que é impossível reformar a alma prescrevendo o corpo<sup>213</sup>.

Jean Claude-Schmitt, em seus estudos sobre o corpo e a alma, argumenta que a tradição judaico-cristã permitiu colocar essa relação em seu mito universal do devir da

---

<sup>209</sup> COLOMBÁS, García. **El ascetismo corporal**. In: \_\_\_\_\_. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 541.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>212</sup> Cf. LITTLE, Lester K. *Op. cit.* p. 256.

<sup>213</sup> Cf COLOMBAS, García. *Op. cit.* p. 543.

humanidade, do Gênesis à ressurreição dos mortos e ao Juízo Final, passando pela Paixão de Cristo, que chancela seu sentido cristão. Nessa argumentação, cada indivíduo tem um destino, tem seu lugar, uma aventura indissociável de corpo e alma que tendem à salvação. Esse dualismo entre corpo e alma nos permite definir a singularidade do pensamento cristão, uma vez que o homem é o portador das consequências do Pecado Original, embora haja o caminho em que ele possa se libertar e atingir a salvação<sup>214</sup>.

O ascetismo corporal possui muitas formas e intensidades. Os monges, tanto no deserto quanto no cenóbio, concordavam com uma coisa: a vida e suas circunstâncias deveriam ser radicalmente diferente da vida mundana. Portanto, o ascetismo corporal é um ponto importante para compreendermos o fato de os monges terem sido os “herdeiros dos mártires”. Sendo assim, destacaremos aqui três práticas desse tipo de ascetismo que reforçam essa hipótese, ou seja, o trabalho, a solidão e a pobreza.

A oração contínua, ou seja, o ininterrupto diálogo com Deus era o ideal perfeito no monacato antigo. O monge adotava a oração como a sua principal atividade, dedicando-se a ela com insistência. A oração associada à leitura dos livros sagrados e à recitação das horas canônicas passaram a ocupar praticamente todo o dia do monge. Contudo, tudo isso não o impedia de trabalhar. Na verdade, muito pelo contrário, pois o trabalho representava um elemento de grande importância do ascetismo monástico<sup>215</sup>.

Como lembra Colombás, Santo Antônio aprendeu com um anjo que a vida de um monge deve ser em constante trabalho e oração. Cassiano, utilizando essa história de Santo Antônio, ensina o valor do trabalho para um anacoreta que vivia centrado nas coisas espirituais. Para o monge, um solitário deve ganhar seu pão e sua sobrevivência com o seu próprio trabalho, pois quem não trabalha não é apenas infiel às tradições dos apóstolos e dos padres, mas acaba fraudando a pobreza. Somente em casos de fraqueza e enfermidades que um monge poderia deixar de trabalhar<sup>216</sup>.

Em uma passagem da Regra de São Bento, o monge destaca a importância do trabalho manual para a espiritualidade e vida cristã. Como afirma São Bento:

A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual. Pela seguinte disposição, cremos poder ordenar os tempos dessas duas ocupações: isto é, que da Páscoa até o dia 14 de

---

<sup>214</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Corpo e alma**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário analítico do ocidente medieval. São Paulo: Unesp, 2017, p. 287.

<sup>215</sup> Cf. GARCIA, Colombas. *Op. cit.* p. 545-546.

<sup>216</sup> Cf. GARCIA, Colombas. *Op. cit.* p. 547-548.

setembro, saindo os irmãos pela manhã, trabalhem da primeira hora até cerca da quarta, naquilo que for necessário. Da hora quarta até mais ou menos o princípio da hora sexta, entreguem-se à leitura. Depois da sexta, levantando-se da mesa, repousem em seus leitos com todo o silêncio; se acaso alguém quiser ler, leia para si, de modo que não incomode a outro.<sup>217</sup>

Logo, podemos dizer que o trabalho é obra de penitência e renúncia. Ele constitui, muitas vezes, na própria mortificação da carne. De acordo com Garcia Colombas, São Basílio teve muito cuidado em conservar esse aspecto penoso e mortificante ao trabalho manual monástico quando, decidiu que um noviço não poderia escolher no que iria trabalhar, mas deveria obedecer à ordem de seu superior. Um monge deve fazer o que é exigido, sem fugir das tarefas mais pesadas. Porém não deveria fazer a mais do que se foi mandado, pois isso seria uma atitude vinda de sua própria vontade, o que não pode ocorrer. O trabalho, como dito, é um ato de penitência, renúncia e sofrimento<sup>218</sup>.

Outro elemento essencial dessa vida em ascetismo corporal por parte dos monges é a solidão. A solidão da ermita por parte dos anacoretas e a segurança da clausura do mosteiro cenobita. Segundo Colombás, São Ammonas considerava a solidão como a origem de todas as virtudes. São Nilo de Ancira afirmava que a solidão é a “mãe da filosofia”, portanto a autêntica vida monástica<sup>219</sup>.

Como bem lembra Colombás, a convicção de que o monge é “mais monge” quando mais solitário se percebe claramente nos escritos de Cassiano. O abade, como muitos outros autores do cristianismo primitivo, dá destaque ao eremitismo e entre os monges prefere os do Egito, pois sua vida, segundo ele, se parece mais com a dos anacoretas (os monges que se dedicam ao isolamento no deserto). Para Cassiano, os mais altos entre os solitários são aqueles que vivem completamente sós, possuindo absolutamente nada e caminhando pelo deserto<sup>220</sup>.

Um caso interessante dessa característica de isolamento monástico pode ser observado por meio dos monges cartuxos do século XII. Gabriel Castanho, em seu artigo intitulado “Morrer pelo quê? Fugir de quê? O abandono do mundo como forma de combate entre os primeiros monges-eremitas Cartuxos”, argumenta que Guigo, um monge cartuxo, afirma que a matéria é necessária à vida, contudo, abraçá-la e se entregar

<sup>217</sup> Do trabalho manual cotidiano, capítulo 48. In: REGRA DO GLORIOSO PATRIARCA SÃO BENTO. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. p. 31.

<sup>218</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 553.

<sup>219</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 555.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 556.



a ela pode levar aos vícios. Portanto, o religioso não deve apenas buscar a *fuga mundi* como forma de se alcançar a salvação, mas precisa desprezá-lo (*contemptus mundi*)<sup>221</sup>.

A busca por esse isolamento religioso (eremítico ou anacorético) não é apenas uma fuga, mas, na verdade, seria uma prática lógica voltada a um vocabulário beligerante. Portanto, o ideal de isolamento social, ligado a uma semântica de conflito no século, demonstra que o combate contra as influências desse mundo faz uso de armas espirituais<sup>222</sup>. No mesmo sentido, Colombás destaca que a solidão não pode ser considerada um porto seguro ou um local de prazeres, mas como um campo de batalha, onde os monges deveriam combater os demônios, os vícios, os pecados, entre outros<sup>223</sup>.

Podemos ainda destacar outro elemento importante para uma vida em ascetismo corporal: a castidade. A castidade perfeita seria a negação do conjunto de prazeres carnavais (sexuais, alimentares e sensoriais) marca característica da forma de vida monástica<sup>224</sup>.

Os mestres da espiritualidade monástica afirmavam que seus discípulos e leitores deveriam proteger a sua virgindade e a castidade perfeita. Eles comparavam a vida pura dos monges com a vida dos anjos. De acordo com Colombás, o monge deve resistir ao “espírito da fornicação”, pois o Mal reside ao mesmo tempo no corpo e na alma, e este pecado resultaria em uma confluência de ambas as forças<sup>225</sup>.

Por fim, um último ponto que iremos destacar aqui sobre o ascetismo corporal é referente à pobreza. Ao renunciar a todos os seus bens materiais, o religioso se colocava de forma voluntária em modo de vida bastante duro e que teria de suportar por toda a sua vida. A pobreza é a característica mais fundamental do ascetismo monástico.

Para viverem realmente como pobres, os monges deveriam enfrentar todos os inconvenientes da pobreza, isto é, não poderiam possuir nada, e tirar do solo somente o que fosse estritamente necessário. Isso tanto de forma individual quanto coletiva<sup>226</sup>.

Esse ideal de pobreza primitiva não deve ser confundido com outra teoria posterior, segundo a qual só é possível ao monge possuir bens se forem bens para serem usados em comum. Os primeiros movimentos monásticos levavam a sério os escritos dos evangelhos. Cristo propunha a seus discípulos um ideal de vida em uma pobreza quase

<sup>221</sup> CASTANHO, Gabriel C. G. Morrer pelo quê? Fugir de quê? O abandono do mundo como forma de combate entre os primeiros monges-eremitas Cartuxos. **Brathair**, 17, 2017, p. 118.

<sup>222</sup> Ibid., p. 119.

<sup>223</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 557. Retornaremos a esse tópico quando falarmos sobre o ascetismo espiritual.

<sup>224</sup> Cf. COLOMBÁS, Garcia. *Op. cit.* p. 570-571.

<sup>225</sup> Ibid., p. 571-572.

<sup>226</sup> Ibid., p. 585.

que absoluta. O Cristo, que não possuía nem uma pedra para apoiar a sua cabeça, aconselhou os seus discípulos a o imitarem. Logo, as primeiras gerações monásticas compreendiam que era necessário viver em imitação do Cristo, pois, para eles, viver como pobre não equivaleria apenas a não possuir nada sem permissão de um superior, mas sobretudo a abraçar sua humilde condição de ter justamente o necessário para comer e se vestir, excluindo qualquer tipo de luxo, comodidade e sentimento de superioridade que poderiam levar o religioso a procurar por riquezas desse mundo; era reduzir significativamente suas próprias necessidades e aceitar as privações<sup>227</sup>.

Todavia, os limites do ascetismo monástico não se limitam apenas ao corpo, mas também incluem o “homem interior”<sup>228</sup>. Sem o ascetismo espiritual, nada teria significado no ascetismo corporal, pois o primeiro dá sentido ao segundo. A renúncia é, precisamente, a guarda de todos os pensamentos. Sabemos, de acordo com García Colombás, que o objetivo principal dessa renúncia é a busca pela “pureza do coração”, é o fim último, o reino de Deus<sup>229</sup>.

Sendo assim, podemos dizer que o essencial único para quem abraça a vida monástica, ou seja, um estado que não tem outra razão de se conduzir se não em busca da perfeição cristã, consiste em renunciar os costumes, vícios e afetos tanto da alma quanto do corpo, sofrer na carne o semelhante ao sofrimento do Cristo, passando fome, em castidade, vivendo na pobreza apostólica. Esse sofrimento em vida era caracterizado como um martírio espiritual, os monges deveriam sofrer assim como sofreu o Cristo, assim como sofreram os mártires.

André Vauchez destaca que através dos eremitas do deserto do Egito e os estilitas da Síria surgem, a partir do século IV, esse ideal de vida ascético, um ideal de santidade que buscava alcançar o “ideal do homem de Deus”, ou seja, aquele que recusa os valores dominantes de sua época (poder, riqueza, dinheiro, vida citadina) para se refugiar na solidão e levar uma vida espiritual totalmente religiosa, logo, consagrada na penitência e mortificação<sup>230</sup>.

Vale destacar que Vauchez afirma que esse ideal ascético seria um “ideal de santidade”. O medievalista tem razão em sua afirmação, pois é possível já identificar esse ideal acético de vida entre os primeiros santos cristãos, os mártires. Maureen A. Tilley

---

<sup>227</sup> Cf. COLOMBÁS, García. *Op. cit.* p. 585-586.

<sup>228</sup> Ver TEODORO, Leandro Alves. Instruções religiosas para o bem falar (Portugal/Castela – séculos XIV e XV). **Revista Tempo**. São Paulo, v. 23, n. 1, jan./abr. 2017.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 595-596.

<sup>230</sup> Cf. VAUCHEZ, André. *Op. cit.* p. 213.

argumenta em seus estudos que os mártires, antes de receberem a palma do martírio, fortaleciam o seu corpo por meio de uma vida em ascetismo. Segundo a especialista, os mártires, durante a tortura, raramente gritavam de agonia, na verdade eles falavam de forma calma a seus torturadores sobre a palavra de Deus e quem eles seriam após a morte<sup>231</sup>.

Os mártires, na visão de Tilley, poderiam suportar dores e um sofrimento extraordinário, fortalecidos por um treinamento ascético que lhes permitia romper os vínculos entre tortura e desintegração física. Contudo, essa conexão entre prática ascética e os santos mártires também mostrava que o ascetismo não era apenas um simples substituto do martírio após a legalização do cristianismo por parte de Constantino. O ascetismo floresceu desde o início do cristianismo, e quando as perseguições aos cristãos se tornaram mais intensas a partir do século II ele se tornou a base teórica e prática do martírio heroico<sup>232</sup>.

Maureen A. Tilley destaca duas características principais da tortura sofrida pelos mártires: o isolamento e a doutrinação. Segundo a autora, o isolamento ataca as técnicas compensatórias da vítima, pois ao privar a vítima de um lugar conhecido e do suporte de outras pessoas, a mesma se tornaria vulnerável. O mártir passa a ter de resistir à exposição diária do corpo, falta de higiene, um prolongado interrogatório e privação de sono<sup>233</sup>.

Já a doutrinação consiste em substituir uma construção mental por outra, trocar um mundo por outro. No caso dos mártires, a doutrinação consiste na tentativa de substituição da fé cristã pela religiosidade pagã. Todavia, os mártires parecem resistir mais fortemente a essa doutrinação. Essa resistência vinha do treinamento do corpo por meio de práticas ascéticas<sup>234</sup>.

Em suma, Maureen A. Tilley destaca, a partir das ideias de Elaine Scarry, um elemento chave na associação entre as vítimas de tortura e os ascetas: ambos sofrem a dor. Essa associação seria marcada por três eixos: primeiro, a dor do ascetismo seria mais curta do que a dor do sofrimento de uma vítima de tortura; segundo, o ascetismo permitiria que o cristão mantivesse algum controle sobre o corpo; e terceiro, entre os ascetas, o caminho dos objetos mundanos é varrido para que seja possível se aproximar de uma força divinamente instituída. Mas, se considerarmos os mártires como ascetas,

---

<sup>231</sup> TILLEY, Maureen A. The ascetic body and the (Un)making of the world of the martyr. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 59, n. 3, 1991, p. 467.

<sup>232</sup> Ibid., p. 467-468.

<sup>233</sup> Ibid., p. 468.

<sup>234</sup> Ibid., p. 469-471.

como fez o cristianismo primitivo, logo, as diferenças entre vítimas de tortura e ascetismo devem ser minimizadas, pois elas explicam como os mártires suportavam a sua tortura<sup>235</sup>.

Segundo Tilley, havia uma relação entre o tipo de preparação ascética que o mártir fazia e os tipos de tortura que ele iria receber, principalmente a privação de água e comida. Eles imitavam a duração da natureza da fome à qual passariam. Eles buscavam diferentes alternativas para obterem energia e reduzir a sua necessidade por água<sup>236</sup>.

Desse modo, o ascetismo pode ser compreendido como uma forma de suporte dada ao mártir. As técnicas do ascetismo que os cristãos desenvolveram fez com que os mártires pudessem suportar a dor de seu sofrimento. O ascetismo treinou os mártires para que a dor não desconstruísse seu mundo, mas para que os fortalecesse. Quando um mártir era torturado, seu mundo não encolhia e ele não perderia a sua voz. Quanto mais a tortura provocasse dor, mais levaria os mártires ao seu objetivo que era a salvação<sup>237</sup>.

Partindo desse pressuposto, a autora argumenta que o ascetismo não poderia ser considerado uma forma de “martírio branco”, ou seja, sem morte, pois o ascetismo não era uma mera modalidade de martírio; ele fazia parte de sua própria definição: não há martírio sem ascetismo. Em outras palavras, o ascetismo foi uma prática martirológica herdada pelos movimentos monásticos.

Portanto, por ser uma prática de preparação para as dores sofridas pelos mártires cristãos da antiguidade e, posteriormente, adotada pelos movimentos monásticos, o ascetismo estabelece uma linha de hereditariedade entre os santos mártires e os monges; herança essa que passou a ser nomeada pelos pesquisadores como “martírio branco”.

Mas, entendendo esse martírio espiritual vindo de um ascetismo cristão dos movimentos monásticos, o que faz a temática do martírio aparecer em uma documentação franciscana por meio de representações imagéticas por volta do século XIV? Para isso, precisamos compreender a própria relação das ordens monásticas com a ordem franciscana.

### ***Franciscanismo e a tradição ascética cristã***

No início do século XIII as ordens de frades mendicantes não representavam apenas as principais mudanças na vida religiosa dos dois séculos anteriores, era muito

---

<sup>235</sup>Cf. TILLEY, Maureen A. *Op. cit.* p. 471.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 473.

mais do que isso. São Francisco, segundo Lester K. Little, era um laico, cujos seus primeiros seguidores eram eremitas itinerantes, exercendo a sua espiritualidade e pedindo por esmolas pelas cidades. São Francisco carregou integralmente a ideia de Estêvão de Muret, segundo o qual o Evangelho deveria ser a única regra necessária a uma vida religiosa; ele destacava o modo de vida apostólico de seus adeptos e dele mesmo<sup>238</sup>.

Estabelecida dentro da *Ecclesia* a partir do IV Concílio de Latrão de 1215, a ordem de Francisco viria, com o tempo, a se tornar cada vez mais clerical, ao mesmo tempo em que se direcionava para as organizações urbanas. Podemos dizer, nas ideias de Ana Paula Tavares Magalhães, que a ordem franciscana se comportava, em um primeiro momento, como *outsiders*, devido a utilização de choupanas abandonadas e a atuação em pregações errantes<sup>239</sup>.

O ideal de pobreza primitivo, principal característica da ordem de Francisco, fruto de um sentimento de devoção popular, tinha por objetivo representar o que se considerava ser a vida do Cristo e seus apóstolos. Essa “nova pobreza” precisava estar institucionalizada com o projeto de Igreja e sociedade, que se aplicava em estabilidade conventual e no estabelecimento de rotinas<sup>240</sup>. Contudo, de fato, esse novo movimento trazia algo de revolucionário ao cristianismo? Como argumenta Magalhães, nascida sob o signo de uma *fraternitas* religiosa, a ordem de São Francisco representava um ideal de vida monástico renovado, tendo a pobreza absoluta como um objetivo a ser alcançado<sup>241</sup>.

A religiosidade de São Francisco foi fruto dos tempos das Reformas Eclesiásticas. Esses movimentos reformistas, iniciados entre os séculos XI e XII, defendiam o retorno às origens e a realização da verdadeira vida apostólica. Seria a retomada ao cristianismo primitivo como um caminho para o surgimento de um homem novo, a qual, expandido pela sociedade, resultaria em uma renovação de toda a cristandade<sup>242</sup>.

Augustine Thompson destaca em suas pesquisas que quando Herbert Grundmann publicou seu estudo inovador sobre heresia, misticismo feminino e as raízes mendicantes, grande parte dos historiadores reconheceram que ali se encontravam as raízes dos ideais de pobreza franciscanos. Desde o século XI há indícios de renovação religiosa que tem a pobreza apostólica como um ideal de vida espiritual. Logo, para entendermos os

---

<sup>238</sup> Cf. LITTLE, Lester K. *Op. cit.* p. 269.

<sup>239</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**, Vitória, n. 23, 2016, p. 155.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>241</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os franciscanos e a Igreja na Idade Média**. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 20.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 21.

movimentos mendicantes do século XIII, é preciso conectá-los a movimentos da renovação monástica dos séculos XI e XII<sup>243</sup>.

Esses “proto-mendicantes”, como os chama Thompson, ficavam entre as atuais França e Alemanha, como eremitas itinerantes que viviam pregando a sua fé. Além da pregação, a espiritualidade desses eremitas trazia a pobreza e práticas de trabalho manual, ou seja, viviam em ascetismo monástico<sup>244</sup>. Como destaca Magalhães, essas novas ordens monásticas, como por exemplo a ordem cisterciense fundada por Robert de Molesme em 1098, pretendiam retornar a regra original de São Bento ao destacar o trabalho manual e a simplicidade da vida<sup>245</sup>. É esse retorno ao ideal ascético monástico que mostra a similaridade entre esses movimentos e a ordem de São Francisco. Na Regra Bulada (1223) Francisco defende o trabalho manual (capítulo V)<sup>246</sup> e a pobreza apostólica (capítulo VI)<sup>247</sup>. Todos ideais de vida ascética, como discutimos no tópico anterior.

Esses “proto-mendicantes”, como argumenta Thompson, surgiram por volta do ano 1100. O biógrafo de Bernardo de Tiron, um desses eremitas pregadores, descreve algumas atividades de outros três eremitas: o próprio Bernardo, Vital de Savigny e Robert de Arbrissel. Essa descrição seria uma imagem clássica de um eremita pregador do século XII. Na passagem, ele diz:

Nas regiões francesas, eles andavam descalços; nas aldeias, castelos e cidades pregavam a Palavra de Deus; afastando os homens dos erros de suas vidas, e, como úteis e muito poderosos aríetes, auxiliados pela força do poder divino, derrubaram as paredes da infidelidade e do vício ... E embora não tenham ressuscitado os corpos dos mortos, eles fizeram o que foi ainda maior, isto é, deram vida às almas mortas em seus pecados, e se uniram a elas, reavivadas, ao Deus da verdadeira vida<sup>248</sup>.

<sup>243</sup> THOMPSON, Augustine. **The origins of religious mendicancy in Medieval Europe**. In: PRUDLO, Donald S. *The origin, development, and refinement of Medieval Religious Mendicancy*. Boston: Leiden, 2011, p. 5.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>245</sup> Cf. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.* p. 21.

<sup>246</sup> Aqueles irmãos aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastado o ócio que é inimigo da alma, não extingam o espírito (cf. 1Ts 5,19) da santa oração e devoção, ao qual devem servir as demais coisas temporais. Quanto ao salário do trabalho, recebam para si e para seus irmãos as coisas necessárias ao corpo, exceto moedas e dinheiro **Regra bulada**, Capítulo V. In: Fontes Franciscanas e Clarianas. Apresentação Sergio M. Dal Moro; Tradução Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 161.

<sup>247</sup> Os irmãos não se apropriem de nada, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros (cf. 1Pd 2,11) neste mundo, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, peçam esmola com confiança; e não devem envergonha-se, porque o Senhor se fez (cf. 2Cor 8,9) pobre por nós neste mundo. Cf. REGRA BULADA, capítulo VI. *Op. cit.* p. 161.

<sup>248</sup> Cf. THOMPSON, Augustine. *Op. cit.* p. 6.

Logo, segundo Augustine Thompson, essas seriam as marcas dos eremitas pregadores, isto é, a pobreza e o ascetismo de tipo monástico e a vida apostólica. A pobreza desses eremitas foi simbolizada por seus pés descalços e roupas velhas, o mesmo tipo de vestimenta utilizada por São Francisco de Assis anos mais tarde. Thompson destaca que na *Vita* de Bernardo de Tiron, após o seu primeiro período retirado como um eremita, quando finalmente retorna para seu mosteiro acaba chocando os demais monges, pois estava com uma roupa esfarrapada e descalço<sup>249</sup>. No capítulo II de sua Regra não Bulada, Francisco aconselha que seus irmãos não utilizem roupas caras, mas sim vestes baratas e que as remende quando necessário<sup>250</sup>.

A pregação é uma característica já presente nas duas *Vidas* do eremita germânico Norberto de Xanten. Thompson destaca que após a sua conversão o eremita proferiu os seus primeiros sermões à sua comunidade. O tema desses sermões seria a reforma da vida, isto é, fugir das vaidades terrenas e dos prazeres. Esses sermões, como dos primeiros pregadores eremitas, tinham o objetivo de chamar ao arrependimento e a reforma da vida, e, quando direcionados ao clero, faziam um apelo ao celibato e ao desapego de riquezas e do dinheiro<sup>251</sup>.

A pobreza, como uma das principais características do ascetismo monástico, é o aspecto essencial da ordem franciscana. De acordo com Barbara H. Rosenwein e Lester K. Little, após sofrer uma intensa crise espiritual, Francisco de Assis repudiou dramaticamente seu patrimônio e adotou a pobreza pessoal absoluta<sup>252</sup>. Como nos lembra Jérôme Baschet, em uma de suas imagens, é possível observar o ato definitivo de conversão de Francisco, no qual ele se desnuda restituindo ao seu pai os tecidos com os quais ele fazia comércio e se coloca nu sob a proteção do bispo. Em vez de optar pela comodidade material em que foi privilegiado ao nascer, Francisco abraça a pobreza radical e escolhe “seguir nu o Cristo nu”, assim como dizia São Jerônimo<sup>253</sup>.

---

<sup>249</sup> Ibid., p. 6-7.

<sup>250</sup> Os outros irmãos, no entanto, os que prometeram obediência, tenham uma túnica com capuz e, se for necessário, outra sem capuz, o cingulo e calções. E todos os irmãos se vistam com vestes baratas e possam, com bênção de Deus, remenda-las de sacos e de outros retalhos, porque diz o Senhor no Evangelho : os que vestem roupas preciosas e vivem no luxo (Lc 7,25) e os que se vestem com vestes macias estão nos palácios dos reis (Mt 11,8). E, conquanto sejam chamados de hipócritas, não cessem, contudo, de fazer o bem; e não procurem roupas caras neste mundo, para que possam obter a vestimenta no reino dos céus. REGRA NÃO BULADA, Capítulo II. In: Fontes franciscanas e Clarianas. Apresentação Sergio M. Dal Moro; Tradução Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 167.

<sup>251</sup> Cf. THOMPSON, Augustine. *Op. cit.* p. 7.

<sup>252</sup> ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities. Oxford University Press, **Past & Present**, n. 63, 1974, p. 20.

<sup>253</sup> BASCHET, Jérôme. **Século XIII**: um cristianismo com novas entonações. In: \_\_\_\_\_. A civilização feudal: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2014, p. 207.

Logo, segundo Rosenwein e Little, os franciscanos sempre teriam o exemplo do fundador semelhante ao Cristo, independentemente das opiniões que se formaram dentro da própria ordem a respeito da interpretação da pobreza apostólica<sup>254</sup>. Portanto, assim como os eremitas dos séculos XI e XII, os franciscanos também passaram a adotar essa pobreza extrema.

Thompson traz um outro exemplo de monges eremitas do século XII que batiam de porta em porta pedindo por esmolas, uma outra prática característica dos franciscanos. Stephen Harding, abade de Clairvaux, junto de seus irmãos leigos, saíam e batiam de porta em porta a procura de esmolas. Contudo, o dinheiro e a comida que o abade e seus irmãos conseguiram vieram de um sacerdote simoníaco, nesse caso o abade recusou. Essa recusa, segundo Thompson, representou um grande sinal da espiritualidade de Stephen e seus irmãos, maior do que seria se tivesse aceitado as esmolas<sup>255</sup>.

Nas fontes franciscanas é possível identificar recomendações de Francisco de Assis a respeito das esmolas. No capítulo IX de sua Regra Bulada, Francisco lembra a seus irmãos que eles devem seguir uma vida em humildade e na pobreza, assim como o Cristo. Além disso, devem se alegrar quando estiverem em convivência com os mais pobres, fracos, enfermos e os que mendigam pelas ruas. Apenas quando for necessário poderão pedir esmolas pela cidade<sup>256</sup>.

Sendo assim, podemos perceber que quanto mais fazemos essa relação entre o ascetismo monástico e a pregação proveniente dos monges eremitas dos séculos XI e XII, identificamos uma continuidade dessas práticas na cultura franciscana. Como argumenta Rosenwein e Little, a pregação praticada pelos primeiros cristãos tinha por objetivo converter os ouvintes ao cristianismo, todavia, a partir do século XII com os monges eremitas e do século XIII com as ordens mendicantes, além de converter, essa prática tinha como meta a correção das práticas espirituais dos fiéis (uma espécie de conversão interior de sua audiência), afim de um envolvimento mais profundo e espiritual da fé<sup>257</sup>.

No entanto, como nos lembra Baschet, mesmo tendo uma vida comunitária e ascética, os mendicantes não optaram por uma fuga do mundo. Mesmo quando citam os

---

<sup>254</sup> Cf. ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. *Op. cit.* p. 21.

<sup>255</sup> Cf. THOMPSON, Augustine. *Op. cit.* p. 8.

<sup>256</sup> E não se envergonhem, mas antes se recordem de que Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho do Deus vivo (Jo 11,27) e onipotente, expôs sua face como pedra duríssima (Is 50,7) e não se envergonhou; e ele foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e seus discípulos. **Regra bulada**, Capítulo IX. In: Fontes franciscanas e Clarianas. Apresentação Sergio M. Dal Moro; Tradução Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 172.

<sup>257</sup> Cf. ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. *Op. cit.* p. 22.



eremitas do deserto, assumem a prática de viver entre os fiéis pregando a palavra divina. Contribuem de forma decisiva para a Igreja de seu tempo, assumindo uma atividade pastoral adaptada aos meios urbanos<sup>258</sup>.

Portanto, como vimos, a ordem franciscana possuía um ideal de vida ascético, de sofrimento, em pobreza, em trabalho manual, pedindo esmolas, entre outros. Contudo, assim como as ordens monásticas primitivas que iniciaram esse movimento, os franciscanos também seriam herdeiros dos mártires? A presença de iluminuras de martírio no manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5 seria uma prática devocional baseada em um martírio espiritual? Veremos, a seguir, essa relação entre o martírio e a ordem franciscana.

### ***Relações entre martírio e franciscanismo***

Nessa etapa de pesquisa, a questão seria então: de quais modelos espirituais o breviário de Marie de Saint Pol participa da propagação? Sem dúvida, eles não se resumiam ao abandono do mundo (em geral) ou à pobreza (forma específica do abandono do mundo, como vimos anteriormente). Eles podem assumir uma forma bastante carnal, como os estudos e a pregação. Por exemplo, no fólio 199r do manuscrito Cambridge UL. Dd 5.5, representado aqui na figura 7 na página 13, temos a representação imagética de Santo Antônio de Pádua escrevendo. Segundo Donald S. Prudlo, Antônio de Pádua é uma figura distinta do fundador de sua ordem, São Francisco. Na *Vita Prima* do santo, de acordo com o especialista, em Santo Antônio de Pádua não se encontram muitos assuntos relacionados a pobreza apostólica ou a mendicância; na verdade esse termo nem é citado na obra. O autor da hagiografia destaca que o santo não se animava pelo amor à pobreza, mas pelos feitos dos franciscanos martirizados no Marrocos<sup>259</sup>.

Além disso, depois da conversão de Antônio à Ordem Franciscana, a vida do santo é voltada inteiramente para suas realizações como pregador, bem como seu trabalho como intelectual e de combate às heresias. Mas se havia alguma coisa em que Francisco e Santo Antônio de Pádua teriam em comum, era a humildade. A humildade, como afirma Prudlo, é uma virtude muito próxima à pobreza, e ela passa a ser um elemento que caracteriza os franciscanos coletivamente. Portanto, Santo Antônio de Pádua é conhecido por sua

---

<sup>258</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 213.

<sup>259</sup> Cf. PRUDLO, Donald S. *Op. cit.* p.98.

função como pregador, no ensino e no combate às heresias, todos esses elementos unificados por sua humildade<sup>260</sup>.

No fólio 386r, representado na figura 16, temos uma iluminura representando outro santo franciscano, dessa vez uma mulher, Isabel de Hungria. Como demonstra Prudlo, Isabel de Hungria foi esposa de Langrave de Turíngia. Em sua hagiografia, Isabel utilizava de sua riqueza para influenciar e ajudar os necessitados e indigentes. Ser rica parece que não a corrompeu, mas a ajudou a viver segundo um modo de vida franciscano baseado na pobreza. Ricos em graças divinas (às vezes em dinheiro), os santos franciscanos não precisavam necessariamente ter trilhado o caminho da mendicância para alcançar seus *status* na ordem<sup>261</sup>. Na imagem, vemos Santa Elizabeth de Hungria recebendo a mensagem de Deus de que iria morrer em alguns dias.



**Figura 16:** Santa Isabel de Hungria, fólio 386r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/747>

Mas o que explicaria a presença de quinze mártires iluminados no Breviário de Marie de Saint Pol? Para isso, é necessário voltarmos ao debate acerca da temática do martírio na Ordem Franciscana.

O título de um dos artigos do medievalista Dionathas Moreno Boenavides é “O martírio no século XIII: uma temática mendicante?”. Uma pergunta importante para o nosso debate.

Essa pergunta é importante pois, segundo Isabelle Heullant-Donat, o martírio sempre foi considerado uma possibilidade e uma consequência na vida mendicante. Seria

<sup>260</sup> Cf. PRUDLO, Donald S. *Op. cit.* p. 98.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

a realização de uma “missão”. Podemos observar essa questão não apenas na tentativa franciscana de evangelização que acabaram por implicar no martírio, mas por menções ao martírio feitas em fontes textuais produzidos no contexto religioso, político e social dos séculos XIII e XIV<sup>262</sup>.

Não apenas fontes franciscanas, mas outras fontes religiosas do período possuíam um destaque a questão do martírio. São Tomás de Aquino dedica a questão 124 de sua Suma Teológica a discorrer a respeito da temática do martírio, afirmando que o mesmo seria um ato de virtude. Em uma de suas passagens, o santo diz:

Como dissemos, a virtude é o próprio fazer-nos conservar o bem da razão. Ora, o bem da razão tem na verdade o seu objeto próprio; e na justiça, o seu efeito próprio, como do sobredito resulta. Ora, é da essência mesma do martírio fazer-nos aderir firmemente à verdade e à justiça, quando nos assaltam os nossos perseguidores. Por onde, é claro que o martírio é um ato de virtude<sup>263</sup>.

Logo, em uma importante obra de um autor dominicano do século XIII temos a presença de textos direcionados exatamente para a temática martirológica. Para Tomas de Aquino, o martírio era uma virtude a ser alcançada. Heullant-Donat destaca que a ordem Dominicana possui alguns casos de martírios entre os séculos XIII e XIV, contudo eles não davam tanta atenção a essa temática quanto os franciscanos. O martírio fazia parte do processo de evangelização proposto pela ordem de Francisco de Assis<sup>264</sup>.

James D. Ryan argumenta que havia uma predisposição de venerar os mártires a partir do século XIII, e alguns clérigos e leigos que sofreram uma morte imerecida passaram a ser aclamados como tal<sup>265</sup>. André Vauchez cita vinte e seis pessoas martirizadas, entre homens, mulheres e crianças para quem surgiram cultos durante a Baixa Idade Média. Vauchez enxerga esse fenômeno não apenas como um reflexo de um medo popular por uma morte violenta, mas também como uma prova da sobrevivência de um ideal básico do cristianismo primitivo, aquele em que os verdadeiros santos eram mártires<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup> HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth centuries). *Franciscan Studies*, v. 70, 2012, p. 429.

<sup>263</sup> AQUINO, Santo Tomás. *El Martírio*. In: \_\_\_\_\_. Suma de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 325.

<sup>264</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 430-431.

<sup>265</sup> RYAN, James D. Missionary saints of the High Middle Ages: martyrdom, popular veneration and canonization. *The Catholic Historical Review*, v. 90, n.1, 2004, p. 2.

<sup>266</sup> VAUCHEZ, André. *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 25-26.

Houve aproximadamente trinta casos de martírio envolvendo mais de oitenta mártires entre os territórios do ocidente mediterrânico até a Índia, passando pela Terra Santa e a Ásia Central. Esses casos ocorreram em missões por essas regiões com o intuito de converter os muçulmanos ao cristianismo. Segundo James D. Ryan, a maioria dessas mortes eram compostos por franciscanos e dominicanos, novas ordens religiosas que ficaram encarregadas do trabalho missionário estrangeiros a partir do século XIII<sup>267</sup>.

O campo para essas missões de evangelização se tornou aberto, em um primeiro momento, após o sucesso na cruzada do século XI. Antes das cruzadas, contudo, o proselitismo parou nos flancos sul e leste da Europa, pois o islã não tolerava nenhum desafio a sua fé, muito menos ao profeta Maomé. O reestabelecimento do cristianismo no Levante, nas ilhas mediterrâneas e na Península Ibérica possibilitou uma abertura para os pregadores cristãos. Após a queda de Constantinopla, na IV cruzada em 1204, a península dos Balcãs também pode receber os missionários cristãos<sup>268</sup>.

Essas missões evangelizadoras chegaram ao continente asiático e ao norte da África, porém, foram nessas regiões que um maior número de pregadores sofreu a palma do martírio nas mãos dos muçulmanos. Como destaca Ryan, o islã, assim como o cristianismo, por meio de seus monoteísmo e dogmatismo, também combatia os chamados “infiéis”, assim como os heréticos e blasfemadores. Foi a aversão dos muçulmanos à blasfêmia que gerou uma ira sobre os frades, em especial aos franciscanos, pois esses pregadores missionários consideravam Maomé um falso profeta, infiel e anticristo.

Talvez o caso mais famoso do martírio entre a Ordem Franciscana seja o dos franciscanos do Marrocos, em 1220. De acordo com os estudos do especialista português Milton Pedro Dias Pacheco, após o estabelecimento da Ordem no IV Concílio de Latrão de 1215, Francisco de Assis, após ter percorrido terras longínquas da Península Ibérica até a Síria, decide enviar para uma missão evangelizadora no Norte da África seis de seus irmãos. Esse grupo foi liderado por Frei Vital, Berardo de Carbio, Frei Otto, Pedro de Santo Geminiano, Frei Adjuto e Frei Acurso<sup>269</sup>.

Segundo James D. Ryan, Berardo e seus companheiros começaram a sua caminhada passando por Servilha. Chegando lá tentaram pregar e converter os

---

<sup>267</sup> Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 5.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>269</sup> PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, 3, n. 15, 2009, p. 89.

muçulmanos da principal mesquita da cidade, contudo, foram pegos, agredidos fisicamente, abusados e presos<sup>270</sup>. Após a captura seriam executados, porém os muçulmanos decidiram enviá-los para serem julgados no Marrocos, de acordo com as leis do corão, a fim de evitar conflitos com a comunidade cristã. Acabariam sendo libertados e conduzidos à residência de Dom Pedro. Lá, seria organizada uma nova viagem para que pudesse chegar ao seu destino final o mais rápido possível, isto é, Ceuta<sup>271</sup>.

Contudo, uma vez chegando ao seu destino, como destaca Dias, os franciscanos procuraram, de forma imediata, cumprir a sua missão, isto é, a conversão dos muçulmanos. Os frades decidiram continuar a pregação junta a população de Marraquexe, contudo, foram surpreendidos pelo califa Yusuf al-Mustansir, conhecido por Miramolim do Marrocos. Seriam enviados à Ceuta, porém, conseguiram escapar e voltaram a cidade de Marraquexe para continuar a pregação. Todavia, muçulmanos mais exaltados não aceitaram ouvir aqueles sermões, passando a agredi-los, tacar pedras, rasgar suas roupas e espancando-os de forma violenta<sup>272</sup>.

Foram conduzidos ao cárcere novamente. Após alguns dias, foram levados à presença de Miramolim que decidiu entregar os frades ao povo que desejavam converter para que os mesmos o julgassem. Os franciscanos foram arrastados pela cidade ficando com carne e osso amostra. Porém, mesmo com todo esse sofrimento, os frades não desistiram de sua ideia de converter os muçulmanos, sendo assim, o Sultão decidiu que eles seriam condenados a pena Capital. No dia 16 de janeiro de 1220 os cinco franciscanos tiveram a sua cabeça cortada e seus martírios estavam feitos<sup>273</sup>.

Christopher MacEvitt levanta outros casos de martírios franciscanos que ocorrem no mesmo contexto dos mártires do Marrocos. Em 1227, sete frades franciscanos foram martirizados também no território do Marrocos. No ano de 1231, outros dois franciscanos foram decapitados em Valência<sup>274</sup>.

Segundo Isabelle Heullant-Donat, podemos identificar um contraste entre duas fontes textuais que destacam falas de São Francisco a respeito do martírio dos frades no Marrocos. Em suas crônicas de 1262, Jordão de Giano descreve a reação de Francisco ao descobrir sobre o primeiro caso de martírio em sua ordem. Francisco não demonstrou

---

<sup>270</sup> Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 9.

<sup>271</sup> Cf. PACHECO, Milton Pedro Dias. *Op. cit.* p. 91.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>274</sup> MACEVITT, Christopher. Martyrdom and muslim world Through Franciscan eyes. **The Catholic Historical Review**, v. 97, n, 1, 2011, p. 11.

hostilidade perante os novos santos, mas julgou negativamente o modo como a comunidade atuou na preservação de sua memória. Nas palavras de Jordão de Giano, como nos mostra Heullant-Donat, diz:

Quando a vida e a lenda destes mencionados mártires foram levadas ao beato Francisco, ouvindo que ele próprio foi louvado neles e vendo que os outros irmãos se orgulhavam dos sofrimentos destes irmãos, [...] desprezou os relatos e os proibiu<sup>275</sup>.

Por meio desta passagem é possível uma interpretação de que São Francisco estaria desprezando a exaltação de seu nome pelo martírio recebido por outros frades. Contudo, em outro documento levantado por Heullant-Donat, podemos identificar uma reação diferente do frade sobre a questão do martírio no Marrocos. Por volta de 1360, nas *Vinte e Quatro Crônicas Gerais*, é possível identificar uma reação muito distinta de Francisco a respeito dos mártires. Como nos mostra a medievalista, segundo a fonte, “quando o Beato Francisco soube da notícia do martírio, seu espírito transbordava de alegria e disse: agora, finalmente eu posso dizer que tenho cinco irmãos”<sup>276</sup>.

É possível, por meio dessa passagem, perceber o valor que Francisco de Assis deu a temática do martírio, classificando os frades como seus irmãos verdadeiros, após a suas mortes. James D. Ryan afirma que essas crônicas são as principais fontes de informação a respeito de Berardo e seus irmãos frades, recontando a sua missão, as maravilhas que fizeram e o martírio que receberam<sup>277</sup>.

Isabelle Heullant-Donat argumenta que a reação de Francisco nessa fonte mais tardia demonstra que na mente de Francisco de Assis o martírio seria a essência vocacional dos franciscanos. Contudo, nas ideias da própria Heullant-Donat, as passagens não afirmam exatamente o que Francisco de Assis pensava, mas nos sugere que a questão do martírio era um ponto sensível e importante na cultura franciscana<sup>278</sup>.

Examinando os escritos de São Francisco, as duas versões de sua Regra têm um capítulo intitulado “*Os que vão para o meio dos sarracenos e outros infiéis*”. As duas versões possuem importantes pontos para compreendermos a relação do martírio com o franciscanismo. Na primeira versão, na Regra não Bulada de 1221, Francisco afirma que o irmão que desejar ir para o meio dos sarracenos deve ir com uma licença de seu ministro.

<sup>275</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 432.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>277</sup> Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 9.

<sup>278</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 433.

Quando forem, os frades possuem duas formas de viver junto aos infiéis: não devem litigar e muito menos porfiar, e devem se submeter a qualquer criatura humana por causa de Deus; o outro modo é que anunciem a palavra de Deus, na tentativa de converter os infiéis ao cristianismo. Ainda na Regra, Francisco afirma que “todos os irmãos, onde quer que estiverem, se recordem de que se doaram e entregaram seus corpos ao Senhor Jesus Cristo. E por amor dele devem expor seus inimigos, tanto aos visíveis quanto aos invisíveis”<sup>279</sup>.

Na fonte é possível entender que os frades, no meio dos infiéis, deveriam trabalhar em sua conversão, mesmo que isso custasse a vida dos irmãos. Seus corpos deveriam ser entregues ao Cristo para o trabalho de evangelização. Como argumenta Heullant-Donat, não há a palavra “martírio” nessa passagem, contudo a ideia de levar a fé cristã para o meio desses infiéis e enfrentar os maiores sofrimentos por isso, nos leva a crer que o resultado seria o martírio<sup>280</sup>.

Na segunda versão, na Regra Bulada de 1223, não há nenhuma menção a como os irmãos deveriam se comportar. A fonte diz: “os ministros, porém, não concedam a ninguém a licença de ir, a não ser àqueles que julgarem idôneos para serem enviados”<sup>281</sup>. Podemos perceber que, nesta versão, os frades devem obedecer a autoridade dos ministros da ordem. Além disso, apenas os selecionados podem partir em direção a conversão dos infiéis. Nessa versão, não há nenhuma menção a um possível sofrimento recebido por parte dos frades.

Segundo Heullant-Donat, uma hipótese que explique a retirada da menção ao martírio entre as duas regras seria a morte dos cinco franciscanos no Marrocos. Segundo a especialista, as condições da morte dos irmãos deixaram clara a necessidade de haver diretrizes rígidas para controlar o comportamento dos franciscanos. Isso era do interesse deles, porém também era do interesse de cristãos que viviam sob domínio muçulmano e que poderiam sofrer as consequências por aventuras franciscanas em busca do martírio.

Além disso, documentos papais também ajudaram a esclarecer essa mudança da linguagem nas regras. A partir de 1220, o papado sentiu a necessidade de regular o comportamento dos frades em meio a não-cristãos, especificando quais seriam os seus objetivos. “Ganhar as almas para a fé” era uma meta, a meta universal do cristianismo

---

<sup>279</sup>São Francisco de Assis. **Regra não bulada**. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 176.

<sup>280</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 433.

<sup>281</sup> São Francisco de Assis. **Regra bulada**. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 164.

por definição. Porém o papado estava preocupado com os cristãos que viviam sob a dominação do islã, como por exemplo: mercadores, prisioneiros, vassalos ou soldados mercenários. O dever essencial dos frades deveria ser encorajar esses cristãos em sua fé, ou corrigi-los gentilmente<sup>282</sup>.

Um dos biógrafos de Francisco, Tomás de Celano, descreve um outro ponto interessante de análise da temática do martírio na comunidade franciscana. Na primeira vida, escrito por volta de 1228, Celano afirma que Francisco de Assis desejava alcançar a mais alta perfeição cristã. Sendo assim, no sexto ano de sua conversão e inflamado pelo “desejo do martírio”, o santo decidiu atravessar o mar até a região da Síria com o objetivo de pregar a fé cristã aos sarracenos e a outras fiéis<sup>283</sup>.

Na construção Hagiográfica de Tomás de Celano, Isabelle Heullant-Donat argumenta que o “desejo ardente” vem em primeiro lugar e isso deixa um pouco óbvio de que o santo receberia o martírio por meio dos muçulmanos que se revoltariam com sua atuação evangelizadora em suas terras<sup>284</sup>. Contudo, como sabemos, o desejo do martírio por parte de Francisco de Assis não foi concedido, pois “em todas estas coisas o Senhor não realizou o desejo dele, reservando-lhe a prerrogativa de uma graça especial”<sup>285</sup>. Dessa forma, Francisco teria recebido os estigmas.

Na segunda vida, escrita vinte anos após a primeira, Celano insiste nesse ponto, porém, agora, Francisco havia atravessado o mar pelo “fervor do martírio” em direção à Damietta, por volta de 1219<sup>286</sup>. Segundo Heullant-Donat, análogas a transição entre as duas Regras de Francisco de Assis, as vidas escritas por Thomas de Celano se movem em direção a uma ênfase menos pronunciada no martírio voluntário<sup>287</sup>.

No capítulo IX intitulado “O fervor da caridade e o desejo do martírio”, presente na *Legenda Maior* do frade Boaventura (1263), é possível identificar um desejo ainda maior de Francisco pela morte martirizante. Na fonte, Boaventura escreve:

Com o fervoroso fogo da caridade, tentava imitar o glorioso triunfo dos santos mártires, nos quais a chama do amor não pôde nem extinguir-se nem a fortaleza enfraquecer-se. Por esta razão, desejava também ele,

<sup>282</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 435.

<sup>283</sup> Tomás de Celano. Primeira de Celano. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 235.

<sup>284</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 436

<sup>285</sup> Tomás de Celano. Primeira de Celano. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 237.

<sup>286</sup> Tomás de Celano. Segunda de Celano. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 320-321.

<sup>287</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 437.



inflamado por aquela perfeita caridade que lança fora o temor, oferecer-se ao Senhor, pelas chamas do martírio, como hóstia viva, para pagar na mesma moeda a Cristo que morreu por nós e para estimular aos outros o amor de Deus<sup>288</sup>.

Nessa passagem, é possível observar não apenas o grande desejo do martírio por parte do santo, mas também o estímulo que ele faz para que seus irmãos sigam o mesmo caminho de morte por Cristo, como o Cristo. De acordo com Heullant-Donat, Boaventura, nessa fonte, transforma o santo de Assis em uma imitação única, no *alter Christus*. Contudo, na mente de Boaventura, esse desejo pelo martírio se transformou em uma aspiração espiritual de Francisco de Assis, em vez de uma mera aspiração de seus frades seguidores<sup>289</sup>.

Após 1220 não se encontram mais casos de martírio voluntário dentro da comunidade franciscana – fato esse que nos sugere que o caminho aberto pelos mártires do Marrocos estava encerrado. Fidentius de Pádua, vigário da ordem de Francisco, segundo Heullant-Donat, afirma que a Ordem Franciscana tinha certas reservas em relação a temática do martírio. Em seu *Livro sobre a recuperação da Terra Santa*, (1291) o frade destaca a ida dos cinco frades franciscanos para evangelizar os muçulmanos do Marrocos. Ele afirma que os frades que foram pregar a palavra de Deus no Marrocos foram mortos. Repare que ele não afirma que são mártires, mas que foram apenas mortos<sup>290</sup>.

Como destaca Heullant-Donat, Fidentius considerava apenas os que foram mortos negando uma possível conversão ao islamismo durante as cruzadas como verdadeiros mártires. Fidentius utiliza o termo “mártir” de uma forma distinta das outras fontes hagiográficas que narram a vida dos franciscanos mortos no Marrocos. Os cinco frades foram pregar no Marrocos, isto é, uma terra que não possui nenhum simbolismo cristão particular, e não na Terra Santa, local onde o próprio Cristo derramou seu sangue, como a única “terra do martírio”. Todavia, mesmo havendo alguns franciscanos que foram mortos na Terra Santa não tiveram sua memória preservada nas fontes hagiográficas<sup>291</sup>.

O martírio está presente em fontes escritas franciscanas, como mostrando anteriormente, e em fontes iconográficas franciscanas, como o documento que estamos pesquisando, isto é, o Breviário de Marie de Saint Pol que possui muitas iluminuras em

---

<sup>288</sup> Frade Boaventura. **Legenda Maior**. In: Fontes franciscanas e clarianas. Frei Celso Marcio Teixeira OFM (org.). Petrópolis: Vozes, 2014, p. 611.

<sup>289</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 437.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>291</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 440.

devoção aos santos mártires. Mas, devemos discutir aqui uma característica do martírio que tem seu grau de importância durante os séculos XIII e XIV, ou seja, a cristianização do tema da morte.

Segundo Michel Lawers, devemos evocar, em um primeiro momento, o fato de a *Ecclesia* controlar a relação entre os vivos e os mortos a partir do século XI com as reformas eclesiásticas<sup>292</sup>. Se, a partir da Primeira Idade Média os cultos que marcavam a passagem dessa vida para outra eram, particularmente, entre os fiéis, a partir do século XIII, como destaca Philippe Ariès, a Igreja procura se colocar como a responsável por interceder junto ao defunto<sup>293</sup>.

Em seu célebre “*Os vivos e os mortos na sociedade medieval*” o medievalista Jean-Claude Schmitt afirma que o século XIII é tomado por uma “nova palavra”. Essa palavra é animada por uma multidão de “parlamentos” e por lugares destinados à troca verbal, debates jurídicos, negociação, disputas universitárias, o anúncio da palavra de Deus etc. Essa “nova” palavra seria a pregação<sup>294</sup>.

Por meio das ordens mendicantes a pregação passa, a partir do século XIII, por profundas modificações, tanto quantitativamente como qualitativamente. A retórica das pregações se torna sistemática, a fim de conseguir um maior alcance e eficácia. Ela impõe um plano com divisões invariáveis e a trilogia obrigatória que molda os seus argumentos, ou seja, as “autoridades” tiradas da Bíblia ou de autores cristãos; as “razões” vinda da dialética universitária com o intuito de conversão dos hereges; e os *exempla* que trazem fábulas e historietas para a pregação de leigos<sup>295</sup>.

É importante darmos destaque aqui aos *Exempla*, pois, como argumenta Schmitt, esse tipo de documentação seria a salvação individual de cada um dos cristãos que compõem o auditório reunido aos pés do púlpito. E o assunto principal, objetivo, dos exempla em uma pregação é o tema da morte, ou seja, o julgamento do pecador, as alegrias do Além e, no Fim os Tempos, o Juízo Final e a ressurreição dos mortos. A morte e os mortos estão reunidos nesses *Exempla* em um grande número de relatos para dar esperança ou para despertar algum tipo de medo<sup>296</sup>.

<sup>292</sup>LAWERS, Michel. **Os sufrágios dos vivos beneficiariam os mortos?**: história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia?: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. São Paulo: Edunicamp, 2009, p. 165-166.

<sup>293</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: a Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 34.

<sup>294</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **O imaginário domesticado**. In: \_\_\_\_\_. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 143.

<sup>295</sup> Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. cit.* p. 144.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 145.

Nos *exempla* há toda a sociedade leiga, tanto os mortos quanto os vivos. Sempre se trata de monges, cavaleiros, mas também se tratam de pessoas mais simples, homens das cidades e dos campos, mendicantes, mulheres, etc. A atenção nessas fábulas se concentra no morto individual, em seu pedido de missas, preces, esmolas. A *Legenda Aurea*, escrita por volta de 1260 pelo dominicano Jacopo de Varazze, é um tipo de *exempla*, um texto que compõe as vidas de Santos com o intuito de doutrinar os leigos, por meio de suas virtudes em vida até a hora de sua morte.

O lugar de onde vem esses mortos que compõem esses *exempla* é bem esclarecido, pois, é, na maior parte dos casos, o purgatório, ou seja, o lugar intermediário entre a danação no inferno e a vitória de uma vida eterna no paraíso. Em sua obra “O nascimento do Purgatório”, Jacques Le Goff afirma que o século XIII seria o tempo do “triunfo do purgatório”. O purgatório põe um fim certas divagações e incertezas sobre a topografia do além. Nas palavras do próprio medievalista,

Até então o poder judiciário espiritual, tribunal da alma, o foro estava nitidamente dividido por uma fronteira que passava pela linha da morte. Cá em baixo, no mundo, o homem depende da Igreja, do foro eclesiástico; no além, só depende de Deus, do foro divino. É certo que a recente legislação sobre a canonização, sobre a reclamação dos santos, conferia à Igreja poder sobre alguns mortos que ela, logo a seguir à morte, colocava no Paraíso e na fruição da visão beatífica mas, ao fazê-lo, ‘a Igreja apenas se pronuncia sobre a sorte de um número ínfimo de defuntos’. Mas o ingresso no Purgatório diz respeito, como já vimos, à maioria dos fiéis. Sem dúvida que o novo território não é inteiramente anexado pela Igreja. Na sua condição de intermédio, fica submetido o foro comum de Deus e da Igreja. Poder-se-ia afirmar que, à imagem das cojurisdições que o sistema feudal desenvolveu nessa época, existe *paridade* (co-senhoria em termos de direito feudal) de Deus e da Igreja sobre o Purgatório. Mas como cresceu o poder da Igreja sobre os fiéis! No momento em que o seu poder no mundo é posto em causa simultaneamente pela contestação branda dos convertidos às doçuras do mundo terreno (os despreocupados) e pela contestação dura dos hereges, a Igreja prolonga para além da morte o seu poder sobre os fiéis<sup>297</sup>.

Logo, é perceptível como essa renovação afetou diretamente as relações entre a Igreja e seus fiéis. As mudanças propostas pela Santa Sé alteraram a forma com que os laicos se relacionavam com os mortos. Segundo James D. Ryan, a Igreja afirmava que os

---

<sup>297</sup> LE GOFF, Jacques. **O Triunfo do Purgatório**. In: \_\_\_\_\_. O nascimento do Purgatório. Lisboa: Editora Estampa, 1995, p. 294-295.

pecados de qualquer pessoa que entregasse sua vida em nome de sua fé seriam lavados com seu próprio sangue e que seu lugar no paraíso estaria garantido<sup>298</sup>.

Essa multiplicação e disputas pelos relatos da busca do sufrágio pelos mortos é proporcional a intensificação e difusão, na sociedade leiga, das práticas litúrgicas e mais geralmente culturais que regem as relações entre os vivos e os mortos. O modelo litúrgico de Cluny é substituído pelo modelo mendicante, contudo, devemos lembrar que essas práticas litúrgicas irão depender do local, da ordem religiosa, entre outros<sup>299</sup>. O manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 é um exemplo disso, pois é um breviário para uso franciscano encomendado por uma irmã para sua devoção particular, que possui um amplo santoral (vida de santos, ou seja, textos influenciados pela tópica dos exempla) para a devoção aos mortos especiais (já que as festas litúrgicas desses santos são comemoradas na data de sua morte), dentre os quais se destacam os mártires representados em maior número no manuscrito.

Portanto, analisando os estudos de Schmitt, podemos perceber que o medievalista destaca o fato de os mendicantes utilizarem o tema da morte para elaborar as suas pregações, práticas litúrgicas etc. Demonstrar essa iminência da morte era uma forma, também, do fiel se preparar para esse destino imutável. Portanto, para os mendicantes, se preparar para a hora da morte seria seguir os ritos que somente a Igreja poderia executar.

Dionathas Boenavides traz uma outra hipótese importante para compreendermos a temática do martírio entre as ordens mendicantes. Segundo o pesquisador, franciscanos e dominicanos utilizavam o tema do martírio como uma forma de contra-atacar os ataques que recebiam dentro das universidades dos mestres seculares, críticos dessas ordens no momento que elas começam a ocupar esses espaços. No meio desse embate os mendicantes têm o seu estilo de vida, “inovador” para aquele momento, colocado em dúvida. A partir desse momento a temática martirológica passa a aparecer de forma mais frequente nos escritos dos mendicantes, com o objetivo de apresentar o seu estilo de vida para uma pobreza apostólica, em caridade, em pregação, em meio a multidão e sem se isolar do mundo como uma forma de vida santa, tendo o martírio de seus irmãos provado isso<sup>300</sup>.

Como um outro exemplo trazemos aqui as reflexões de David Burr acerca de outro frade franciscano, Angelo Clareno. Segundo o autor, a palavra “martírio” era difícil de

---

<sup>298</sup> Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 2.

<sup>299</sup> Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. cit.* p. 146.

<sup>300</sup> Cf. BOENAVIDES, Dionathas Moreno. *Op. cit.* p. 131.

ser encontrada nos textos do franciscano. Apenas em um caso de seus escritos ele utilizou a palavra “martírio” para descrever o sofrimento e a morte que alguns irmãos sofreram. As palavras escolhidas por Angelo Clareno em suas crônicas nos sugerem que ele apenas utilizava o termo “martírio” para classificar os irmãos que sofriam não mãos de não-cristãos<sup>301</sup>.

De acordo com David Burr, Angelo Clareno era um seguidor da Regra e dos ideais de Francisco de Assis. Os ensinamentos que passava para seus seguidores eram bastante “cristocêntricos”. Para ele, os irmãos deveriam seguir os exemplos de Francisco de Assis, pois foi ele quem seguiu os exemplos do Cristo<sup>302</sup>.

O que Angelo Clareno tenta passar a respeito do Cristo seria a vida dedicada a pobreza, humildade, impotência e amor. Contudo, o problema para a ordem não era manter os níveis de pobreza, mas sim manter a humildade em um sistema de poder que pode decidir persegui-los. Para Angelo Clareno, o orgulho de sua própria virtude pode ser um perigo real. Esse problema da humildade se encontra na autoridade, pois a humildade envolve a submissão de determinada autoridade, porém a autoridade vem de várias formas. De um lado, os frades prometeram obedecer a regra franciscana, porém, de outro, eles deveriam também obedecer a autoridade eclesiástica<sup>303</sup>.

Segundo David Burr, em um momento de conflitos os irmãos de Angelo Clareno devem decidir entre seguir a regra ao pé da letra ou seguir a autoridade eclesiástica. Esse é um ponto importante, pois seguir a regra seria se martirizar, logo, seguir a regra seria seguir em direção a um martírio espiritual e, eventualmente, ao martírio de sangue. São o paradoxo franciscano e o risco de dissidência que são aqui evidenciados por Burr.

Sendo assim, explica-se a presença do martírio em escritos franciscanos que analisamos aqui e nas hagiografias do santo, pois como bem lembra Dionathas Boenavides, o martírio possuía um “apelo” popular durante o período medieval e os franciscanos eram sensíveis a esse apelo. Vimos que o mártir foi o primeiro santo merecedor de um culto durante o estabelecimento do cristianismo. Vimos também que o martírio e a morte cumpriam um papel importante e estratégico para os franciscanos e serviam como uma forma de estabelecimento dessa nova ordem no mundo a partir do século XIII<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> BURR, David. A time to live, a time to die: Angelo Clareno on martyrdom. *Franciscan Studies*, v. 70, 2012, p. 411.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>303</sup> Cf. BURR, David. *Op. cit.* p. 413-414.

<sup>304</sup> Cf. BOENAVIDES, Dionathas Moreno. *Op. cit.* p. 131-132.

Quanto ao martírio visto pelo franciscanismo no século XIV, nossa hipótese central se baseia na análise do Breviário de Marie de Saint Pol: a aristocrata teria encomendado um maior número de imagens de santos mártires para seu breviário visando práticas devocionais de martírio espiritual. Todavia, analisando a documentação franciscana e as pesquisas de especialistas no assunto, podemos perceber que em todas as histórias de martírios dentro da ordem franciscana, a morte está presente. O próprio Francisco não desejava apenas viver em martírio branco, mas sim receber a palma do martírio de sangue. Analisemos agora se essa tendência persiste também no século XIV.

### *Martírio e Franciscanismo no século XIV*

São Tomás de Aquino, mesmo sendo um dominicano, deu importantes contribuições para o entendimento do martírio. Em sua Suma Teológica, o pregador afirma que o martírio seria um ato de virtude, um ato de fortaleza, a mais alta perfeição de um estilo de morte. Além disso, o dominicano destaca que não existe martírio sem morte, nas próprias palavras do santo:

Como dissemos, mártir significa como que testemunho da fé cristã, que nos manda desprezar o visível pelo invisível, como diz o Apóstolo. Ora, o martírio consiste em darmos testemunho da fé, mostrando, por obras, que desprezamos todos os bens presentes para alcançarmos os futuros e invisíveis. Mas, enquanto vivemos nesta vida ainda não mostramos, por obras, que desprezamos todas as coisas materiais. Por isso, costumam os homens desprezar os parentes e todos os bens que possuem, e mesmo sofrer as dores do corpo, para conservarem a vida. Donde o dizer Satã contra Job: o homem dará pele por pele e deixará tudo o que possui pela sua vida, isto é, pela vida do corpo. Por onde, o martírio, na sua noção perfeita, exige que se sofra a morte por Cristo<sup>305</sup>.

Portanto, Tomás de Aquino deixa claro que não existe martírio sem morte. A morte é o ponto essencial do martírio, é sofrer como o Cristo e também morrer como o Cristo.

De fato, para se tornar um santo mártire é necessário morrer. Na verdade, como vimos anteriormente, não há na história do cristianismo algum indivíduo que tenha se tornado um mártire sem ter se encontrado com a morte. Veremos, nesse tópico, que essa tendência se mantém também na ordem franciscana no século XIV.

---

<sup>305</sup> AQUINO, Santo Tomás. **El Martírio**. In: \_\_\_\_\_. Suma de Teologia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 327.

De acordo com James D. Ryan, quando Thomas de Tolentino se tornou um franciscano ele abraçou a pobreza apostólica. Junto de um grupo em que também fazia parte Angelo Clareno, Thomas de Tolentino foi condenado à prisão perpétua em 1278. Todos os membros do grupo foram libertos por volta de 1289 e enviados para uma missão de evangelização na China. Essa missão foi liderada por João de Montecorvino, um frade que tinha nove anos de experiência em missões evangelizadoras na Ásia, sendo enviado pelo papa Nicholas IV (1288-1292) a Grande Khan, no Cathay<sup>306</sup>.

Enquanto Montecorvino teria grande sucesso na China chegando até a Pérsia em 1307, Thomas de Tolentino foi o encarregado de levar as novidades das missões para a corte papal na França, onde, nesse período, o papa era Clemente V (1305-1314). Chegando lá, o frade ensaio um discurso destacando a maravilhosa obra de Deus levada pelo irmão João, e que está obra deveria ser aumentada e aperfeiçoada. Em resposta, o papa Clemente V instruiu que os franciscanos enviassem sete frades para serem consagrados bispos e mandá-los para China, com a missão e ungir João de Montecorvino à Arcebispo da Sé criada em Khan-baliq (atual Beijing), na China<sup>307</sup>.

Além do fato de Thomas ir à Pérsia durante o período das missões de João de Montecorvino, pouco se sabe de suas atuações até meados 1320. Segundo Isabelle Heullant-Donat, a partir de 1320 surgem novos e numerosos casos de martírios provenientes das missões evangelizadoras dos franciscanos pela Ásia Central, Índia e Egito<sup>308</sup>. Por volta desse período, Thomas de Tolentino segue rumo à China, na companhia de outros três frades franciscanos. Eles seguiram pela costa oeste da Índia, com alguns mercadores italianos e com o dominicano Jordan de Sévérec<sup>309</sup>. Por volta de abril de 1321, os frades seguiram em direção à Tana, Índia, uma cidade administrada por muçulmanos. Nessa cidade eles se encontraram com outros cristãos que os perguntaram se iriam passar por outras cidades para administrarem o batismo. Jordan também foi para essa empreitada por conhecer bem a língua persa. Contudo, um problema no local onde os frades estavam hospedados levou às autoridades locais a desconfiarem das ações dos mesmos, questionando três desses franciscanos sobre suas crenças e sobre suas visões a

---

<sup>306</sup>Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 16.

<sup>307</sup>Ibid., p. 17.

<sup>308</sup> Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 441.

<sup>309</sup>O relato original dos acontecimentos foi feito em duas cartas enviadas da Índia por Jordan a frades na Pérsia. Vários manuscritos que foram parcialmente preservados fizeram com que os redatores modernos falassem deles como as “quatro cartas”. Moule reuniu as cartas, compiladas de várias fontes, em uma transcrição crítica, com tradução para o inglês, “Brother Jordan”. Os comerciantes incluíam dois genoveses, jacobinos e lafranquinos. Cf. RYAN, James D. *Op. cit.* p. 17.

respeito do Islã. Nesse momento, Thomas de Tolentino diz: “eu digo que Maomé é o filho da perdição e está no inferno com o diabo e todos que detêm sua lei falsa e profana serão condenados”<sup>310</sup>. Devido a isso, as autoridades muçulmanas tentaram matar os frades.

Como destaca James Ryan, nas cartas de Jordan descreve o martírio desses frades, em que três deles foram queimados, primeiros vestidos e depois nus, e o outro também foi torturado e cortado em dois. Jordan de Sévérec encontra-os mortos e acaba os enterrando. Ele lamenta também por não ter tido o mesmo destino de seus irmãos<sup>311</sup>.

Segundo Isabelle Heullant-Donat, fontes narrativas franciscanas demonstram uma nova forma de “martírio” durante o século XIV. Agora, esse novo “modelo” que emerge contrasta com a ideia de martírio que ocorria no século XIII. O “martírio sofrido”, que ocorreu durante as guerras entre cristãos e muçulmanos foi substituído pelo “martírio voluntário”, ou seja, um martírio procurado e até mesmo provocado. Uma forma de martírio personificado pelos franciscanos mártires do Marrocos. Esse novo conceito, de acordo com Heullant-Donat, reavivado a partir da década de 1220, aparece em numerosas fontes, como por exemplo: catálogos de santos, cartas, relatos detalhados em crônicas franciscanas e narrativas da iconografia da Paixão<sup>312</sup>.

De acordo com Heullant-Donat, um documento do século XIV chamado *Memorial do santo irmão* de Fra Elemosina (c.1336)<sup>313</sup>, traz uma lista com os franciscanos que foram canonizados como santos nesse período. No documento há 122 frades que foram considerados santos. Desses 122, 20% são considerados mártires, entre eles os frades do Marrocos e da Síria no final do século XIII e os franciscanos de Tana, que foram mortos em 1321<sup>314</sup>.

Heullant-Donat apresenta outro documento, intitulado *Provinciale secundum ordinem fratrum minorum*<sup>315</sup>, que foi representado em diversos manuscritos do franciscano

---

<sup>310</sup>Ibid., p. 17.

<sup>311</sup>Ibid., p. 18.

<sup>312</sup>Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. Op. cit. p. 441.

<sup>313</sup>Fra Elemosinai Memorialia havia sido publicado de maneira fragmentada, sem identificação do autor e com uma datação incorreta do manuscrito que o transmite, por Michele Faloci-Pulignani, "Mortabilia de sanctis fratribus minoribus" em *Miscellanea Franciscana* 15 (1914). : 65-69. Para um estudo deste documento e sua atribuição a Elemosianna, ver HEULLANT-DONAT, Isabelle. "**À propos de la mémoire hagiographique franciscaine aux XIIIe et XIVe siècles**: Fauteur retrouvé des Memorialia de sanctis fratribus minoribus," in *Religion et société urbaine au Moyen Âge . Études offertes à Jean-Louis Biget*, ed. Patrick Boucheron and Jacques Chiffolleau. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000, p. 511-529. Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. Op. cit. p. 442.

<sup>314</sup>Ibid., p. 442.

<sup>315</sup>O manuscrito mais antigo que preserva esta lista está hoje na Biblioteca do Vaticano (ms. Vat. Lat. 1960); contém várias obras de Paulino de Veneza que foram copiadas durante a década de 1320, enquanto ele vivia na corte papal de Avignon. Em Paulinus de Veneza, ver GHINATO, Alberto. *Fra Paolino da Venezia O.F.M. vescovo di Pozzuoli (f 1344)*. Studi e Testi Francescani 1 (Rome: "Don Luigi Guanella," 1951). Em



Paulinus de Veneza (1343) e que segue o mesmo gênero literário do documento anterior, porém é uma lista de santos mais longa. Ele estabelece uma ligação entre as estruturas administrativas dos assentamentos franciscanos (províncias, custódias e conventos), além de trazer de forma descritiva uma lista com santos considerados notáveis. Os primeiros seriam os inquisidores franciscanos mortos enquanto cumpriam sua função em Avignonet, uma província de Aquitânia, em 1242; outros foram mortos em Valence, província de Borgonha, em 1321. Esses são casos de martírios que não estão presentes no documento de Fra Eledmosina. Listas desse mesmo gênero continuam sendo produzidas durante o século XIV, como por exemplo o *De sacris beatorum fratrum tumultis* (1385-1393) e o *De conformitate* (1385-1390) de Bartolomeu de Pisa. Logo, os mártires estavam presentes e organizados dentro da memória da hagiografia franciscana<sup>316</sup>.

Isabelle Heullant-Donat traz outros exemplos de documentos que demonstram a presença do martírio na ordem franciscana. Um desses documentos seria uma carta do procurador da ordem, Raymond de Frosac, que carregava uma outra carta assinada por Carlino de Grimaldi, o guardião do convento de Trebizond, para Filipe, um vigário em *partibus Orientis*. O conteúdo da carta contava a história dos mártires de Erzincan (1314), na Armênia. Outra carta, escrita por um dominicano desconhecido para Aueyricus, que era um dos mestres da ordem dos Frades Pregadores, continha a carta de Jordan que trazia o registro sobre os mártires de Tana (1321). E uma outra carta, de um franciscano desconhecido para outro franciscano, que também contava a história dos mártires de Tana<sup>317</sup>. Sobre essas três cartas Heullant-Donat nos informa que: a primeira carta dá o locus dos Frades Menores e dos Frades Pregadores em Tartária; a segunda destaca os franciscanos que foram martirizados em Tartária; e a terceira que lista os filhos dos imperadores mongóis que foram batizados pelos Frades Menores (incluindo uma menção ao rei armeno e seu povo, que na época do papado de Nicolau IV havia voltado a dialogar com a Igreja graças à atuação dos Frades Menores).

Esses documentos, segundo a medievalista, reforçam a ideia de que o martírio se tornou uma característica da cultura franciscana durante o século XIV e um dos principais aspectos de seu contato com a santidade. Além disso, essas fontes nos permitem

---

suas crônicas e nos manuscritos que as transmitem ver HEULLANT-DONAT, Isabelle. "**Entrer dans l'his- toire**. Paolino da Venezia et les prologues de ses chroniques universelles," *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 1993. Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 442.

<sup>316</sup>Ibid., p. 443.

<sup>317</sup>Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 446.

compreender o que se parece com uma “estratégia do martírio”, isto é, a forma como alguns franciscanos basearam-se na memória dos santos mártires<sup>318</sup>.

Logo, compreendemos aqui que há duas formas de martírio praticadas pelos franciscanos do século XIV: o martírio de sangue, aquele em que o indivíduo sofre fisicamente encontrando a morte como destino; e o martírio espiritual (ou martírio branco), esse em que o indivíduo vive uma vida de mortificação, sofrendo física e mentalmente, mas não encontra a morte. Analisando os argumentos dos autores citados nesse capítulo, podemos dizer que para se chegar ao martírio de sangue o indivíduo deveria passar pela mortificação (martírio branco), a fim de se preparar para o dia de sua morte pelo Cristo. Portanto, para se alcançar o martírio de sangue é necessário passar pelo martírio espiritual, porém uma pessoa pode viver em martírio espiritual, sem chegar a alcançar a palma do martírio de sangue.

No próximo capítulo partiremos para análise iconográfica dos santos mártires presentes no Breviário de Marie de Saint Pol, buscando compreender suas características materiais e os tipos de martírio representados no manuscrito. Pretendemos ainda examinar o tipo de devoção que a irmã franciscana praticava para essas imagens. Nesse sentido proporemos duas vias possíveis: a devoção que buscava apenas um martírio espiritual e a devoção que possibilitaria, além do martírio espiritual, a palma do martírio de sangue (imitação). Acreditamos, após toda essa reflexão sobre o martírio na ordem franciscana entre os séculos XIII e XIV, que as duas hipóteses são plausíveis e apresentaremos isso ao final do capítulo 3.

---

<sup>318</sup>Essas diferentes cartas e listas foram editadas por Golubovich, Biblioteca bio-bibliografia della Terra Santa dell’Oriente Franciscano, II, p. 66-73. Cf. HEULLANT-DONAT, Isabelle. *Op. cit.* p. 447.

### CAPÍTULO 3: A ICONOGRAFIA DO MARTÍRIO NO BREVIÁRIO DE MARIE DE SAINT POL

#### *Os santos mártires representados no breviário*

As práticas de veneração de santos, reconhecidos como seres virtuosos e milagrosos, são importantes desde os primórdios da cristandade. De acordo com Beth Williamson, boa parte da representação cristã nos traz imagens desses seres celestiais, desde os primeiros santos, incluindo os apóstolos do Cristo como por exemplo São Pedro, assim como os santos medievais, como por exemplo São Francisco de Assis. Até os dias de hoje a Igreja Católica Romana tem o costume de produzir e venerar imagens. Podemos encontrar tanto os santos “antigos”, quanto santos “modernos” em suas representações<sup>319</sup>.

Contudo, certos indivíduos atraíam uma devoção mais particular, como por exemplo os mártires, aqueles que morreram em nome do Cristo. Ao estar pronto para a morte por suas crenças cristãs, o mártir foi considerado como o último a ter oferecido o testemunho da verdade dos ensinamentos de Cristo e de sua morte e ressurreição<sup>320</sup>.

Como bem lembra Peter Brown, os santos e mártires tiveram a honra de toda a comunidade cristã, que se reunia em seus túmulos e compartilhava uma refeição eucarística nos aniversários de sua morte<sup>321</sup>.

Essa devoção também derivou de sua eficácia como intercessores: manifestando a sua fé a determinado santo, os fiéis esperavam que esse pudesse realizar orações a Deus em seu nome, ou na tentativa de atender algum ente próximo<sup>322</sup>.

Na representação cristã, segundo Beth Williamson, os artistas passaram a adotar algumas estratégias para tornar clara a identificação dos santos. Por tradição, às vezes, um santo era representado por determinada característica física e iconográfica, como por exemplo São Pedro, que normalmente é mostrado com cabelos e barbas brancas e, geralmente, vestindo amarelo (na figura 16 na página 84 trazemos uma imagem de São Pedro)<sup>323</sup>.

---

<sup>319</sup> WILLIAMSON, Beth. **The Saints**. In: \_\_\_\_\_. Christian art: a very short introduction. London: Oxford University Press, 2004, p. 48.

<sup>320</sup> Ibid., p. 49.

<sup>321</sup> BROWN, Peter. **The Holy and the Grave**. In: \_\_\_\_\_. The cult of the saints: its raise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 5.

<sup>322</sup> Cf. WILLIAMSON, Beth. *Op. cit.* p. 51.

<sup>323</sup> Cf. WILLIAMSON, Beth. *Op. cit.* p. 55.

Os artistas passaram a adotar algumas estratégias para ajudar na identificação das imagens dos santos. Às vezes, santos eram reconhecidos com o auxílio das escrituras, mas em outras ocasiões seus nomes vinham escritos em suas auréolas. Porém, não era muito prático tentar identificar as imagens de santos por meio do texto, pois nem todos que olhavam para essas representações poderiam ler. Logo, os artistas passaram a adicionar atributos que individualizavam os santos em suas reproduções imagéticas. Esses atributos poderiam fazer referência a um evento significativo na vida desse santo ou um objeto particular, por meio do qual, se tornaram conhecidos<sup>324</sup>. Por exemplo, São Pedro, normalmente, é representado segurando as chaves e um livro (figura 16 na página 84); os mártires, por vezes, são demonstrados no momento de sua morte, como é o caso de Santo André, que geralmente é reproduzido sendo martirizado na cruz assim como o Cristo.

Como visto no capítulo anterior, o martírio não é algo estranho à cultura franciscana. Na verdade, esse meio de morrer aparece em algumas documentações franciscanas, como na *Regra não bulada* (1221) e nos textos dos biógrafos de Francisco, como na *Vita Prima* de Tomás de Celano e na *Legenda Maior* do frade Boaventura, que demonstram o “desejo pelo martírio” por parte de São Francisco. Além do mais, é possível identificar por meio dos debates dentro da historiografia franciscana casos de frades que sofreram a palma do martírio entre os séculos XIII e XIV.

No Breviário de Marie de Saint Pol ou manuscrito Cambridge UL Dd. 5.5, documento para o uso franciscano, na parte de seu santoral, é possível identificar uma grande quantidade de fólhos iluminados com santos mártires. Há 15 miniaturas no total, divididas entre os santos que estão recebendo a palma do martírio e outros que estão apenas representados imageticamente. Proporcionalmente, dentro de todas as imagens de mártires no breviário, aproximadamente 46.6% estão representados recebendo o martírio. Na tabela abaixo, separamos os santos e respectivos fólhos em que os mesmos são representados recebendo o martírio.

---

<sup>324</sup> Ibid., p. 56.

**Tabela 2: Fólios com a presença de santos no momento de seus martírios**

<b>Manuscrito Cambrigde UL Dd. 5.5</b>	<b>Fólios</b>
<b>Martírio de São Lourenço</b>	264r
<b>Martírio de São Bartolomeu</b>	294r
<b>Martírio de São João Batista</b>	302r
<b>Martírio de São Mateus</b>	325r
<b>Martírio de São Dinis e Companheiros</b>	358r
<b>Martírio de São Clemente</b>	392v
<b>Martírio de Santa Catarina de Alexandria</b>	397r

**Fonte: o autor**

Logo, percebemos que o manuscrito não valoriza apenas os mártires, mas também a representação do momento de sua morte. Mas como explicar isso? Para tanto, precisamos realizar uma reflexão acerca da função dessas imagens.

Segundo o medievalista Jean-Claude Schmitt, a função de uma imagem não é apenas representar uma verdade exterior, mas também construir uma realidade de um modo que lhe possa ser próprio. Para o trabalho do historiador, questão será menos a de destacar e ler o conteúdo das imagens do que a de compreender a sua totalidade, forma e estrutura, ou seja, o seu funcionamento e as suas funções<sup>325</sup>.

Para outros historiadores, contudo, a arte estaria ligada às formas plásticas de um *Zeitgeist* (espírito de seu tempo), isto é, uma analogia com os estilos habituais da história da arte, o românico, gótico, flamejante ou o barroco. Eles acabam se limitando a olhar apenas a obra, mas dispensam a sua análise<sup>326</sup>.

Logo, devemos concordar com Jean-Claude Schmitt, pois como nos lembra o medievalista, o historiador das imagens deve colocar no centro das suas reflexões os problemas da especificidade da arte, as relações conflituosas entre as diferentes formas simbólicas, políticas e sociais de uma sociedade para que possamos compreender determinada imagem. Portanto, ao analisar uma imagem devemos buscar compreender as relações dinâmicas existentes dentro da sociedade que a produziu<sup>327</sup>. Por isso que, antes desse capítulo, foi necessário entendermos a história da produção do manuscrito Cambridge UL Dd. 5.5 e a relação do martírio na ordem franciscana.

Sendo assim, a análise da imagem deve valorizar os motivos iconográficos e as relações que constituem suas estruturas e seus modos de figuração próprios de certa cultura e de certa época.

<sup>325</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **O historiador e as imagens**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 27.

<sup>326</sup> Ibid., p. 27.

<sup>327</sup> Ibid., p. 33.

Como afirma Jean-Claude Schmitt, por muitos séculos a maioria das imagens não teve outro objetivo senão figurar o próprio drama da história cristã. Nos manuscritos, sobre os tímpanos esculpidos, nos vitrais das igrejas, aparecem imagens da Criação e da Queda, da expulsão do jardim do Éden, de vidas de santos, da Paixão de Cristo etc. Nesse sentido, uma das funções das imagens de mártires no breviário de Marie de Saint Pol é dar significado ao drama escatológico<sup>328</sup>.

A imagem medieval, ainda segundo Schmitt, não se encontra sujeita à *mimésis* dos Antigos. As formas figurativas e as cores são constituídas como indícios de realidades invisíveis que transcendem as possibilidades do olhar. As imagens não “representariam” essas realidades, poderiam no máximo “presentificá-las”<sup>329</sup>.

Por exemplo, na figura 17 trazemos o fólio 364r com a representação de São Marcos escrevendo o seu evangelho. Na imagem, o santo se encontra centralizado escrevendo em um pergaminho que está sendo segurado por sua representação simbólica, o leão. O mártir está vestindo uma roupa clara, com um manto azul claro e vermelho. O fundo da imagem está pintado de vermelho com folhas destacadas em dourado.

De acordo com Andreas Petzold, as cores têm a capacidade de demonstrar significados, diferentes interpretações e associações entre elas. A cor vermelha, presente no manto e no fundo da miniatura, é normalmente associada com a Paixão de Cristo e o sacrifício (e, conseqüentemente, a Eucaristia), com o fogo do Espírito Santo, com o amor divino, com o pecado, o julgamento e o fogo do inferno. O azul é associado ao celestial, espiritual e ao divino. Já o dourado é relacionado também ao divino, ao celestial<sup>330</sup>. Sendo assim, vemos que há uma estrutura dentro dessa imagem de São Marcos, onde o azul e o vermelho de sua roupa representam sua própria divindade e seu martírio (o sacrifício em nome do cristianismo). Além disso, o fundo vermelho representa seu amor divino e é acompanhado pelo dourado que seria o celestial e que seu brilho chama a atenção para a miniatura.

---

<sup>328</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Introdução**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 15.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>330</sup> PETZOLD, Andreas. **The iconography of color**. In: HOURIHANE, Colum. The Routledge Companion to medieval iconography. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017, p. [7-10]



**Figura 17:** São Marcos, fólio 364r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/703>

Portanto, essa imagem de São Marcos, nas ideias de Schmitt, pode ser comparada a uma aparição, uma epifania, trazendo as marcas desta. O uso do dourado, que reflete a luz, tinha o objetivo de mediar a imagem e sua operação entre o visível e o invisível. A imagem medieval se impõe como uma aparição, ela entra no visível e se torna sensível. Ela encarna, segundo o paradigma central da cultura cristã (Encarnação)<sup>331</sup>.

Desse modo, como bem lembra Jean-Claude Schmitt, nas miniaturas as cores reproduzem determinadas alternâncias, cruzamentos e ecos, que juntos estruturam a imagem, associando certas figuras entre si, conferindo determinada temporalidade ao espaço figurativo ou mantendo o eixo narrativo<sup>332</sup>. Logo, as imagens de santos mártires presentes no breviário de Marie de Saint Pol, principalmente nas miniaturas em que, de fato, está ocorrendo o ato do martírio, podem ser interpretadas como expressões de significados culturais, religiosos ou ideológicos precisos. Dito de outro modo, a análise dessas imagens, de sua forma e estrutura são indissociáveis do estudo de suas funções sociais. Não deve haver, portanto, uma dissociação entre o trabalho de análise iconográfica e a interpretação histórica<sup>333</sup>.

A perspectiva historiográfica também valoriza o estudo da organização do espaço dentro da *imago*. Peguemos como exemplo o fólio 246r, representado na figura 18, em

<sup>331</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Introdução**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 16.

<sup>332</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **O historiador e as imagens**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 38.

<sup>333</sup> Ibid., p. 42.

que se encontram São Pedro com o livro e a chave e Marie de Saint Pol, ajoelhada, em prece para o santo apóstolo. Essa imagem nos demonstra a sua construção por meio das espessuras de seu próprio plano, como os detalhes ornamentais em dourado no fundo da miniatura que sobrepõe as figuras coloridas e traz o destaque à imagem a deixando mais próxima do espectador. Além do mais, a posição em que se encontram os personagens da miniatura é importante, por exemplo: analisando o tamanho dos dois personagens é possível perceber que o santo possui uma estatura bem maior do que a da condessa franciscana. De fato, mesmo ela estando ajoelhada, a estatura de São Pedro chama a atenção e demonstra uma disposição hierárquica dentro da própria miniatura. A condessa está em prece, claramente representando um ato devocional ao santo mártir<sup>334</sup>.



**Figura 18:** São Pedro e Marie de Saint Pol, fólio 246r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/467>

Sendo assim, as imagens de santos mártires presentes no Breviário de Marie de Saint Pol, principalmente nos fólhos em que temos o momento dos martírios, são imagens destinadas à um culto, às práticas litúrgicas, à devoção. Segundo Jean-Claude Schmitt, a partir do fim da Idade Média a imagem medieval cria uma visão que lhe dá as aparências da vida, a ilusão do movimento e da linguagem, a propagação das lágrimas e do sangue divinos, ou seja, essas imagens demonstram sinais de uma verdadeira presença. Além disso, entre a *imago* e o devoto a troca de olhares é algo determinante desde o primeiro

<sup>334</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Introdução.** In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 15.



momento, pois ao fixar seus olhos na imagem o espectador se sente junto de uma presença viva, antes de encontrar a confirmação de seu poder através do sonho<sup>335</sup>.

A expansão das formas de culto às imagens aparece com força a partir do século XIII pelas novas ordens religiosas, como franciscanos e dominicanos, pelas confrarias laicas e pelas comunidades urbanas. Contudo, como bem argumenta Hans Belting, desde os primórdios, o papel das imagens sempre possuiu um ideal simbólico, tanto por seus defensores quanto por seus opositores. Elas costumam ser expostas e veneradas, assim como profanadas e destruídas. Funcionam com o intuito de possibilitar demonstrações públicas de lealdade e deslealdade<sup>336</sup>.

Deste modo, as imagens de santos mártires presentes no manuscrito Cambridge UL Dd 5.5 fazem parte do conjunto dessa nova devoção à imagem que surgiu com as ordens mendicantes a partir do século XIII. Elas representam práticas de uso litúrgico para a espiritualidade franciscana de Marie de Saint Pol e a abadia a qual fazia parte.

Portanto, a imagem do fólio 246r (figura 18 na página 103) onde se encontram as representações imagéticas de São Pedro e Marie de Saint Pol, partindo das ideias de Jean-Claude Schmitt, materializa a mediação entre o visível e o invisível e, mais especificamente, entre Marie de Saint Pol e o divino. De fato, todos aqueles que pretendem mobilizar poderes invisíveis os tornando visivelmente presentes por meio das imagens o fazem para o próprio proveito (espiritual ou mesmo mundano) por meio dessas práticas culturais de devoção associadas às imagens, como no caso do breviário de Marie de Saint Pol<sup>337</sup>.

Para entender melhor as funções culturais dessas imagens, primeiro, faremos uma análise iconográfica das iluminuras de santos em martírio no breviário de Marie de Saint Pol. Depois faremos uma comparação entre texto e imagem buscando compreender o grau de importância das imagens na construção do fólio. A partir daí, examinaremos as funções culturais dessas imagens para a espiritualidade franciscana de Marie de Saint Pol.

---

<sup>335</sup> SCHMITT, Jean-Claude. **Introdução**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 18-19

<sup>336</sup> BELTING, Hans. **Introdução**. In: \_\_\_\_\_. Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010, p. 1.

<sup>337</sup> Ibid., p. 88

### *Seriação de imagem*

Nos capítulos anteriores, vimos o contexto político e social da produção do breviário de Marie de Saint Pol. Analisamos a vida da condessa, o trabalho do iluminador da fonte histórica, o uso franciscano no geral e nesse manuscrito. Buscamos ainda compreender as relações entre martírio e franciscanismo, a fim de entender a presença de tantas imagens de santos mártires em um manuscrito produzido especificamente para uma franciscana.

Como bem lembra Jérôme Baschet, as produções visuais na Idade Média faziam parte da realidade social com a qual elas estavam ligadas. As imagens fazem parte de práticas rituais ou devocionais e assumem diversas funções: sociais, políticas, jurídicas. Todavia, notemos aqui que o termo “imagem”, utilizado de bom grado pelos historiadores, não deve nos fazer esquecer a dimensão estética das obras, reconhecidas mesmo na Idade Média como uma condição indispensável para o seu funcionamento<sup>338</sup>.

É preciso agora nos concentrarmos em um conceito chave para a nossa análise: iconografia. Segundo Marina Vicelja, a iconografia religiosa na Europa medieval ocidental esteve associada ao cristianismo, com seus fundamentos filosóficos e seus ideais desde os tempos dos Imperadores Constantino e Teodoro no século IV<sup>339</sup>.

As imagens dialogavam com calendários litúrgicos e festas religiosas, sendo moldadas, em grande parte, pela teologia. Tradições escritas, a Bíblia em especial, mas também os textos dos Pais da Igreja e outros escritores cristãos, inspiraram a construção das imagens. Contudo, a imagem medieval não foi formada apenas por textos; também foi influenciada por visões místicas, sermões, práticas litúrgicas, pelo teatro e pela vida cotidiana em geral. Em suma, diversos testemunhos demonstram as origens complexas e as dinâmicas das formas de representação imagética. O resultado disso é um rico *corpus* documental de imagens específicas, destacando algumas formas únicas de iconografia<sup>340</sup>.

Segundo Peter Burke, os termos “iconografia” e “iconologia” surgiram na história da arte a partir da década de 1920. A partir da década de 1930, o uso desses dois termos se associou a uma reação a análise formal de pinturas em termo de composição e cor, diminuindo a importância do tema. Contudo, o grupo mais famoso de “iconografistas”

---

<sup>338</sup> BASCHET, Jérôme. Inventivité et sérialité des images médiévales: pour une approche iconographique élargie. In: **Annales**. Histoire, Sciences Sociales, ano 51, n. 1, 1996, p. 93-95.

<sup>339</sup> VICELJA, Marina. **Religious iconography**. In: HOURIHANE, Colum. The Routledge Companion to medieval iconography. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017, n.p.

<sup>340</sup> Ibid., n.p.

estaria localizado em Hamburgo, nos anos que antecederam a ascensão de Hitler na Alemanha. Faziam parte desse grupo Aby Warburg (1866-1929), Fritz Saxl (1890-1948), Erwin Panofsky (1892-1968) e Edgar Wind (1900-1971)<sup>341</sup>.

Talvez, um dos pesquisadores mais importante a definir a iconografia tenha sido Erwin Panofsky. Com um legado de análise pictórica inserido na tradição teórica do Instituto Warburg<sup>342</sup>, como destaca Amanda Basílio, o método de Panofsky é um “epítome das discussões e proposituras do Instituto Warburg, e [de] muito do que foi feito pelo próprio Warburg”<sup>343</sup>.

Em seu método, Erwin Panofsky apresenta três níveis de análise. Esses níveis são: 1 – o *Tema primário ou natural*, que seria a identificação das formas puras, ou seja, analisar as formas puras existentes no mundo reconhecidas como portadoras de significados primários ou naturais, que se chama mundo dos motivos artísticos. Logo, enumerar esses motivos constituiria em uma “análise pré-iconográfica”; 2 – *Tema secundário ou convencional*, seria aquele que relaciona determinados personagens a suas representações simbólicas, como a faca que representa São Bartolomeu, ou uma figura feminina com um pêsego na mão que seria a personificação da veracidade, ou um grupo de pessoas sentados em torno de uma mesa seria a representação da Última Ceia. Esses motivos reconhecidos como portadores de significado são chamados de “imagens”. Identificar essas imagens é domínio daquilo que é conhecido por “iconografia”; 3 – *Significado intrínseco ou conteúdo*, é apreendido por aqueles princípios subjacentes que revelam a atitude básica de um grupo social, isto é, sua cultura, suas mentalidades, sua filosofia, sua crença religiosa etc., qualificados por uma personalidade e condensados em uma obra, ou seja, por suas características composicionais e iconográficas. É a interpretação de valores simbólicos da imagem, e essa interpretação é chamada de iconologia<sup>344</sup>.

Uma das críticas à perspectiva panofskiana veio de Otto Patch. O historiador da arte censura a abordagem iconográfica panofskiana, e especialmente a dos seus

<sup>341</sup>BURKE, Peter. **Iconografia e iconologia**. In: \_\_\_\_\_. Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: UNESP, 2017, p. 57.

<sup>342</sup> “Instituto originado da Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg, que era associada à Universidade de Hamburgo. Hoje é uma instituição de pesquisa associada à Universidade de Londres desde 1944. Seu foco de pesquisa mantém-se na tradição warburguiana, dedicando-se aos estudos sobre a influência da Antiguidade Clássica sobre a sociedade européia, focando-se principalmente no Renascimento e Idade Moderna”. SANTOS, Amanda Basílio. Analisando a imagem medieval: entre Panofsky e a cultura visual. **Revista Ars Histórica**, n. 15, jul/dez. 2017, p. 141.

<sup>343</sup> Ibid., p. 141.

<sup>344</sup> PANOFSKY, Erwin. **Iconografia e iconologia**: uma introdução ao Estudo da Arte na Renascença. In: \_\_\_\_\_. Significado nas artes visuais. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 51-53.

discípulos, por recorrer sistematicamente aos textos, numa abordagem concebida como uma decodificação das alegorias escondidas na imagem<sup>345</sup>.

Seguindo as críticas de Patch, não iremos fazer da iconografia uma abordagem dominante ou mesmo autônoma do estudo das imagens nesse trabalho. A abordagem iconográfica, de acordo com Jérôme Baschet, é apenas um dos aspectos de uma análise mais ampla, tomando a imagem como um todo, integrando o estudo de práticas e funções sociais associadas a ela<sup>346</sup>.

Inspirando-nos no pensamento de Jérôme Baschet, para a análise das imagens de martírio do breviário de Marie de Saint Pol é necessária a realização de uma abordagem serial das imagens, destacando vários tipos de miniaturas de santos produzidas na Paris do século XIV. Ao fazê-lo, objetivamos compreender as especificidades iconográficas presentes nas imagens de santos mártires no manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. De fato, segundo Jérôme Baschet, a análise iconográfica não pode ser baseada em imagens isoladas. As imagens também “pensam”, logo devemos acrescentar que elas pensam em si mesmas. O estudo em série é, portanto, uma necessidade, pois o conhecimento da série é a condição de aprender a ver e identificar particularidades e diferenças iconográficas em cada uma das imagens<sup>347</sup>.

Para uma análise seriada de imagens é necessário, em primeiro lugar, nos desprendermos de certos preconceitos, segundo os quais, estaríamos diante de uma arte estereotipada, quase rígida, que reproduz apenas a doutrina da Igreja. Pelo contrário, será argumentado que a Idade Média é um período de intensa liberdade para as imagens<sup>348</sup>.

O confronto das imagens de uma mesma série é indispensável para analisarmos o significado de cada uma delas, pois é verdade que só existe sentido por meio da diferença, numa dialética de regularidades e desvios. O prestígio de determinada imagem depende, às vezes, da sua reverência por um protótipo venerável, mas isso não impedia que o artista a adaptasse de acordo com o seu desejo ou com a vontade do futuro proprietário. Herbert Kessler enfatizou que esse tradicionalismo da arte deveria ser pensado, não sob uma categoria passiva de modelo, mas por referência à noção ativa de “citação” (uma forma de intertextualidade)<sup>349</sup>.

---

<sup>345</sup> PÄTCH, Otto. **La miniatura medieval**: uma introdução. Madrid: Alianza editorial, 1984.

<sup>346</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 95.

<sup>347</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 95-96.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>349</sup> KESSLER, Herbert L. On the State of Medieval Art History. **The Art Bulliten**, v. 70, n. 2, jun. 1988, p. 176.

É preciso também analisar tais citações, pois a referência à determinada tradição pode, assim, carregar um valor ideológico, constituir determinada reivindicação política, indicar uma dependência institucional ou um desejo de reforma espiritual e eclesiológica. Como destaca Baschet, se a abordagem serial chama atenção para os aspectos estilísticos ou formais, são as séries temáticas (no caso desse trabalho as imagens de santos mártires em manuscritos do século XIV) que serão de nosso interesse, e em particular aquelas com notável amplitude quantitativa<sup>350</sup>. Contudo, na presente condição de pesquisa, construir séries com todas as fontes conservadas é uma tarefa, infelizmente, impossível, pois não temos como ter acesso a toda documentação. Todavia, acessamos alguns sites de bibliotecas e banco de dados internacionais, reunindo o máximo possível de imagens seriadas, com o objetivo de alcançar os resultados mais satisfatórios.

De acordo com Baschet, distinguir uma imagem de outra segundo os contextos temáticos é, pelo menos, em alguns casos, indispensável. Esse exame deve proceder de maneira distinta, dependendo de se tratar de um tema iconográfico ou de um motivo iconográfico. Um tema, como a Anunciação ou a entrega das Tábuas da Lei a Moisés, estabelece uma unidade estrutural elementar que possui uma própria coerência, capaz de ser o objeto de uma cena específica, especialmente em miniaturas, letras historiadas ou imagens murais. Por outro lado, nós chamamos de motivos iconográficos elementos que constituem algum tema: como por exemplo o inferno que, para o essencial, aparece dentro de conjuntos mais complexos, como o Juízo Final ou nas cenas da Queda<sup>351</sup>.

Portanto, para compreendermos as cenas das imagens de santos em martírio no breviário de Marie de Saint Pol, é necessário fazer uma seriação, comparando as imagens desse manuscrito com outras que contenham a mesma temática e que tenham sido produzidas em Paris durante o século XIV. O estudo das iluminuras será percebido por uma breve síntese da vida de cada santo em questão. Tal síntese será retirada da *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. A escolha dessa tradição hagiográfica se justifica por se tratar de obra largamente difundida no período aqui estudado e pela origem medicante de seu autor, o que pode aproximar o relato hagiográfico das escolhas feitas pelo iluminador do manuscrito por nós estudado.

A escolha dos manuscritos que serão aqui analisados em comparação com o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 são: a localização, já que todos os manuscritos foram produzidos em ateliês parisienses; a datação, pois todos foram iluminados nos primeiros

---

<sup>350</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 114.

<sup>351</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 114.

anos do século XIV; e os futuros proprietários desses manuscritos, devido ao fato dos mesmos serem membros da aristocracia francesa e inglesa.

### *São Lourenço*

A primeira representação do martírio a se destacar aqui é o de São Lourenço. Lourenço era conhecido por pegar riquezas da Igreja e distribuir entre os pobres como um trabalho de caridade. Praticava uma pregação virtuosa, com o objetivo de levar os fiéis a conversão. Foi levado à Roma por Sisto. Durante sua estadia em Roma viu a perseguição sofrida pelos cristãos, foi capturado e levado ao imperador Décio por pegar tesouros da Igreja e distribuí-lo entre os mais pobres. Se negou a responder as perguntas de Décio e, com isso, foi encaminhado ao prefeito Valeriano que tinha o objetivo de fazê-lo entregar os tesouros da Igreja. Valeriano levou Lourenço a outro prefeito, Hipólito, que o prendeu em um cárcere junto com outros prisioneiros. Na prisão, Lourenço começou a batizar os presos e os converter ao cristianismo, principalmente os cegos, os prometendo a recuperação de sua visão por meio do batismo<sup>352</sup>.

Por não devolver os tesouros e continuar a conversão de fiéis, Lourenço foi levado a julgamento por Décio. No julgamento o santo levou milhares de fiéis, mostrando a Décio que aqueles eram os tesouros do Cristo. Por essa atitude, Décio ordenou que São Lourenço fosse ferido com escorpiões e torturado. Após essa primeira tortura, Lourenço foi torturado com varas e lâminas ardentes nas suas costas. Porém, durante as torturas, o santo não demonstrava arrependimento, além disso mostrava a sua vontade de ser martirizado em nome do Cristo<sup>353</sup>.

Na figura 19 a representação do martírio de São Lourenço no fólio 264r do breviário de Marie de Saint Pol. Na miniatura, a cena está enquadrada, com São Lourenço no centro, deitado em uma mesa em brasa tendo o corpo queimado e sendo perfurado com garfos de ferro pelos seus executores. Ainda, no canto esquerdo, temos a presença de um imperador com uma espada e apontando para São Lourenço, como se estivesse ordenando a sua morte. Este seria o imperador Décio.

<sup>352</sup> VARAZZE, Jacopo. **São Lourenço**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 639-642.

<sup>353</sup> VARAZZE, Jacopo. **São Lourenço**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 660-663.



**Figura 19:** martírio de São Lourenço, fólíio 264r. The Breviary of Marie de Saint Pol.  
Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/503>

Além disso, podemos destacar algumas características de Mahiet, iluminador do manuscrito, nesta imagem, como os cabelos pintados de dourado e branco, utilização de cores claras, rostos com mandíbulas grandes, os narizes são bem avantajados e a utilização do contorno dos corpos para a realização da imagem<sup>354</sup>. No fundo da imagem temos a utilização da cor verde com alguns detalhes ornamentais em dourado. Andreas Petzold destaca que o verde na iconografia cristã era associado a fé, imortalidade, paraíso, esperança e eternidade. A partir do século XIV o verde funciona como uma referência a ressurreição do Cristo<sup>355</sup>. Logo, a utilização da cor verde com ornamentos em dourado chama a atenção do leitor para a imagem do martírio de São Lourenço, destacando toda a sacralidade presente na cena da morte do santo. Pois, como bem destaca Andreas Petzold, o verde tem um significado redentor, logo, associado a imagem do martírio acaba por produzir um forte sentido escatológico na imagem<sup>356</sup>.

Analisando outras imagens do mesmo período sobre o martírio de São Lourenço, podemos perceber algumas diferenças iconográficas na cena. Examinando o fólíio 211 (figura 20) do BnF ms fr 183, manuscrito iluminado pelo “mestre do romance Fauvel” em Paris no século XIV, vemos a mesma cena, porém com algumas diferenças. Na miniatura, São Lourenço está deitado em uma mesa sendo queimado em brasa pelos seus

<sup>354</sup>Para o estilo de Mahiet, ver da página 18 a 25 dessa dissertação.

<sup>355</sup> PETZOLD, Andreas. **The iconography of color**. In: HOURIHANE, Colum. *The routledge companion to medieval iconography*. London: Taylor and Francis Group, 2017, n. p.

<sup>356</sup>Ibid., n. p.

executores, Décio se encontra ao lado ordenando o martírio do Santo. Além disso, o fundo da imagem está em azul escuro, que traz uma sacralidade à cena, porém deixa a imagem um pouco mais “escura”, diferentemente da imagem do breviário de Marie de Saint Pol em que o verde claro com o dourado “clareia” a cena, chamando mais a atenção do leitor. Os rostos dos personagens na miniatura do BnF ms fr 183 foram intencionalmente apagados.

Na bíblia de Saint-Gènèviève, iluminada em Paris no século XIV, temos o fólio 143v (figura 21) que traz a cena do martírio de São Lourenço. Na imagem do BnF ms fr Lourenço está na cama em brasa com os dois lacaios executando o trabalho. O artista optou por cores mais escuras, com um fundo vermelho e roupas em cinza e azul escuro. Além disso, uma diferença que devemos destacar dessa miniatura para as outras é a falta da presença do imperador Décio dentro da imagem.

A mesma cena se encontra no fólio 282 (figura 22) do BnF ms lat 14084, o breviário belleville, iluminado por Jean Pucelle e uma equipe de artistas (um deles era Mahiet), em Paris no século XIV. Na imagem não há a presença de Décio e o corpo do santo não está sendo espetado. Contudo, o santo se encontra deitado na mesa em brasa com as mãos em prece e olhando para o céu. Na parte superior direita do enquadramento, vemos uma mão surgindo para o santo, seria a mão de Deus abençoando o martírio de São Lourenço.



**Figura 20:** martírio de São Lourenço, fólio 211. Bn ms fr 183. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=8100137&E=82&I=25590&M=imageseule>





**Figura 21:** martírio de São Lourenço, fólho 143v. Bíblia de Saint Gènevève ms 0588.  
Disponível em:  
[http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/rechexperte\\_00.htm](http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/rechexperte_00.htm)



**Figura 22:** martírio de São Lourenço, fólho 282r. BnF ms lat. 10484. Disponível em:  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447295h/f565.image.r=belleville>

### *São Bartolomeu*

Bartolomeu era um apóstolo triplamente elevado por estar acima do amor pelo mundo, o amor às coisas celestiais e pela graça e auxílio de Deus. Seu nome simboliza a profundidade de sua sabedoria, sobre a qual, de acordo com Dionísio, “o divino Bartolomeu afirmava que a teologia era ao mesmo tempo uma coisa muito grande e muito pequena, e que o Evangelho podia ser amplo e conciso ao mesmo tempo”. Para Dionísio, Bartolomeu queria dizer que, a respeito de Deus, quando uma consideração pode afirmar tudo a outra pode negar o que fora dito<sup>357</sup>.

Após chegar à Índia, São Bartolomeu destruiu os ídolos que eram adorados pelo rei Ascarote e sua população, convertendo todos ao cristianismo, inclusive o rei, sua esposa e filho. Alguns sacerdotes foram juntos ao encontro do rei Astrágio, irmão do anterior, com o objetivo de acusar o apóstolo de utilizar arte mágica. Indignado, o rei ordenou que São Bartolomeu fosse preso. Quando chegou ao seu encontro, Bartolomeu foi questionado sobre o porquê de ter derrubado o rei Ascarote e seus ídolos. Contudo, Bartolomeu acabou desafiando e derrubando também o ídolo de Astrágio, Baldaque. Após esse incidente, como demonstrado na imagem do fólio 294r do Breviário de Marie de Saint Pol, na figura 23, Ascarote ordenou que Bartolomeu fosse chicoteado e esfolado vivo. Na miniatura o santo não aparece sendo chicoteado, mas apenas sendo esfolado.



**Figura 23:** martírio de São Bartolomeu, fólio 294r. The Breviary of Marie de Saint. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/563>

<sup>357</sup> VARAZZE, Jacopo. **São Lourenço**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 697.

Outras imagens do martírio de São Bartolomeu, produzidas também em Paris no século XIV, demonstram algumas diferenças iconográficas em relação à imagem do manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. Como por exemplo a miniatura do fólio 466v (figura 24) do BnF ms lat 1052, manuscrito iluminado por Jean Pucelle. Na imagem temos também o santo em uma mesa sendo esfolado. As diferenças iconográficas se encontram nas cores, pois apenas Bartolomeu tem os cabelos pintados em dourado enquanto seus executores têm os cabelos brancos, e no fundo da imagem, que é vermelho com detalhes circulares em dourado chamando bastante a atenção para a imagem. Além disso, a posição de Bartolomeu também chama a atenção, pois enquanto no breviário de Marie de Saint Pol ele se encontra totalmente deitado, no BnF ms lat 1052 o santo está em diagonal, como se fosse ser levantado e com os braços abertos, parecendo que seria crucificado logo após o esfolamento. A imagem do manuscrito iluminado por Jean Pucelle não possui representações de sangue do santo, diferentemente do breviário e Marie de Saint Pol onde o santo está sangrando na medida em que sua pele é retirada.

Outro exemplo se encontra no fólio 31v (figura 25) do BnF ms fr 183. Nessa miniatura a cena segue mais ou menos da mesma forma, porém há do lado direito do martírio do santo a presença do rei Ascarote ordenando a execução. Além disso, o fundo é pintado de cor preta e, diferentemente das outras duas imagens, a aureola não está pintada de dourado, mas de azul. Assim como na miniatura de Jean Pucelle, o santo está sendo inclinado, mas os braços não estão abertos fazendo referência há uma possível crucificação.

Na miniatura do martírio de São Bartolomeu no fólio 43v do BnF ms fr 185 (figura 26), manuscrito iluminado em Paris, entre os anos do segundo quarto do século XIV, por Jeanne de Montbaston, há uma diferença iconográfica em destaque. A cena também apresenta o rei Ascarote, mas o mesmo se encontra ao lado esquerdo da imagem ordenando o martírio. As três imagens enquadradas, com fundos coloridos e a utilização de vestimentas nas cores vermelha ou azul parecem ser pontos em comum para manuscritos produzidos por artistas de Paris durante o século XIV. Contudo, assim como nas outras duas, na miniatura de Monstbaston o santo está nu, entretanto está com suas mãos em cima de seu órgão genital e olhando de uma forma rude para um de seus executores.

Mikhail Bakhtin destaca que “a cultura cômica na Idade Média era em grande medida o drama da vida corporal (coito, nascimento, crescimento, alimentação, bebida e

necessidades naturais)''<sup>358</sup>. O pesquisador russo não se aprofunda muito nessa questão, mas segundo Maria Cristina Pereira, o corpo era um assunto de grande importância para a Igreja. Há diversas referências medievais à sexualidade, analidade, fezes etc.<sup>359</sup>. Portanto, a presença da representação do órgão genital de um santo em uma miniatura do século XIV demonstra como o profano e o sagrado estão intimamente ligados.



**Figura 24:** martírio de São Bartolomeu, fôlio 466v. BnF ms lat. 1052. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84525491/f942.image>



**Figura 25:** martírio de São Bartolomeu, fôlio 31v. BnF ms fr. 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>

<sup>358</sup>BAKTHIN, Mikhaïl. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. p. 76.

<sup>359</sup>PEREIRA, Maria Cristina Leandro Correa. **À margem da página:** imagens marginais nos manuscritos medievais. In: CIRILLO, José; GRANDO, Ângela (org.). **Processo de criação e interações: a crítica genética em debate nas artes performáticas e visuais.** Belo Horizonte: C/Arte, 2008, p. 216-222.



**Figura 26:** martírio de São Bartolomeu, fólio 43v. BnF ms fr. 185. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>

### *São Clemente*

Por expandir a fé cristã e batizar vários fiéis, Clemente foi enviado a além-mar, para um deserto próximo a cidade de Quersoneso a mando do imperador Trajano. Ao chegar nessa ilha, o santo encontrou mais de 2 mil cristãos condenados a trabalhar como escravos extraíndo mármore. Operando um milagre ao ver a imagem do Cristo representada por um cordeiro, Clemente bateu com uma enxada de leve no ponto em que pode ver a imagem, ali surgiu uma fonte que originou um grande rio. Graças a esse rio, o santo pode batizar mais de quinhentas pessoas, destruiu templos de ídolos e em um ano foram construídas mais de 85 igrejas no local. Ao ser informado pelo ocorrido, o imperador Trajano enviou um de seus homens ao local. Chegando lá, São Clemente foi capturado, amarrado a uma âncora e jogado ao mar, selando o seu martírio<sup>360</sup>. Como nos mostra o fólio 392v (figura 27) do breviário de Marie de Saint Pol.

Na miniatura podemos observar o santo sendo atirado ao mar, com uma âncora presa ao seu corpo. O fundo da imagem está em vermelho com muitos ornamentos em dourado, o que traz um maior destaque a cena. O santo está com vestimentas de papais nas cores azul e cinza claras. Destaca-se na cena a possível presença do imperador Trajano, com uma espada em suas mãos, de vestimentas azul e laranja bem claros, ordenando a execução do mártir.

<sup>360</sup> VARAZZE, Jacopo. São Clemente. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 955-957.



**Figura 27:** martírio de São Clemente, fólio 392v. The Breviary of Marie de Saint Pol.  
Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/760>

Seguindo a linha de seriação, em outras imagens da mesma cena é possível identificar algumas distinções. No BnF ms fr 183, fólio 74 (figura 28), temos a representação imagética de São Clemente na cena de seu martírio. Uma das grandes diferenças para o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 é a utilização de cores, o fundo da miniatura é colorido com um vermelho mais escuro, assim como as roupas dos personagens que também tem um tom mais escuro. Além do mais, não há a presença da âncora que afunda junto ao santo, diferentemente do breviário de Marie de Saint Pol.

Contudo, o fólio 122 (figura 29) do BnF Arsenal 5080, iluminado pelo próprio Mahiet (mesmo iluminador do Cambridge UL. Dd. 5.5) e alguns colaboradores traz a cena do martírio de São Clemente com alguns elementos a mais, se compararmos com o Cambridge UL. Dd. 5.5. A miniatura é dividida em três compartimentos separados por colunas ornamentais: no primeiro vemos três fiéis observando a ação de São Clemente à frente; no segundo temos a presença do santo, com suas roupas papais e o cordeiro, que representa o Cristo, encontrando a fonte que gera o rio; no terceiro compartimento temos o santo sendo atirado ao mar junto com a âncora. É importante destacarmos, seguindo as ideias de Maria Cristina Pereira, os motivos ornamentais das arquiteturas que separam os compartimentos. A arquitetura nessa miniatura possui uma função atributiva, ou seja, ela indica o local onde cada personagem se encontra. Além disso, essas pilastras também representam um papel estruturante, pois separam cada personagem segundo estatutos sociais, ou seja, os fiéis isolados à esquerda, ao centro e entre as duas colunas se

encontram Clemente e o cordeiro, e à direita o martírio do santo<sup>361</sup>. Devemos destacar a cena do meio, onde o santo junto do animal se encontram dentro de duas colunas e um arco que fecha o ambiente, como se os dois estivessem dentro de uma igreja.

É importante observar também o fundo de cada imagem. Enquanto o fundo da cena em que estão os fiéis é decorado com um marrom escuro, a cena do santo com o cordeiro é pintada de azul e a de seu martírio de vermelho. A utilização dessas duas cores destaca a sacralidade presente nas duas cenas: o azul demonstra toda divindade representada no encontro entre o santo e a representação simbólica do Cristo; o vermelho destaca a morte, o martírio em nome da fé do santo.



**Figura 28:** martírio de São Clemente, fólio 74. BnF ms fr. 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>



**Figura 29:** martírio de São Clemente, fólio 122. BnF Arsenal 5080. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Mandragore&O=08004400&E=1&I=170200&M=imageseule>

<sup>361</sup>PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. A arquitetura no/do livro na Antiguidade Tardia: a ornamentação dos primeiros códices cristãos latinos. *História*, v. 36, 2017, p. 11.

*São Dioniso, Rústico e Eleutério*

Dioniso tem em seu nome Areopagita, morava no bairro de Ares, o nome grego de Marte, onde se encontrava um templo dedicado a esse deus. Durante três anos foi instruído pelo apóstolo Paulo e ordenado por um bispo de Atenas, onde se entregou a pregação e converteu toda a sua cidade à fé em Cristo. Todavia, o diabo, sentindo inveja pelo fato de Dioniso estar convertendo centenas ao cristianismo, convenceu o imperador Domiciano a prender os cristãos e obrigá-los a oferecer sacrifícios. Além disso, o prefeito Fescênio, enviado de Roma para combater os cristãos em Paris, teria ainda encontrado Dioniso pregando e convertendo a população. Determinou que fosse capturado e torturado junto a seus companheiros Rústico e Eleutério<sup>362</sup>.

Após insistirem em continuar pregando, os três foram entregues a um juiz e, sob a presença do ídolo Mercúrio, os três foram decapitados, selando os seus martírios. Na imagem do fólio 358r (figura 30) do breviário de Marie de Saint Pol há a representação do momento do martírio dos três santos. Na miniatura, de fundo verde claro com ornamentos em dourado, Dionísio se encontra trajando vestimentas claras, cabelos dourados e a mitra, que representa a função episcopal. Diferente do que encontramos em sua hagiografia, apenas Dionísio tem sua cabeça cortada com um machado. Os outros dois santos, Rústico e Eleutério, têm as cabeças arrancadas por meio de espadas. Nessa imagem não temos a presença de Mercúrio.



**Figura 30:** martírio de Dionísio, Rústico e Eleitério, fólio 358r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/691>

<sup>362</sup>VARAZZE, Jacopo. **São Dioniso, Rústico e Eleutério**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 859-861.



O fólio 39v (figura 31) do BnF ms fr 13502, iluminado em Paris por Jean Pucelle, mostra alguns detalhes iconográficos distintos. O fundo é vermelho, os santos estão ajoelhados e sendo decapitados por meio de machados (como indica a hagiografia). Dionísio está à esquerda, com suas vestes de bispo, enquanto os outros dois estão ao centro e à direita da imagem. A parte de cima da imagem se fecha em uma construção arquitetônica em arco, como se estivessem dentro de uma igreja. Do teto surgem três mãos carregando coroas em direção a cada um dos santos, cena que marca a coroação do martírio de cada santo.

Na iluminura do fólio 10v (figura 32) do BnF ms fr 2092, de artista desconhecido, apresenta ainda mais diferenças. A imagem cobre todo o fólio e é dividida em duas cenas separadas por construções arquitetônicas. Na cena de cima da imagem temos o martírio dos três santos, porém com diferenças em relação as outras duas miniaturas. Na imagem os santos estão nus, suas roupas estão ao chão a sua frente e os mesmos seguram placas, em cada placa se encontra o nome do santo. Dionísio está no meio da cena, Rústicos na parte esquerda da imagem e Eleutério na direita. Os três estão prestes a serem decapitados por meio de machadadas. No canto esquerdo da imagem outra diferença para as iconografias anteriores: a presença do prefeito Fescênio ordenando o martírio.

Na parte de baixo desse mesmo fólio temos a representação da cidade de Paris. Mais abaixo, no rio Sena, há um barco sendo manuseado por um homem com dois corpos cobertos com panos para serem jogados na água. Esses corpos seriam de Rústico e Eleutério que, a pedido de alguns infiéis que tinham medo que os corpos dos santos fossem sepultados e voltassem a vida, ordenaram que os mesmos fossem jogados no rio Sena<sup>363</sup>.

Já no fólio 96 (figura 33) do BnF ms lat 5286, produzido em Paris, também com artista desconhecido, traz outros elementos distintos. A imagem cobre todo o fólio, contudo não há a utilização de cores para decorar ou ornamentar a imagem, apenas o traçado da “iluminura”. A cena se encontra dentro de uma decoração com duas pilastras e um teto reto. As colunas representam a arquitetura de uma igreja gótica. Na imagem, ao fundo no canto direito, há a representação de um ser com uma lança e um escudo, esse seria o diabo admirando a sua obra (a hagiografia nos lembra que foi o diabo quem excitou o imperador Domiciano a caçar os cristãos em Paris, no que gerou a captura da Dionísio

---

<sup>363</sup>VARAZZE, Jacopo. **São Dioniso, Rústico e Eleutério**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 862.

e seus companheiros<sup>364</sup>). No lado esquerdo temos o prefeito Fescênio ordenando a execução; abaixo dele encontramos os santos sendo decapitados com machados.

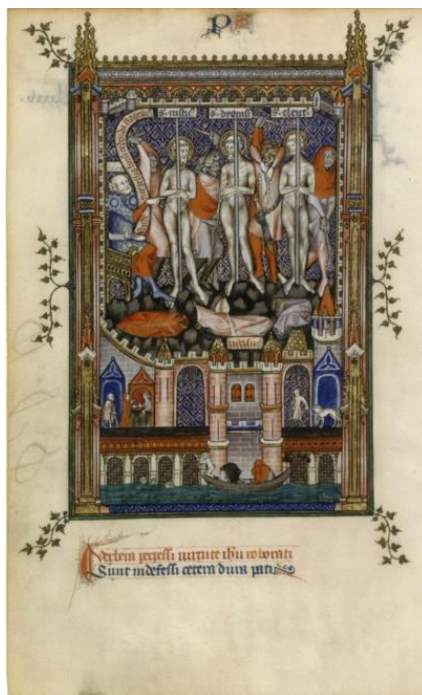
O ponto que mais nos chama a atenção é o personagem que está cortando a cabeça de Dionísio, o santo que se encontra no meio. É um homem com um detalhe curioso na cabeça: um chapéu alado. Esse personagem seria o deus Mercúrio que está cortando a cabeça de São Dionísio (na hagiografia o ídolo teria cortado a cabeça dos três santos).



**Figura 31:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 39v. BnF ms fr 13502.  
Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447300c?rk=257512;0>

---

<sup>364</sup>VARAZZE, Jacopo. **São Dioniso, Rústico e Eleutério**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 861.



**Figura 32:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 10v. BnF ms fr. 2092.  
Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>



**Figura 33:** martírio de São Dionísio, Rústico e Eleutério, fólio 96. BnF ms lat. 5286. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>

### *Decapitação de São João Batista*

De acordo com o texto da *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze, a festa de comemoração da decapitação (martírio) de São João Batista se explica por 4 motivos: primeiro, devido a sua decapitação; segundo, a falsa cremação e a reunião de sua cabeça; terceiro, pela descoberta de sua cabeça; e quarto, o transporte de um de seus dedos e da consagração da igreja<sup>365</sup>.

Mais uma vez segundo o hagiógrafo, o martírio de João Batista ocorreu pois Herodes Antipas, filho de Herodes, o Grande, indo para Roma passou na casa de seu irmão Filipe, onde combinou de forma secreta com Herodias (esposa de Filipe) repudiar sua mulher e se casar com ela. João Batista repreendeu Herodes, pois o mesmo estava indo contra as leis, onde um irmão jamais deveria tomar a mulher do outro antes de sua morte. Devido a essas críticas e pelo fato de João estar pregando em suas terras e ganhando muitos fiéis, Herodes decidiu tramar a morte do santo junto de Herodias<sup>366</sup>.

No fólio 302r (figura 34) o breviário de Marie de Saint Pol traz a representação do momento da decapitação do santo. Na imagem, de fundo azul e ornamentos em dourado, temos a presença de João Batista saindo do castelo árabe Maquerontes prestes a ser decapitado. No lado esquerdo da miniatura há a presença de Herodias segurando um pote, neste pote ela levaria a cabeça de João Batista para ser enterrada longe de seu corpo, com medo de que o santo pudesse ressuscitar. Na margem dessa página temos a representação do rei Heródes ordenando o martírio do santo.



**Figura 34:** decapitação de São João Batista, fólio 302r. The Breviary of Marie de Saint Pol.  
Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/579>

<sup>365</sup>VARAZZE, Jacopo. **Decapitação de João Batista**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 725.

<sup>366</sup>Ibid., p. 725.

Um ponto presente nesse fólio que não está presente nos outros que analisamos até então é esse diálogo entre a imagem central e a imagem “marginal”. Segundo Maria Cristina Pereira, as relações que essas imagens marginais podem estabelecer com as imagens centrais são diversas: há antagonismos, paralelismos, associações, paródias etc<sup>367</sup>. No caso do fólio 302r do Breviário de Marie de Saint Pol, há uma associação complementar entre a imagem central e a margem.

Já no fólio 318v (figura 35) do BnF ms lat 10484, iluminado por Jean Pucelle e outros artistas, há dois pontos a se destacar referente a iconografia da decapitação de João Batista. A imagem religiosa se encontra na margem do fólio, demonstrando que as margens não eram reservadas apenas às manifestações de uma cultura leiga. A imagem segue a mesma cena da anterior, ou seja, João Batista está sendo decapitado no castelo Masqueronte, enquanto Herodias está ao lado com o pote para nele carregar a cabeça do santo. Ao lado dessa imagem, no canto direito do fólio, temos dois homens leigos jogando o que seriam ossos em uma fogueira, é a cena da cremação dos ossos de João Batista que é considerada como um segundo martírio do santo.



**Figura 35:** decapitação de João Batista, fólio 318v. BnF ms lat. 10484. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447295h/f636.image>

<sup>367</sup>PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. **À margem da página:** imagens marginais nos manuscritos medievais. In: CIRILLO, José; GRANDO, Ângela (org.). Processo de criação e interações: a crítica genética em debate nas artes performáticas e visuais. Belo Horizonte: C/Arte, 2008, v. 2, p. 219.

### *São Mateus*

Em um importante acontecimento de sua vida, o apóstolo Mateus desafiando dois magos, ressuscitou o filho do rei Egipo, do Egito. Após esse acontecimento, as pessoas da região levaram moedas de ouro e prata para o apóstolo, acreditando que o mesmo seria um Deus. O apóstolo negou o título e se colocou apenas como um escravo de Jesus Cristo. Com isso, utilizaram as moedas para construir uma igreja para o apóstolo. Dentro dessa igreja, Mateus batizou todo o Egito, inclusive o rei Egipo, sua esposa e filha. A filha do rei, Ifigênia, foi consagrada a Deus e colocada à frente de duzentas outras virgens<sup>368</sup>.

Depois disso Hírtaco, o sucessor de Egipo, se apaixonou por Ifigênia e solicitou que o apóstolo Mateus fizesse com que os dois se casassem. Mateus solicitou que o rei fosse a sua igreja no domingo. Contudo, ao chegar no local, Mateus criticou Hírtaco por desejar se casar com uma mulher que já estava comprometida com o rei eterno, Deus. Furioso, Hírtaco saiu do local e solicitou que um carrasco assassinasse São Mateus. No fólio 325r (figura 36) do Breviário de Marie de Saint Pol temos a representação imagética do martírio de São Mateus. No canto esquerdo da imagem encontramos o rei Hírtaco ordenando que o carrasco mate Mateus, o executor enfia uma lança no santo que se encontra dentro da igreja e em prece voltado para o altar. Na hagiografia o carrasco mata Mateus não com uma lança como mostra essa iluminura, mas com uma espada. A imagem está enquadrada, seguindo o padrão das demais, com fundo azul e ornamentos em dourado, o santo se encontra com vestimentas claras, o rei com vestimentas vermelha e azul e o carrasco com uma vestimenta amarela.



**Figura 36:** martírio de São Mateus, fólio 325r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/625>

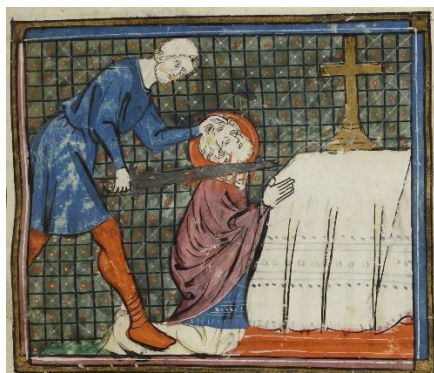
<sup>368</sup> VARAZZE, Jacopo. **São Mateus**. In: \_\_\_\_\_. *Legenda Áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 779.

Em uma outra miniatura, presente no fólho 155 (figura 37) do BnF ms NAF 15940, manuscrito iluminado pelo Mestre do livro da coroação, podemos destacar algumas diferenças iconográficas entre as duas imagens. A miniatura tem o fundo decorado em vermelho, o rei Hírtaco à esquerda, o carrasco com uma espada e segurando a cabeça do santo, e Mateus em prece de frente para o altar. Em cima do altar temos a representação de um cálice, objeto que remete ao sangue do Cristo. Além disso, na parte esquerda da imagem que está enquadrada, há uma construção arquitetônica que seria a entrada da igreja onde Mateus foi morto.



**Figura 37:** martírio de São Mateus, fólho 155. BnF ms NAF 15940. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>

Já em outro manuscrito, no BnF ms fr 183, no fólho 49r (figura 38), a imagem segue o padrão da cena, porém com uma diferença grande. Temos o carrasco segurando a cabeça de São Mateus prestes a decapitá-lo, o santo em prece e à sua frente o altar e uma cruz. Assim como a miniatura anterior, a cena do martírio é destacada como sendo uma decapitação, diferente do que a hagiografia nos diz, quando na verdade o santo não é decapitado, mas morto com uma espada encravada em seu corpo.



**Figura 38:** martírio de São Mateus, fólho 49r. BnF ms fr 183. Disponível em: <http://mandragore.bnf.fr/jsp/rechercheExperte.jsp>

Logo, após essa breve, mas significativa seriação, podemos dizer que as imagens de santos mártires produzidas em Paris, no século XIV, seguem um mesmo padrão de cenas na maioria das vezes. Normalmente as imagens estão enquadradas, possuem o fundo decorado com cores fortes (azul, vermelho, verde, dourado), seguem de perto o relato hagiográfico. Contudo, há algumas importantes diferenças entre uma cena e a outra em manuscritos distintos. Seguindo o pensamento de Jérôme Baschet, o confronto entre imagens de uma mesma série é indispensável para que possamos compreender o significado das imagens analisadas (em nosso caso, aquelas produzidas no Breviário de Marie de Saint Pol), pois somente existe sentido por meio de diferenças, numa dialética de regularidades e desvios<sup>369</sup>.

Como bem lembra Jonathan J. G. Alexander, mesmo que os manuscritos tenham sido produzidos em uma mesma região ou em um mesmo ateliê seguindo uma mesma tipologia de imagens, isso não quer dizer que as miniaturas serão idênticas. Cada iluminador tem um traço, uma forma de produzir a imagem, uma interpretação distinta de determinado texto. Logo, as cenas representadas acabam sendo produzidas com algumas diferenças iconográficas que marcam o trabalho de determinado artista<sup>370</sup>.

Portanto, podemos observar muitas diferenças entre as imagens presentes no breviário de Marie de Saint Pol e os outros manuscritos. Esses antagonismos aparecem no uso das cores (com muita frequência), no traço de cada artista e, principalmente, na apresentação das cenas, pois o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 parece demonstrar uma relação mais próxima entre as imagens e a tradição hagiográfica ligada à *Legenda Áurea*.

É interessante analisarmos esses antagonismos das cores, pois, observando as imagens do Breviário de Marie de Saint Pol, podemos perceber que haveria um certo padrão de cores de fundo utilizado em cada um dos santos, pois Mahiet utilizou apenas três combinações de cores com dourado no trabalho: verde com ornamentos dourados, azul com ornamentos dourados e vermelho com ornamentos dourados. Pensando nessa combinação de cores de acordo com as ideias de Petzold, parece haver uma demonstração de hierarquia dentro dessas representações. Por exemplo, ainda nas ideias desse autor, a utilização do verde, que ocorre em algumas dessas imagens, como no martírio de São Lourenço, traz um caráter redentor que associado à imagem do martírio produz um forte

<sup>369</sup> Cf. BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 111.

<sup>370</sup> ALEXANDER, Jonathan J. G. **Illuminators at work: the fourteenth and fifteenth centuries.** In: \_\_\_\_\_. *Medieval illuminators and their methods of work.* New Heaven: Yale University Press, 1992, p. 121.



sentido escatológico na imagem se pensarmos que o verde estaria relacionado à Paixão, e os mártires nada mais são do que santos que tentaram, em vida, imitar o Cristo.

Além do mais, vale destacar a relação das imagens com o texto da *Legenda Áurea*. Como dissemos, as miniaturas do Breviário de Marie de Saint Pol parecem seguir as hagiografias presentes na obra de Jacopo, diferentemente dos outros manuscritos aqui apresentados. Como destaca Jonathan Alexander, a produção dessas imagens iria variar de artista para artista. Além disso, a *Legenda Áurea* não era o único texto hagiográfico existente, ou seja, os outros iluminadores podem ter se inspirados em outras versões das vidas de santos em questão.

Esses textos hagiográficos também demonstravam certa variação. Uma edição da *Legenda Áurea* produzida em determinado ateliê não necessariamente seria idêntica a uma outra edição produzida em outro ateliê. Como bem lembra Paul Zumthor, mesmo no século XIV, estamos nos referindo a uma sociedade oral, portanto, essas hagiografias, que passavam de voz em voz até chegarem ao texto escrito, sofriam modificações em suas histórias, característica que Zumthor chamou de “nomadismo da voz”<sup>371</sup>. Logo, as distinções presentes nas mesmas cenas de martírio em diferentes manuscritos podem ser explicadas por meio desse contexto de circulação de hagiografias, *exempla*, entre outros.

Jonathan Alexander também destaca a influência do proprietário na produção dos manuscritos. Seguindo o pensamento do historiador da arte, sendo a futura proprietária, como já falamos em algumas passagens dessa dissertação, Marie de Saint Pol não teria apenas financiado a produção de seu breviário, mas também participado na decisão da escolha dos elementos que fariam parte das cenas de vida de santos que Mahiet iria pintar<sup>372</sup>.

Após termos seriado e analisado as iluminuras do martírio a partir de nosso manuscrito de estudo, faremos, a seguir, uma reflexão com o objetivo de compreender o tipo de prática religiosa que as imagens do martírio no Breviário de Marie de Saint Pol ensejavam.

---

<sup>371</sup>ZUMTHOR, Paul. **A palavra fundadora**. In: \_\_\_\_\_. A letra e a voz: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 80-86.

<sup>372</sup>Cf. ALEXANDER, Jonathan C. G. *Op. cit.* p. 126.

***Um martírio sem morte? Haveria morte fora da iconografia do martírio?***

Como vimos no capítulo 1 dessa dissertação, o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 é um breviário. Logo, sendo um breviário, ele traz o Ofício Divino, salmos, temporais e santorais para o uso litúrgico. No caso do Breviário de Marie de Saint Pol, seria o uso franciscano que organizaria e estruturaria tais conteúdos. Então, o que explica a presença de tantos santos mártires em um manuscrito tão específico? Podemos dizer que Marie de Saint Pol utilizava esse breviário para a sua devoção pessoal e, mais especificamente, para uma devoção aos santos mártires que morreram em nome do Cristo, por meio dessas imagens.

Segundo M. Lany, a devoção é uma particularidade da prática religiosa, pois se refere tanto a uma orientação espiritual do fiel quanto às práticas que seguem regras de observâncias<sup>373</sup>.

Hans Belting observa que a devoção seria uma ação praticada de forma privada ou comunitária em que os fiéis tentam, por meio da imaginação, ter um diálogo com o divino. Quando esse diálogo é representado em uma imagem, essa imagem pode ser considerada como uma imagem de devoção<sup>374</sup>.

Como destaca R. N. Swanson, houve formas distintas de se demonstrar determinada devoção por meio de práticas. Desde a distribuição de velas para marcar a Purificação da Virgem, às festas anuais para os pobres em torno de Avinhão e as celebrações do calendário litúrgico; em suma, eram diversos os atos devocionais que demonstravam piedade e buscavam o contato com Deus. Além disso, numerosas práticas devocionais buscavam a salvação da alma após a morte, através de boas obras e ações de piedade<sup>375</sup>.

Com o aumento da participação dos leigos na vida religiosa, como é o caso de Marie de Saint Pol, as imagens passaram a desempenhar uma nova função. Como destaca Hans Belting, as imagens passam a oferecer uma experiência sensorial direta, ou seja, elas passam a ser utilizadas como instrumentos para devoções privadas. Logo, as imagens de santos em martírio no manuscrito Cambridge UL Dd. 5.5 têm a função de aproximar

---

<sup>373</sup> LAMY, M. **Dévotion**. In.: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M. Dictionnaire du Moyen Âge. Paris: PUF, 2002, p. 408.

<sup>374</sup> BELTING, H. **Introduction**. In.: *The Image and its public in the Middle Ages: form and function of Early Paintings of the Passion*. Nova York: Aristide D. Caratzas Publisher, 1981, p. 3.

<sup>375</sup> SWANSON, R. N. **Devotion**. In: \_\_\_\_\_. Religion and devotion in Europe: c. 1215-c. 1515. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 136.

Marie de Saint Pol dos mistérios da fé, a produzir as suas próprias imagens interiores<sup>376</sup>. Como argumenta Maria Izabel Escano Duarte de Souza, contemplar essas imagens ajuda o fiel a entrar em um estado devocional, numa relação recíproca entre o devoto e o protótipo retratado na imagem<sup>377</sup>.

Seguindo os argumentos de Swanson, a devoção de Marie de Saint Pol aos santos mártires enfatizou as suas ligações com o divino, tornando esses santos os intercessores da devota. Os santos, como destaca o medievalista, tornaram-se uma fonte de poder para os fiéis, uma potência disponível para ser “aprisionada” e “controlada”. Estavam “presos” e “controlados” pelas posses de relíquias que serviam como lembranças de sua existência carnal e, como no caso do Breviário de Marie de Saint Pol, por meio de suas representações imagéticas<sup>378</sup>.

Logo, a presença de santos em seu momento de martírio em um documento de uso franciscano, como é o caso do manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5, demonstra essa *admiração* da condessa de Pembroke pela história da vida desses santos. Não apenas *admiração*, mas nos parece haver uma vontade de *imitação* por parte de Marie de Saint Pol, ou seja, por meio de sua espiritualidade franciscana, de vida em ideal de pobreza, contemplação, caridade e castidade, a franciscana desejava viver em mortificação, sofrendo assim como sofreram os mártires em nome do Cristo. Isto é, viver em martírio espiritual (ou ascetismo, como estudado no segundo capítulo dessa dissertação). Reforçamos o nosso argumento trazendo imagens presentes no Breviário de Marie de Saint Pol.

Há no breviário três imagens em que se encontram a representação da própria Marie de Saint Pol. Porém, vamos focar a nossa análise em duas, ou seja, nas imagens em que temos a representação de mártires: a miniatura do fólio 246r (figura 18 na página 103) que traz Marie de Saint Pol de joelhos e em prece para São Pedro e o fólio 388r (figura 39) que traz a condessa na mesma posição, porém em prece para Santa Cecília. Note-se que na imagem do fólio 338r a condessa está representada com um traje heráldico, ou seja, isso demonstra toda o poder e riqueza da família de uma mulher devota perante a imagem de uma santidade tão pura quanto Santa Cecília (lembrando, como dito

<sup>376</sup>Cf. BELTING, H. *Op. cit.* p. 58.

<sup>377</sup>SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte. **Orações Pintadas**: iconografia mariana, práticas devocionais e funções das iluminuras dos livros de horas da Real Biblioteca Portuguesa. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015, p. 125-126.

<sup>378</sup>Cf. SWANSON, R. N. *Op. cit.* p. 154.

no primeiro capítulo dessa dissertação, Marie de Saint Pol seguia a regra das *Sorores Minores*, logo, a pobreza apostólica não era um ideal de vida dessas irmãs). Em ambas as imagens a condessa aparece olhando fixamente para as duas santidades. Logo, temos duas imagens devocionais, em que Marie de Saint Pol se encontra representada e rezando para dois santos mártires.



**Figura 39:** Marie de Saint Pol e Santa Cecília, fólho 388r. The Breviary of Marie de Saint Pol. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/751>

Essas imagens teriam, dentro do breviário, uma função mística, com o objetivo de aproximar a condessa do divino durante as suas preces, ou seja, as imagens facilitariam a sua comunicação com Deus. Segundo R. N. Swanson, o misticismo tem um papel central na história da espiritualidade medieval. Seria uma forma de busca pela união entre o fiel e o divino, porém existia uma certa complexidade para a sua realização, pois havia diferentes formas para se alcançar a conquista final. Ainda segundo Swanson, a principal característica das práticas místicas era o acesso a Deus por meio da contemplação e, às vezes, como é o caso da nossa hipótese sobre a devoção de Marie de Saint Pol às imagens de santos mártires, através de um regime ascético de mortificação<sup>379</sup>.

De acordo com Swanson, as metas criadas por meio do misticismo eram consideráveis atingíveis, havendo muitas pessoas que esperavam (porém, sem sucesso) alcançar essas metas<sup>380</sup>. Hans Belting argumenta que a devoção estimulada por esse tipo de imagem se tornou uma prática generalizada, tendo o misticismo como um pressuposto. Essas práticas místicas se iniciavam por meio de uma devoção preliminar diante da imagem. O estágio seguinte se dava através da produção de imagens interiores (sonhos), alcançando a última etapa, que seria a contemplação de Deus pela alma sem o recurso às

<sup>379</sup>Cf SWANSON, R. N. *Op. cit.* p. 177-178.

<sup>380</sup>Ibid., p. 178.

imagens materiais. Essa “união” mítica era considerada o auge da vida contemplativa de um devoto. O misticismo criou uma forma pessoal de religiosidade, seu grau mais elevado, o da contemplação divina, apenas poderia ser alcançado pelos santos. Os cristãos comuns só conseguiam alcançar os primeiros degraus desse caminho, no máximo chegando a um nível intermediário de contemplação.

Mas o que seriam essas visões? Essas visões, no caso da fonte aqui estudada, seriam os sonhos de Marie de Saint Pol representados nas imagens em que a condessa aparece junto aos santos, ou seja, as representações imagéticas dos santos nos fólhos 246r e 388r seriam imagens das imagens. Na Idade Média, segundo Jean-Claude Schmitt, o sonho (*somnium* e *somnia* no plural) é definido como uma visão de um fiel entregue ao sono. A literatura narrativa diferencia esses sonhos de outras manifestações sobrenaturais, como as aparições, que normalmente ocorriam com o indivíduo acordado. Essas imagens de sonhos, analisando as imagens devocionais aqui apresentadas seguindo o pensamento de Schmitt, estabelecem uma relação entre as duas imagens que a compõem e formam um todo, ou seja, Marie de Saint Pol e o santo. Essa relação constitui a estrutura da imagem, unificando os seus dois componentes em um espaço comum (enquadrados na miniatura). Demonstra também traços discretos, isto é, a posição do corpo e da cabeça do sonhador (Marie de Saint Pol) virados para o objeto de seu culto (os santos), os olhos fechados durante o sono mas por vezes abertos (a condessa se encontra de olhos abertos e fixados nos santos), sem que esse traço faça com que se elimine a possibilidade de que a cena retratada seria um sonho, o contato físico eventual entre o corpo do sonhador e do objeto de seu sonho, se estabelecendo assim uma relação entre os gestos realizados entre o sonhador e o objeto de culto<sup>381</sup>.

Essas visões de santos de Marie de Saint Pol, seguindo o pensamento de Hans Belting, trazem as respostas provenientes do diálogo sagrado da condessa com Deus, confirmando a legitimidade do uso dessas imagens de duas formas: os santos recebiam as visões perante as imagens materiais; também reconheciam como representativas daquilo que aparecia nas visões de Marie de Saint Pol. Além disso, as visões da condessa possuíam o mesmo caráter de um encontro particular que essas imagens ofereciam ao devoto. Essas visões criavam um diálogo privativo entre o devoto e o próprio santo (como nas imagens do fólho 246r e 388r do Breviário de Marie de Saint Pol) e tornavam visíveis

---

<sup>381</sup>SCHMITT, Jean-Claude. **A iconografia dos sonhos**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 304-305.

acontecimentos passados da história sacra (como é o caso das imagens dos santos recebendo a palma do martírio apresentadas no tópico anterior)<sup>382</sup>.

Segundo Sixten Rigbon, há uma relação entre as imagens materiais e as imagens mentais (visões), relação essa explicada por meio da teoria das visões de Santo Agostinho. Para o bispo de Hipona, podemos classificar as visões em três categorias: visão material, espiritual e intelectual. As visões materiais são aquelas possíveis de se ver com os olhos, isto é, o objeto que aparece em frente ao fiel (como as imagens no breviário, por exemplo); as visões espirituais são as representações, por meio do imaginário, dos objetos que serão descritos verbalmente; por fim, as visões intelectuais, são aquelas do intelecto, que reúnem elementos que não aparecem nas imagens<sup>383</sup>.

Portanto, a visão conseguia transportar a experiência natural das imagens para o nível do miraculoso. Essas visões ocorriam com os olhos da alma, enquanto as imagens pintadas apenas alcançavam os olhos do corpo. Ao representar o santo junto a Marie de Saint Pol, essas imagens poderiam substituir a visão dos sonhos, pois serviam para provar que as santidades representadas imgeticamente se tornavam visíveis e suas palavras audíveis pela alma. Essa visão preenchia o imaginário da condessa, dando a sensação de proximidade entre o fiel e a presença celeste<sup>384</sup>.

Mas qual seria o objetivo dessa devoção de Marie de Saint Pol em relação às imagens de santos mártires? Haveria um desejo de imitação tanto de mortificação quanto do martírio de sangue propriamente dito? Podemos dizer que há aqui, segundo Jean-Luc Nancy uma *mímesis* e *méthexis* (traduzido por Maria Cristina Pereira como “participação”<sup>385</sup>) da imagem, porém não no sentido de uma justaposição de conceitos em confronto, mas no sentido de haver uma implicação entre ambas. Uma implicação no sentido próprio da palavra, ou seja, uma relação por dobradura interna – uma implicação necessária, duradoura e, de alguma forma, geradora<sup>386</sup>.

Utilizando como exemplo as máscaras funerárias romanas que se encontram na origem do termo *imago*, Jean-Luc Nancy argumenta que desde o momento de sua modelagem, “a *mímeses* modula a *méthexis* pela qual os vivos partilham a morte do

---

<sup>382</sup>Cf BELTING, Hans. *Op. cit.* p. 524.

<sup>383</sup>RIGBON, Sixten. **Les images de dévotion (XIIIe. – XVe siècle)**. Paris: Gérard Monfort Éditeur, 1995, p. 18

<sup>384</sup>Cf BELTING, Hans. *Op. cit.* p. 524.

<sup>385</sup>PEREIRA, Maria Cristina L. C. Pensar (com) a imagem: reflexões teóricas para uma práxis historiográfica. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 675.

<sup>386</sup>NANCY, Jean-Luc. **Imagem, mimesis & méthexis**. In: ALLOA, Emmanuel. *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 56-57.

morto”. Logo, a imagem seria o efeito de um desejo. No caso do Breviário de Marie de Saint Pol, seguindo as ideias de Nancy, a imagem dos santos mártires e da própria condessa em prece para essas santidades seria a representação do desejo da franciscana, por meio de uma mortificação proveniente de sua espiritualidade franciscana, alcançar a palma do martírio<sup>387</sup>.

Portanto, seguindo o pensamento de Jean-Luc Nancy, podemos dizer que tanto as imagens de martírio quanto as imagens em que a condessa está em prece para santos mártires em seu breviário representam o efeito do desejo, isto é, toda imagem, para o especialista, seria a ideia do desejo. “Ela é conformidade a si na medida em que ‘si’ é um desejo, não um ente-posto”<sup>388</sup>.

Mas como entender esse desejo por parte de Marie de Saint Pol? Como esse desejo, de fato, se manifestava? Esse desejo pode ser explicado por meio do imaginário e do pensamento analógico medieval. Marie de Saint Pol, por meio de seu imaginário, em devoção às imagens de santos em martírio e de suas próprias imagens frente aos santos mártires, buscava esse objetivo, por meio de similitudes, de analogias. Para compreendermos essa afirmação, devemos partir de reflexões acerca do imaginário medieval até chegarmos ao pensamento analógico.

De acordo com Jean-Claude Schmitt, o imaginário seria uma realidade coletiva representada por narrativas míticas, ficções, imagens e que é partilhado por diversos atores sociais. Toda sociedade, grupo instituído ou até mesmo um indivíduo produz imaginários, sonhos coletivos, que garantam a sua coesão e identidade<sup>389</sup>.

Como destaca Schmitt, por imaginário se entende uma realidade, antes de tudo psicológica e individual. Jean-Paul Sartre propôs uma “psicologia fenomenológica da imaginação” para demonstrar como o imaginário se apodera da realidade externa para “desrealizá-la”. Contudo, segundo Schmitt, ele descreveu o processo empiricamente ao invés de explicá-lo de forma verdadeira. De acordo com o medievalista, Freud colocou esse processo no inconsciente e na repressão pelo desejo. Os sonhos possibilitam a captação do poder de “desrealização” da imaginação<sup>390</sup>.

Voltando ao conceito de Santo Agostinho, a palavra *imaginatio* traz uma função cognitiva entre os sentidos corporais, destacando, em primeiro lugar, o sentido da visão

---

<sup>387</sup>Ibid., p. 59-60.

<sup>388</sup>Cf. NANCY, Jean-Luc. *Op. cit.* p. 57-58.

<sup>389</sup>SCHMITT, Jean-Claude. **A imaginação eficaz**. In: \_\_\_\_\_. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007, p. 351.

<sup>390</sup>Ibid., p. 352.

(*visus*) e a inteligência racional (*mens, ratio*). É por meio desta perspectiva que, como afirma Jean-Claude Schmitt, Santo Agostinho apresentou os três tipos de “visões”: corporal, espiritual e intelectual. Conceitos que se impuseram ao longo de toda a Idade Média. Ainda de acordo com o especialista, a *imaginatio* é posta sob o controle da razão, distinguindo o homem – pois é o único ser concebido *ad imaginem Dei* – de todas as outras criaturas da Terra<sup>391</sup>.

Jacques Le Goff em sua obra “*L’imaginaire médiéval*”<sup>392</sup>, elaborou algumas proposições claras sobre o imaginário medieval. Le Goff destaca pontos de contato e distinção entre imaginário, símbolo e ideologia, insistindo na riqueza das obras artísticas e literárias como produções de imaginário, indicando seu caráter social e histórico.

Por sua vez, Hilário Franco Júnior traz uma boa reflexão acerca do conceito de imaginário, discordando em cinco pontos de Le Goff. Primeiro ponto, Le Goff afirma que o imaginário faria parte do campo da representação, porém não deveria ser confundido com ele, pois no imaginário há criatividade, o que acaba ultrapassando o caráter intelectual da representação. Porém, segundo Hilário Franco Júnior, toda representação é imagem e toda imagem é representação, logo, não pode ser entendida como uma “tradução mental de uma realidade exterior”, pois muitas representações são de objetos internos ao próprio sujeito; o segundo a ser levantado, de acordo com Franco Júnior, é quando Le Goff distingue o símbolo do imaginário, o que, para o medievalista, parece estar correto, porém faltando apontar uma relação essencial que há entre eles, ou seja, “aquele é a linguagem constitutiva deste”; no terceiro ponto, Le Goff propõe distinguir ideologia de imaginário, como se a intelectualidade não trabalhasse também com imagens, e como se as ideologias não fossem imagens idealizadas que determinada sociedade ou parte dela imaginam de si mesmas; no quarto ponto, Le Goff afirma que as obras literárias e artísticas não poderiam fornecer “informação sobre aquilo para o que não foram produzidas”. Franco Junior argumenta que além dos objetivos concretos, essas obras podem nos mostrar determinados valores e as formas de agir das sociedades que as produziram; no quinto e último ponto, Franco Júnior critica o fato de Le Goff não explicar como se dá a relação entre mentalidade e imaginário, algo que ele citou em uma entrevista anterior a obra, quando afirmou que o imaginário “encontra-se com muita frequência na

---

<sup>391</sup>Ibid., p. 352.

<sup>392</sup>LE GOFF, Jacques. *L’imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1985.



raiz das motivações históricas, e revela em profundidade as estruturas e as mentalidades de uma época”<sup>393</sup>.

Em seu célebre “*La féodalité? Une mentalité médiévale*”<sup>394</sup>, Georges Duby define o feudalismo como uma “mentalidade medieval”. Duby argumenta que o feudalismo seria um “estado de espírito”, possuindo uma moral, virtudes, vocabulários, gestos rituais, porém também palavras. Hilário Franco Júnior traz um contraponto, afirmando que os elementos levantados por Duby não representariam, como o próprio medievalista define, “atitudes mentais”, mas sim manifestações imaginárias, ou seja, imagens que teriam sido elaboradas por meio de um segmento social, com o intuito de definir a si mesmo e aos comportamentos que eram valorizados. Ainda segundo Franco Júnior, os gestos rituais que Duby enfatizou seriam simbólicos, como Le Goff bem definiu em seu célebre “*O ritual simbólico de vassalagem*”<sup>395</sup>.

Por conseguinte, segundo Franco Júnior, o imaginário não recobre as noções de mentalidade e de representação, mas os complementa, se articula a eles de forma estreita. Em outras palavras, se a mentalidade é o complexo das emoções e pensamento analógico, o imaginário seria a decodificação e a representação cultural desse complexo<sup>396</sup>.

Portanto, o imaginário, na visão de Franco Júnior, seria um sistema de imagens que exerce uma função catártica e construtora de uma identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou seja, o imaginário seria um tradutor histórico e segmentado do intemporal<sup>397</sup>.

Essa relação entre imagem e imaginário não é um aspecto particular do problema, mas sim o próprio problema do imaginário. Por exemplo, como argumenta Franco Júnior, nas artes, a concepção do significado do crucifixo mudou em função das modificações dentro da cristologia, mudanças ligadas às transformações sociais da época. Logo, não se tratava apenas de um reflexo da sociedade na religião e na arte, mas sim uma representação, uma reflexão vinda do homem medieval sobre si mesmo realizada a partir de imagens, com a imagem, por meio da imagem, na imagem. Apesar das especificidades

---

<sup>393</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu**: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In:\_\_\_\_\_. Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 68.

<sup>394</sup>DUBY, Georges. *La féodalité? Une mentalité médiévale*. **Annales**: economies, sociétés, civilisations, n. 4, 1958.

<sup>395</sup>Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. cit.* p. 69.

<sup>396</sup>Ibid., p. 69.

<sup>397</sup>Ibid., p. 70.

das imagens produzidas pelo homem medieval, é possível, através delas, visualizar algo do homem intemporal. Ou seja, toda imagem seria uma forma elaborada culturalmente.<sup>398</sup>

As imagens seriam produtos de sua própria intertextualidade. Em diversas ocasiões, as imagens visuais possuem uma inscrição que ajudam a identificá-la ou a precisar seu caráter. Em outras ocasiões, o discurso é acompanhado de imagens que o reforçam ou o complementam (como as iluminuras do Breviário de Marie de Saint Pol acompanhadas de rubricas com importantes passagens). Esse é o diálogo cotidiano, como destaca Franco Júnior, e imperceptível entre a visão e a linguagem. Portanto, nenhuma imagem é uma descrição exata do real objetivo. Elas sempre são uma interpretação, ampliação ou redução dele, é uma forma vazia de sentido próprio, sentido esse atribuído por seu observador<sup>399</sup>.

Por sua vez, o historiador da arte E. Gombrich afirma que, de um lado, há as exigências estéticas, políticas, religiosas etc. das imagens, feitas para determinada sociedade para a qual determinada linguagem visual é válida; por outro lado, destaca-se o enfoque mental que predispõe uma coisa no lugar da outra. Em toda forma de linguagem, a relação de seus componentes ocorre de forma analógica, pois é esse pensamento que estrutura a mentalidade e emerge no imaginário<sup>400</sup>.

Portanto, os santos mártires representados imgeticamente no manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 seriam um modelo, isto é, Marie de Saint Pol, por meio da devoção à essas imagens, as veria como um modelo a ser seguido por meio de práticas de mortificação (martírio espiritual, ascético) vindas de sua espiritualidade franciscana, que valorizava a pobreza apostólica, a humildade, a caridade, a castidade etc.

Como destaca Franco Júnior, a construção de qualquer imagem material é uma expressão de imagens mentais em um certo contexto social. Toda imagem tem o objetivo de revelar determinado modelo, seja psicológico, seja social. Essa relação de modelo/imagem não é uma simples relação causa/efeito, pois as imagens também têm a sua contribuição na construção de determinado modelo, que também são resultados de variáveis psicológicas e culturais. Portanto, devemos considerar tanto a historicidade do modelo para entendermos as imagens ligadas a ele, quanto levar em conta as imagens para se alcançar o modelo<sup>401</sup>. Portanto, para explicar essas imagens devocionais de

---

<sup>398</sup>Ibid., p. 71-72.

<sup>399</sup>Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. cit.* p. 72-73.

<sup>400</sup>GOMBRICH, E. **Art and ilusion**: a study of pictorial representation. New York: Pantheon, 1962, p. 157.

<sup>401</sup>Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Op. cit.* p. 74-75.

mártires em um manuscrito para uso franciscano é preciso olhar para o que Hilário Franco Júnior chama de “pensamento analógico medieval”. Pois, pensando no que foi debatido no capítulo 2 e até agora no capítulo 3, essa relação entre martírio e franciscanismo pode ser explicada por uma analogia, uma busca por semelhanças, similitudes, ou seja, o martírio seria visto como um modelo de vida ideal pela franciscana Marie de Saint Pol.

De acordo com Franco Júnior, o pensamento analógico seria a forma de pensamento baseada em analogias. Na etimologia da palavra grega (*ana*, “por meio de”, *legein*, “assemelhar”), analogia é “porção matemática” (uma identidade entre as relações que unem os termos de dois ou mais conjuntos) e “correspondência” (semelhança entre domínios heterogêneos possibilitada pela percepção de certa unidade entre eles). É um método extensivo, que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Esse pensamento busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, relacionados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. O pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças, sem negar, contudo, as diferenças existentes entre os elementos comparados, sejam sociais, naturais ou supranaturais. Portanto, pensar por analogia, no que diz respeito à Europa medieval, é estabelecer conexões entre o mundo divino e o humano, entre o modelo e suas imagens<sup>402</sup>.

Por exemplo, nos fólios 264r e 294r representados nas figuras 19 e 23 temos a imagem de São Lourenço e São Bartolomeu, ambos estão com seus corpos nus e sofrendo a palma do martírio. Essas imagens carregariam em si a ideia de humanização do corpo e do próprio santo. Podemos compreender essa afirmação, primeiro, seguindo o pensamento de Jérôme Baschet, por meio da questão da Encarnação, pois o Filho é, com efeito, a *imago* do Pai. Essa afirmação supera aquela que existe entre o Criador e o homem, ou seja, “ façamos o homem a nossa imagem, conforme nossa semelhança” (Gênesis 1,26), porque essa Encarnação relativiza a dessemelhança causada pela Queda. De fato, a partir do momento que Deus decide se tornar carne, a região da dessemelhança é parcialmente iluminada; Jesus quando é crucificado e sangra demonstra a sua humanidade, demonstra o quanto também era humanizado. Então, para os cristãos, como não representar essa humanidade de Cristo se o mesmo demonstrou a sua humanização por meio de sua carne? É a partir daí que surge a semelhança entre o franciscanismo (que como vimos é tributário do ascetismo monástico) e o martírio: o sofrimento na carne, a mortificação, o martírio espiritual é a imagem do modelo crístico.

---

<sup>402</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Modelo e imagem**: o pensamento analógico medieval. In: \_\_\_\_\_. Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 97-103.

Indo além, a representação imagética de São Francisco e seus estigmas no fólio 338v (figura 40) reforça ainda mais o nosso argumento. Como destaca Jean-Claude Schmitt, a estigmatização de Francisco é explicada por meio da imaginação. Na visão que recebeu, São Francisco imagina um serafim crucificado e essa imaginação foi tão forte que representou em sua própria carne as feridas da Paixão. Analisando o *Tractatus de miraculis*, de Tomás de Celano, Schmitt argumenta que a visão do crucifixo, desde o primeiro momento da conversão de Francisco teria imprimido em sua imaginação as chagas do Cristo. Como Francisco de Assis costumava orar diante de um crucifixo da igreja em ruínas de São Damiano, ouviu o próprio Jesus Cristo chamar-lhe, lhe dando a ordem de reparar a igreja. Essa visão tão intensa imprimiu profundamente no coração do santo a imagem da Paixão, produzindo em um efeito corporal os seus estigmas<sup>403</sup>.

São Francisco, como vimos no capítulo 2 (por meio das reflexões de Isabelle-Heullant Donat e James D. Ryan), sempre desejou alcançar o martírio, porém jamais conseguiu atingi-lo concretamente. Como argumenta Alain Boureau, São Francisco adquiriu os seus estigmas por meio de uma característica da natureza, ou seja, seu imaginário. A imaginação, como falamos, pode tornar presentes sensações que são inexistentes<sup>404</sup>.

Segundo Boureau, os estigmas de Francisco vêm de seu amor pelo Cristo. Como demonstram as reflexões de Boureau, nenhum instrumento exterior perfurou o corpo de Francisco de Assis. Portanto, os únicos que podem explicar o episódio das chagas crísticas em Francisco são o imaginário e o amor<sup>405</sup>. Ainda de acordo com Boureau, o amor, na literatura espiritual, é sinônimo de caridade. Ou seja, uma vida fundada no ideal de pobreza apostólica, de humildade e voltada para caridade permitiu que Francisco de Assis, em seu imaginário, recebesse os estigmas de Cristo<sup>406</sup>.

---

<sup>403</sup>Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *Op. cit.* p. 360.

<sup>404</sup>BOUREAU, Alain. **Os estigmas e a imaginação de São Francisco**. In: \_\_\_\_\_. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1330)*. Campinas: Edunicamp, 2016, p. 205-206.

<sup>405</sup>Ibid., p. 206-207.

<sup>406</sup>Ibid., p. 207-208.



**Figura 40:** São Francisco e os estigmas, fôlio 338v. The Breviary of Marie de Saint Pol.  
Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/652>

Devemos lembrar, como destaca Franco Júnior, que o cristianismo, síntese da mística oriental (Jesus) e da filosofia grega (Paulo) oferecia a possibilidade de conhecer o incognoscível (Deus) por meio do concreto (Criação). Alcançar o intangível pelo sensível tornava-se possível pela observação de um tecido de reflexos, de comparações, de gradações, isto é, de analogias.

É dentro dessa lógica que se encontra a espiritualidade franciscana de Marie de Saint Pol e seu breviário franciscano. Por meio de seus atos de devoção, entendidos como práticas de mortificação (de origem ascética) pautados por uma observância franciscana fundada na regra das *Sorores Minores* (que valorizava a humildade) e sem esquecer dos ensinamento do pai fundador referentes à pobreza apostólica e à caridade, a condessa viveria em martírio espiritual, inspirados pelos modelos oferecidos pelas imagens de santos mártires presentes em seu manuscrito. Essas imagens teriam uma função mística que aproximaria a condessa do divino, da palavra de Deus. Toda essa relação é explicada por meio do pensamento analógico medieval, isto é, através das similitudes entre o ideal do martírio e a cultura franciscana. Logo, podemos agora dizer que essa vida de mortificação, ou seja, de ascetismo devocional, seria uma imagem (ou representação) de um modelo, no caso, o martírio de sangue.

## CONCLUSÃO

Após as nossas análises e reflexões acerca das questões relacionadas à vida e espiritualidade de Marie de Saint Pol e as funções devocionais de seu breviário, apresentaremos, a seguir, algumas conclusões relacionadas a essa pesquisa.

O manuscrito foi decorado por Mahiet, um artista vindo do ateliê parisiense do famoso iluminador Jean Pucelle. Após a análise material realizada no capítulo 1, podemos dizer que esse breviário, provavelmente, foi encomendado pela própria condessa junto ao ateliê do iluminador, que influenciou em sua produção. Além disso, acreditamos na hipótese do medievalista Sean L. Field de que esse manuscrito não se encontra descrito no testamento de Marie de Saint Pol, ou seja, ele seria um terceiro manuscrito que pertenceu a condessa de Saint Pol.

Por meio de reflexões acerca da espiritualidade franciscana da Condessa de acordo com a regra das *Sorores Minores*, foi possível compreender o porquê de uma franciscana possuir tantos livros, inclusive o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5. De acordo com essa regra, as irmãs deveriam preservar a humildade, porém não necessariamente precisavam viver em pobreza absoluta.

Como vimos, examinando a espiritualidade de Marie, foi possível observar que as *Sorores Minores* tinham alguns pontos em comum com a ordem das clarissas, como por exemplo: a humildade, a caridade e a noção de que deveriam seguir os ensinamentos do pai fundador da ordem, ou seja, São Francisco de Assis. Logo, no decorrer do primeiro capítulo, analisando a *Forma de Vida* de Clara de Assis, as regras de São Francisco e suas relações com práticas devocionais foi possível compreender melhor o aparente paradoxo histórico que marcou a nossa pesquisa: como uma aristocrata leiga poderia ter possuído e legado um manuscrito de uso franciscano?

Como indicamos no primeiro capítulo dessa dissertação, Marie de Saint Pol se tornou uma viúva, e mulheres aristocratas viúvas, geralmente, se dedicavam a uma vida religiosa e passavam a adquirir muitos livros, como os breviários e os livros de horas. Desde o século XII, quando a produção livresca chegou aos ateliês urbanos, as mulheres aristocratas passaram a ter uma relação mais íntima com a leitura, principalmente nesse momento em que as línguas vernáculas passaram a ter uma maior circulação<sup>407</sup>.

---

<sup>407</sup>Para essas questões referentes a relação entre os manuscritos e as mulheres aristocratas ver MEALE, Carol M. **Women and literature in Britain: 1150-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996;

O Breviário de Marie de Saint Pol poderia ter duas funções: seria utilizado como um livro de devoção por Marie de Saint Pol para que ela realizasse as suas orações privadas; poderia também ser utilizado como um livro religioso por parte da abadia Franciscana de Denny, na Inglaterra.

Buscando características particulares no manuscrito, identificamos que ele apresentava um alto número de santos mártires representados imagetivamente, 15 no total (ou seja, dos 26 santos iluminados que representam 100%, aproximadamente 57,69% são santos mártires). Isso nos fez refletir e questionar: por que há tantos mártires iluminados em um manuscrito para uso franciscano no século XIV? Pensando na tipologia do manuscrito, isto é, no que define um “breviário”, não é incomum encontrarmos mártires iluminados, pois esse tipo de manuscrito traz um calendário de festas litúrgicas e um santoral, logo, encontraremos representações de santos, inclusive de mártires. Contudo, após realizarmos uma comparação com outros breviários franciscanos do mesmo período, percebemos que o manuscrito Cambridge UL. Dd. 5.5 era o que mais possuía mártires iluminados. Tal conclusão nos levou a ponderar sobre os motivos que levaram à produção de um manuscrito com tão grande número de iluminuras de mártires. Buscamos, então, compreender a história do martírio cristão, em especial segundo a ótica franciscana do século XIV. Esse se tornou o foco de nosso segundo capítulo.

Nesse capítulo, foi possível compreender que o martírio era uma temática que atravessou os séculos medievais. Identificamos uma íntima relação entre a temática martirológica e a espiritualidade franciscana por meio do ascetismo monástico. Em nossas reflexões, percebemos que o martírio não era apenas um ponto sensível para a ordem de Francisco de Assis, mas também um objetivo a ser alcançado por seus membros, tanto em sua forma de mortificação (martírio branco por meio de uma vida ascética) quanto pela morte propriamente dita (martírio de sangue).

Por fim, é possível afirmar que a presença de imagens de santos em martírio e da própria condessa em prece para santos mártires em seu breviário demonstram como essa temática ainda estava viva durante a baixa Idade Média na espiritualidade franciscana. Ao final do nosso percurso, propusemos, no capítulo 3, que as práticas devocionais ligadas à mortificação (de origem ascética) e relacionadas à observância franciscana das *Sorores Minores* (por sua vez associadas aos ensinamentos de São Francisco) poderiam ter levado a condessa de Saint Pol a viver em um martírio espiritual, com inspiração

nos modelos representados nas imagens de santos mártires em seu manuscrito. Isso foi explicado por meio do entendimento do que seria o pensamento analógico medieval, ou seja, haveria similitudes entre as práticas ascéticas franciscanas e a atitude martirológica, tais como: o ideal de pobreza apostólica; a pregação entre os fiéis, tendo por objetivo, além dos ensinamentos da doutrina cristã, a conversão de não-cristãos; a caridade; a humildade; o sofrimento por meio da fome e da sede; entre outros.

Portanto, mesmo que de forma preliminar, esperamos que essa dissertação tenha contribuído para as pesquisas com temáticas associadas à história da arte medieval, à história do franciscanismo e a história do livro. Esperamos também que esse trabalho reforce novas reflexões acerca da temática franciscana associadas a devoção às imagens cristãs, e não apenas a fontes escritas.



## REFERÊNCIAS

### *Fontes*

**Breviary of Marie de Saint Pol.** Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1>

CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica.** São Paulo: Novo Século, 1999.

**Paris BnF Lat. 1288** disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p/f1078.image.r=Paris%20BnF%20lat%201288>

**MS Ludwig IX 2** disponível em: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/1386/unknown-maker-breviary-french-about-1320-1325/>

TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). **Fontes franciscanas e clarianas.** Petrópolis: Vozes, 2014.

SÃO BENTO. **Regra do glorioso Patriarca São Bento**. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. Tradução e notas de Dom João Evangelista Enout, OSB. Disponível em: [http://www.asg.org.br/imagens/Regra\\_de\\_Sao\\_Bento.pdf](http://www.asg.org.br/imagens/Regra_de_Sao_Bento.pdf)

AQUINO, Santo Tomás. **Suma de Teologia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

### ***Referências Bibliográficas***

ALEXANDER, Jonathan J. G. **Illuminators at work**: the fourteenth and fifteenth centuries. In:\_\_\_\_\_. Medieval illuminators and their methods of work. New Heaven: Yale University Press, 1992.

ALMEIDA, NERI DE BARROS. Hagiografia, propaganda e memórias históricas: o monasticismo na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez., 2014, p. 95-111.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: a Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **L'image**: fonctions et usages des images dans l'Occident medieval. Paris: Le Leopard D'Or, 1996.

\_\_\_\_\_. Inventivité et sérialité des images médiévales: pour une approche iconographique élargie. In: **Annales**. Histoire, Sciences Sociales, ano 51, n. 1, 1996, p. 93-133.

BELTING, Hans. **Semelhança e presença**: a história da imagem antes da era da arte. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.

BELTING, H. **The Image and its public in the Middle Ages**: form and function of Early Paintings of the Passion. Nova York: Aristide D. Caratzas Publisher, 1981.

BINSKI, Paul; ZUTSHI, Patrick. **Western illuminated manuscripts**: a catalogue of the Collection in Cambridge University Library. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BROWN, Peter. **The cult of the saints**: its raise and function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BOENAVIDES, Dionathas Moreno. **Tomás de Aquino leitor de Aristóteles**: a cristianização do tema da morte e a temática do martírio no século XIII. In: TEIXEIRA, Igor Salomão et al. Santos, hereges e pregadores dos séculos XIII e XIV: estudos de antropologia escolástica. Porto Alegre: Metamorfose, 2017, p. 119-137.

BOUREAU, Alain. **Os estigmas e a imaginação de São Francisco**. In:\_\_\_\_\_. Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1330). Campinas: Edunicamp, 2016, p. 205-208.

- BURR, David. **The Spiritual Franciscans: from protest to Persecution in the Century after Saint Francis**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- BURR, David. A time to live, a time to die: Angelo Clareno on martyrdom. **Franciscan Studies**, v. 70, 2012, p. 411-428.
- BUZWELL, Greg. Introduction: saints in the medieval world: In:\_\_\_\_\_. **Saints in medieval manuscripts**. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 5-7.
- CAMILLE, Michael. Seeing and Reading: some visual implications of medieval literacy and illiteracy. **Art History**, v. 8, n. 1, 1985, p. 26-49.
- CASTANHO, Gabriel C. G. Por uma sociologia da solidão medieval: isolamento, sociedade e religião em contexto normativo monástico (mundo latino, séculos IV-XII). **Revista signum**, v. 16, n. 1, 2015, p. 196-214.
- \_\_\_\_\_. Morrer pelo quê? Fugir de quê? O abandono do mundo como forma de combate entre os primeiros monges-eremitas Cartuxos. **Brathair**, 17, 2017, p. 116-224.
- CHAZELLE, Celia M. Pictures, books and the illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles. **Word & Images**, v. 6, n. 2, 1990, p.138-153.
- CLARK, Gregory T. Introduction. In:\_\_\_\_\_. **The Spitz Master: a parisian book of hours**. Getty Museum: Los Angeles, 2003, p. 5-52.
- COLOMBÁS, Garcia. **El monacato primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- DIJK, S. J. P. van. Some manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy. **Franciscan Studies**, v. 16, n. 1-2, mar./jun. 1956, p. 60-101.
- DUBY, Georges. La féodalité? Une mentalité médiévale. **Annales: economies, sociétés, civilisations**, n. 4, 1958. p. 765-771.
- \_\_\_\_\_. The breviary of Saint Francis. **Franciscan Studies**, v. 9, n. 1, mar. 1949, p. 13-25.
- \_\_\_\_\_. The calendar in the breviary of Saint Francis. **Franciscan Studies**, v. 9, n. 1, mar. 1949, p. 26-40.
- DOCKRAY-MILLER, Mary. The St. Edith cycle in The Salisbury Breviary (c.1460). In: DUBRUCK, Edelgard E.; GUSICK, Barbara I. **Fifteenth-century studies**, 5 set. 2013, p. 48-63.
- DRELL, Joanna H. Aristocratic Economies: women and Family. In: BENNET, Judith; KARRAS, Ruth M. **The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. United Kingdom: Oxford University Press, 2013, p. 327-344.
- DUGGAN, Lawrence G. Was art really the 'book of the illiterate'?. **Word & Image: a journal of verbal/visual enquiry**. V. 5, n. 3, p. 227-250.

FIELD, Sean L. Marie of Saint Pol and her books. **The English Historical Review**. Londres, v. 125, n. 513, p. 255-278.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Estruturas eclesiásticas. In: \_\_\_\_\_. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2011, p. 67-82.

\_\_\_\_\_. **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Edusp, 2010.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do ocidente medieval: volume 2**. São Paulo: Edunesp, 2017, p. 504-521.

GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2002.

GOMBRICH, E. **Art and ilusion: a study of pictorial representation**. New York: Pantheon, 1962.

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth centuries). **Franciscan Studies**, v. 70, 2012, p. 429-453.

HOURIHANE, Colum. **The Routledge Companion to medieval iconography**. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017.

JEKINSON, Hilary. Mary de Sancto Paolo, Foundress of Pembroke College, Cambridge. **Archeologia**, Ixvi, 1914-15, p. 401-445.

KESSLER, Herbert L. On the State of Medieval Art History. **The Art Bulletin**, v. 70, n. 2, jun. 1988, p. 176.

KNOX, Lezlie. One and the Same Spirit: Clare of Assisi's Form of Life in the later middle ages. **Franciscan Studies**, v. 64, 2006, p. 235-254.

LEBIGUE, Jean-Baptiste. Mos orandi. La législation de usages liturgiques au Moyen Âge (XII-XV). **Revue de l'histoire des religions**, n. 3, 2012, p. 349-373.

LE GOFF, Jacques. São Bento de Núrsia. In: \_\_\_\_\_. **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 29-33.

\_\_\_\_\_. Le sanctoral. In: \_\_\_\_\_. **Initiation aux manuscrits liturgiques**. École Thématique: Ateliers du Cycle thématique de l'IRHT, 2004, p. 23-34.

\_\_\_\_\_. São Francisco de Assis e Santa Clara. In: \_\_\_\_\_. **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 220-225.

\_\_\_\_\_. O sanctoral. In: \_\_\_\_\_. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014, p. 53-68.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **L'imaginaire médiéval**. Paris: Gallimard, 1985

LITTLE, Lester K. **Monges e religiosos**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do ocidente medieval 2**. São Paulo: Unesp, 2017

MACEVITT, Christopher. Martyrdom and muslim world Through Franciscan eyes. **The Catholic Historical Review**, v. 97, n, 1, 2011, p. 1-23.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *A via pacis*: dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV). **Revista Ágora**. Vitória, n. 26, 2017, p. 30-46.

\_\_\_\_\_. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**, Vitória, n. 23, 2016, p. 154-168.

\_\_\_\_\_. **Os franciscanos e a Igreja na Idade Média**: a Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

MEALE, Carol M. ‘... alle the bokes that I haue of latyn, english, and frensch’: laywomen and their books in late medieval England. In: \_\_\_\_\_. **Women and literature in Britain: 1150-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 136.

MIRANDA, Valtair Afonso. Narrativas de martírio e construção de comunidades cristãs nos séculos II e III. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 73, 2017, p.

MUELLER, Joan. Female mendicancy: a failed experiment? The case of saint Clare of Assisi. In: PRUDLO, Donald S. **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Leiden: Boston: Brill, 2011, p. 59-84.

\_\_\_\_\_. Clare’s *forma vitae*: Unique contributions. In: \_\_\_\_\_. **A companion to Clare of Assisi: life, writings and spirituality**. Leiden: Boston: Brill, 2010, p. 209-260.

NANCY, Jean-Luc. **Imagem, mimesis & méthexis**. In: ALLOA, Emmanuel. Pensar a imagem. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 55-76.

NIMMO, Duncan B. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **The franciscan regular observance, 1368-1447 and the divisions of the order, 1294-1528**. Edinburgh: University of Edinburgh, 1975, p. 1-12.

PACHECO, Milton Pedro Dias. Os proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, 3, n. 15, 2009, p.

PANOFSKY, Erwin. **Iconografia e iconologia**: uma introdução ao Estudo da Arte na Renascença. In: \_\_\_\_\_. Significado nas artes visuais. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 45-88.

PÄTCH, Otto. **La miniatura medieval**: uma introduction. Madrid: Allianza editorial, 1984.

PERKINS, Judith. **The Suffering Self**: pain and narrative representations in the early Christian era. London: Routledge, 1995.

PFUFF, Richard W. Franciscan. In: \_\_\_\_\_. **The liturgy in medieval England: a History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 320-346.

PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. A arquitetura no/do livro na Antiguidade Tardia: a ornamentação dos primeiros códices cristãos latinos. **História**, v. 36, 2017, p. 1-27.

\_\_\_\_\_. **Da conexão entre texto e imagem no Ocidente Medieval**. In: OLIVEIRA, Terezinha; VISALLI, Angelita Marques (orgs.). *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: Eduem, 2011, p. 131-148.

PRUDLO, Donald S. Mendicancy among the early saints of the begging orders. In: \_\_\_\_\_. **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Leiden: Boston: BRILL, 2011, p. 85-116.

QUIGLEY, E. J. **The Divine Office**: a study of Roman Breviary. Dublin: M. H. Gill and Son, 1922.

RYAN, James D. Missionary saints of the High Middle Ages: martyrdom, popular veneration and canonization. **The Catholic Historical Review**, v. 90, n.1, 2004, p. 1-28.

ROSENWEIN, Barbara H.; LITTLE, Lester K. Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities. Oxford University Press, **Past & Present**, n. 63, 1974, p. 4-32.

ROUSE, Richard; ROUSE, Mary. Marie de St-Pol and Cambridge University Library, MS Dd. 5.5. In: PANAYOTOVA, Stella. **The Cambridge Illuminations**: the conference papers. Harvey Miller Publishers, 2007, p. 178-182.

ROUSE, Richard. Mahiet, the illuminator of Cambridge University Library MS Dd. 5.5. In: PANAYOTOVA, Stella. **The Cambridge Illuminations**: conference papers. London: Harvey Miller, 2007, p. 164-177.

SANDLER, Lucy Freeman. Jean Pucelle and the Lost Miniatures of the Belleville Breviary. **The Art Bulletin**, v. 66, n. 1, mar.1984, p. 73-96.

\_\_\_\_\_. An early fourteenth-century English Breviary at Longleat. The Warburg Institute. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 39, 1976, p. 1-20.

SCHMITT, Jean-Claude. **Corpo e alma**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário analítico do ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017, p.

\_\_\_\_\_. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007.

\_\_\_\_\_. **O imaginário domesticado**. In: \_\_\_\_\_. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 143-170.

SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte. **Orações Pintadas**: iconografia mariana, práticas devocionais e funções das iluminuras dos livros de horas da Real Biblioteca Portuguesa. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

STRATHMANN, H. **Martys, martyreo, martyria, martyrion**. In: KITTEL, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968

STÖBER, K. **Late medieval Monasteries and Their Patrons: England and Wales, c.1300-1540**. Woodbridge, 2007.

SWANSON, R. N. Religious life. In: \_\_\_\_\_. **Religion and devotion in Europe: c.1215-c.1515**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 92-136.

TAFT, Robert. From liturgy to prayerbook: the office becomes the breviary in the west. In: \_\_\_\_\_. **The liturgy of the Hours in East and West: the origins of the Divine Office and Its meaning for today**. Collegeville: The liturgical Press, 1985, p. 297-306

THOMPSON, Augustine. **The origins of religious mendicancy in Medieval Europe**. In: PRUDLO, Donald S. *The origin, development, and refinement of Medieval Religious Mendicancy*. Boston: Leiden, 2011, p. 3-30.

TILLEY, Maureen A. The ascetic body and the (Un)making of the world of the martyr. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 59, n. 3, 1991, p. 467-479.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.

\_\_\_\_\_. **Sainthood in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WILLIAMSON, Beth. **Christian art: a very short introduction**. London: Oxford University Press, 2004.

WIRTH, Jean. **L'image médiévale: naissance et développements (VI-XV siècles)**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989, p. 18-23.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a "literatura" medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

