

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CAROLINA COELHO FORTES

*SOCIETAS STUDII:*  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INSTITUCIONAL E  
OS ESTUDOS ENTRE OS FRADES PREGADORES NO  
SÉCULO XIII

Niterói  
2011

CAROLINA COELHO FORTES

*SOCIETAS STUDII:*  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INSTITUCIONAL E OS ESTUDOS ENTRE OS  
FRADES PREGADORES NO SÉCULO XIII

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora. Setor temático: História Antiga e Medieval. Área de Concentração: História Social. Linha de Pesquisa: Cultura e Sociedade.

Orientador: Professor Doutor Mário Jorge da Motta Bastos

Niterói  
2011

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

F738 Fortes, Carolina Coelho.  
“*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos  
Frades Pregadores do século XIII / Carolina Coelho Fortes. – 2011.

370 f.

Orientador: Mário Jorge da Motta Bastos.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de  
Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 342-370.

1. Ordem monástica e religiosa. 2. Identidade. 3. Estudo. I. Bastos, Mário  
Jorge da Motta. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências  
Humanas e Filosofia. III. Título.

CAROLINA COELHO FORTES

*SOCIETAS STUDII:*  
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INSTITUCIONAL E OS ESTUDOS ENTRE OS  
FRADES PREGADORES NO SÉCULO XIII

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História como da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora. Setor temático: História Antiga e Medieval. Área de Concentração: História Social. Linha de Pesquisa: Cultura e Sociedade.

BANCA EXAMINADORA

---

Professor Dr. Mário Jorge da Motta Bastos – Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Dra. Leila Rodrigues da Silva – Examinadora  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Professora Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – Examinadora  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Professora Dra. Terezinha Oliveira – Examinadora  
Universidade Estadual de Maringá

---

Professora Dra. Renata Vereza – Examinadora  
Universidade Federal Fluminense

Niterói 2011

“Minha mãe achava estudo  
a coisa mais fina do mundo.  
Não é.  
A coisa mais fina do mundo é o sentimento.”

*Adélia Prado, Ensino.*

Essa tese é para e de Pai, Mãe, Profa e Claudinha.

## AGRADECIMENTOS

Acho que os agradecimentos são o sentido do uso do plural nos textos acadêmicos. Quando escrevo “pretendemos”, “buscaremos”, “defendemos”, nesse nós estão estes que quero, que preciso agradecer, além de outros tantos, que nunca conheci, mas que li, critiquei, aplaudi na sala cheia de sol em que escrevi minha tese.

Um agradecimento especial destino às criaturas amadas que dedicaram seu tempo, mesmo sem tê-lo, a melhorar essa tese: Adriano, que revisou e criticou todo o material da qualificação; Igor, que traduziu algumas das fontes; Cláudia, que revisou o resumo, a introdução e todas as notas; e a melhor mãe do mundo – a minha, claro – que leu e corrigiu a tese inteira.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa com a concessão de uma bolsa de doutorado.

Agradeço aos meus colegas Marta, Sérgio, Newman, Guilherme e Marilene, que me apoiaram e ajudaram no que podiam para tornar minha carga (horária e psicológica) mais leve.

Agradeço aos meus queridos Moacir e Luzia, por tornarem a minha vida mais feliz, e terem deixado o papo para depois quando eu precisava.

Agradeço aos professores Maria José Wehling, Arno Wehling e Marcos Sanches por compreenderem meu momento e me terem dado a oportunidade de pensar a pesquisa na prática.

Agradeço aos meus alunos, especialmente Marcos Abrahão, Bruna Baptista, Bruno Garcia, Andréa Ferraz e Tiago César que tiveram a generosidade de entender meu nervosismo e perdoar meus esquecimentos. Foram eles que, muitas vezes, mesmo sem saber, fizeram com que eu refletisse sobre a prática da pesquisa.

Agradeço, também, aos meus colegas e amigos que, ainda que distantes, estiveram ao meu lado ao longo da jornada: Jaque, Rodrigo, Pauli, Prisca, Brunalvarez, Tiagão, Almir, Renato, Gabriela, Marcelinho, minha amiga Karina e minha afilhada Alice.

Nem a tese, nem a vida além dela seriam possíveis, hoje, sem Adriano Rosa, Márcia Cavalcanti e Cláudia Affonso. Adriano é um verdadeiro herói, além de homem sábio. Márcia e Cláudia são energia vital, alegria, são forças da natureza. Eles leram trabalharam mais para que

eu trabalhasse menos e, além de acreditarem em mim, deram-me sua amizade, que tento toscamente retribuir todos os dias.

Ao meu grande amigo Igor. Sua inteligência e generosidade fizeram dessa tese, e de tudo mais, algo muito melhor.

Agradeço ao tio Afrânio, à tia Ângela e ao Paulinho, que me mostram desde pequena que inteligência mesmo só existe com amor.

Ao Tico e à Niiiiiiiiinha, que às vezes se chateiam comigo porque eu não atendo o telefone ou não posso sair para tomar um chopp, mas que são tudo na minha vida. Sem vocês dois eu seria triste.

Ao meu companheiro, meu marido, meu melhor amigo Márcio. A compreensão, o amor e a paz que ele me dá tornaram essa tese possível.

Ao meu pai, Juvenal, “nossa tese” está pronta. O meu amor pelos estudos, pelas pessoas e pela profissão veio dele.

À minha mãe Marta. Meu amor pelas coisas bonitas e feias da vida, meu amor pela vida, veio dela.

Agradeço à Professora Renata Vereza, pelas preciosas observações feitas quando do exame de qualificação.

Agradeço à Professora Terezinha Oliveira, que contribuiu enormemente para este trabalho com seus artigos, e com as generosas sugestões que sempre me deu quando nos encontrávamos nos congressos pelo Brasil.

Muitíssimo obrigada à Professora Andréia Frazão, que acompanha minha formação há quase quinze anos (!), e certamente é responsável também por este trabalho, se ele for de alguma qualidade. A generosidade e bondade com que me aconselhou por todos esses anos jamais serão esquecidas.

À Professora Leila Rodrigues da Silva, a Profa, minha fortaleza e minha consciência. Sem ela não haveria monografia, não haveria dissertação e também não haveria tese. Ela me criou, me educou, me mimou. Essa tese é para ela.

Ao meu orientador, Professor Mário Jorge da Motta Bastos, o Prof. Ele não sabia quem eu era e me recebeu de braços abertos, me acolheu e me consolou, me compreendeu e aconselhou. Essa tese é para ele.



## RESUMO

Fundada em 1216, a Ordem dos Frades Pregadores assumia a missão de converter os hereges e salvar as almas de todos os cristãos. Pretendiam fazê-lo por meio da pregação doutrinal que, só lhes seria possível se esta fosse proferida a partir do correto conhecimento de Deus. Este saber, aos olhos dos frades, só poderia ser conseguido se suas vidas fossem dedicadas aos estudos. E é por este motivo que, nas décadas centrais do século XIII, os dominicanos, construíram sua identidade pautada principalmente pelo seu papel de estudantes.

Esta tese visa discutir como se deu a construção da identidade dos frades seguidores de Domingos de Gusmão com base na organização de um vasto e capilar sistema educacional. Veremos como os dominicanos buscaram se aliar ao papado através da formulação de suas escolas, especialmente as conventuais, das quais dependiam seus *studia generalia* – as escolas universitárias – para o provimento de quadros profissionais. Demonstra-se que, nos momentos em que a Ordem sentia-se ameaçada em sua missão, a organização dos estudos se fortalecia como uma medida de lhe dar utilidade e coesão, contrapondo-a a outros grupos eclesiásticos.

Consideramos que o processo de construção de identidade inicia-se quando da fundação oficial da Ordem, em 1216, pelo estabelecimento de suas Constituições, que forjam leis para as práticas escolares. Este processo se consolidará até 1263, depois da formulação de um estatuto dos estudos em 1259, e a aplicação das normas que ali constam, período este que coincide com o generalato de Humberto de Romans. É este, portanto, o recorte cronológico de nossa pesquisa, que tem um recorte geográfico amplo, compreendendo parte considerável da Europa Ocidental, uma vez que a Ordem dos Pregadores se disseminou, no século XIII, por várias regiões da Cristandade.

## ABSTRACT

Founded in 1216, the Order of Friars Preachers took the task of converting the heretics and saving the souls of all Christians. They wanted to do it by preaching that doctrine that would be only possible by the correct knowledge of God. This knowledge, in the eyes of the brothers, could only be achieved if their lives were devoted to studies. It is for this reason that, during the central decades of the thirteenth century, the Dominicans have built their identity based mainly on its role as students.

This thesis aims to discuss how was the identity construction of monks followers of Dominic based on the organization of a vast and pervasive educational system. We'll see how the Dominicans sought to ally the papacy through the formulation of its schools, especially the conventual ones, that depended on their *studia generalia* - the university schools - for the provision of professional staff. Demonstrates that, at times when the Order felt threatened in their mission, the organization of the studies was strengthened as a measure to give utility and cohesion, contrasting it to other church groups.

We believe that the process of identity construction begins after the official founding of the Order in 1216, the establishment of their constitutions, laws that mold the school practices. This process will be consolidated until 1263, after the formulation of a statute of studies in 1259, and the application of the standards set out there, period that coincides with the governance of Humberto de Romans. This is, therefore, the trimming of our chronological research, which has a wide geographic range, comprising a considerable part of Western Europe, since the Order of Preachers became widespread in the thirteenth century, in several regions of Christendom.

## RÉSUMÉ

Fondée en 1216, l'Ordre des Frères Prêcheurs a eu la tâche de convertir les hérétiques et sauver les âmes de tous les chrétiens. Ils voulaient le faire par la prédication de cette doctrine, ils seraient n'est possible que si elle était faite de la bonne connaissance de Dieu. Cette connaissance, aux yeux des frères, ne pouvait être atteinte que si leurs vies étaient consacrées aux études. C'est pour cette raison que, durant les décennies centrales du XIII<sup>e</sup> siècle, les Dominicains, ont construit leur identité repose principalement sur son rôle en tant qu'étudiants.

Cet article vise à discuter de la façon dont a été la construction de l'identité de disciples moines de Dominic basée sur l'organisation d'un vaste système d'éducation et omniprésente. Nous allons voir comment les Dominicains ont cherché à allier la papauté à travers la formulation de ses écoles, en particulier le couvent, qui dépend de leur *generalia studia* - les écoles universitaires - pour la fourniture de personnel professionnel. Démontre que, à un moment où l'ordre se sentent menacés dans leur mission, l'organisation des études a été renforcé en tant que mesure de donner des services publics et la cohésion, par opposition à des groupes religieux d'autres.

Nous croyons que le processus de construction identitaire commence après la fondation officielle de l'Ordre en 1216, l'établissement de leurs constitutions, les lois qui moule les pratiques scolaires. Ce processus sera consolidé jusqu'à 1263, après la formulation d'un statut des études en 1259, et l'application des normes qui y sont énoncées, période qui coïncide avec l'état-major de Humberto de Romans. C'est donc le découpage chronologique de notre recherche, qui a une culture de l'échelle géographique, comprenant une partie considérable de l'Europe occidentale, depuis l'Ordre des Prêcheurs s'est répandue dans le treizième siècle, plusieurs régions de la chrétienté.

## RIASSUNTO

Fondata nel 1216, l'Ordine dei Frati Predicatori ha il compito di convertire gli eretici e salvare le anime di tutti i cristiani. Volevano farlo con la predicazione che la dottrina, sarebbero possibili solo se sono state fatte dalla corretta conoscenza di Dio. Questa conoscenza, agli occhi dei fratelli, potrebbero essere raggiunti solo se le loro vite sono state dedicate agli studi. E 'per questo motivo che, durante i decenni centrali del XIII secolo, i Domenicani, hanno costruito la loro identità basata soprattutto sul suo ruolo di studenti.

Questo lavoro si propone di discutere su come è stata la costruzione dell'identità di frati seguaci di Domenico basato sulla organizzazione di un vasto sistema e pervasivo educativo. Vedremo come i domenicani hanno cercato di allearsi del papato attraverso la formulazione delle sue scuole, in particolare il conventuali, di cui dipendeva le loro *studia generalia* - le scuole universitarie - per la fornitura di personale professionale. Dimostra che, nei momenti in cui sentiva minacciato l'ordine nella loro missione, l'organizzazione degli studi è stata rafforzata, come misura per dare utilità e coesione, in contrasto ad altri gruppi ecclesiali.

Noi crediamo che il processo di costruzione dell'identità inizia dopo la fondazione ufficiale dell'Ordine nel 1216, la definizione dei loro costituzioni, le leggi che la miffa alle pratiche della scuola. Questo processo sarà consolidato fino a 1263, dopo la formulazione di uno statuto degli studi nel 1259, e l'applicazione delle norme stabilite là fuori, periodo che coincide con lo generalato di Humberto de Romans. Questo, dunque, il taglio cronologico della nostra ricerca, che ha una coltura geografica ampia, che comprende una considerevole parte dell'Europa occidentale, dal momento che l'Ordine dei Predicatori si diffuse nel XIII secolo, diverse regioni della cristianità.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | 15  |
| <b>CAPÍTULO 1: A CONSTRUÇÃO DO OBJETO</b>  | 22  |
| 1.1 A Ordem dos Pregadores no século XIII  | 22  |
| 1.2 Os caminhos da pesquisa: método e fontes   | 29  |
| 1.2.1 Fontes legislativas  | 32  |
| 1.2.2 Crônicas   | 41  |
| 1.2.3 Epístolas  | 44  |
| 1.2.4 Fontes hagiográficas   | 48  |
| 1.3 O conceito de Identidade   | 55  |
| <b>CAPÍTULO 2: PREGADORES OU ESTUDANTES: UM BALANÇO BIBLIOGRÁFICO SOBRE A IDENTIDADE DA ORDEM DOS PREGADORES</b> | 70  |
| 2.1 A Historiografia sobre a Ordem dos Pregadores  | 71  |
| 2.2 A Historiografia sobre a identidade da Ordem dos Pregadores  | 101 |
| 2.3 A Historiografia sobre os estudos na Ordem dos Pregadores  | 112 |
| <b>CAPÍTULO 3: OS ESTUDOS NAS CONSTITUIÇÕES DOS FRADES PREGADORES</b>  | 121 |
| 3.1 A construção do sistema educacional da Ordem dos Frades Pregadores   | 127 |
| 3.1.1 As Dispensas   | 128 |
| 3.1.2 As Faltas  | 145 |
| 3.1.3 A Segunda <i>Distinctio</i> das Constituições  | 146 |
| 3.2 As “Constituições” dos conversos   | 165 |
| 3.3 As Constituições das monjas  | 167 |
| <b>CAPÍTULO 4: A PRÁTICA DOS ESTUDOS A PARTIR DAS ATAS DOS CAPÍTULOS GERAIS E PROVINCIAIS</b>                    | 173 |

|   |     |
|---|-----|
| 4.1 A questão do estudo de filosofia: o surgimento dos <i>studia artium</i>   | 181 |
| 4.2 O <i>ratio studiorum</i>  | 195 |
| 4.3 A questão da censura  | 215 |
| 4.4 Os problemas em Oxford  | 224 |
| <b>CAPÍTULO 5: OS FRADES PREGADORES E AS UNIVERSIDADES:<br/>PARIS E BOLONHA</b>   | 229 |
| 5.1 Algumas considerações a respeito do recrutamento  | 233 |
| 5.2 Os frades pregadores e a Universidade de Paris  | 242 |
| 5.2.1 A organização dos estudos em Paris  | 242 |
| 5.2.2 Os frades pregadores de Saint Jacques   | 247 |
| 5.3 Os frades pregadores e as Universidades de Bolonha  | 256 |
| 5.3.1 A organização dos estudos em Bolonha  | 258 |
| 5.3.2 Os pregadores em Bolonha e o Direito  | 262 |
| 5.3.3 O convento de Bolonha e a Teologia  | 276 |
| <b>CAPÍTULO 6: AS TENSÕES ENTRE SECULARES E MENDICANTES: O<br/>CASO DOS FRADES PREGADORES E A QUERELA UNIVERSITÁRIA</b> | 282 |
| 6.1 Os problemas suscitados pelos mendicantes   | 283 |
| 6.2 A greve   | 291 |
| 6.3 As reações à <i>Apologia</i>  | 305 |
| <b>CONCLUSÃO</b>  | 333 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>   | 342 |

## INTRODUÇÃO

---

“Para sua filha em Jesus Cristo, Filho de Deus, a queridíssima irmã Diana de Bolonha, Fr. Jordão, servo inútil da Ordem dos Pregadores, desejando saúde e que seja saciada com os abraços celestes de Jesus Cristo.

Sei que te preocupas pelo meu estado de saúde. Eu também me preocupo por ti em Cristo. Por isso, quero comunicar-te brevemente o que tem acontecido comigo.

Quando estive em Vercelli, o Senhor nos deu muitos homens, muito bons, com boa formação em várias matérias. Três alemães – os melhores que existiam na cidade – quatro provençais boníssimos e três ou quatro lombardos estupendos. Todos vão entrar na Ordem em muito pouco tempo. Dá graças a Deus, juntamente com todas as monjas, porque nunca, nem sequer por pouco tempo, Ele se esquece de compadecer-se de nós.

Por demais – graças sejam dadas a Deus – estou são de corpo. Que não te seja pesado, queridíssima minha, o fato de não poder ter-me fisicamente presente, pois meu espírito está sempre ao teu lado em sincera caridade. Não me surpreendo, no entanto, de que te aflijas em minha ausência, pois eu tampouco posso abster-me de afligir-me pela tua. Mas me consolo, porque sei que esta separação não é perpétua. Logo se acabará; logo nos veremos para sempre ante o Filho de Deus, Jesus Cristo, que é bendito pelos séculos dos séculos. Amém.

Dá minha saudação para a Priora e para todas as monjas, filhas minhas queridas, especialmente para a noviça Galiana. Reza por mim.”<sup>1</sup>



stando em Vercelli, no verão de 1229, o segundo mestre geral da Ordem dos Frades Pregadores, escreve à sua querida amiga Diana, relatando-lhe como tem passado os seus dias. Sentindo sua falta; esperando o dia de sua morte, quando, junto a Cristo, encontrará sua amiga para não mais se ausentar de seu lado, ele conta que está com saúde e também feliz, porquanto a Ordem que governa vai bem. Isso porque Deus tem beneficiado os frades com muitos novos adeptos. Instruídos, sobretudo.

Cinco anos depois escreveria ele de Pádua:

---

<sup>1</sup> JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. DEL CURA, Alejandro. (ed.). Calaruega: OPE, 1984. p. 20

“Frei Jordão, servo inútil da ordem dos Pregadores, para as queridas filhas em Cristo, monjas de Santa Inês de Bolonha, com o desejo de busquem e acolham a Cristo Jesus.

(...) rezastes ao Senhor e Ele vos escutou, quando da oportunidade em que mais de vinte noviços bons e virtuosos entraram na Ordem, oriundos do estudantado de Pádua. Sedes agora solícitas em dar-Lhe graças e não diminuí a intensidade das vossas orações.”<sup>2</sup>

A essa duas missivas se unem várias outras que informam a respeito dos homens que se uniam à Ordem, e pedindo que os frades e monjas agradecessem-na a Deus, pela conversão de mais e mais estudantes e mestres. Enquanto ia a Pádua, certamente com essa finalidade, Jordão seguramente estava a par de que na própria cidade que acolhia o convento de Santa Inês, próxima àquela em que ele estava, os frades do convento de São Nicolau, e certamente também as monjas, estavam mobilizados em torno da canonização do fundador da Ordem, Domingos de Gusmão, que ocorreria em agosto. Entre 1233 e 1234, desfaldava-se na mesma região, um intenso trabalho de evangelização e pregação acerca da conversão e punição dos hereges, do qual tomaram parte como figuras de proa, os frades pregadores.<sup>3</sup>

Mas Jordão não menciona nem os sucessos dos pregadores contra os hereges, nem a canonização de Domingos em nenhuma das cartas enviadas entre 1233 e 1234 para as monjas de Bolonha.<sup>4</sup> E, contudo, nesse período, e enquanto viveu, pediu-lhes que agradecessem pela misericórdia divina que fizera abundar na Ordem de noviços doutos, eruditos, instruídos. Por quê? Se haviam assumido, junto ao papado, a missão de difundir a verdade divina pela pregação, recebendo o nome de *Ordo Praedicatorum*, porque Jordão não relata em suas missivas a eloqüência dos novos frades, a piedade inspirada na turba que se aglomerava nas praças e ruas das grandes cidades para ouvir seus sermões? Por que, sendo movidos pelo ideal da *vita apostolica*, Jordão não se regozijou com a expectativa da canonização de seu fundador, exemplo de pobreza, castidade, caridade, humildade?

---

<sup>2</sup> Idem, p. 11.

<sup>3</sup> Era o movimento conhecido como Aleluia, ou Grande Devoção. Caracterizou-se como um movimento religioso espontâneo que tomou a região da Lombardia, o baixo vale do rio Pó, e foi abarcado pelas ordens mendicantes, de acordo com Vauchez, para atingir seus próprios objetivos. Os frades teriam persuadido a população a reforçar leis contra os hereges, ou adicionar novas leis nesse sentido aos estatutos de suas cidades. Cf. VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendicants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 8, 1966, p. 503-549; DIEHL, Peter. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth century Italy. In: WAUGH, Scott & \_\_\_\_\_ (ed.). *Christendom and discontents: exclusion, persecution and rebellion, 100-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 59.

<sup>4</sup> São enviadas 12 cartas nestes dois anos.



São essas perguntas fundamentais que pretendemos responder ao longo da tese. Mas, arriscando comprometer o suspense, já adiantamos a conclusão, e o próprio fio condutor do nosso trabalho de pesquisa. Os frades dominicanos tomaram como principal elemento definidor de sua identidade institucional os estudos, e não a pregação, como seria de se esperar. É por isso que Domingos, mas principalmente Jordão da Saxônia, Raimundo de Peñaforte, João Teutônico e Humberto de Romans, em conjunto com os demais frades que os auxiliavam na condução da Ordem, esforçaram-se em dar àquela nova *religio* o caráter de Ordem letrada, construindo pouco e a pouco, e minuciosamente, um sistema educacional que abrangia cada convento de pregadores.

Fizeram-no porque muitos eram os pregadores naqueles tempos de fervor religioso. A sociedade ocidental, em processo acelerado de transformação no século XIII, recorria a Deus para tentar entender o mundo. Nas ruas, casas e castelos de Paris, de Bolonha, de Barcelona, de Oxford, de Buda, de Cracóvia, de Colônia etc homens imbuídos, ou não, de chancela eclesiástica, vociferavam que a graça divina seria vertida sobre os justos. “Arrependei-vos!”, diziam eles. “Abandonai seus bens materiais! Escutai a verdade da fé! Sede humildes!”. O IV Concílio de Latrão havia estabelecido que “os bispos designem pessoas capacitadas para cumprir convenientemente o ministério da santa pregação”.<sup>5</sup> Para a França do século XIII, por exemplo, Merdrignac registra o nome de 261 pregadores, aos quais se unem 200 compilações anônimas de sermões. No mesmo reino, no ano de 1273, ele contabiliza 76 pregadores seculares e 185 regulares, dos quais a maioria são mendicantes.<sup>6</sup>

Muitos entre os pregadores seguiam suas próprias palavras, vestindo-se com andrajos, renunciando às suas famílias, abandonando seus afazeres para viver daquilo que Deus os provesse. Esse comportamento foi, por vezes, entendido como crítica velada à Igreja de Pedro, rica e imiscuída nos assuntos terrenos. Alguns chegavam a atacá-la diretamente, vendo nesta instituição algo corrupto e inapto a realizar adequadamente a necessária ligação entre os homens e a divindade.

Não foi o caso de Diego, bispo de Osma. Nem de Domingos, cônego regular da mesma diocese. Não foi o caso de Pedro de Castelnau, nem de Fulco de Toulouse. Todos esses homens, nas primeiras décadas do século XIII, envolveram-se na defesa da instituição eclesiástica, da qual eram parte integrante, ao mesmo tempo em que foram também atingidos

---

<sup>5</sup> Cãnon 10. FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p. 167.

<sup>6</sup> MERDRIGNAC, Bernard. *La vie religieuse en France au Moyen Age*. Paris: Ophrys, 2005. p. 160

pelo “espírito da época”. Inquietavam-se com a questão de como melhor servir a Deus, mas tomaram posição contra aqueles que detratavam sua Igreja, os taxados de hereges.

É em meio a esse embate que surge a Ordem dos Frades Pregadores, concebida inicialmente como um grupo de homens que teria como missão converter os hereges e erradicar seus “erros”. O papado não se lhes opôs, mas de pronto lhes fez uma sugestão: que adotassem uma regra já aprovada. Afinal, eram tantas as casas religiosas. A Sé Romana, lutando a sua própria batalha em busca de centralização, precisava dar coesão às instâncias eclesiásticas, muitas delas arreadas às suas determinações. Havia pelo menos quarenta anos, por exemplo, que o papado vinha tentando convencer os clérigos de que eles deveriam instruir-se.<sup>7</sup> Assim, os confrades de Domingos tomam para si o conselho de Inocêncio, adotando a regra de Agostinho, mas também se alinham à política de reforma papal, submetendo-se a Cúria também no que dizia respeito à necessidade de educação.

Para tanto, os pregadores armaram-se de um corpo legislativo que prevê, no geral, e progressivamente também nos detalhes, um sistema educacional que servia para instruir a si mesmos e aos demais clérigos. Os frades pregavam, é claro. Mas os registros deixados por eles mostram que a pregação estava em segundo plano, em termos identitários, se comparamos seus esforços empreendidos neste campo aos dedicados à construção da rede de escolas, e, como evidencia a carta de Jordão transcrita acima, à conversão de noviços instruídos.

Percebemos que a insistência nos estudos faz transparecer o anseio de dar coesão interna à Ordem, bem como de diferenciá-la em relação a outros grupos eclesiásticos, frades menores, clérigos seculares e monges. Entendendo a pregação como produto da instrução em teologia, os dominicanos não só foram os primeiros a estabelecer uma rede educacional sólida que serviria de modelo para as demais ordens, como se aliava ao papado, com o qual contava para a concessão de benefícios que possibilitavam sua ação eclesiástica.<sup>8</sup>

Limitar-nos-emos, nesta análise, a um período específico. O marco inicial situa-se no contexto que compreende a missão de Diego e Domingos no Languedoc, por volta de 1205, quando as experiências de pregação naquela região começam a destacar os elementos que

---

<sup>7</sup> O Cânon 18 do III Concílio Lateranense (1179) estipula que os clérigos deveriam se instruir, o que será fortalecido e ampliado pelo cânon 11 do IV Concílio de Latrão (1215). *Third Lateranan Council – 1179*. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1179-1179\\_Concilium\\_Lateranum\\_III\\_Documenta\\_Omnia\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1179-1179_Concilium_Lateranum_III_Documenta_Omnia_EN.pdf) Último acesso: 09.03.2011; FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p. 168-9.

<sup>8</sup> PENNINGTON, Ken. Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300. In: BURNS, James. (ed.) *Medieval Political Thought, c. 35—1450*. Cambridge: University Press, 1995. p. 452-453.

posteriormente farão parte da Ordem dos Pregadores. Optamos por analisar o processo de construção da identidade da Ordem até o ano de 1263, em que Humberto de Romans, seu quinto mestre geral, abre mão de seu cargo, após empreender, por nove anos, uma reestruturação jurídica abrangente, inclusive, e principalmente no que se relacionava aos estudos. Será necessário, no entanto, uma vez ou outra, flexibilizar o escopo de análise em prol da verificação de certos argumentos.

Preocupa-nos evidenciar como e por que os frades pregadores buscaram construir sua identidade por meio dos estudos, sem ignorar que este processo foi irregular, uma vez que percebemos uma série de tensões, tanto internas quanto externas à Ordem, que, entretanto, contribuíram para moldar esta identidade. Percebemos que a intenção de identificar o grupo de frades como um grupo de estudantes decorria, sobretudo, das instâncias de autoridade dentro da Ordem, que, ainda que mal discerníveis nas fontes, tinham seus mestres gerais como principais patrocinadores. Sabemos, no entanto, que não foram os únicos. Temos que lembrar mais uma vez da carta de Jordão que inicia esta introdução para evidenciar que, nas primeiras décadas da Ordem, e certamente depois, os frades apostaram no proselitismo de homens oriundos das universidades, que rapidamente ascenderiam na hierarquia dominicana, e auxiliariam também na conformação de uma Ordem de estudantes e mestres.

Pretendemos demonstrar que os dominicanos, mais do que pela pregação, definiam-se pelo estudo e, para tal, organizamos esta tese em seis capítulos, que compreendem os elementos e temas necessários para a comprovação de nossa hipótese. Estes não seguem um critério único de categorização – cronologia, fontes, temas específicos – mas articulam diferentes unidades de análise. O primeiro capítulo, que optamos por chamar de *Construção do Objeto*, será dedicado à discussão e apresentação do que de mais essencial há na pesquisa: um breve contexto, a descrição e uma análise preliminar do corpus documental utilizado, bem como algumas considerações a respeito da metodologia aplicada. Neste capítulo abordaremos também a definição e o tratamento que daremos ao conceito de identidade, sobre o qual se fundamenta toda a tese.

No capítulo 2, *Pregadores ou estudantes: um balanço historiográfico sobre a Ordem dos pregadores*, com base nas obras mais relevantes sobre os temas relativos ao que aqui se apresenta, objetivamos demonstrar a originalidade do trabalho, bem como discutir os aspectos mais salientes das interpretações dos autores sobre o que conformaria a identidade dominicana. Usamos essa discussão como um instrumento para melhor fundamentar de maneira mais

adequada nossos argumentos e esclarecer nossas hipóteses de pesquisa, tanto nos contrapondo quanto concordando com este ou aquele autor, lançando mão, em alguns momentos, do recurso às fontes.

Iniciaremos a análise sistemática das fontes a partir do terceiro capítulo, que tem como eixo central as Constituições da Ordem. Esse documento-guia dos frades foi elaborado, mudando de forma, entre 1216 e 1241, e estabeleceu as diretrizes básicas para uma vida religiosa devotada ao estudo. Para fundamentar esta hipótese, abordaremos essa fonte em meio a outras, como a Constituição das monjas, finalizada na década de 1250, e o que chamaremos de “Constituição dos conversos”, parte das Constituições dos frades, redigida ainda em 1216. A partir dessa análise cruzada de fontes percebe-se, com nitidez, a relevância do papel dos estudos como parte integrante da experiência religiosa dominicana, em que se acentua seu caráter clerical.

O quarto capítulo é dedicado à tentativa de configurar a prática dos estudos, e os problemas e soluções encontrados pelos frades para o adequado funcionamento do sistema educacional que se consolidava. Ali privilegiaremos a análise das atas dos Capítulos Gerais e Provinciais, que se realizavam anualmente e contavam com a presença de representantes de um número significativo de conventos. Entendemos esses documentos como testemunhos dos reveses pelos quais passavam os frades ao buscarem estabelecer sua rede de escolas e seus respectivos currículos, bem como dos desejos e necessidades sentidos por eles em criar sua identidade institucional.

Prosseguiremos, no quinto capítulo, a discussão sobre a formação do sistema educacional como elemento de identidade, centrando-nos na organização dos *studia generalia*, ou escolas universitárias. Para tanto, tivemos que optar por abordar apenas duas dessas escolas, a de Paris, primeiro *studium generale* da Ordem, e a de Bolonha, cuja *schola* foi fundada (como parte do convento) em 1218. Nossa opção se justifica pelo fato de percebermos que estes dois conventos, e suas respectivas escolas, acabaram por assumir ainda muito cedo, um papel central tanto em relação aos estudos quanto no que se refere à construção legislativa da Ordem. Isso se deu, defendemos, por serem essas duas cidades os principais centros do saber universitário no Ocidente.

Até o quinto capítulo daremos ênfase ao processo interno de construção da identidade, embora invistamos por vezes na contraposição da Ordem às instâncias que lhe eram externas. Contudo, será esse o foco central do nosso debate no capítulo seis, no qual discutiremos o que

a historiografia convencionou chamar de “querela anti-mendicante”. Embora esses conflitos tenham surgido no interior das faculdades parisienses – em especial na faculdade de teologia – eles atingiram um escopo bem mais amplo. É no meio universitário, no entanto, que podemos perceber o antagonismo entre os clérigos seculares e, em especial, os frades pregadores. Acreditamos que sua identidade como estudantes é tão intensamente defendida pelos frades que, de maneira paradoxal, por conta disso sua existência como ordem religiosa acaba por ser ameaçada.

Passemos a tese, interessada, sobretudo, em discernir como o grupo de frades pregadores, em dado momento, articulou-se como *societas studii*, uma sociedade de estudos e de estudiosos. Não podemos deixar de lembrar que, embora tentemos seguir o mais rigorosamente possível todos os critérios de cientificidade, nossa opção é profundamente subjetiva. O próprio fato de estarmos redigindo uma tese de doutorado em História já nos localiza social, cultural e politicamente. Pressupõe uma formação atrelada justamente a outros *societas studii*, diferentes deste que analisamos, mas que passaram – e passam – também por processos de formação de identidade. Em grande medida, foram as indagações sobre a nossa própria experiência acadêmica e profissional que motivaram propô-las ao passado, sem que, no entanto, tentássemos impor qualquer solução de continuidade entre este e o agora.

Em síntese, almejamos dar conta de um recorte temporal e temático preciso, cirurgicamente delimitado, supondo de antemão que poderemos extrapolá-lo, que poderemos submetê-lo a interpretações talvez forçadas, que poderemos inclusive levantar questões sem a intenção de solucioná-las. Enfim, gostaríamos de entender este trabalho de pesquisa como exatamente isso: um exercício de reflexão sobre uma ínfima parcela do que foi a sociedade medieval. Ou ainda, um ínfimo exercício de reflexão sobre a História.

# CAPÍTULO 1

## A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

---

### 1.1 A Ordem dos Pregadores no século XIII



ra outubro. Há mais de dois anos emissários papais percorriam a Cristandade chamando religiosos e nobres leigos a participar de uma grande assembléia. O homem que ocupava o trono de Pedro engajara-se fortemente na reforma da Igreja. Queria purificá-la, e não estava sozinho em suas intenções. Nos primeiros dias daquele mês recebera dois visitantes em Latrão. Saíram de lá com uma carta nas mãos e uma sugestão. É bem verdade que uma sugestão dada por aquele homem, tão santo e poderoso, não era um mero conselho, mas algo próximo ao Verbo divino.

O homem: Inocêncio III, papa. O ano, 1215. A assembléia, o IV Concílio de Latrão. Os visitantes: Fulques, bispo de Toulouse e Domingos, cônego de Osma. A carta: uma bula que colocava a casa de conversas de Prouille sob proteção papal. E o conselho? Fazer com que os seguidores de Domingos em Toulouse, que assumiram o ministério da pregação como missão, adotassem uma regra monástica reconhecida.

Mas, claro, a história não começa nem termina aí. E mesmo esse pequeno evento, assim tão simploriamente descrito, não dá a ver todos os elementos que o compuseram. Suas motivações, suas influências, seus sentimentos, suas idéias vão além, muito além do que aquele parágrafo pode expressar. Por isso, nos lançamos, a partir de agora, ao intento de imaginar – com base em uma série de documentos, de visões historiográficas, de questionamentos teóricos e metodológicos – como se construiu a Ordem dos Irmãos Pregadores.

Nossa preocupação central é, portanto, discernir que processos levaram à formação da identidade da Ordem dos Irmãos Pregadores ao longo de um período curto, pouco mais de quatro décadas, entre 1220 e 1263. Este recorte se impõe pelo que podemos antever, já, do processo de construção da identidade da Ordem: ele se fundamenta sobre uma atividade em especial, o estudo, e a criação gradual de um sistema educacional que o possibilite e identifique os frades pregadores aos seus próprios e em relação aos demais grupos eclesíasticos. Os Pregadores, assim, têm como principal marca de identidade ao longo deste período a pregação possibilitada pelo estudo. Estudar, portanto, ao mesmo tempo em que pode ser encarada como

uma atividade intermediária, porque serve para a pregação salvadora de almas, sobressai nos escritos dos frades e, muitas vezes, sobre os frades, como algo que os une entre si e os distingue dos outros.

Embora não seja propriamente uma novidade, é como tal que o estudo se organiza no século XIII. É nesse momento que surgem as universidades, onde prontamente encontraremos os frades, eles mesmos também uma nova realidade de vida religiosa.<sup>1</sup> Essas novidades inserem-se, e são produto, de um cenário mais amplo. O século XIII foi um período marcado por vários movimentos religiosos. Já no século anterior começavam a se multiplicar e fortalecer as “seitas heréticas” que incomodariam os planos homogeneizantes da Igreja. Como reação a esse e outros fenômenos, o século XIII vê nascer as ordens mendicantes, que tinham como um de seus principais objetivos expor aos fiéis a fé cristã, tentando, desta forma, erradicar as interpretações heterodoxas do cristianismo, disseminadas pelos hereges. Essa batalha pretendiam vencê-la, sobretudo, pelas palavras, sendo seu principal veículo a pregação. É assim que a Ordem dos Pregadores, fundada por Domingos no início daquele século, toma lugar importante na vida da Igreja e da sociedade medieval.

O primeiro século da Ordem Dominicana aconteceu numa Europa que assistia às transformações das estruturas feudais e ao desenvolvimento dos centros urbanos. O papa Inocêncio III promovera um concílio ecumênico para renovar a Igreja (IV Concílio de Latrão, em 1215), e organizara cruzadas com o intento de reunificar a Igreja Ocidental, erradicar os hereges da França e os muçulmanos da Espanha e de Bizâncio (Cruzada Albigense, em 1208, e IV Cruzada, entre 1202 e 1204). A Igreja também conseguira destituir a dinastia Hohenstaufen – do imperador Frederico II – substituída pela dos Habsburgos. Mas, no fim do século, o poder papal seria desafiado pelo rei da França, Filipe Augusto.

Procurando contornar essa situação, clero e laicato empenharam-se em retornar à simplicidade e pobreza da Igreja Primitiva, a vida levada pelos apóstolos tornou-se seu maior ideal. No século XII, os reformadores clericais implementaram suas idéias criando um tipo de vida religiosa rígida regrada por capítulos de cânones regulares. Eles objetivavam imitar a vida e o ministério dos apóstolos dentro de uma moldura monástica. Os cânones regulares atenderam a necessidades no século XII ao se encarregarem das atividades pastorais das vilas e áreas rurais onde se estabeleciam. Mas não estavam preparados para a tarefa de enfrentar as novas cidades do século XIII. Dominicanos e franciscanos, desembaraçados de um apostolado

---

<sup>1</sup> PELLEGRINI, Luigi. *L'Incontro tra due "invenzioni" medievali: università e ordini mendicanti*. Liguori, 2005, p. 129.

preexistente, desfrutando de grande flexibilidade, e possuindo treinamento teológico sólido, estabeleceram-se nas cidades para atender às necessidades espirituais de seus habitantes.<sup>2</sup> A heresia era comum em alguns dos crescentes centros do sul da França e da Toscana. Em outras cidades ricas, muitos habitantes e membros do clero, devotados ao conforto, passaram a ser entendidos como ameaças para a vida cristã. Este amor às coisas mundanas teria alertado Domingos para o valor da pobreza apostólica, e a heresia teria lhe mostrado do que a Igreja precisava para reaver seus fiéis.<sup>3</sup>

Os pregadores se valeram de elementos tradicionais da Igreja – a vida apostólica, padres vivendo em comunidade, disciplina regular das ordens monásticas, prece litúrgica cantada em comunidade, pregação feita na pobreza – e as fundiram numa unidade equilibrada que possibilitou à sua Ordem ir ao encontro das necessidades de seu tempo.<sup>4</sup>

Gradualmente, Domingos deu-se conta de que somente uma ordem religiosa poderia oferecer à Igreja o suprimento de pregadores treinados necessários para a missão de conversão dos hereges. A experiência mostrava que pregadores voluntários não eram suficientes em número e nem sempre perseveravam. As peculiaridades do catarismo<sup>5</sup> ensinaram a Domingos outra lição: seus líderes eram austeros, homens educados, bem versados nas Escrituras, que pregavam convincentemente. Esses fatos influenciaram o tipo de ordem fundada por Domingos. Seus membros não só assumiriam as obrigações usuais dos religiosos, mas estudariam sistematicamente a Bíblia.<sup>6</sup>

A Ordem dos Pregadores fora fundada por um homem que deu à sua missão máxima prioridade, e enfatizou a pobreza como um meio para seus objetivos, mas não um valor

---

<sup>2</sup> PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. Los Dominicos y las Ordens Religiosas en el siglo XIII. In: *Ata da VI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de Julio al 4 de agosto de 1995. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 30-31.

<sup>3</sup> MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 23-41.

<sup>4</sup> Embora Domingos tenha se baseado na tradição monástica, ele também recorreu à experimentação e à renovação que vinha se dando já há 150 anos. De 1150 em diante, um grande período de mudanças – a chamada Reforma Gregoriana – desenvolveu-se na Igreja. Esta promoveu o retorno às Escrituras e aos tempos apostólicos como fontes de inspiração e de respostas para os abusos, particularmente entre um clero muitas vezes ignorante, incontinente, descuidado e que raramente pregava. Cf. MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy: the western church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon, 1989. p. 28

<sup>5</sup> O catarismo finca raízes especialmente no norte da Península Itálica e sul da França a partir do século XII, como um movimento religioso que se caracteriza por adotar os princípios da *vita apostólica*, pregando a pobreza evangélica, no que se assemelhavam a eles os frades pregadores. No entanto, eram também dualistas, entendendo que o mundo era palco par as disputas entre uma entidade benévola, Deus, criador de tudo o que era espiritual e bom, e uma entidade malévola, satanás, responsável pelo que havia de mal e material. Cf. NELLI, René. *Os Cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 59; BRENON, Anne. *Les cathares*. s/l: Milan, 1998. p. 20.

<sup>6</sup> *The Dominicans. A Short History*. s/l: Dominican Publications, 1985. p. 13.



absoluto.<sup>7</sup> Porém, se os dominicanos escaparam aos conflitos internos que preocupavam os discípulos de Francisco, eles não foram imunes ao apelo de uma postura inflexível contra o século. Muitos dos primeiros frades imaginavam sua conversão como fuga de um mundo cheio de pecados e perigos. Tais convertidos parecem terem se sentido atraídos pela Ordem, por uma variedade de motivos mais ou menos penitenciais, incluindo o medo da morte e do julgamento, a repugnância contra os prazeres vãos e as pompas da sociedade secular, um desejo de expiar pecados particulares, e a noção geral de que aqueles que vivessem muito confortavelmente na terra teriam que sofrer depois.<sup>8</sup> O ideal altruísta dos dominicanos, sendo sua missão voltada para o mundo, era tido como algo bastante novo para o religioso do século XIII, e muito mais árduo que o familiar afastamento do mundo para a salvação individual.

Sendo a Ordem essencialmente clerical, fazia-se necessário o estudo para todos. É provável que grande parte daqueles primeiros dominicanos tenham vindo dos quadros urbanos médios. Muitos de seus líderes, no entanto, eram homens da Universidade, e não poucos faziam parte da nobreza.<sup>9</sup>

O fator predominante da vida dominicana era a atividade apostólica dos pregadores e a atividade doutrinária dos professores de teologia. Esse fim era cumprido através de intensa aplicação aos estudos, por uma vida de orações e pelo severo ascetismo, atenuado pelo sistema de dispensa, útil para estudantes e professores.<sup>10</sup>

O aprendizado da pregação era dado pela Ordem. O processo se iniciava com uma seleção – a escolha dos noviços. Tal escolha levava em consideração não só o intelecto, a espiritualidade, a moral e a retórica, mas também o bom comportamento social. Para ser um pregador completo, segundo as regras da Ordem, um homem deveria não só ser apto a pregar, mas ser maduro, discreto, bem posicionado mental, moral e socialmente. A Ordem tinha em mente que os pregadores deveriam estar no mundo e entrar em contato com outros homens sob as mais variadas circunstâncias o que, por vezes, podia demandar muito tato. Além disso, como pregadores, eram freqüentemente requisitados pelos padres das paróquias locais e pelos bispos. O pregador deveria ser atencioso o suficiente para não causar nenhum atrito com o clero local. Treinados como eram para a pregação, não raro atraíam para si as congregações

---

<sup>7</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental - séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p.135-6.

<sup>8</sup> VICAIRE, Marie-Humbert. *Dominique et ses prêcheurs*. Fribourg: s/ed., 1977. p. 69.

<sup>9</sup> HINNEBUSCH, W. *History of the Dominican Order*. V.1. Origins and Growth to 1500. New York; s/ed, 1966. p.37.

<sup>10</sup> Discutiremos a questão das dispensas no capítulo 3.

locais. Não deveriam pregar ao mesmo tempo em que os bispos, e nem em momentos que pudessem interferir nas práticas locais.<sup>11</sup>

Longa é a lista de frades que, operando de modos diversos, tornaram-se famosos naquela primeira fase de entusiasmo construtivo pela qual passou a Ordem Dominicana. Do sistema de governo estabelecido pela Ordem, dinâmico e capilar, em que, a cada reunião, rediscutia-se e decidia-se globalmente as linhas de conduta geral, constavam Alberto Magno e Tomás de Aquino. Outros grandes nomes pertencem à Ordem nesse momento: Raimundo de Pennafort prepara suas *Decretais* para Gregório IX, Vicente de Beauvais, suas *Specula*, Giovanni Balbi, seu *Catholicon*. Muitos dominicanos estão, assim, entre os maiores pregadores de seu tempo, como Jordão de Pisa, ou o próprio Tiago de Vorágine. Assim como ele, alguns são também hagiógrafos, como os já citados Jean de Mailly e Bartolomeu de Trento.<sup>12</sup>

Para que o ministério da Ordem fosse eficaz, Domingos procurou apoiar a pregação na cultura livresca. Davam prioridade ao trabalho intelectual relegando a vida conventual e a liturgia ao segundo plano. Tal preocupação com a vida erudita renderia bons resultados, já que o Ocidente via o saber teórico e prático ganhar mais importância e as Universidades se estabelecerem como um terceiro poder, junto do sacerdócio e do império.<sup>13</sup> Nesse mundo “havia lugar para uma ordem de doutores, cuja função principal seria transmitir aos outros as coisas contempladas”.<sup>14</sup> Aspecto muito importante do movimento dominicano, a valorização do livro faz com que este objeto cultural seja entendido não mais como custoso privilégio de poucos, mas como instrumento de cultura aberta para si e para os outros. Domingos atende ao apelo de diversos concílios que visam atingir uma hierarquia muitas vezes desatenta: conhecer bem a própria doutrina. Acima de tudo e, mormente, o livro da Palavra, a Bíblia, assim como todos os outros livros que devem servir ao objetivo de melhor ilustrar a mensagem divina.

Além do livro, os dominicanos utilizam outros instrumentos da palavra, como o sermão. Entendido como veículo da sabedoria de Deus, o sermão não deve ser somente exegético e conduzir apenas a fins penitenciais, mas deve constituir-se em ajuda válida para todos, seja qual

---

<sup>11</sup> RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus da Voragine. A Maker of the Italian Language*. New York: H. W. Wilson, 1935. 4v. V. I, p. 25-6.

<sup>12</sup> Ver capítulo 1, item Discussão Historiográfica.

<sup>13</sup> Tão logo Domingos conseguiu a aprovação papal para a Ordem em 1216, enviou seus frades para a escola catedralícia de Toulouse aos cuidados do mestre inglês Alexandre Stavensby. Depois enviou alguns homens a Paris, para estudar Teologia, e lançou fundações em outros centros universitários: Bologna (1218), Palência (1220), Montpellier (1221) e Oxford (1221). A maioria dos frades estudava em seus próprios priorados sob os cuidados de uma *lector*, em que todos, - inclusive o prior - deveriam participar das aulas.

<sup>14</sup> VAUCHEZ, Andre. Op. cit. p. 135-6.

for o nível social de quem o escuta.<sup>15</sup> Para entendermos porque as elaboradas divisões e subdivisões e a exegese alegórica dos sermões, seduziam a sensibilidade de sua época, podemos compará-los com sua poesia, arquitetura e arte. Uma catedral gótica encanta não por sua simplicidade ou simetria, mas por sua hierarquia de formas, variedade e fantasia de seu simbolismo.<sup>16</sup> De modo semelhante, o estilo do sermão interessava pela engenhosidade de seu simbolismo, alegoria e curiosas estórias de eventos tanto maravilhosos quanto mundanos, firmemente adaptados em um perfil rigorosamente lógico para fixar princípios doutrinários e morais nas mentes de seus ouvintes, sempre enfatizando a humildade e a necessidade da graça para o homem.

Por tudo isso, parece compreensível a necessidade de criar locais voltados ao estudo. Assim, em pouquíssimo tempo florescem escolas conventuais.<sup>17</sup> E bem cedo, apesar de muita polêmica corporativista,<sup>18</sup> os dominicanos, como os franciscanos, entram na Universidade. A palavra e a imagem enfim, são as chaves para aproximar o mundo de então, no qual ler e escrever são privilégios de poucos. O livro é um objeto precioso pelo conteúdo e pelo custo e o exercício da memória torna-se determinante, seja para quem fala, seja para quem escuta. Desta forma, a imagem deve sempre acompanhar a palavra, para que até o mais abstrato conceito seja claro.

Sendo vetado aos dominicanos o estudo de obras pagãs, a formação daqueles jovens destinados a serem paladinos da ortodoxia e defensores da ordem social e da hierarquia, desenvolvia-se sobre bases tradicionais: a Bíblia e as grandes obras cristãs. São poucos os que deixam as escolas de seus conventos para aprenderem na Universidade. Para a maior parte dos frades pregadores, superada a decisão do Capítulo de ingresso nos quadros da Ordem, inicia-se uma vida de pobreza e pregação.<sup>19</sup> Os dominicanos comprometem-se com a obrigação de continuar seus estudos dia e noite, estando em viagem ou no convento, só podendo aceitar gratuitamente os bens materiais constituídos dos valiosíssimos livros.<sup>20</sup> A cultura que floresce

---

<sup>15</sup> AIRALDI, Gabriella. *Tiago da Varagine. Tra santi e mercanti*. Milão: Camunia, 1988. p. 77.

<sup>16</sup> ASHLEY, Benedict. Op. cit.

<sup>17</sup> PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. Op. cit., p.32.

<sup>18</sup> AIRALDI, Gabriella. Op.cit, p. 20.

<sup>19</sup> HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A Short History*. Op. cit., p. 17.

<sup>20</sup> “Cum frater de prouincia ad prouinciam et ad regendum mittitur, omenes libros suos glosatos, bibliam et quaternos secum deferat. Su uero mittitur et non ad regendum, tantum bibliam et quaternos portet. Quod si in uia mori contigerit, conuentus ad quem mittendus fuerit sibi in missis et psalteriis tenebitur, et ad eundem libri quos habuit pertinebunt.” Constitutiones antiquae, In: THOMAS, A H. *De oudste constituties van de Dominicanen*. Leuven, 1965. II. 28, p. 361; Constitutiones antiquae, secunda distinctio, In: TUGWELL, Simon. *The Evolution of*

nesses centros de estudo conventuais – os *studia* dominicanos – deveria responder aos desafios do mundo, fornecer propostas interpretativas contra as formas religiosas desviantes, organizar uma resposta à cultura laica, urbana e de corte, fascinada por heróis e heroínas de romances e canções de trovadores.<sup>21</sup>

Na década de 40 do século XIII, na Universidade o acesso às obras de Aristóteles, ainda desconhecidas pelo Ocidente, tornou-se possível através das traduções do árabe ou diretamente do grego, juntamente com comentários de filósofos islâmicos, principalmente Averróis. Tais estudos já haviam começado em Oxford graças a Grosseteste e eram continuados pelos dominicanos Robert Kilwardby e pelo franciscano Roger Bacon, embora em 1210, 1213 e 1231 oficiais da Igreja tenham desencorajado esse entusiasmo tachando-o de ser influência pagã sobre os estudantes de Teologia.<sup>22</sup>

Tomás de Aquino se tornou bacharel (1252) e Humberto de Romans Mestre Geral (1254) quando o clero secular em Paris intensificou seu ataque aos frades. Não tendo entendimento claro da nova forma de vida mendicante, o clero confundia frades com monges e se opunha à sua pregação, ensino e cuidado pelas almas. Ressentidos com a popularidade dos professores mendicantes, os mestres seculares de Paris não gostavam da independência dos frades, seus apelos por dispensas papais e privilégios, e sua indiferença pelas preocupações locais dos clérigos parisienses. Além disso, foi justamente a ativa e constante incidência dominicana no âmbito universitário, nas áreas anteriormente de interesse exclusivo dos quadros seculares, o ponto gerador de problemas e conflitos.

Evangelizadores, conciliadores, diplomatas, titulares de dioceses, inquisidores ou mártires, ativos tanto nas cidades do ocidente quanto em terras distantes, os dominicanos enfrentaram o mundo que se transformava. E é com esta linha de contato com a atualidade, de compreensão dos temas da vida e dos costumes que mudam, que deve ser lida a trajetória de da Ordem dos Pregadores em sua busca, consciente ou não, pela formação de uma identidade.

Esse relato coerente da missão que, desde suas primeiras experiências, coloca a Ordem dos Pregadores no centro de um movimento caracterizado pela “renovação” da Igreja, tendo em seu mestre um guia incontestável, no entanto, pode ser questionado. Principalmente porque ele se constitui com base em documentos posteriores à sua morte, e que tinham por

---

Dominican Structures of Government, III:the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001. p. 143.

<sup>21</sup> AIRALDI, Gabriella. Op.cit., p. 41.

<sup>22</sup> MANDONNET, Pierre. *Order of Preachers*. Op.cit.

objetivo a construção da memória como base para a identificação dos pregadores como comunidade eclesial institucionalizada. Em outras palavras, não há qualquer segurança na idéia de que a Ordem dos Pregadores tenha surgido de um projeto consciente e já, desde o início, pré-concebido por seu fundador. Também a organização do sistema educacional dominicano não foi linear. Ao contrário, como veremos aqui, deu-se pelo enfrentamento, dentro e fora da Ordem, de acontecimentos que contribuíram para moldá-lo.

É sobre essa idéia que se fundamenta a pesquisa. A Ordem dos Irmãos Pregadores não foi criada na mente de seu fundador, mas surge de um processo de adaptação às realidades que se impõem ao longo do que entendemos como sendo um processo de construção da identidade institucional da Ordem. É importante notar que, embora essa problemática possa parecer ingênua, a maior parte da historiografia – que podemos chamar de “confessional” – embasa-se, em relação à questão, na mesma fórmula explicativa que transparece nas primeiras hagiografias de Domingos. Em outras palavras: o processo de institucionalização da Ordem é tomado como um dado diretamente referido pelos seus agentes; não é problematizado.

Desta forma, pretendemos ler a história das primeiras décadas da Ordem dos Frades Pregadores, com base principalmente em documentos produzidos por eles, sob a ótica de um devir histórico que é complexo e pautado em transformações. Para tanto, privilegiaremos a análise daquele que consideramos ser seu principal elemento identitário: o estudo.

## **1.2 Os caminhos da pesquisa: método e fontes**

O *corpus* documental utilizado na pesquisa é relativamente vasto. Valemo-nos de fontes de natureza diversa, abordadas por perspectivas diferentes, de acordo com o objeto específico de cada capítulo. Concentraremos o esforço de análise crítica das fontes em uma abordagem estrutural de cada uma daquelas consideradas centrais para a redação da tese, agrupando-as de acordo com seu gênero. Além disso, o recorte documental desse estudo restringe-se aos documentos produzidos pela Ordem dos Pregadores, ainda que utilizemos outros escritos que tratem, direta ou indiretamente, dos pregadores.<sup>23</sup> As fontes estão organizadas nos seguintes sub-conjuntos: crônicas, fontes hagiográficas; fontes legislativas, tratados e epístolas. Gostaríamos de lembrar que o uso que faremos dessas fontes é bastante desigual. Enquanto

---

<sup>23</sup> Podemos citar como exemplo bulas papais, o Cartulário da Universidade de Paris, tratados como o de Guillaume de St. Amour e crônicas como a de Mateus Paris.

algumas, como as hagiografias, servirão mais como apoio ou exemplificação a um ou outro argumento, outras, como as fontes legislativas, serão detalhadamente analisadas.

Se o papel que estas fontes tomarão ao longo deste trabalho é diversificado, também o será a metodologia que empregaremos para a interpretação de cada uma delas. De forma geral, valer-nos-emos da comparação entre os escritos, e destes com o contexto no qual foram redigidos. Lançaremos mão, igualmente, do que se convencionou chamar de análise do discurso que, ao nosso ver, compreende diversas categorias de métodos específicos.

Em relação à análise de discurso acreditamos necessário antes de defini-la como método, conceituar o que aqui será compreendido como discurso. De acordo com Foucault,<sup>24</sup> as práticas e instituições sociais e suas representações são compostas por discursos, ou seja, formas de falar sobre o mundo da experiência social. O discurso, então, é tanto um meio de produzir quanto de organizar significados dentro do contexto social. Para esse conceito, a linguagem é uma idéia-chave, porque é nela que se materializam os discursos. Desta forma, um discurso constitui uma formação discursiva, o que implica dizer que os discursos são concebidos como modos significativos de organizar sistematicamente a experiência humana do mundo social em linguagem e, por isso, constituir modos de conhecimento.

Os discursos que, assim, se materializam na linguagem são sempre enunciados por um sujeito posicionado, ou seja, que ocupa um lugar específico (ou vários) dentro da uma sociedade. No entanto, um enunciado por si só não é o discurso, mas o contém e expressa. Não há discurso que seja inteiramente hegemônico, já que as sociedades são formadas por vários grupos que expressam discursos diferentes. Inclusive, os enunciados podem ser a expressão de mais de um discurso, já que são polifônicos e polissêmicos, possibilitando interpretações variadas. Por isso é preciso que, ao se analisar um determinado enunciado marcado por determinado(s) discurso(s) deve-se atentar para o sujeito que o emite, seu receptor, como e através de que meios esse enunciado é posto, quais eram as relações de força que marcaram a enunciação e como esta foi estabelecida para chegar a significar.<sup>25</sup>

Atualmente, a Análise de Discurso vem sendo tratada muito mais como uma disciplina em si do que como apenas um instrumento metodológico.<sup>26</sup> Esta busca entender a língua em

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

<sup>25</sup> ORLANDI, Eni. *Discurso e texto: Formulação e Circulação dos Sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2001.

<sup>26</sup> Nesse sentido muitas são as abordagens possíveis. Cf. IÑIGUEZ, Lupicínio. (coord.) *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. Aqui nos centraremos na abordagem proposta por ORLANDI, Eni. P. *Análise de Discurso*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

seu processo de significação, como trabalho simbólico inserido no contexto social. Esse estudo vê a linguagem como mediadora entre o homem e a realidade, natural e social. A análise de discurso tem por pressuposto básico que a linguagem é opaca, ou seja, não é possível ver através dela. E a pergunta que esta análise pretende responder é: como o texto significa?<sup>27</sup>

Para a análise de discurso a língua, embora tenha sua própria ordem, é apenas relativamente autônoma. Os fatos não são dados, e sim significados, ou seja, a história tem seu real afetado pelo simbólico. O sujeito de linguagem, aquele que fala, é afetado por seu contexto histórico, isto é, não tem controle sobre o modo pelo qual este o afeta. Por isso, podemos entender discurso também como “efeito de sentido entre os locutores”.<sup>28</sup> O discurso tem seu funcionamento próprio, que é possível apreender se se levar em conta o social e o histórico, o objetivo e o subjetivo, o processo e o produto.

A análise de discurso busca a compreensão de como um objeto simbólico produz sentido, como ele está investido de significância para e por sujeitos. Fica sob a responsabilidade do analista formular um problema que desencadeie a análise. Os dispositivos teóricos usados pelos analistas são os mesmos, mas os analíticos não, já que dependem da questão colocada por cada um deles. Assim, nos valeremos de três tipos principais de técnicas de análise de discurso: a semântica, a sincrônica e diacrônica e a da narrativa.<sup>29</sup>

A análise semântica dedica-se ao estudo do sentido das palavras utilizadas pelo autor como vestígios de seu discurso. Para tanto, são escolhidas unidades de análise, como, por exemplo, os adjetivos associados a um personagem em uma certa narrativa. A análise sincrônica e diacrônica consiste em analisar os documentos a partir de seu contexto literário, buscando seus antecedentes no gênero (diacronismo) e seus contemporâneos (sincronismo). A análise da narrativa busca examinar o texto em seu todo, para isso se identificam diversos elementos, como o gênero, a forma literária, as personagens e suas características, a trama, se há indicações temporais e/ou espaciais etc.<sup>30</sup>

Serão estas idéias que permearão nossas aproximações às fontes. Elas serão colocadas em prática respeitando as características específicas de cada gênero literário, já que, por exemplo, a

---

<sup>27</sup> ORLANDI, E. Op. Cit, p. 17.

<sup>28</sup> Idem, p. 21.

<sup>29</sup> Estes métodos foram competentemente descritos pela historiadora Andréia Frazão. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

<sup>30</sup> Embora esses níveis de análise tenham sido levados em consideração na leitura das fontes, optamos por não evidenciá-los no corpo do texto, por considerarmos que este perderia, com isso, sua fluidez.

composição das atas de um capítulo geral não responde às mesmas regras aplicadas à redação de uma vida de santo, ou de uma carta. Outro dado a ser levado em conta na interpretação dos documentos é justamente o fato de que a cultura medieval impõe a seus textos um marcado rigor na aplicação de fórmulas, regras de escrita.<sup>31</sup> Muitas vezes esse rigor tenta dar um caráter coerente e harmonioso a um processo de redação resultante de tensões e conflitos, que dessa forma são escamoteados. O famoso “paradigma indiciário”,<sup>32</sup> no entanto, bem como a própria análise de discurso aqui descrita, permite que percebamos brechas nesses enunciados pelas quais se pode vislumbrar, no nosso caso específico, as dissensões que levaram à construção de uma identidade institucional dominicana.

Ocupemo-nos agora da apresentação dos principais documentos que formam a base das nossas ponderações acerca da Ordem dos Pregadores no século XIII.

### 1.2.1 Fontes legislativas

Embora esta classificação documental possa ser passível de flexibilidade, decidimos tratar como fontes jurídicas principais as que são emitidas diretamente pela Ordem. É certo que estes não serão os únicos documentos estritamente jurídicos utilizados na pesquisa, mas por tomar lugar central tanto na nossa argumentação quanto na própria vida da Ordem, nos centraremos no *Liber consuetudinum*, ou Livros dos Costumes, e nas atas dos capítulos gerais e provinciais, reunidos entre os anos de 1228 e 1263.

Como vimos, quando de sua instituição oficial, em 1216, o IV Concílio de Latrão já havia estabelecido a proibição da criação de novas ordens religiosas. A permissão da Cúria para a existência de uma ordem de pregadores se deu com base na condição de que esta deveria adotar uma regra já existente. A adoção da Regra de Santo Agostinho gera debate acirrado entre os historiadores. Há aqueles que vêem nessa escolha uma atitude “natural”, por ter Domingos sido até então um cônego regular, sendo a regra agostiniana a forma de vida desses

---

<sup>31</sup> ROSENFELD, Katharina H. *A História e o Conceito na Literatura Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 7-8.

<sup>32</sup> O Paradigma Indiciário definido por Carlo Ginzburg, é o método interpretativo centrado nos resíduos, nos dados marginais. Esses indícios permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. O conhecimento histórico é indireto, logo, é por meio desses indícios, ou seja, pela leitura nas entrelinhas, pela interpretação, que encontraremos nas fontes eleitas respaldo para a verificação de nossas hipóteses. “Se a realidade é opaca, existem zonas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la.” GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 177.



religiosos.<sup>33</sup> Outros querem ver nesta opção uma maneira de o grupo ser prontamente visto como uma Ordem.<sup>34</sup> Ainda outros consideram que a regra de Agostinho possibilitaria aos pregadores cumprir sua missão como tal, sem abrir mão de sua posição como cônegos.<sup>35</sup> Seja como for, esse guia para a vida comunitária não respondia a todas as necessidades impostas por aquele “novo tempo”, que tentava resgatar a pureza apostólica da vida cristã. É assim que Domingos e seus companheiros, ainda em 1216, fazem algumas adições a à regra de Agostinho, constituindo desta maneira uma espécie de esquema das Constituições,<sup>36</sup> ou seja, dos “comentários”, adaptações desta.

Embora haja segurança em afirmar que as Constituições já existissem nessa data remota, não há qualquer manuscrito seu preservado. O primeiro texto legislativo da Ordem é de 1228, e foi incitado pela iniciativa do papa Gregório IX, que aconselhou os dominicanos a realizarem o primeiro Capítulo Generalíssimo, que teria maior poder de decisão do que os Capítulos Gerais que se reuniam desde 1220. O que mostram os documentos dessa primeira década da existência da Ordem é que uma parte das Constituições fora escrita em 1216, e outra parte em 1220, sofrendo esta algumas modificações até 1228, quando temos o registro das chamadas Constituições Antigas, executado pelo Capítulo Generalíssimo.<sup>37</sup> As Constituições, no século XIII, ainda sofreriam revisões em 1236, 1241 e 1254.

As Constituições fundamentam-se, principalmente, na leitura feita pelos premonstratenses da regra agostiniana.<sup>38</sup> E é na comparação entre as duas que fica explícita a originalidade da legislação dos pregadores. Uma comparação cuidadosa dos dois textos mostra que, apesar de várias passagens serem cópias exatas, os dominicanos tentavam criar uma nova forma de ligação ao abandonar os detalhes mais pormenorizados, e dar vez a uma regra de vida mais direta e clara que tinha, como seus norteadores mais bem preservados, o estudo que

---

<sup>33</sup> Cf. LAWRENCE, C. *The Friars: the impact of the early mendicant movement on western society*. New York: Longman, 1994; MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938; VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004.

<sup>34</sup> Cf. TUGWELL, Simon. *Saint Dominic*. Estrasburgo: Signe, 1995; CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

<sup>35</sup> Cf. BROOKE, Rosalind. *The coming of the friars*. London: George Allan & Unwin, 1975.

<sup>36</sup> Para fins de clareza, optamos por apontar a expressão *Constitutiones* para Constituições.

<sup>37</sup> GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) Op. Cit, p. 836-7.

<sup>38</sup> TUGWELL, Simon. *Early Dominicans: Selected Writings*. Paulist Press, 1982. p. 452-455.

possibilitava a pregação e um governo que iria assemelhar-se muito ao que hoje entendemos como um regime republicano.<sup>39</sup>

Com base nos estudos de Tugwell,<sup>40</sup> vejamos um exemplo da comparação entre as duas Constituições, retirado de seus prólogos:

| <b>PRÓLOGO</b>  |  |
|---|--|
| <b>Premonstratenses</b>   | <b>Pregadores</b>  |
| Nossa regra nos ordena a ter um só coração e um só espírito no Senhor, é justo, pois que nós que vivemos sob uma mesma regra e sob o voto de uma mesma profissão nos comportemos uniformemente na observância da vida religiosa, com o objetivo de que a unidade exterior manifestada nos costumes fomenta e reflita a unidade interior que deve haver entre os corações. O que se pode cumprir e reter na memória com maior facilidade e perfeição se colocamos por escrito todas aquelas coisas que devemos observar, pois se temos a evidência do texto escrito para nos dizer como devemos viver, e se ninguém tiver o direito de mudar, adicionar ou atenuar coisa alguma por vontade própria, e se evitamos descuidos até mesmo nos menores detalhes, isso nos prevenirá de darmos maus passos. | Nossa regra nos ordena a ter um só coração e um só espírito no Senhor, é justo, pois que nós que vivemos sob uma mesma regra e sob o voto de uma mesma profissão nos comportemos uniformemente na observância da vida religiosa, com o objetivo de que a unidade exterior manifestada nos costumes fomenta e reflita a unidade interior que deve haver entre os corações. O que se pode cumprir e reter na memória com maior facilidade e perfeição se colocamos por escrito todas aquelas coisas que devemos observar, pois se temos a evidência do texto escrito para nos dizer como devemos viver, e se ninguém tiver o direito de mudar, adicionar ou atenuar coisa alguma por vontade própria, para nos prevenir de gradualmente nos desviarmos, atpe mesmo nos menores detalhes. |
|   | No entanto, o superior tem o direito de dispensar os frades em sua comunidade em qualquer ocasião que lhe parecer útil, especialmente naquilo que possa obstruir os estudos, a pregação ou a salvação das almas, já que é sabido que a nossa Ordem foi fundada precisamente para a pregação e a salvação das almas e que nosso empenho deve ser dirigido principalmente e ardorosamente naquilo que possa ser útil a alma do próximo.  |
| Assim, para prover paz e unidade de toda a Ordem, compilamos cuidadosamente este  | Assim, para prover a unidade e paz de toda nossa Ordem, compilamos cuidadosamente  |

<sup>39</sup> Hinnebusch, por exemplo, chega a ver nas Constituições o modelo para as Constituições dos Estados Unidos da América. HINNEBUSCH, William. Note sur l'influence des constitutions dominicaines sur la constitution americaine. *Mémoire Dominicaine*. Paris, vol 4, 1994, p. 201-203.

<sup>40</sup> TUGWELL, Simon. *Early Dominicans...* Op.cit, p. 456 – 470.

|  |  |
|--|--|
| escrito, que chamaremos de Livro dos Costumes. | este escrito, que chamaremos de Livro dos Costumes, no qual faremos duas distinções. <sup>41</sup> |
|--|--|

Além do prólogo, o texto está dividido em duas distinções. A primeira trata do comportamento dos frades no convento, como devem se conduzir os noviços e os doentes, estabelece normas sobre o silêncio e determina as culpas e as punições para quem nelas incorresse. É esta primeira parte que guarda muito da regra premonstratense. A segunda distinção é praticamente toda original. Ela trata do governo da Ordem, da pregação e do estudo.

Na prática, as Constituições sofreram a sua primeira finalização em 1220, quando Domingos e os primeiros frades se reuniram em Bolonha para repensar aquelas regras que haviam sido estabelecidas em 1216. Podemos afirmar que as Constituições ali redigidas que, como já destacamos, passaram por revisões ainda em 1221, 1228 e 1236,<sup>42</sup> trazem à luz as concepções que de si tinham os frades, e nos permitem traçar as atitudes da Ordem em relação aos estudos, como foram pensadas e repensadas inicialmente. Também é possível perceber ali os mecanismos organizados para permitir o crescimento institucional conforme se modificavam as idéias sobre os estudos.

Sobre as edições que vamos usar, algumas palavras precisam ser ditas. Infelizmente não temos em mãos a obra de Thomas que, em 1965, realizou um estudo que, a partir do códice de Rodez,<sup>43</sup> tentava estabelecer o texto original das Constituições de 1220, juntamente com suas sucessivas modificações até 1236.<sup>44</sup> Desta obra temos acesso a parte da introdução de Thomas, a poucas normas presentes na primeira distinção e a maior parte das regras da segunda. Apesar deste acesso lacunar, contamos com todas as normas relativas ao estudo.

<sup>41</sup> Para os premonstratenses, nos valem de TUGWELL, Simon. *Early Dominicans...* Op.cit, p. 456-57; e para os pregadores contamos

<sup>42</sup> E certamente nos capítulos gerais reunidos entre 1221 e 1236. TUGWELL, Simon. *The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions.* *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 12, 2001.

<sup>43</sup> Uma edição das Constituições está presente na obra de Mandonnet, e também dela nos valeremos para compará-la às outras edições, no entanto, em nossa edição da obra, o texto foi traduzido para o francês. MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre.* Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 406-440.

<sup>44</sup> THOMAS, A H. *De oudste constituties van de Dominicanen.* Leuven, 1965. Faremos referência a essa obra por meio da expressão *Constitutiones antiquae.*

Além de Thomas, utilizamos mais duas edições latinas das Constituições: a que consta da coletânea de fontes *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*,<sup>45</sup> e ao extenso e minucioso trabalho de edição e comentários feito por Tugwell das regras presentes na segunda distinção.<sup>46</sup> O texto da edição espanhola está em latim, e conta com uma tradução para o castelhano, tendo sido retirado dos estudos levados a cabo por Mandonnet.<sup>47</sup> Também a edição da segunda distinção composta por Tugwell tem como base o códice de Rodez, disponível no Arquivo Geral dos Frades Pregadores, sob o registro XIV A 4, p. 55-93. O frade inglês, no entanto, compara este manuscrito tanto com o outro, das Constituições redigidas no século XIII,<sup>48</sup> quanto à várias de suas edições modernas.<sup>49</sup>

Às Constituições devemos adicionar as *Acta*, registro das decisões tomadas pelas assembléias gerais e provinciais compostas por representantes dos frades de toda a Ordem, ou das regiões nas quais ela se dividia. As atas dos capítulos gerais revelam as políticas educacionais que deveriam atingir toda a Ordem, bem como soluções gerais para os problemas que surgiam. Mas ali também aparecem anotadas decisões a respeito de questões mais específicas sobre as quais apenas o Capítulo Geral poderia atuar: os *studia generalia*, por exemplo, por dizerem respeito à Ordem como um todo, eram tratados apenas nessas reuniões. Temos acesso a praticamente todas as atas dos capítulos gerais realizados entre os séculos XIII e XIV.

A edição das atas dos Capítulos Gerais repousa sobre quatro cópias de manuscritos do século XIV, sendo atribuídas, ao menos a mais antiga à Bernardo Gui. Encontra-se na Biblioteca da Universidade de Barcelona, sob o registro I.III.16 um códice das atas dos capítulos gerais até 1348, provavelmente datada deste ano. A Biblioteca da Universidade de Bolonha é depositária de um manuscrito contendo as atas dos capítulos gerais até o ano de 1365, registrada sob o número 1535. Está no convento dominicano de Santa Sabina em Roma

---

<sup>45</sup> *Liber consuetudinum* In: GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. Madri: BAC. 1947, p.

<sup>46</sup> TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001.

<sup>47</sup> Que se fundamenta igualmente no códice de Rodez, embora não inclua comentários a respeito das mudanças realizadas até 1236. Vide nota 45.

<sup>48</sup> O manuscrito da reforma realizada por Raimundo de Peñaforte nas Constituições, preservado na Biblioteca Municipal do Porto, registrado sob o código 101, f. 86r-115r. TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III... Op. cit, p. 5.

<sup>49</sup> As edições confrontadas por Tugwell são: DENIFLE, H. Die Constitutionem des Prediger-Order vom Jahre 1228. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. I, p. 165 – 227, 1885; SCHEEBEN, H. *Die Konstitutionem des Predigerordens unter Jordan Von Sachsen*. Cologne, 1939 e o já citado Thomas

um códice proveniente de Cracóvia, datado de 1308 e contendo as atas até aquele ano. De 1340 é o manuscrito encontrado na Biblioteca Municipal de Frankfurt, de número 1514.<sup>50</sup>

Cada província da Ordem também registrava as atividades dos capítulos provinciais. Estas atas mostram a implementação das políticas gerais da Ordem em nível regional e revelam soluções, algumas vezes variáveis, adotadas por cada província, impostas a elas pelo Capítulo Geral. Do período que elegemos para este estudo, existem as atas da província romana, que abarcava o centro e sul da Itália,<sup>51</sup> e da província de Provença, que compreendia toda a região francesa.<sup>52</sup> Para as províncias lombarda, inglesa e germânica existem apenas fragmentos de atas, que remontam ao século XIV. Isso, no entanto, não significa que tomaremos os exemplos de França e Itália como representativos do que ocorria no resto da Cristandade, o que poderia levar à construção de um contexto falseado acerca do papel da educação em toda a Ordem. Entretanto, percebemos que há um certo equilíbrio dialético entre as atas dos Capítulos Gerais e os registros dos Capítulos Provinciais, que evidenciam as proposições das reuniões gerais e as disposições das provinciais. Além disso, é relativamente freqüente que o Capítulo Geral se reporte diretamente a esta ou aquela província.

Para as atas dos capítulos províncias romanos, usaremos a edição que consta na *Monumenta*.<sup>53</sup> As atas dos capítulos provinciais provençais foram editadas por Douias.<sup>54</sup>

Era, portanto, esse corpo de normas que permitia juridicamente aos frades dedicarem-se ao estudo e à pregação. Mas, para que possamos compreender melhor como isso era possível, acreditamos ser necessário discutir algumas questões que caracterizam o governo da Ordem. Optamos por apresentar este breve estudo em termos analíticos, uma vez que não acreditamos ser adequado conferir a este tema um estudo apenas esquemático. Isso se deve à principal característica do governo da Ordem: ele se faz na prática. Ao longo da tese recorreremos muitas vezes às fontes legislativas, sua interpretação só fará sentido se antes pudermos estabelecer este quadro mais ou menos geral de como o governo da Ordem funcionava.

---

<sup>50</sup> Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898. p. IX-X.

<sup>51</sup> O norte da Itália conformava a província da Lombardia, que continha, entre outros, o convento de San Niccolò de Bolonha e, portanto, o segundo *studia generalia* da Ordem.

<sup>52</sup> Mais tarde, de uma divisão da Província de Provença em 1303, surgirá a Província de Toulouse. Acta, p. 318-19.

<sup>53</sup> Acta Capitulum provincialis provinciae romanae. KAEPPELI, Thomas & DONDAINE, A. (Eds.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX. Roma, 1941.

<sup>54</sup> DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Frères Prêcheurs avec des nombreux textes inédits, 1216 -1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.

A própria história dos textos constitucionais já aponta para aspectos marcantes da sua forma de governo: a praticidade e adaptabilidade. Existe apenas um manuscrito das chamadas Constituições primitivas, ou antigas, que reflete o estado da legislação depois do Capítulo Geral de 1236, como foi copiado um século depois; existe também apenas uma versão da revisão feita por Raimundo de Peñaforte aprovada em 1241.<sup>55</sup> As primeiras atas dos capítulos gerais, sobre as quais repousa muito de nossa análise, chegou até nós quase inteiramente graças aos esforços de um só dominicano, Bernardo Gui, trabalhando entre 1300 e 1330, mais de duas gerações depois.

Vemos nesses dados algo de peculiar, se compararmos as práticas legislativas dos pregadores às de outros seus contemporâneos, como os cistercienses, preocupados em seguir a regra beneditina ao que eles consideravam como sendo ao pé da letra (segundo a sua perspectiva), ou os frades menores, em suas disputas acerca de que regra e forma de vida seguir.<sup>56</sup> Ao que tudo indica, entre os pregadores, cada vez que surgiam novas leis, ou que uma coleção de atas era atualizada, as antigas eram apagadas.<sup>57</sup> Se a regra que estipulava que as decisões dos capítulos deviam ser lidas nos conventos quatro vezes por ano fosse ao menos parcialmente cumpridas, devemos supor que todos os frades tinham não só contato, mas conhecimento da forma de governo de sua instituição. Van Engen afirma que esta era uma novidade em meio à experiência religiosa organizada de então. A Ordem dos Pregadores seria a primeira, segundo ele, a pautar sua vida na relação direta com a legislação que eles mesmos produziam, mas que não permanecia estável e à qual os frades deveriam constantemente se adaptar.<sup>58</sup>

Aquilo que os frades pregadores queriam ser – estudantes pregadores – tanto lhes era possibilitado, quanto se formulava por meio das regras que forjavam para si. Como vimos, essas regras começaram a ser organizadas ainda nos tempos de Domingos. Ele mesmo, conforme nos faz supor Merlo, agremiava estudantes mais do que quaisquer outros tipos de

---

<sup>55</sup> TUGWELL, S. The Evolution of Dominican Structures of Government, III... Op. cit, p. 5.

<sup>56</sup> MERLO, Grado. Em Nome de São Francisco: História dos Frades Menores e do Franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 98-117; BROOKE, R. *Early Franciscan Governance: Elias to Bonaventure*. Cambridge, 1959. p. 87.

<sup>57</sup> O capítulo Geral de 1245 ordenava todos os conventos a manterem um *quaternus* para anotarem o registro anual dos capítulos gerais e provinciais, que deviam ser lidos para toda a comunidade quatro vezes ao ano, sem que nada dali fosse apagado, a não ser que houvesse revogação das leis anteriores. *Acta*, p. 25, 32.

<sup>58</sup> VAN ENGEN, John. From Canons to Preachers: a revolution in medieval governance. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) Domenico di Calaruega e la Nascita dell'ordine dei frati predicatori. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2005. p. 269.

clérigos.<sup>59</sup> Estudantes, mestres e clérigos eram persuadidos a entrar, como lemos nas primeiras Constituições, na *nostra societas*. A expressão é significativa, como será também sua substituição na revisão de 1241.<sup>60</sup> Estes novos recrutas conheciam outras sociedades, especialmente as organizadas por estudantes e mestres governados pelos estatutos universitários. Além disso, os pregadores se estabeleceram nas cidades, onde as comunas, mormente na Itália, juntamente com as guildas, começam a formar sociedades e esboçar estatutos.<sup>61</sup>

Além disso, como clérigos, muitos deles deveriam ter prebendas e entravam na Ordem ainda jovens, alguns já mestres. Ou seja, podemos considerar que possuíam relativo senso de independência, de autonomia, dentro dos limites em que isso era possível naquela sociedade. Podemos detectar isso nas atas produzidas ainda durante a primeira geração de frades. Em 1233, no Capítulo Geral de Bolonha, os frades eram advertidos em relação à aceitação de irmãos leigos, já que estes poderiam sobrecarregá-los: *nec conventus graventur*. Como os leigos não podiam pregar, e também não estavam aptos a ensinar, muitas vezes precisando eles mesmos de uma educação primária, tornavam-se um fardo para a pequena Ordem. Além disso, os noviços deveriam comprar, quando nela ingressavam, uma Bíblia e um breviário, de preferência com os recursos arrecadados pela venda de suas roupas, o que sugere, no mínimo, que, além de instruídos, deveriam ser ricos.<sup>62</sup> Mas isso aponta também para o peso que tomou, ao menos nesses primeiros tempos, a necessidade dos frades serem independentes da Ordem no que diz respeito a seu sustento. Essa independência econômica, no entanto, apontava igualmente para uma autonomia nos costumes, o que acabaria marcando a legislação dominicana e, por conseqüência, as formas que tomaria seu sistema educacional.

Esse sentimento de independência existia, e persistiu, dentro da Ordem. O Capítulo Geral de 1236 estabelece que os acusadores que fazem reclamações na assembléia devem se identificar, e não enviar cartas anônimas.<sup>63</sup> Novamente em 1241, adverte-se contra o envio de cartas anônimas contendo acusações para o Capítulo Geral.<sup>64</sup> Em 1245, a advertência é dirigida aos priores, que não deveriam punir ou assediar os frades a ponto de levá-los a

---

<sup>59</sup> MERLO, Grado. Gli inizi dell'ordine dei fratri predicatori: spunti per una riconsiderazione. *Rivista de storia e Letteratura religiosa*, 31, p. 415-441, 1995.

<sup>60</sup> "Et tunc depositis vestibus secularibus et religiosis indutis in nostram societatem in capitulo recipiantur." *Constitutiones antiquae*, I, 14. Raimundo, como renomado canonista, percebia a diferença entre *societas* e *religio*, substituindo a primeira pela segunda na sua revisão.

<sup>61</sup> Cf. BLACK, Antony. *Guilds and State: European political thought from the twelfth century to the present*. New Jersey: Transaction, 2003. p. 44, p. 129.

<sup>62</sup> Acta, p. 21.

<sup>63</sup> Acta, p. 7.

<sup>64</sup> Idem, p. 20.

reclamações.<sup>65</sup> O Capítulo Geral de 1255 pede que as cartas enviadas pelos frades fossem curtas e identificadas.<sup>66</sup> Além de mostrar claramente que havia tensões dentro da Ordem, esses indícios evidenciam que os membros daquele grupo tinham liberdade de ação. Mas como deveriam proceder, em uma Ordem que se agigantava, para atingir o equilíbrio entre essa tendência a fazer valer a autoridade de um frade (ou de um cargo, como o de prior) e a participação, que sugere a articulação com o grupo? Em suma, como equilibrar ação individual e coletiva? No Capítulo Geral de 1256, vemos que os frades não deveriam ir direto ao prior provincial ou ao mestre geral com suas contendas. Mas, nessa mesma ocasião, os frades eram instruídos a chamar seus *lectores* pelo nome, e não pelo título.<sup>67</sup> Portanto, é claro que como religiosos, os dominicanos reconheciam a obediência como algo que os tornava membros daquele grupo, mas parece que não queriam abrir mão de agirem com autonomia.<sup>68</sup>

Isso foi possível porque as Constituições que os frades construíram e implementaram adotava tanto princípios de responsabilidade pessoal quanto de engajamento coletivo.<sup>69</sup> Cada convento elegia seu prior, legislava sobre assuntos locais no capítulo conventual, e enviava o prior e representantes eleitos (os definidores) ao capítulo provincial. Este, por sua vez, enviava o prior e escolhia definidores para participar do Capítulo Geral, além de deliberar sobre as questões surgidas no âmbito da província (registradas nas atas dos capítulos provinciais mencionados acima). Ali o mestre geral presidia, e a ele se devia obediência. Mas ele também deveria negociar e viver de acordo com as decisões tomadas pelo grupo e, em casos extremos, podia ser deposto por este. Além disso, nenhuma mudança nas Constituições seria efetiva a não ser que fosse confirmada por três capítulos gerais consecutivos, dois compostos por definidores e um por priores provinciais.<sup>70</sup> Isso porque havia alternância entre a composição dos capítulos gerais. Mas, como já apontamos, sua forma de governo se moldou realmente pela prática nos conventos e nos capítulos entre 1220 e a década de 1250. E foi sendo codificada, gradualmente, conforme os primeiros problemas se colocavam, na segunda distinção das

---

<sup>65</sup> Idem, p. 32.

<sup>66</sup> Idem, p. 76.

<sup>67</sup> Idem, p. 81.

<sup>68</sup> A obrigatoriedade de chamar os *lectors* pelo nome pode indicar igualmente o desconforto de alguns frades diante da preponderância que, na década de 1250, o estudo tomava em detrimento das outras atividades da Ordem.

<sup>69</sup> Van Engen também já havia chegado a essa conclusão. VAN ENGEN, J. From canons to Preachers... Op. cit, p. 277.

<sup>70</sup> Esses costumes foram inspirados em vários bem sucedidos costumes adotados pelas ordens do século XII, especialmente o uso de Capítulos Gerais e, em menor grau, o uso de definidores. MOULIN, Leo. Le gouvernement des communautés religieuses come type de gouvernement mixte. In: *Revue Française de Science Politique*, 2e. année, n. 2, p. 335-355, 1952.



Constituições, tendo a primeira se ocupado apenas de questões litúrgicas e disciplinares, seguindo-se nisso a regra dos cônegos regulares.

A única cópia das Constituições declara que o capítulo Geral realizado em Paris em 1228, sob o mestre Jordão, com a presença de oito priores e dezesseis definidores (dois de cada província), estabeleceu normas essenciais que deveriam guiar sua *societas* perpetuamente: “*quod ipsis stantuerunt perpetuis temporibus permansurum*”. Mas esta cópia inclui normas redigidas até 1236, quando da reunião do segundo capítulo generalíssimo. O preâmbulo de 1228 se refere a Constituições já existentes, às quais as novas deveriam se adaptar: “*quas in locis suis inter constitutiones alias inserere procurarunt*”.<sup>71</sup> Tudo isso produz um quebra-cabeças que tem mobilizado bastante os historiadores dominicanos.

De qualquer forma, o documento é uma evidência clara de um corpo legislativo dinâmico em um grupo ainda muito novo.<sup>72</sup> Portanto, é importante ressaltar que as leis dominicanas são vivas. Uma análise atenta das transformações pelas quais passa o *Liber Consuetudinum*, e das atas dos capítulos, que podem ser consideradas tanto base como resultado da implementação daquele, mostra claramente as vicissitudes plenas de atritos, e ao mesmo tempo, possibilitadoras da coesão da Ordem.

## 1.2.2 Crônicas

São dois os documentos geralmente considerados como crônicas, o *Libellus de Principiis Ordinis Praedicatorum*<sup>73</sup> e a *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis*.<sup>74</sup> Como gênero literário, as crônicas medievais assemelham-se ao relato histórico, com objetivo salvífico, alegórico e, portanto, exemplar. Nesse sentido, as crônicas e, particularmente, as que serão

---

<sup>71</sup> *Constitutiones antiquae*, 309

<sup>72</sup> TUGWELL, S. The Evolution of Dominican Structures of Government, III... Op. cit, p.158-82, esquematicamente reconstrói as normas da segunda distinção das Constituições de acordo com as datas que ele acredita que estas foram incorporadas ao documento, entre 1220 e 1236. Sua reconstrução é bastante sofisticada, e útil, mas alguns de seus argumentos não parecem se sustentar. Ele por exemplo, defende que, algumas normas surgiram já em 1225 com base apenas no fato de que eram precisos três anos para, em 1228, passarem a valer como lei. Não há nenhuma certeza de que este mecanismo já estivesse em vigor neste período e que fosse imputado aos capítulos generalíssimos de 1228 e 1236.

<sup>73</sup> IORDANO DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. As referências a essa obra serão feitas pelo termo *Libellus*.

<sup>74</sup> GERALDO DI FRACHET. *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. In: REICHERT (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896. As referências a essa obra serão feitas pelo termo *Vitae Fratrum*.

utilizadas aqui, têm também um pesado caráter hagiográfico, ao ponto de, pelo menos no que se relaciona ao *Libellus*, servir de fonte para as hagiografias escritas posteriormente.

O *Libellus de Principiis Ordinis Praedicatorum*, um relato sobre a vida de Domingos e dos primeiros frades escrito pelo segundo mestre geral, Jordão da Saxônia, é o primeiro documento escrito sobre Domingos, entre 1231 e 1234, esta última a data de canonização do fundador. Embora possa ser classificada como uma hagiografia, esta obra se assemelha muito mais, em seu conteúdo e estilo, a uma crônica, já que Jordão aponta com precisão todas as datas e eventos marcantes para Domingos e a Ordem. De acordo com Scheeben, o *Libellus* é o ponto de partida para todo escritor ou historiador posterior da Ordem.<sup>75</sup>

Podemos encontrar seu objetivo ainda no prólogo: Jordão estaria atendendo aos apelos dos frades “desejosos de saber como teve origem a ordem dos pregadores”.<sup>76</sup> Passados dez anos da morte de seu pretenso fundador,<sup>77</sup> os novos frades buscavam as raízes para melhor compreender sua missão. Mas Jordão ainda não vê Domingos como santo, muito embora suas qualidades sejam suficientes para tal. Há uma enorme discussão sobre a possível pretensão da obra, tendo alguns estudiosos visto o *Libellus* como um preâmbulo para a abertura do processo de canonização.<sup>78</sup>

Para Vicaire, pode parecer que Jordão não tem nada a dizer sobre Domingos, escondendo o fato por trás de reflexões edificantes e citações bíblicas. Talvez não o segundo mestre geral não tenha conhecido seu antecessor tão bem a Henrique, um dos primeiros seguidores de Domingos e Diego, que ganha grande relevo na narrativa. Mas, se o relato como um todo não está cheio de anedotas sobre o cônego de Osma, Vicaire acredita que isso se deva à preocupação de Jordão em estabelecer uma “trama fundamental das origens da Ordem dos Pregadores”, poupando-a, assim, de detalhes mais vívidos.<sup>79</sup> Aí está um dos motivos mais relevantes na escolha desta fonte. Ao tratar detidamente da formação, ainda que rudimentar então, de uma forma de governo, ao dar acento ao estudo, ao discutir a importância da

---

<sup>75</sup> SCHEEBEN, M. Einführung. In: LAURENT, M.-H. (ed.) *Monumenta S.P.N. Dominici. II. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum, Acta canonizationis, Legenda Petri Ferrandi, Constantini Urbevetai, Humberti de Romanis. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935, p. 22-23.

<sup>76</sup> Idem, p. 31.

<sup>77</sup> Embora dê relativo relevo a figura de Domingos, o *Libellus* também se estende a respeito de Diego de Osma, superior de Domingos naquela diocese ibérica, e motivador da missão de pregação no Languedoc, onde chegou a fundar o que seria considerada a primeira casa da Ordem, Santa Maria de Prouille.

<sup>78</sup> Essa discussão é resumida em GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madri: BAC. 1947, p. 153, embora a ela tenham adicionado argumentos, por exemplo, CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memória: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996, p. 215.

<sup>79</sup> VICAIRES, M.-H. *Saint Dominique et ses frères*. Paris: Du Cerf, 1979, p. 34.

conversão e cuidado das almas e, principalmente, ao ser um dos primeiros documentos que trata da Ordem como um todo, o *Libellus* indica uma clara necessidade de que se concretize, por meio da memória, a identidade da Ordem nascente.

Utilizamos a edição disponível no *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, publicada em 1935 pelo *Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum*, em Roma, e realizada por Matthias Scheeben. Baseia-se nos dois manuscritos mais antigos a sobreviverem até a atualidade. O primeiro é o chamado Códice de Wurzburg, conservado na biblioteca desta universidade, sob o código M.p.th.57, que contem duas cópias do *Libellus*. A primeira escrita por volta de 1330 e a segunda por volta de 1400, sendo ambas copiadas de um manuscrito de 1242 que existia no convento de Bolonha até o século XVIII.<sup>80</sup> O outro manuscrito é o Códice de Verona, do século XV, conservado na Biblioteca Marciana de Bolonha, sob o código Lat. IX, 61, 3287.<sup>81</sup>

Já a *Vitae Fratrum* foi escrita em um momento no qual a Ordem encontrava-se consolidada, até certo ponto, junto à Cúria. Naquele momento, o estabelecimento de Domingos como fundador era inquestionável, a Ordem havia se espalhado por todo o Ocidente europeu, e no entanto, enfrentava sérios atritos com os clérigos seculares. Esta crônica é produto do esforço de toda a Ordem, pois sua compilação é motivada por uma determinação do Capítulo Geral de 1256, o que se evidencia pela anexação, desde os manuscritos mais antigos, da carta de Humberto de Romans – quinto mestre geral da Ordem – servindo como uma espécie de prólogo.<sup>82</sup> O Capítulo Geral havia decidido que os frades deveriam comunicar a Gerard de Frachet, provincial de Provença escolhido para fazer a compilação, os feitos edificantes dos quais tomaram conhecimento.<sup>83</sup>

Gerard discorre sobre a pregação das cruzadas, as controvérsias com os hereges, as missões em terras pagãs e infiéis. Dá ênfase à criação de diversos conventos, à afluência de novos membros e uma parte inteira é dedicada à vida de Jordão da Saxônia. Segundo Vicaire, a obra manifestaria a inexistência de uma tradição oral histórica referente a Domingos até a segunda metade do século XIII. Como veremos no item “Fontes Hagiográficas”, neste meio tempo a produção de *vitae* de Domingos existiu. Isso nos leva novamente a ver nessa crônica

---

<sup>80</sup> A existência deste manuscrito de 1242 é atestada por Jacques Echard e Quetif, em seu *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 vols., Paris, 1719-1721.

<sup>81</sup> SCHEEBEN, M. Einführung... Op. cit., p. 7-19.

<sup>82</sup> LIPINNI, Pietro. Introduzione In: *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bolonha: Studio Dominicano, 1988, p. 31.

<sup>83</sup> *Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303)*. In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898. p. 74.

também uma maneira de consolidar as características propriamente dominicanas aos olhos dos pregadores, visando legitimar sua existência diante dos recorrentes ataques seculares, especialmente no que diz respeito ao estudo e a sua presença nas Universidades. Canetti afirma que “A *Vitae Fratrum* é a mais importante expressão de auto-consciência histórica (...) da Ordem dos Pregadores depois de *Libellus* de Jordão”.<sup>84</sup>

Dessa fonte, contamos apenas com trechos da edição latina presente em um dos tomos da *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*. Este se baseia em manuscritos ainda do século XIII, como o encontrado na Biblioteca Nacional de Paris, sob o código ms. n. 18324. Na carência da obra na íntegra, optamos por utilizar três traduções da edição do *Monumenta*: a que consta na obra *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, para o espanhol;<sup>85</sup> a tradução feita para o italiano pelo frei Pietro Lippini<sup>86</sup> e a tradução para o inglês de Placid Conway.<sup>87</sup>

Em suma, podemos afirmar que as crônicas escritas pela Ordem a seu próprio respeito manifestam necessidades específicas, conforme o momento pelo qual passam os frades. No entanto, entrevemos em ambas, igualmente, um direcionamento para a auto-afirmação, para a concretização que a escrita – e sua conseqüente utilização em sermões e *exempla* de modo geral – pode trazer à construção da identidade institucional da Ordem.

### 1.2.3 Epístolas

Trabalharemos com uma série de cartas, especialmente as escritas pelos mestres gerais da Ordem, desde Domingos, remetidas para toda a Ordem ou para algum de seus membros. Ao longo da tese utilizaremos uma razoável quantidade de cartas, que servirão, de maneira secundária, para sustentar um ponto ou outro da argumentação. Mas, concentrar-nos-emos, aqui, na exposição de dois conjuntos de epístolas que são fundamentais para a compreensão do papel que o estudo toma como elemento central da identidade dos frades pregadores. São elas as que o segundo mestre geral enviou para uma comunidade de monjas, do convento de Santa Inês, em Bolonha e as cartas contidas no *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

---

<sup>84</sup> CANETTI, L. Op. Cit., p. 61.

<sup>85</sup> Vidas de los Frailes Predicadores In: GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madri: BAC. 1947, p. 511-809.

<sup>86</sup> LIPPINI, Pietro. *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Fracbet*. Bolonha: Studio Dominicano, 1988.

<sup>87</sup> JARRETT, Bede (ed.). *Lives of the Brethren of the Order of Preachers, 1206-1259*. London: Blackfriars, 1955. Esta versão está disponível na Internet: <http://www.domcentral.org/trad/brethren/default.htm>. Último acesso em 19.01.2011.

Numa cultura essencialmente oral, como a da Europa durante a Idade Média, a palavra escrita conferia autoridade tanto para o remetente quanto para o destinatário. De fato, as cartas freqüentemente eram lidas em voz alta para uma comunidade ou circulavam publicamente. Serviam como documentos legais, assim como meio de comunicação pessoal.<sup>88</sup> Como nota Giles Constable: “Na Idade Média as cartas eram, na maioria das vezes, documentos literários quase públicos, freqüentemente escritas com a expectativa de formar uma futura coletânea e publicação.”<sup>89</sup> As cartas pessoais passam a existir apenas com o surgimento do vernáculo, e mesmo nesse caso os autores parecem conscientes de uma audiência além da imediata. É importante ressaltar, no entanto, que, embora as cartas de Jordão sejam escritas em latim, algumas delas são claramente direcionadas apenas aos olhos de Diana, monja no convento de Bolonha, como veremos depois.

Além disso, devemos notar que, antes do surgimento da imprensa, a carta servia como uma espécie de noticiário, e justamente por isso tendia a ter sempre um caráter mais público do que privado. Assim, a carta era o meio por excelência de formação da opinião pública, de instrução e de questionamento a respeito de temas considerados relevantes para a sociedade que a produzia.

É certo que, como Mestre da Ordem em constante viagem, Jordão tenha escrito muitas cartas, e que as dirigiu a toda a Ordem e a conventos em particular. Temos registro, no entanto, de apenas 57: uma enviada a toda Ordem por ocasião da transladação dos restos mortais de Domingos; uma endereçada ao frei Estevão da Espanha, provincial da Lombardia, em defesa das monjas de Santa Inês; uma aos frades do convento de Saint Jacques de Paris; quatro ao convento de N. Sra. de Oeren e 50 dirigidas a Diana apenas ou a todas as monjas de Santa Inês.

A cronologia das cartas ainda é bastante incerta, já que nenhuma é datada e somente em poucas se indica alguma circunstância capaz de viabilizar a datação exata. Ainda assim, optamos por ordenar as cartas cronologicamente, utilizando como apoio duas fontes que relatam o início da Ordem, descritas anteriormente: o *Libellus*, do próprio Jordão, escrito entre 1231 e 1234 e a *Vitae fratrum*, redigida entre 1256 e 1260.

---

<sup>88</sup> CHEREWATUK, Karen, & WIETHAUS, Ulrike. *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. University of Pennsylvania Press, 1993. p. 4.

<sup>89</sup> CONSTABLE, Giles. *Letters and Letter Collections. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 17. Turnhout: Brepols, 1976, p. 12.

Sendo um homem de governo, Jordão não faz das cartas longos discursos, são em geral breves, respondendo aos questionamentos de Diana. As cartas são de caráter pessoal, respostas a cartas recebidas e escritas em linguagem espontânea. O estilo de Jordão é, de modo geral, definido como “imediato, diáfano e cotidiano”. Nestas cartas ficam expressas não somente o cuidado espiritual em relação às mulheres que começavam já a se tornarem um ponto nevrálgico na Ordem, como o cotidiano do seu governo e as intenções de, desde muito cedo, criar um quadro apto à pregação viabilizada pelo estudo nos grandes centros universitários.

Temos acesso a apenas algumas cartas como foram redigidas em latim, presentes na edição da *Monumenta*.<sup>90</sup> Por conta disso, usaremos duas versões traduzidas desta edição latina: uma para o espanhol,<sup>91</sup> e uma para o inglês.<sup>92</sup>

A compilação que recebeu o nome de *Chartularium Universitatis Parisiensis*<sup>93</sup> é produto do esforço monumental do frade dominicano Henrich Denifle. Foi apontado, em 1883, como sub-arquivista dos arquivos secretos do Vaticano pelo papa Leão XIII, começando então a coletar material para uma pesquisa sobre Joaquim de Fiore. No entanto, seu trabalho de compilação e crítica para fundamentação desta pesquisa levou-o à publicação do *Chartularium*, que reúne documentos recolhidos em várias partes da Europa sobre as origens da Universidade de Paris. Com base nas centenas de fontes, Denifle foi o primeiro estudioso a defender a tese de que as universidades não surgiram diretamente das escolas catedrálcias, e que, na maioria delas, a teologia não era originalmente ensinada, sendo a Universidade de Paris uma exceção. Em 1887, uniu-se a ele Emile Chatelain, bibliotecário da Sorbonne. Entre 1889 e 1897, eles publicariam cinco volumes, contendo milhares de documentos produzidos entre 1200 e 1552.<sup>94</sup> O título da coletânea mascara uma prodigiosa coleção de documentos diversos que se referem a numerosos aspectos da vida universitária parisiense.

As cartas que se encontram no primeiro volume dessa compilação, em boa parte, não foram escritas pelos frades, mas especialmente pelos papas que governaram durante o período coberto pelos documentos, bem como por autoridades eclesiásticas de Paris, e de outras cidades, e mestres das várias faculdades que ali se reuniam. Dentre as 389 cartas reunidas ali

---

<sup>90</sup> *Beati Iordani de Saxonia Epistulae*. WALZ, A. (ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XXIII. Roma, 1951.

<sup>91</sup> DEL CURA, A. (ed.). *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. Calaruega: OPE, 1984.

<sup>92</sup> VANN, Gerald. *To heaven with Diana: a study of Jordan of Saxony and Diana d'Andaló with a translation of the letters of Jordan*. Lincoln: iUniverse, 2006.

<sup>93</sup> DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) *Chartularium universitatis parisiensis*, vol. 1. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain 1889.

<sup>94</sup> Cf. WALSH, R. Henrich Seuse Definle In: *The Catholic Encyclopedia*. Disponível na Internet: [http://oce.catholic.com/index.php?title=Heinrich\\_Seuse\\_Denifle](http://oce.catholic.com/index.php?title=Heinrich_Seuse_Denifle) Último acesso em 22.01.2011.

entre 1219<sup>95</sup> e 1263, 107 mencionam os frades pregadores direta ou indiretamente,<sup>96</sup> ou seja, mais de um quarto dos documentos emitidos para ou de Paris em cerca de meio século referem-se aos dominicanos.

Confrontadas estas 107 cartas referentes aos frades pregadores, encontramos 39 que tratam dos frades menores. Dentre elas 23 se referem a ambas as ordens, geralmente naquelas epístolas que são emitidas durante a querela anti-mendicante.<sup>97</sup> Essa disparidade do número de documentos concernentes a cada uma das duas principais ordens mendicantes aponta claramente o lugar destacado que os pregadores ocupavam naquele ambiente universitário.

Dentre as cartas que se referem aos dominicanos, 68 foram enviadas por papas,<sup>98</sup> 22 foram escritas por dominicanos,<sup>99</sup> 5 por mestres e/ou estudantes, 10 por autoridades eclesiásticas<sup>100</sup> e duas pelo rei Luis de França. Acreditamos que o grande número de cartas enviadas pelos papas atesta tanto a busca de controle sobre a instituição universitária, quanto sobre a própria Ordem dos Pregadores.<sup>101</sup>

Devemos levar em consideração que Denifle, o organizador da coletânea, era ele mesmo um membro dessa Ordem, o que pode tê-lo levado a, talvez, dar mais atenção aos seus correligionários, certamente porque deveria ter mais acesso aos seus arquivos. Devemos também considerar que os documentos que constam em sua obra não formam a totalidade daqueles produzidos em Paris sobre ou pela Universidade, ou direcionados a ela. No entanto, não podemos desprezar seu levantamento, uma vez que se amparou em larga e atenta pesquisa. Tomaremos, portanto, os números expostos como um indicativo provável da relevância das atividades escolares da Ordem dos Pregadores em Paris.

---

<sup>95</sup> A primeira carta que se refere aos irmãos pregadores é a eles endereçada por Honório III, no dia 1º. De dezembro de 1219. *Chart*, no. 34, p. 93-94.

<sup>96</sup> As referências são feitas nas seguintes cartas: no. 34, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 47, 49, 51, 52, 57, 73, 86, 102, 108, 124, 129, 134, 151, 155, 173, 178, 179, 186, 222, 224, 225, 227, 230, 231, 239, 240, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 259, 260 a 263, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 278 a 282, 284, 285, 287 a 292, 294, 295, 296, 298 a 301, 303 a 319, 321, 326, 327, 332, 335, 340, 342, 343, 352, 355, 356, 357, 365, 366, 371 e 390.

<sup>97</sup> A interseção se dá nas cartas: no. 173, 222, 224, 225, 230, 247, 250, 281, 282, 296, 306, 307, 309, 312, 313, 315, 317, 340, 343 e 366.

<sup>98</sup> Sete de Honório III, 1 de Gregório IX, 8 de Inocêncio IV e 52 de Alexandre IV.

<sup>99</sup> Nove são cartas enviadas aos frades de Paris, ou remetidas de Paris para outros cantos da Ordem, pelos mestres gerais; 10 são transcrições de decisões dos capítulos gerais da Ordem realizados em Paris, ou concernentes ao *studium* daquela cidade e três são decisões dos capítulos da província de Provença, na qual estava situada a casa de Paris. Todos esses documentos fazem referência ao estudo propriamente dito ou a estudantes e mestres.

<sup>100</sup> Bispos, diáconos, abades, priores de outras ordens.

<sup>101</sup> Discutiremos mais detidamente as questões relativas a presença dos frades pregadores na Universidade de Paris no Capítulo 6.

#### 1.2.4 Fontes hagiográficas

Segundo Certeau<sup>102</sup> a hagiografia é um gênero literário que tem como personagens os santos e cujo objetivo é a edificação. Nela, os santos são usados para darem o exemplo. Como gênero literário que é – e aqui Certeau concretiza um esforço que já vinha sendo feito desde a época de Delehaye pelos estudiosos da hagiografia<sup>103</sup> –, a hagiografia não deve ser submetida a outras leis que não às suas próprias, ou seja, ela não pode ser analisada através das leis da historiografia sem correr o risco de se desfigurar como discurso. O estudo da hagiografia requer respeito às especificidades do gênero hagiográfico. A hagiografia não é uma história, mas uma *legenda*, ou seja, aquilo que é “preciso ler”. Os ensinamentos do Cristianismo não são expressos por meio de um discurso demonstrativo e articulado, como é o caso de um tratado de teologia ou de um sermão, mas unicamente pelo relato. A hagiografia deve ser considerada como uma mensagem, da qual perdemos a inteligibilidade, mas que preenche uma função de comunicação essencial da sociedade que a produz e aprecia.<sup>104</sup>

Portanto, buscaremos nas hagiografias escolhidas para esse estudo, em especial, nas vidas de Domingos, assim como em seu processo de canonização, os aspectos idealizados, ao longo das décadas do século XIII, para e pela Ordem dos Frades Pregadores no que se refere ao estudo. Trabalharemos com as seguintes fontes: o Processo de Canonização de Domingos de Gusmão, três obras hagiográficas dedicadas a Domingos especificamente – escritas, respectivamente por Pedro Ferrando, Constantino de Orvieto e Humberto de Romans. Passemos, então, a uma breve análise crítica destas hagiografias.

A partir do final do século XII o estabelecimento do processo de canonização começava a se definir, tornando-se, no século XIII, o instrumento por excelência de “seleção da santidade”, expediente de controle da religiosidade laica por parte da Cúria.<sup>105</sup> Entre os documentos requeridos para compor o que passara a ser entendido como processo de canonização, foram conservados alguns registros importantes relativos à santificação de Domingos: o mandato de Gregório IX, pelo qual se designava o tribunal de comissários para o exame da vida e milagres de Domingos; as atas dos testemunhos de Bolonha; o mandato dos

---

<sup>102</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 271.

<sup>103</sup> Cf, por exemplo, DELEHAYE, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1973 e SANTYVES, P. *En marge de la Légende Dorée: songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*. Paris, 1930.

<sup>104</sup> DEROUET, Jean-Louis. Les Possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques. *Revue d'histoire de l'église de France*, 62, p.153-162, 1976. p. 153-4.

<sup>105</sup> VAUCHEZ, André. Santidade. *Enciclopédia Einaudi*. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, p. 297.



comissários de Bolonha nomeados delegados para o processo de Toulouse; as atas dos testemunhos de Toulouse e a bula de canonização.<sup>106</sup>

O ponto de início do processo de canonização pode ser encontrado na trasladação dos restos do religioso hispânico ocorrido em Bolonha, em maio de 1233.<sup>107</sup> Esse ritual resultou em um relato, que a tradição manuscrita convencionou anexar ao *Libellus*, por serem ambos de autoria de Jordão da Saxônia.<sup>108</sup> O processo informativo deveria apresentar dois aspectos essenciais exigidos para a canonização: as virtudes cristãs de Domingos e os milagres realizados por sua intercessão. Para recolher indícios de ambos, o local escolhido foi Bolonha, onde Domingos havia tantas vezes pousado entre uma viagem e outra. Mas é em Bolonha igualmente que se desenvolve o saber jurídico – civil e canônico – de maneira mais frutífera no Ocidente. É em Bolonha, portanto, que se formará uma sólida frente de consolidação das bases jurídicas da Ordem. É nesta cidade, assim, que se estabelecerá a comissão pontifícia do processo. Já Toulouse, epicentro das contestações que se convencionou chamar de heresias, receberá um tribunal que exercia funções delegadas. Em Bolonha, foram recolhidos nove longos depoimentos dos seguidores de Domingos.<sup>109</sup> Foram 27 os testemunhos recolhidos em Toulouse, de pessoas originárias de todo o Languedoc.<sup>110</sup>

Ambas as atas têm em comum, ainda que em níveis diferentes, a existência de *capitula* ou *articuli interrogatorii*, espécie de questionário ao qual se submetiam as testemunhas, e que visavam dar coerência aos depoimentos, no sentido de formar uma imagem leal ao paradigma de santidade que se queria verificar. Como nota Canetti, esse tipo de artifício – os *articuli interrogatorii* – só se difundirá a partir da segunda metade do século XIII, e é praticamente inexistente, senão de todo, até que se utilize no processo de Domingos.<sup>111</sup> Devemos ressaltar ainda outro fato que consideramos relevante a respeito do processo de canonização. Os textos do processo, ao mesmo tempo em que se esforçavam para respeitar o procedimento canônico, recorriam apenas ao mínimo necessário para alcançá-lo – uma *vita*, por exemplo, só será escrita

---

<sup>106</sup> Acta canonizationis. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. As referências a essa obra serão feitas pela expressão *Acta canonizationis*.

<sup>107</sup> Idem, p. 95.

<sup>108</sup> Idem, p. 103.

<sup>109</sup> Em Bolonha foram ouvidos apenas frades pregadores, entre os dias 6 e 17 de agosto de 1233, no convento dos frades: Ventura de Verona, Guilherme de Monteferrato, Amizo de Milão, Buonvizo de Piacenza, João de Navarra, Rodolfo de Faenza, Estevão Hispano, Paulo de Veneza e Frugério de Penna.

<sup>110</sup> Em Toulouse as testemunhas foram ouvidas entre dezembro de 1233 e o início de 1234. Entre eles constam três abades, vários monges, um cônego, um clérigo secular, uma monja e os demais são leigos. *Acta canonizationis*, p. 104-113.

<sup>111</sup> CANETTI, L. Op. Cit., p. 127.

depois. Sua iniciativa, no entanto, deve ter nascido já coberta de êxito, uma vez que o próprio papa serviu como seu promotor, embora solicitado pelos principais representantes da Ordem.<sup>112</sup>

Recorreremos à edição presente no volume XVI da *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*. Nela constam; a carta de Gregório IX ordenando o início do processo, a carta dos comissários em Bolonha para os sub-comissários de Toulouse e os testemunhos recolhidos em ambas as cidades. O primeiro documento encontra-se no Registro Vaticano, sob o código 1, XVII, f. 69r, epistola 240. A versão original do segundo está no arquivo do convento de São Domingos em Bolonha, n. 957. Sobre os testemunhos de Bolonha, sabemos de uma cópia de Bernardo Gui, desaparecida antes do século XIX. Para a edição que temos em mãos, realizou-se um estudo comparativo entre o manuscrito do século XV guardado na Biblioteca Marciana de Bolonha, Ms. lat. 3287, f. 23-40, e os empréstimos feitos pelo frade hagiógrafo Teodorico de Apoldia, que explicitamente os cita em seu prólogo a vida de São Domingos, composta em fins do século XIII. Já os testemunhos de Toulouse foram preservados na Biblioteca Vaticana, lat. 10152, f. 182r-186r.

Estas três vidas, escritas com o intervalo de poucos anos, respondem às sucessivas tentativas de dar uniformidade aos ofícios litúrgicos da Ordem. A legenda de Pedro Ferrando foi aprovada pelo Capítulo Geral de 1242.<sup>113</sup> De acordo com Bonniwell, ela se insere no esforço de uniformizar a liturgia que teria sido iniciado pelo próprio Domingos, continuado por Jordão da Saxônia, e cuja *legenda* de Pedro seria uma tentativa de dar coerência narrativa e o devido tom hagiográfico à vida do fundador.<sup>114</sup>

No entanto, ao que tudo indica, essa tentativa foi malograda, porque no Capítulo Geral de 1244,<sup>115</sup> o mestre João Teutônico incumbiu quatro frades de fazerem um levantamento dos ofícios empregados nos vários conventos da Ordem, e levarem seu resultado para a assembléia

---

<sup>112</sup> O fato isolado de que foi o próprio Gregório IX que iniciou, sem que haja vestígio de qualquer peido feito pelos frades, o processo de canonização já indica o sucesso deste. *Acta canonizationis*, p. 190-194.

<sup>113</sup> *Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303)*. In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol.I, tomos III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898. p. 24.

<sup>114</sup> BONNIWELL, William. *A History of the dominican liturgy, 1215-1945*. New York: Joseph Wagner, 1945. p. 65.

<sup>115</sup> *Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum...* Op. cit., p. 27.

do ano seguinte.<sup>116</sup> Foi nesse contexto de reforma litúrgica que Constantino de Orvieto escreveu sua *vita* de Domingos, aprovada nos capítulos de 1246, 1247 e 1248.<sup>117</sup>

Mais uma vez parece que os frades não ficaram satisfeitos com o resultado da reforma, pois, em 1250 o Capítulo Geral estabelecia que os quatro frades apontados para fazerem a revisão da liturgia comparecessem em Metz, cidade onde se realizaria o Capítulo de 1251.<sup>118</sup> Assim foi feito, e as assembléias de 1251 e 1252 a aprovaram. No entanto, o terceiro capítulo, que tornaria a decisão dos dois anteriores em leis, acabaria por não ser realizado devido ao falecimento do mestre geral. Talvez a falta de uma terceira aprovação, talvez a probabilidade de que as reclamações tenham continuado a acontecer, tenha levado a proposição de mais uma uniformização litúrgica. Mas, dessa vez, quem se responsabilizou por levá-la a cabo foi o novo mestre geral, Humberto de Romans. Quiçá levados pela urgência da necessidade de dar fim a um provável caos litúrgico, ou, quem sabe, pressionados pelo novo mestre, os frades concordaram em aprovar os novos ofícios antes mesmo que estivessem prontos, já ali, na reunião de Buda de 1254.<sup>119</sup> Os Capítulos Gerais de 1255 e 1256<sup>120</sup> fizeram da obra de Humberto lei, e, junto com ela estava a *vita* de Domingos “definitiva”. Detenhamo-nos por um momento em cada uma dessas legendas.

A primeira hagiografia posterior ao processo de canonização é a *Vita Sancti Dominici*,<sup>121</sup> escrita pelo frade Pedro Ferrando. Apenas em 1911 se reconheceu a autoria desta hagiografia, composta entre os anos de 1235 e 1239.<sup>122</sup> Pedro escrevia, portanto, poucos anos depois da canonização de Domingos. Segundo alguns estudiosos, essa *legenda* teria um papel litúrgico, preenchendo um espaço vacante nos rituais da Ordem.<sup>123</sup> Acreditamos, porém, que o *Libellus* já desempenhava essa função. Inclusive, ele é copiosamente utilizado por Pedro, assim como consta de sua *legenda* a provável lista de milagres operados por Domingos, que está ausente de quase todos os manuscritos que reúnem as partes do processo de canonização do pregador. Percebemos que as principais diferenças entre o *Libellus* de Jordão e a *legenda* de Pedro seria o

---

<sup>116</sup> Idem, p.29.

<sup>117</sup> Idem, p. 35-36, 39, 41. Em 1246 é pedido também um novo lecionário ao frade Humberto de Romans.

<sup>118</sup> Idem, p. 53-54.

<sup>119</sup> Idem, p. 68.

<sup>120</sup> Idem, p. 73, 78.

<sup>121</sup> PETRI FERRANDI *Legenda Sancti Dominici* In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p.209 – 260.

<sup>122</sup> Brett, no entanto, localiza a redação desta *vita* entre 1237 e 1242. BRETT, Edward. BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 92.

<sup>123</sup> Cf, por exemplo, MANDONNET, Pierre. *San Domenico.L'idea, l'uomo, l'opera*. Milano: Lega Eucaristica, 1934, p. 204.

aprofundamento do caráter hagiográfico do texto, inclusive propiciado pela adição da referida lista de milagres, aprovada pelo papa durante a canonização.

A legenda de Pedro Ferrando, no entanto, não caminhará muito longe com suas próprias pernas. Em 1248, por aprovação do Capítulo Geral, ela será substituída pela *Vita sancti Dominici*, compilada por Constantino de Orvieto, e concluída naquele ano. Esta obra tem um forte caráter litúrgico, já que foi escrita com a finalidade de ser incorporada ao lecionário litúrgico que entraria em vigor para toda a Ordem alguns anos depois com a unificação da liturgia, iniciada em 1245.<sup>124</sup>

A edição da *Legenda Sancti Dominici* de Pedro Ferrando a qual recorreremos é a realizada no âmbito da coleção *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, resultado do estudo comparativo de três manuscritos: o códice de Göttingen, preservado na biblioteca daquela universidade, datada da primeira metade do século XIII, sob o registro 109, f. 1v-34v; o códice de Breslau, 394, anterior a 1259 e o códice de Roma, localizado no arquivo geral dos frades pregadores, X-982, copiado entre os séculos XVII e XVIII provavelmente de um manuscrito milanês do século XV.<sup>125</sup>

A *Legenda Sancti Dominici* de Constantino de Orvieto<sup>126</sup> carrega sua pena em cores vivas e imagens maravilhosas. Se sentimos um aprofundamento do caráter hagiográfico-maravilhoso entre o *Libellus* e a legenda de Pedro Ferrando, isso acontece de maneira mais marcada ainda entre esta e a *vita* composta por frei Constantino. São narrados 22 milagres que Domingos teria operado em vida, e 23 póstumos. De acordo com Vicaire, Constantino, por ordem direta do mestre geral João Teutônico, como vimos, teria “corrigido conscientemente” as obras em que se baseia – o *Libellus*, os testemunhos do processo de canonização e a legenda de Pedro Ferrando – por motivos de edificação, por exemplo, para fazer remontar à origem da Ordem a instituição da mendicância.<sup>127</sup> E aqui podemos ver com clareza o início de uma construção – consciente ou não – das características constituintes do modelo de Ordem que os pregadores pretendiam para si.

O número de manuscritos da *legenda* de Constantino atesta o sucesso que teve em sua época. Mas porque, se aparentemente ela reduz a obra de Pedro Ferrando no que diz respeito à

---

<sup>124</sup> BONNIWELL, William. *A History of the dominican liturgy, 1215-1945*. New York: Joseph Wagner, 1945. p. 51-2.

<sup>125</sup> PETRI FERRANDI *Legenda Sancti Dominici* In: LAURENT, M.-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 200-203.

<sup>126</sup> CONSTANTINO DE URBEVETERI. *Legenda Sancti Dominici*. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 286-352.

<sup>127</sup> VICAIRE, M.-H. Op. Cit. p. 32.

dimensão bibliográfica da *vita* do fundador? Para o olhar medieval, na redação de Constantino é possível encontrar a glória e a grandiosidade, respondendo aos requisitos comuns da perfeição exemplar. Além disso, de acordo com Canetti, Constantino estaria respondendo à pedidos e necessidades fortemente percebidos nos conventos dos pregadores, onde a maioria dos frades, embora encontrassem no *Libellus* e na *legenda* de Pedro Ferrando a história da Ordem, esforçava-se por nelas encontrar, na escassa frequência de episódios milagrosos atribuídos a Domingos em vida, aqueles que deveriam demonstrar-se como sinais característicos e exemplares de eleição sobrenatural.<sup>128</sup> Além disso, podemos complementar, buscavam-se aí também as virtudes intercessórias presentes em um santo cuja memória, ao transcorrer de uma geração, já estava se descolorindo.

No caso da legenda de Constantino, recorreremos também à edição da *Monumenta*. Essa é baseada em vários manuscritos encontrados: na Biblioteca nacional da França, provavelmente o original, do século XIII, anterior ao ano de 1259 (Cód. lat. 18324, f. 225-246); na Universidade de Göttingen, também do século XIII (Cód. Theo. 108, f. 1r-51r); no Arquivo Histórico de Trier (Cód. 1140, fols. 42r-78r); na Biblioteca Vaticana, datado da primeira metade do século XIV (Cód. Reg. 584, f. 132r-155r); na Biblioteca Municipal de Bourg, também do século XIV (Cód. 29, fols 55r-75r); da Biblioteca Comunal de Siena, que remonta ao século XIII (Cód. K. VII 2) e na Biblioteca Real de Copenhague, manuscrito do século XIV (Cód Thott 138, f. 215r e ss).<sup>129</sup>

Usaremos também a *Legenda Sancti Dominici*,<sup>130</sup> redigida pelo mestre geral Humberto de Romans em 1256. Esta obra também objetiva fins litúrgicos e faz parte da reforma de unificação da liturgia proposta por Humberto,<sup>131</sup> e foi por isso incorporada aos serviços. Foi composta quase que exclusivamente a partir dos relatos de Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto. Nela estão presentes apenas duas grandes mudanças em relação às *vitae* anteriores: a mudança do nome do fundador da casa de Prouille, que vai de Diego de Osma nos relatos anteriores para Domingos no relato de Humberto,<sup>132</sup> e a inclusão de uma passagem referente

---

<sup>128</sup> CANETTI, Op. Cit. p. 411.

<sup>129</sup> CONSTANTINO DE URBEVETERI. *Legenda Sancti Dominici*. Op.cit., p. 266-271.

<sup>130</sup> HUMBERTI DE ROMANIS. *Legenda Sancti Dominici*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 369-433.

<sup>131</sup> URFELS-CAPOT, Anne-Elisabeth. *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254-1256)*. Paris/Geneve: H.Champion/Droz, 2007. p. 11.

<sup>132</sup> HUMBERTI DE ROMANIS. *Legenda Sancti Dominici...* Op. cit, p. 382.

ao estudo dos frades em Toulouse,<sup>133</sup> crucial para nossa argumentação a respeito do papel da Ordem em meio à Querela Anti-mendicante com foco na Universidade de Paris.

Basear-nos-emos em duas edições da *vita* de Domingos composta por Humberto. A mais recente edição da *Monumenta* é dedicada a vários escritos de Humberto, entre eles a *Legenda Sancti Dominici*, que circulou em duas versões: a *Legenda prima*, de 1246, e a *Legenda maiora*, de 1256, ambas contidas em um manuscrito agora disponível na Biblioteca Nacional da França.<sup>134</sup>

Embora essas hagiografias não assumam papel central nas nossas análises sobre a relação entre estudo e identidade na Ordem dos Pregadores, serão apoio constante nas nossas reflexões acerca do papel que se atribuiu ao pregador como repositório da identidade da Ordem. É em Domingos que os frades percebiam a si mesmos, e por isso também viam em sua vida o exemplo de homem erudito.

#### **Outros documentos:**

Como já apontamos, esses não serão os únicos documentos que utilizaremos ao longo da tese. Entre os que serão usados com uma frequência maior podemos citar a compilação de documentos referentes ao período de vida de Domingos, composta por Vladimir Koudelka,<sup>135</sup> em que podemos encontrar uma série de títulos de doação de propriedades, cartas enviadas por bispos e papas a Domingos, entre outros. Recorreremos também a outras fontes escritas pelos frades, como o *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*,<sup>136</sup> escrito em 1254 por Tomás de Aquino e o *De eruditione predicatorum*, escrito na segunda metade da década de 1260 por Humberto de Romans.<sup>137</sup> Lançaremos mão também, no capítulo 6, ao tratado de Guilherme de Saint Amour<sup>138</sup> e a alguns de seus sermões.<sup>139</sup> Como o uso dessas fontes é bastante pontual, optamos por apresentá-las conforme se mostram necessárias para nossas argumentações.

---

<sup>133</sup> Idem, p. 400-401.

<sup>134</sup> HUMBERTI DE ROMANIS. *Legendae Sancti Dominici*. Tugweel, Simon.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXX. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2008.

<sup>135</sup> KOUDELKA, Vladimir. (ed.) *Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXV. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966.

<sup>136</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci2.html>. Último acesso em 27.01.2011.

<sup>137</sup> HUMBERTO DE ROMANS. *La Formación de los Predicadores*. Biblioteca Dominicana: Santa Fé de Bogotá, 1991.

<sup>138</sup> WILLIAM OF SAINT AMOUR. *A Brief Tract on The Dangers of the Last Days*. Disponível na internet: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/De.periculis-master.pdf>. Último acesso em: 27.01.2011.

<sup>139</sup> TRAVER, A. G. (ed.) *The Opuscula of William of Saint-Amour: the minor works of 1255–56*. Münster: Aschendorff Verlag, 2003.

### 1.3 O conceito de Identidade

Em todas estas fontes acima citadas, e nas demais que surgirão ao longo de nossa análise, buscaremos discernir os elementos que davam identidade aos frades pregadores. Dito desta forma, certamente o leitor apreende ao que se propõe este trabalho de pesquisa. No entanto, é urgente que apresentemos uma discussão fundamentada a respeito do que se entende aqui, exatamente por identidade. Antes de mais nada, é necessário que se ressalte que, se o conceito que ora tentamos definir se baseia na leitura de certos “teóricos”, muito do que discernimos dele é resultado do trato com as fontes, com a historiografia sobre nosso objeto, e com a nossa própria trajetória de pesquisa. Em outras palavras, embora tenhamos ido buscar a base para nossas reflexões sobre identidade em Hall, Woodward, Silva, Bauman, eles sozinhos não tinham como apresentar todas as facetas que o tema assume em nossa documentação, uma vez que se preocuparam em defini-lo para realidades distintas da nossa, tanto no tempo quanto nos objetivos que traçaram para suas respectivas pesquisas.

Como noção, a questão da identidade já foi bastante explorada pela psicologia, pela antropologia e pela filosofia, sendo estas as primeiras áreas do conhecimento a se debruçarem sobre ela. Atualmente, para os Estudos Culturais é central o conceito de identidade. Para esta área do saber, como para a História propriamente dita, os estudos sobre identidade têm se centrado largamente nas sociedades contemporâneas, sendo, inclusive, considerada como resultado da globalização e de outros fenômenos do mundo atual.<sup>140</sup>

Daí decorre a afirmação de estudiosos como Woodward e Mercer<sup>141</sup> de que os debates sobre identidade sugerem a emergência de novas posições e de novas identidades produzidas pela transformação histórica. Se entendermos desta forma – e não como quer Giddens,<sup>142</sup> e mesmo Bauman,<sup>143</sup> que fazem distinção entre as identidades flexíveis, “líquidas” da contemporaneidade, e as fixas, “inegociáveis” do passado – qualquer mudança histórica pode gerar a sensação de deslocamento, de estranhamento que dá margem ao florescer de indagações sobre quem somos. Poderíamos, então, entender os homens do século XIII como

---

<sup>140</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 11.

<sup>141</sup> MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHEFORD, Jonathan. *Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990. p. 43.

<sup>142</sup> GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

<sup>143</sup> BAUMAN, Z. Op. cit., p 24.

produtos de um mundo em transformação, em especial no que diz respeito ao cenário eclesiástico-religioso, que passa por “deslocamentos” a partir especialmente do século XII.

Portanto, como nós, outros historiadores não se abstiveram de empregar o conceito de identidade no estudo de sociedades antigas, medievais e modernas. Veremos no capítulo a seguir que Canetti e Jansen chegaram a trabalhar, de formas diferentes e sem a preocupação com definições mais gerais, a questão da identidade da Ordem dos Pregadores no século XIII.<sup>144</sup>

Woodward afirma que

“Enquanto nas décadas de 1970 e 1980 o conflito era explicado e discutido em termos de ideologias conflitantes, esse terreno de contestação é atualmente mais caracterizado como identidades conflitantes ou concorrentes.”<sup>145</sup>

Assim, embora só recentemente a academia tenha se voltado para identidade e diferença como um princípio organizativo básico, “a identidade, por sua própria natureza, está sempre em questão”.<sup>146</sup> Não acreditamos que o conceito tenha uma “natureza”, ou mesmo nos arriscamos a crer que a questão da identidade tenha “sempre” existido. Mas nos perguntamos se não é plausível imaginar que, para a sociedade medieval, de alguma forma, as inquietações sobre “quem somos” não estaria já presente. Não que os medievais pensassem rigorosamente em termos de identidade, mas é certo que a dialética semelhança / diferença se colocava. Afinal, já não afirmava Gurevitch que a cultura medieval é “uma mistura paradoxal de noções opostas – de sublime e de vil, de espiritual e de ordinariamente corporal, de sinistro e de cômico, de vida e de morte”,<sup>147</sup> e, por que não, de semelhança e diferença?

---

<sup>144</sup> A lista de obras sobre a Idade Média focadas na questão da identidade é bastante grande. Citemos alguns exemplos: RICHARD, Olivier. *Mémoires bourgeoises: Memoire et identité urbaines a Ratisbonna a la fin du Moyen Age*. Rennes: Presse Universitaire, 2009; ROY, Lyse. *L'Université de Caen aux XV et XVI siècle: identité et representation*. Leiden: Brill, 2006; PRODI, Paolo & MARCHETTI, Valerio. *Problemi di identità tra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna: CLUEB, 2001; GENSINI, G. *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*. Roma: Pacini, 1998; GARCÍA SERRANO, Francisco. La creación de identidad en la frontera medieval hispana y la visión del otro: mudéjares y judíos. In: RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro (coord.) *Hacedores de frontera: estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*. 2009, p. 73-90; GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Las corporaciones laborales agrarias como formas de identidad, cohesión y representación en la Castilla medieval. *Actas*, XII Congreso de Historia Agrária, 13- 15 de marzo, 2008, Córdoba; ashton, Gail. *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the Saint*. Routledge, 2000; BECKWITH, Sarah. *Christ's Body: identity, culture and society in late medieval writings*. London: Routledge, 1993.

<sup>145</sup> WOODWARD, Katherine. Concepts of Identity and Difference. In: \_\_\_\_\_ (ed.) *Identity and Difference*. London: Routledge, 1997. p. 18-19.

<sup>146</sup> MILES, Richard. Introduction In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999. p. 2.

<sup>147</sup> GUREVITCH, Aron. A visão de mundo do homem na Idade Média. In: *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990. p. 20.



Já partimos de uma constatação: a tal fusão de elementos opostos pode obnubilar a questão da identidade, mas não a oblitera. Em outras palavras, embora se perceba nas fontes um freqüente esforço em escamotear as diferenças dentro da própria Ordem e dessa em relação às instâncias que lhe são externas, o trabalho em estabelecer uma coesão interna específica sobressai. E é por essa razão que devemos considerar o conceito de identidade, conforme construído pelos pensadores contemporâneos, com cuidado redobrado ao aplicá-lo ao nosso objeto.

De forma geral, a identidade pode ser entendida como uma resposta para algo exterior e diferente dela. Segundo Foucault,<sup>148</sup> a identidade é socialmente construída. Em outras palavras, ela não se dá *a priori*, formada por aspectos meramente biológicos ou geográficos, enfim, naturais. Por se pautar na dinâmica social, a identidade de um grupo dominante em dada sociedade depende da construção do seu outro.<sup>149</sup> Mas não apenas de um grupo dominante, devemos lembrar, e sim de qualquer grupo com consciência de si.

Nesse sentido, Castells empreende uma classificação de três tipos de identidade: a legitimadora, a de resistência e a de projeto. A identidade legitimadora seria aquela introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A identidade de resistência é a criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições dominantes da sociedade. Já a identidade de projeto é aquela relativa aos atores sociais que, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade para, assim procedendo, buscar a transformação de toda a estrutura social.<sup>150</sup>

No nosso entender, esses tipos de identidade não são estanques. Um grupo pode buscar uma identidade de resistência e acabar por tentar construir uma identidade legitimadora. Acreditamos, inclusive, que a identidade de projeto pode se dar paralelamente aos outros dois tipos. Consideremos o grupo dominicano no século XIII. Queremos crer que, inseridos no contexto de reforma religiosa, seu intento seja de transformar toda a comunidade de cristãos, independentemente do momento em que se encontra a Ordem. Podem apresentar uma

---

<sup>148</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

<sup>149</sup> EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) *Teoria Cultural de A a Z*. São Paulo: Contexto, 2003.

<sup>150</sup> CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 24.

identidade de resistência em momentos em que sua existência como grupo esteja ameaçada, como ocorre quando da emissão da bula papal *Etsi animarum*,<sup>151</sup> que revoga todos os seus privilégios. E certamente conformam uma identidade legitimadora, não no sentido de impor dominação *stricto sensu*, mas de se firmar como grupo em si, reconhecido pelo papado e necessários à Cristandade.

Enquanto Castells entende identidade especialmente em termos de diferença, o sociólogo da comunicação Dominique Wolton define identidade como o caráter do que permanece igual a si próprio, uma característica de identidade que o ser (*self*) mantém consigo mesmo. Assim, a identidade pessoal seria a característica de um indivíduo de se perceber como o mesmo ao longo do tempo. Ou seja, Wolton, de certa forma, concebe a definição da identidade a partir da semelhança de um grupo consigo mesmo.<sup>152</sup> Sua percepção de identidade individual transborda para a de identidade coletiva, que define como “aquela que reúne os indivíduos de uma comunidade, além de suas desigualdades sociais, cujo partilhar da língua, da história, dos símbolos, dos valores lhes conferem o sentimento e o esforço de defender essa comunidade”.<sup>153</sup>

Sendo assim, podemos assumir que a identidade define-se não apenas em termos relacionais, o “eu” com ou contra o “outro”, mas igualmente toma forma inspirada pelo próprio grupo, que busca se identificar consigo mesmo. É por isso que parte relevante do nosso trabalho de pesquisa volta-se para a análise e compreensão de como os frades pregadores organizam seu sistema educacional.

Para Roberto Damatta, em sua obra *O que faz do Brasil Brasil*, a construção da identidade social é feita de afirmativas e negativas, a partir dos posicionamentos dos indivíduos diante das situações do cotidiano. Para o antropólogo, a identidade da pessoa é criada quando esta se posiciona diante das instituições sociais.<sup>154</sup> Assim, os perfis de identidade se constroem com base nas fórmulas estabelecidas pela sociedade, e não somente pelas escolhas individuais. No entanto, como não estamos, ao contrário de Damatta, lidando com um grupo ao qual, geralmente, não temos a opção de pertencer, é necessário pensar em algum ajuste.

Não nascemos brasileiros por opção – afinal ai se coloca um impeditivo biológico –, mas nos tornamos brasileiros, individualmente, levados pela sociedade em que vivemos. Jordão da

---

<sup>151</sup> *Chart*, no. 240, p.267-270.

<sup>152</sup> WOLTON, Dominique. *Pensar a Comunicação*, Brasília: UnB, 2004. p. 135.

<sup>153</sup> Idem. *Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris: Flammarion, 2000. p. 22.

<sup>154</sup> DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 17-19.

Saxônia, diferentemente de nós brasileiros que o somos porque assim nascemos, tornou-se frade pregador por opção. Haveria, então, diferença radical entre a identidade nacional e uma identidade de grupo? Ora, sou brasileira porque falo português, gosto de carnaval, feijoada e cerveja gelada, e torço pela seleção brasileira nas Copas do mundo. Mas não gosto de praia nem de futebol. Mas sou brasileira também porque nasci no Rio de Janeiro, conforme atesta minha certidão de nascimento, meu passaporte tem uma capa verde oliva, e ainda possuo CPF, RG, título de eleitor e carteira de trabalho, todos emitidos pelo governo brasileiro. Em suma sou brasileira não só porque tenho hábitos e costumes característicos ao meu grupo (a minha **cultura** é brasileira), mas também porque, institucionalmente assim sou considerada e me considero.

E Jordão? Jordão era pregador porque tomou votos com Domingos de Gusmão, também pregador, porque estudou na Universidade de Paris, porque era clérigo. Depois de se unir à Ordem passou a pregar e a incentivar a adesão de estudantes a ela. O objeto de nosso exemplo, então, era pregador porque, institucionalmente assim era considerado e se considerava, mas igualmente porque já começava a adotar os hábitos e costumes que o seu grupo iniciava a delinear como específicos. Ou seja, apesar de haver uma diferença do que chamaremos de grau, entre a identidade nacional contemporânea e a identidade de grupo, podemos afirmar com segurança de que, guardadas as devidas proporções, uma e outra identidades podem ser equivalentes. A identidade depende de um conjunto de atributos associados a um grupo que os compartilha, em maior ou menor grau, com cada um dos membros do grupo, e ainda com outros grupos, possuidores de outras identidades.

A socióloga Kathryn Woodward levanta um aspecto central para a definição da questão da identidade, como para tantos outros fenômenos sociais: a linguagem. As identidades são significadas pela linguagem e sistemas simbólicos que as representam. “A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações em seu interior.”<sup>155</sup> Portanto, sendo o nosso contato com o passado mediado pela linguagem, e sendo as representações também por ela constituída, é por meio do que os frades disseram de si, a forma como eles se representavam – e como eram também representados por outros – que dão ver o processo de construção de sua identidade.

---

<sup>155</sup> WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (org.) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 8.

Usar a linguagem, ou mesmo símbolos, para conferir significado requer o estabelecimento de relações de poder, inclusive o poder de incluir e excluir.<sup>156</sup> A identidade se expressa, portanto, também por símbolos, como a adoção, pelos frades pregadores de um hábito branco coberto por uma manta negra, ou ainda a sua constante representação imagética segurando um livro, redundam em causas e conseqüências materiais. Veremos mais tarde como a questão da posse de livros pelos frades gerou alguma controvérsia e bastante legislação a respeito.

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, identidade e diferença são resultado de atos de criação lingüística, ou seja, não podemos tomá-las como essências, como conceitos naturalizados e sim como construções culturais. Identidade e diferença são criadas por meio de atos de linguagem. Segundo Ferdinand de Saussure a própria linguagem é um sistema de diferenças, já que os signos não têm valor absoluto, mas só recebem significado se contrapostos ao que lhe é diferente.<sup>157</sup> Classificamos o mundo social dividindo-o entre “nós” e “eles”. Toda classificação é feita a partir do ponto de vista da identidade, o que faz com que as divisões sejam construídas estabelecendo uma hierarquia. Deter o poder de classificar significa deter o poder de atribuir valores aos diferentes grupos.

Silva define identidade, inicialmente, como aquilo que se é, como um fato autônomo e auto-suficiente. Nesse sentido ela só teria como referência a si própria. Segundo essa ótica, o diferente também é visto como uma entidade independente, podendo ser definida como aquilo que o outro é. No entanto, é claramente perceptível que identidade e diferença mantêm relação de dependência.<sup>158</sup>

O caráter relacional, portanto, é outro aspecto que se destaca em meio às várias definições de identidade. Já iniciamos nossas considerações afirmando que a identidade pode também ser construída em um processo interno. Mas não podemos, nem queremos, negar que a identidade distingue-se pelo que não é. Portanto, é marcada pela diferença. Esta se sustenta pela exclusão: se você é mulher, não pode ser homem, se é dominicano, não pode ser franciscano. Já a semelhança é o produto da experiência vivida e das coisas da vida cotidiana, que inclusive podem ser compartilhadas por identidades diferentes. Assim, os membros das duas ordens citadas acima compartilhavam vários aspectos semelhantes, entre eles a pregação.

---

<sup>156</sup> Idem, p. 18.

<sup>157</sup> SILVA, T. A Produção Social da Identidade e da Diferença In: Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p.76

<sup>158</sup> Idem, p. 74.

Na experiência cotidiana, podiam perceber-se semelhantes. E, para nós, é justamente essa semelhança que levava os frades pregadores a buscarem construir uma identidade também pautada pela diferença.

A ênfase na diferença deve levar em consideração que todo sujeito só fala posicionado, ou seja, a partir de uma posição histórica e cultural específica.<sup>159</sup> Se colocássemos a questão nos termos concebidos por Bourdieu, afirmaríamos que os indivíduos pertencem à diversos “campos sociais” de formas diferentes, assim como cada um dos campos tem seu próprio contexto e recursos simbólicos.<sup>160</sup> Nos posicionamos e somos posicionados de acordo com cada um dos campos aos quais pertencemos. O que nos levaria a afirmar que: ou temos múltiplas identidades de acordo com o campo; ou enfatizamos um ou outro traço de nossa identidade de acordo com o campo.

De acordo com Woodward, “todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas”.<sup>161</sup> Assim, as identidades não são “livres” e formadas pelos indivíduos, mas respondem e são moldadas por seus contextos, como já havia nos esclarecido Damatta. Mas, nossa interpretação da afirmação da socióloga inglesa nos leva a pensar que há maneiras de controlar a identidade – e percebemos, por exemplo, nas Constituições essa tentativa de controle –, bem como a expectativa de que uma certa identidade seja adotada pelos membros do grupo, o que os próprios instrumentos de controle tentam moldar. É oportuno ressaltarmos a relação que vimos em Wolton entre a identidade individual e de grupo, e a que também estabelece Bauman, quando afirma que “as identidades são as entidades que definem as comunidades”.<sup>162</sup>

A diferença, que também ajuda na construção da identidade é marcada, como vimos, por meio dos sistemas simbólicos de representação e das formas de exclusão social. Assim, vemos que a identidade não é exatamente oposta à diferença, mas dela depende. De acordo com as proposições de Silva, as diferenças só fazem sentido se comparadas à identidade de quem fala. Assim, identidade e diferença são interdependentes.<sup>163</sup>

Os sistemas classificatórios aplicam o princípio da diferença a uma população dividindo-a em pelo menos dois grupos opostos (nós e eles, etc). É com os sistemas de classificação que

---

<sup>159</sup> WOODWARD, K. Identidade e Diferença..... Op. cit, p. 25.

<sup>160</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

<sup>161</sup> WOODWARD, K. Identidade e Diferença..... Op. cit, p. 33.

<sup>162</sup> BAUMAN, Z. Op. cit., p. 17.

<sup>163</sup> SILVA, T. A Produção Social da Identidade e da Diferença In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 75.

se ordena a vida social, manifestando-se, por exemplo, no discurso e nos rituais. A constante necessidade que os frades pregadores sentiram em construir seu sistema educacional, entre sua fundação e a década de 1260, demonstram não apenas o desejo de organização, mas também um meio de marcar sua diferença em relação aos outros grupos eclesiais.

Desta forma, devemos entender o conceito de representação como central para a compreensão da questão da identidade. Construimos representações daquilo que almejamos como identidade. Se, por exemplo, vemos uma hagiografia de Domingos estabelecendo uma determinada representação do santo como homem piedoso, bom pregador e letrado, é isso que marca identidade de toda a Ordem.<sup>164</sup>

Esses sistemas de classificação, que se expressam em oposição binária, mantêm a ordem social. Ao serem classificados, os indivíduos podem ser controlados, estando a classificação simbólica, desta forma, diretamente relacionada com a ordem social. A diferença pode ser construída tanto negativamente, por meio de exclusão ou marginalização, ou pode ser celebrada como fonte de diversidade, vista positivamente como enriquecedora.<sup>165</sup> Acreditamos perceber a diferença negativa na relação que os frades pregadores estabelecem com os hereges convertidos, que são impedidos de entrar na Ordem. Uma diferença positiva podemos ver na base das Constituições, a regra dos premonstratenses. Ao mesmo tempo em que nela se fundamentam, atribuindo-lhe, portanto, significado positivo, dela se diferenciam ao estabelecer todo um conjunto de leis novas.

Essa diferenciação negativa pode indicar, mais do que a diferença, a própria semelhança da qual o novo grupo quer se afastar. É isso que percebemos ao longo desta pesquisa: os pregadores tentam se diferenciar, em especial, de grupos com os quais compartilham muitas semelhanças, como os menores, que se colocam também como ordem reformadora, e dos seculares, que como eles também vivem no mundo. É ainda conveniente lembrar que todos esses grupos pregavam.

Embora bastante óbvio, é necessário afirmar que a identidade é historicamente específica. Hall chega a divisar três tipos de identidade diferentes no tempo: a do sujeito do Iluminismo, que via a pessoa como alguém centrado, unificado, racional; a do sujeito sociológico, caracterizado pela interação entre o indivíduo e a sociedade, em que a identidade

---

<sup>164</sup> Veremos no próximo capítulo que Luigi Canetti investe nesse argumento sem, no entanto, definir identidade ou representação.

<sup>165</sup> WOODWARD, K. Identidade e Diferença.... Op. cit, p. 50.

preencheria o “espaço entre o interior e o exterior”; e o sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade permanente, e é fragmentado.<sup>166</sup>

Hall vai um pouco além de seus colegas ao olhar para o passado porque se fundamenta em Giddens. Enquanto Woodward, Silva, Bauman, Wolton etc não divisam um tempo anterior à invenção da imprensa e muitas vezes fazem do passado um outro radical, ou um nada invisível, Giddens, e com Hall com ele, se refere a identidade nas “culturas tradicionais”, opondo-as às modernas. Afirma Giddens que:

“Nas culturas tradicionais (...) a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança, como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.”<sup>167</sup>

Em comparação a essas culturas, Hall acredita que as modernas se caracterizam pela mudança constante, rápida e permanente. Suas instituições ou são radicalmente novas, e aqui ele exemplifica com o estado-nação, ou têm “uma enganosa continuidade com as formas anteriores”, como a cidade.<sup>168</sup> Ora, sendo a cultura medieval o que Giddens provavelmente considera como tradicional, devemos reforçar a idéia de que a questão da identidade então não se colocava da mesma maneira, mas se colocava de alguma maneira. A identidade, então, construía-se com base em uma tradição, que, no entanto, se reinventava.

A afirmação de uma identidade geralmente se baseia em antecedentes históricos, que falam mais do presente daquele que se identifica do que do próprio passado que ele busca. Esta é o que Woodward chama de perspectiva essencialista da identidade. As definições essencialistas entendem que existe um conjunto cristalino, autêntico e perene de características comuns aos que partilham de determinada identidade,<sup>169</sup> Enquanto que as definições não essencialistas focalizam as diferenças e semelhanças dentro e fora do grupo e sua transformação. Acreditamos que, para o nosso contexto de análise, as identidades são fundamentalmente essencialistas, enquanto que a perspectiva não-essencialista é própria do conhecimento científico atual. Podemos considerar, ainda, que as perspectivas essencialistas agem sobretudo na percepção dos grupos sobre as suas e as demais identidades, enquanto a

---

<sup>166</sup> HALL, Stuart. *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 10-13.

<sup>167</sup> GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 44.

<sup>168</sup> HALL, Stuart. Op. cit., p. 14-15.

<sup>169</sup> WOODWARD, K. Identidade e Diferença.... Op. cit, p. 12.

não essencialista é produto de uma construção à nível teórico, como instrumento científico de análise do mundo social.

A celebração da singularidade do grupo pode se traduzir em afirmações essencialistas. Os frades pregadores justificam o empenho vertido no estudo com base nos Evangelhos. No entanto, as não-essencialistas, ou seja, o ponto de vista do intérprete, do analista, enfim, do cientista social, afirmam que as identidades são fluidas e não estão presas a diferenças permanentes.<sup>170</sup> Assim, as identidades podem ser vistas como possuindo um núcleo essencial que distingue um grupo do outro, ou como algo contingente, isto é, como “produto de uma interseção de diferentes componentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares”.<sup>171</sup>

Woodward lembra duas questões fundamentais que cercam a identidade, em especial para nossa pesquisa: ao mesmo tempo em que algumas diferenças são explicitadas, outras podem ser obscurecidas; as identidades não são unívocas, pode haver contradições em seu interior, discrepâncias entre o nível coletivo e o individual. Essas fissuras na identidade podem sugerir aquilo que percebemos como tensões e, que no caso dos pregadores, serviria para “reorganizar” sua identidade como estudantes, como ocorre no caso que verificaremos no capítulo 4, a respeito do estudo de filosofia. Explicitar a identidade dos pregadores como estudantes, escamoteava suas divergências em relação ao que estudar. Por outro lado, se a ordem impunha o estudo para todos os seus membros, vários deles tinham mais pendor para a atividade da pregação, por exemplo, e aí vemos algum descompasso entre a identidade do grupo e a pessoal.

Podemos antever que esse desencontro será solucionado por meio das relações de poder. Como já lembramos, identidade e diferença são relações sociais. Sua definição, seja lingüística ou discursiva, está sujeita, portanto, a relações de poder, o que significa dizer que elas são impostas e disputadas, e não simplesmente definidas ou hierarquizadas. Identidade e diferença são resultados do anseio dos diferentes grupos sociais, colocados em posições diferentes dentro da sociedade, de garantir o acesso aos bens sociais. É possível afirmar, então, que, onde quer que exista diferenciação, existe uma relação de poder.<sup>172</sup> Assim, voltamos a questão da identidade coletiva, ao notar que os dominicanos, ao lutar por destacar-se investindo em sua

---

<sup>170</sup> Além dos cientistas, existem grupos que defendem identidades não-essencialistas, como o movimento feminista, por exemplo.

<sup>171</sup> WOODWARD, K. Identidade e Diferença.... Op. cit, p. 38.

<sup>172</sup> SILVA, T. Op. cit., p. 81.



identidade como estudantes, estavam se posicionando em meio a sua sociedade, especialmente em relação ao grupo que poderia lhe conferir os “bens sociais” – o privilégio de exercer cargos eclesiásticos – : a Sé Romana.

Nesse sentido, Bauman afirma que

“A identidade é um grito de guerra usado em uma luta defensiva: (...) um grupo menor (e por isso mais fraco) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora). (...) A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resolvida a ser devorado.”<sup>173</sup>

Ou seja, um grupo que sente a necessidade de construir uma identidade, e agir de modo a que esta seja mantida, está, de fato, lutando não só por se diferenciar, mas por sua própria existência. Ou ao menos foi esse sentido que as palavras de Bauman ganharam em confronto com o que discutiremos mais adiante, me especial a respeito da atuação dos frades na Universidade de Paris. Como ali precisavam gritar para não morrer, insistiram na diferença que o estudar contínuo trazia em relação a grupos maiores, como o dos clérigos seculares. Veremos também, por outro lado que, na Universidade de Bolonha, sua atuação – e aceitação – parece ser um tanto mais pacífica na medida em que não precisavam lutar para se diferenciar, uma vez que eram eles que levavam adiante ali a escola de teologia.

Mas ainda nos inquietam algumas questões concernentes à identidade. A primeira delas se relaciona à interação entre as concepções atuais de identidade que, ao nosso ver, se fundamentam exacerbadamente nas perspectivas psicanalíticas, extrapolando das conclusões tiradas ali para a questão da coletividade. Em outras palavras, há uma transição por demais abrupta – e que tentamos amenizar com a discussão acima – entre o que seria o *self*, a identidade individual (ou pessoal), e a identidade do grupo (ou social). Outro aspecto que acreditamos ser essencial discutir é a relação entre a identidade e a institucionalização do grupo. E, por fim, até agora permanece em aberto a questão sobre a identidade que diz respeito ao que podemos chamar de “início”, ou surgimento, da identidade.

Na literatura mais corrente em terras brasileiras sobre identidade, nada se referia a nenhuma dessas inquietações que surgiam ao longo da pesquisa. Durante muito tempo, o máximo com o que nos deparamos foi uma observação ligeira de Hall, ao afirmar que o conceito de identidade é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito

---

<sup>173</sup> BAUMAN, Z. Op. cit, p. 83-84.

pouco compreendido na ciência social contemporânea”.<sup>174</sup> Isso daria brecha para nos aventurarmos em generalizações feitas com base nas nossas próprias percepções diante da interpretação das fontes. Recentemente, no entanto, encontramos na sociologia dos movimentos sociais uma saída teórica para nossas indagações. Vamos tentar delineá-la agora.

Snow e McAdam<sup>175</sup> acreditam que identidade é um conceito-chave na busca da compreensão da dinâmica de movimentos sociais. Embora não exista consenso na definição de identidade coletiva, a maior parte dos autores concorda em que sua essência esteja no sentimento de unicidade, de “nós”, entre os indivíduos que compõem uma coletividade. Se o sentimento do “nós” diante dos “outros” está no âmago da identidade coletiva, então algumas questões pedem esclarecimento: Como vários indivíduos chegam a adquirir os sentimentos e cognições compartilhados indicativos de uma identidade coletiva? Qual é a relação entre a identidade coletiva e a ação?

Gamson sugere que a resposta para essas questões estaria no alargamento das “identidades pessoais para incluir a identidade coletiva relevante como parte da definição do *self*”.<sup>176</sup> Mas como se opera esse alargamento, como se dá este processo? Essa questão alude ao que os Snow e McAdam entendem como correspondência identitária, ou seja, a relação entre as identidades coletivas (e individuais) e a ação.<sup>177</sup>

Assim como não há definição consensual para identidade coletiva, também não há para correspondência identitária. Para tentar solucionar esta questão, os autores apostam no que chamam de perspectiva construcionista. A partir dela, a questão da correspondência identitária é formulada com base na idéia de construção e manutenção por meio de ação conjunta, negociação e trabalho interpretativo. Eles se utilizam do conceito de “trabalho de identidade” para capturar os vários processos relevantes que alinham, colocam em sintonia, a identidade pessoal e a identidade coletiva.<sup>178</sup>

O conceito de “trabalho de identidade” se refere a “gama de atividades as quais os indivíduos se lançam para criar, apresentar e sustentar identidades pessoais congruentes com

---

<sup>174</sup> HALL, S. Op. cit., p. 8.

<sup>175</sup> SNOW, David & MCADAM, Doug. Identity Work Process in the context of social movements: clarifying the identity/movement nexus. In: STRYKER, S; OWENS, T & WHITE, R. *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.p. 41-67.

<sup>176</sup> GAMSON, William. The Social Psychology of Collective Action. In: MORRIS, A. & MUELLER, C. (eds.) *Frontiers of Social Movement Theory*. New haven: Yale University Press, 1992, p. 60.

<sup>177</sup> SNOW, D. & MCADAM, D. Op. cit., p. 42.

<sup>178</sup> Idem, p. 46.

seu auto-conceito”.<sup>179</sup> Schwalbe e Mason-Schrock, no entanto, argumentam que o “trabalho de identidade” é uma conquista tanto coletiva quanto individual, e por isso pode ser também percebido em grupos. Dado a essa ampla concepção, eles conceituam “trabalho de identidade” como qualquer atividade realizada pelas pessoas, individualmente ou em grupo, para dar significado a si mesmos ou a outros.<sup>180</sup> Os autores prosseguem examinando o processo pelo qual os grupos criam recursos simbólicos dos quais depende a existência de identidades compartilhadas.

Já Snow e McAdama defendem a existência de dois tipos de trabalho de identidade que dizem respeito ao problema da correspondência: a convergência de identidade e a construção de identidade. A convergência de identidade ocorre quando há interação entre um movimento e um indivíduo que já se identifica com ele. Nesse caso o indivíduo pode estar em busca de identidade ou da rede social de solidariedade que o grupo provê. Já a construção de identidade é o processo pelo qual a identidade pessoal e coletiva se alinham, quando os indivíduos percebem o engajamento nas atividades de grupo como sendo consistentes com sua auto-percepção e interesses.<sup>181</sup> Temos que considerar, porém, que a convergência de identidade só é possível em um momento em que a identidade coletiva já esteja consolidada. Por outro lado, a construção de identidade pode ocorrer em associações ainda em formação, como é o caso da Ordem dos Pregadores nas primeiras décadas do século XIII.

Os sociólogos americanos acreditam que certas formas de identidade são mais importantes de acordo com o estágio no qual se encontra o movimento, alertando que os tipos de identidade variam de acordo com o tipo de movimento, se este é, por exemplo, clandestino ou público. Dividem a vida dos movimentos sociais em três estágios: o primeiro é seu surgimento, a institucionalização é a segunda fase dos movimentos sociais. A terceira é a difusão generalizada.<sup>182</sup> Evidentemente, é possível entender a Ordem dos Pregadores como movimento social, na medida em que esta possui um projeto, o que se poderia chamar de uma “ideologia” e uma organização. Nosso interesse maior na pesquisa é analisar de que forma os dois primeiros momentos da vida deste “movimento” – o surgimento e a institucionalização – se estabeleceram em termos de identidade.

---

<sup>179</sup> SNOW, David & ANDERSON, Leon. Identity Work among the homeless: the verbal construction and avowal of personal identities. *American Journal of Sociology*, 92, 1987, p. 1348, 1336-71.

<sup>180</sup> SCHWALBE, Michael & MASON-SCHROCK, Douglas. Identity work as group process. *Advances in Group Process*, 13, 1996, p. 115, p. 113-47.

<sup>181</sup> SNOW, D. & McADAM, D. Op. cit., p. 47-49.

<sup>182</sup> Idem, p. 55.

Nisso também Snow e McAdam contribuem, pois afirmam que a pesquisa empírica sobre ações coletivas aponta para o fato de que os movimentos sociais emergem ou são iniciados em dependência de organizações já existentes, ou redes associativas. Os movimentos que assim se formam tendem a se desenvolver e disseminar rapidamente, além de conseguirem superar um primeiro momento em que ainda não estão bem definidos ou contam com muitos membros. E é justamente aliado a outros movimentos – ou grupos religioso – que surge a ordem dos pregadores.

Para os autores, esses movimentos são bem sucedidos porque são hospedados pelos recursos organizacionais retirados pelos movimentos incipientes da organização “patrocinadora”. No entanto, de maior relevância para eles é explicar a rápida ascensão e difusão de tais movimentos na forma do trabalho de identidade que define sua mobilização emergente. Esses movimentos são capazes de decolar rapidamente porque se apropriam de identidades coletivas previamente estabelecidas e altamente salientes. E, de fato, os dominicanos se apropriam de vários elementos de identidade de outros grupos religiosos, ortodoxos ou não.<sup>183</sup>

Eventualmente muitos movimentos sociais bem sucedidos se desenvolvem além de suas origens “primárias”. O *locus* organizacional do movimento passa do grupo estabelecido ou da rede social para organizações de movimentos sociais formais. Podemos, então, distinguir um primeiro momento em que a Ordem passava pelo processo de formação, que localizaríamos no período entre a pregação de Domingos em Toulouse e algum momento entre 1216 e 1218.<sup>184</sup> O momento da institucionalização situar-se-ia entre o generalato de Jordão da Saxônia e o de Humberto de Romans.

Embora essa transição pareça ser inevitável e muitas vezes benéfica para o movimento, coloca-se como um desafio para os insurgentes. Enraizar o movimento em organizações de movimentos sociais formais – a Cúria Romana, o pertencimento à Igreja – significa que os organizadores não podem mais negociar a identidade coletiva estabelecida e os incentivos solidários dos grupos “primários” e redes sociais em meio aos quais o movimento se desenvolveu inicialmente. No nosso caso, os primeiros companheiros de Domingos, homens sem educação formal, ficariam em segundo plano na Ordem.

---

<sup>183</sup> Essa é uma das questões levantadas pela historiografia dominicana a respeito do surgimento da Ordem, como veremos no capítulo seguinte.

<sup>184</sup> Com as repetidas chancelas papais e a instalação em Paris e Bolonha.

Isso significa que a apropriação identitária deixa de ser a mais típica ou efetiva forma de característica de trabalho de identidade do movimento amadurecido. Em vez disso, suspeitamos que as formas modais de trabalho identitário do segundo estágio de um movimento bem sucedido é a ampliação e extensão da identidade. Ou seja, é justamente durante o processo de institucionalização que a identidade se afirma mais fortemente. Não mais em uma posição de meramente se apropriar de identidades coletivas estabelecidas, movimentos institucionalizados, agindo por meio de suas organizações de movimentos sociais formais dominantes, devem agora se engajar em apelos direcionados de recrutamento concebidos para atrair novos adeptos. Para os Pregadores, os estudantes dos centros universitários. Para assim proceder, eles tipicamente buscam facilitar um dos tipos de construção de identidade.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> SNOW, D. & McADAM, D. Op. cit., p. 57-8.

## CAPÍTULO 2

### PREGADORES OU ESTUDANTES: UM BALANÇO BIBLIOGRÁFICO SOBRE A IDENTIDADE DA ORDEM DOS PREGADORES

---



ão muitos as vertentes que levam à historiografia dominicana. Embora não possamos nos queixar da carência de pesquisas sérias sobre o primeiro século de existência da Ordem dos Pregadores, é de se considerar que as grandes sínteses foram feitas, sobretudo, há sessenta anos.<sup>1</sup> Todas elas escritas por frades dominicanos. Essas sínteses grandiosas talvez tenham inibido a produção de novos estudos sobre a Ordem durante, pelo menos, quarenta anos. Isso porque foi só nas duas últimas décadas que começamos a perceber um interesse crescente em relação a vários aspectos da história dos frades pregadores por parte dos historiadores laicos.

Portanto, com um hiato relativamente longo, podemos perceber não apenas posicionamentos teóricos e metodológicos diferentes, como a própria contraposição, na historiografia, de abordagens das mais amplas as mais específicas. A historiografia sobre os dominicanos, por conseguinte, segue no leito da História feita pelos historiadores, ainda que, aparentemente, a passos mais lentos. Diante da miríade de temas que estes estudos nos apresentam, optamos por distinguir três grandes blocos de análise, em coerência com os objetivos de nossa pesquisa. Serão debatidas, em um primeiro momento, as principais obras sobre a formação da Ordem dos Pregadores, em especial no que tange ao que os historiadores entenderam como sendo a função primordial da Ordem. Em seguida, discutiremos aquelas obras que, direta ou indiretamente, buscaram perceber algum processo de construção de identidade entre os frades. Por fim, voltaremos nossa análise às obras mais relevantes acerca do papel do estudo para os dominicanos.

---

<sup>1</sup> A única exceção é a obra de Simon Tugwell, OP. Entre 1995 e 2005 o frade inglês lançou, anualmente, duas séries de artigos no periódico *Archivum Fratrum Praedicatorum: Notes on the Life of Saint Dominic*, AFP, nos.65, 66, 67, 68, p.5-169, p. 5-200, p. 27-59, p.5-116; e *The Evolution of Dominican Structures of Government*, AFP, nos, 69, 70, 71, 72, 75, p. 5-60, p. 5-109, p. 5-183, p. 26-159, p. 29-94.

Dentro de cada um desses blocos, privilegamos o debate acerca de obras gerais. Em outras palavras, discutiremos aqui livros, conclusões mais amplas a respeito dos temas de nosso interesse, e não artigos, que entendemos como apresentando conclusões apenas parciais de pesquisa. Além disso, optamos por construir nosso debate historiográfico com base naqueles textos considerados clássicos e, por isso, amplamente citados e consultados pelos demais historiadores aos quais recorreremos ao longo da tese.

Acreditamos pertinente tecer breves palavras a respeito da necessidade que encontramos em se dedicar todo um capítulo a essa discussão bibliográfica. Ocorre que a relação entre a Ordem dos Pregadores é de vasto conhecimento entre os medievalistas e os historiadores do cristianismo. Isso poderia levar à redundância de um trabalho como este que deve ter, entre suas principais características, a originalidade. Justamente porque gostaríamos de demonstrar que esta tese é, sim, original, é que optamos por nos lançar a uma revisão cuidadosa das principais obras sobre a Ordem dos Pregadores. Além disso, acreditamos ser proveitoso para a melhor compreensão de nossos argumentos, em alguns casos, contrapor à revisão bibliográfica ligeiras menções às fontes, bem como a outras obras que não são aqui detidamente analisadas.

## **2.1 A Historiografia sobre a Ordem dos Pregadores**

Pretendemos discutir aqui alguns aspectos das obras de três frades dominicanos. Nosso critério de escolha dos estudos a serem comentados não é, no entanto, o pertencimento à Ordem, mas a largueza do tema tratado. Não é coincidência que as grandes obras de síntese sobre o surgimento da comunidade de irmãos pregadores tenham saído da pena de irmãos pregadores.<sup>2</sup>

Entre o final do século XIX e início do século XX, os dominicanos começaram o processo de edição e publicação dos documentos de sua história no *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, enorme esforço erudito que possibilita até hoje o acesso aos principais vestígios dos primeiros séculos da Ordem, como as atas dos capítulos gerais, numerosas hagiografias, crônicas, cartas aos quais nos referimos no capítulo anterior. Além disso, o

---

<sup>2</sup> No século XX e XXI a historiografia privilegiou o estudo de objetos considerados secundários pelas escolas historiográficas do século precedente. Entre outros temas, os historiadores do século XX e XXI se preocupam em analisar questões referentes aos grupos marginalizados e às mentalidades. Isso pode ter acabado por provocar o afastamento, por parte dos historiadores de profissão, da pesquisa sobre um grupo que passou a ser considerado como dominante, ou “de elite”. Um exemplo claro desta tendência está na volumosa produção sobre a Ordem dos Frades Menores, se comparada à tímida historiografia acerca de seus colegas mendicantes seguidores de Domingos. Assim, a maior parte dos estudos sobre a Ordem dos Irmãos Pregadores na Idade Média ficou a cargo de seus correligionários, especialmente no século XX.

Instituto Histórico Dominicano serve ainda como importante centro de estudos sobre os frades, publicando anualmente o *Archivum Fratrum Praedicatorum*, meio de divulgação de pesquisas sobre a Ordem. Tanto a difusão dos documentos editados quanto o surgimento de veículos de divulgação da sua história, resultado certamente do esforço de classificação e resgate da memória européia que marcaram o século XIX, determinaram a existência de uma historiografia voltada para o período de estabelecimento da Ordem.

Como veremos, essa historiografia alinha-se a critérios de cientificidade pautados pela busca da “verdade” e vê nas “origens” da Ordem já todo o seu destino. De certa maneira, perceberemos nas obras que passamos a analisar uma espécie de hagiografia científica, interessada em estabelecer relações entre as presumidas idéias de Domingos como fundador e guia de um séqüito de seguidores e todo um desenrolar linear de acontecimentos que evidenciariam a predestinação e a santidade do cônego hispânico. Assim, foram escolhidas três obras de síntese que marcaram todos os estudos posteriores sobre o processo de formação da Ordem dos Pregadores, apresentassem estes concordância ou críticas àquelas: *Saint Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*,<sup>3</sup> do frade belga Pierre Mandonnet, lançada em 1938; quase vinte anos depois, em 1957, seu aluno, o frei Marie-Humbert Vicaire publica sua *Histoire de Saint Dominique*,<sup>4</sup> e passado quase meio século, frei Simon Tugwell faz uma breve síntese sobre o surgimento da Ordem em *Saint Dominic*,<sup>5</sup> de 1995.

A análise dessas obras historiográficas estará centrada na busca pelos elementos de identidade que, mesmo involuntariamente, os autores perceberam na fundação da Ordem, processo esse sempre unido nestes textos à vida de Domingos de Gusmão. Nelas também procuraremos ver como se dava, na ótica desses historiadores dominicanos, a relação entre os frades e o estudo. Entenderemos identidade aqui como o resultado do processo, suas características, digamos, estáveis, e não todos os eventos que marcam este processo de

---

<sup>3</sup> MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938.

<sup>4</sup> VICAIRE: *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. (edição original de 1957)

<sup>5</sup> TUGWELL, Simon. *Saint Dominic*. Estrasburgo: Signe, 1995. Tanto Vicaire quanto Tugwell têm copiosa obra dispersa em dezenas de artigos publicados nos *Cahiers de Fanjeaux* e *Archivum Fratrum Praedicatorum*, respectivamente. No entanto, acreditamos encontrar nas obras de síntese justamente isso, um apanhado de suas conclusões de pesquisa. Isso fica patente no caso de Tugwell, quando, em uma nota à obra acima citada ele escreve: “Tentei contar a história de São Domingos honestamente à luz das evidências. (...) seria inapropriado tornar esta narrativa maçante com repetidas qualificações tais como ‘talvez’, ‘possivelmente’ e ‘provavelmente’. Para aqueles interessados, irei publicar uma série de artigos nos quais devo apresentar as evidências e argumentos que levaram às conclusões que agora apresento.” TUGWELL, S. *Saint Dominic*, p. I.



construção da identidade. Até porque, se assim precedêssemos, estaríamos deturpando as idéias destes autores, dobrando-os à nossa própria perspectiva.

Entre 1891 e 1918, Pierre Mandonnet foi professor da Universidade de Fribourg, onde fundou a cadeira História da Igreja, na faculdade de Teologia. Embora tenha publicado, ao longo, da vida, algumas obras breves, sua obra de fôlego só seria lançada postumamente. *Saint Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre* é o resultado da edição de um de seus mais conhecidos discípulos, Marie-Humbert Vicaire. Morrendo em 1236, deixou por concluir o livro que já havia intitulado, e do qual havia escrito boa parte, restando a Vicaire reunir vários estudos críticos manuscritos, inclusive o que redundou no capítulo XIX da obra, sobre a crise acadêmica do século XIII, que este acreditava ser o centro de todo o pensamento de Mandonnet.

No prefácio, o próprio Vicaire expõe a visão que seu mestre tinha da História:

“Ele pesou todos os valores humanos e os classificou em uma hierarquia piramidal desde a base – ‘nosso pão de cada dia’ – ao topo – o ‘ápice da civilização’. (...) Nesse edifício de causalidade recíproca, todo problema, todo elemento, tinha que tomar seu lugar ou, mais precisamente, encontrar sua verdadeira dimensão. Aos seus olhos, um fato histórico nunca era o fruto de pura pesquisa erudita, mas uma pedra da pirâmide, um elo da corrente, um ponto de convergência.”<sup>6</sup>

A História, portanto, como vista por Mandonnet de acordo com Vicaire, inseria-se na tradição eclesiástica da história salvífica. Ao longo de toda a obra, a fundamentação dos argumentos em freqüentes citações às fontes, então recentemente editadas, além de documentos ainda apenas manuscritos, se equilibra com a idéia de que Domingos era uma pedra que ocupava o topo da tal pirâmide visionada por Mandonnet.

A primeira parte da obra recebe o nome de “São Domingos e a Ordem dos Pregadores”. O “e” poderia ser trocado pelo “é”, sem qualquer perda ou equívoco no significado do texto. Aqui Mandonnet se estende longamente sobre o “caráter” de Domingos e a Ordem fundada por ele como uma extensão de sua própria personalidade desejos, que resultavam da crise pela qual passava a cristandade e, em especial, a Igreja. Logo na primeira frase de sua obra, o frade belga deixa claro que vê seu objeto de estudo inserido em um contexto mais amplo, e dele dependente, pois afirma que “a vida religiosa como instituição surgiu da busca pela perfeição evangélica, e esse propósito enraizado da vida religiosa foi mantido continuamente nas

---

<sup>6</sup> MANDONNET, Pierre *St. Dominique...* Op. cit, p. 8.

sociedades chamadas ordens. Era esse objetivo, independentemente de sua aparente diversidade, que dava a elas um princípio comum e constituía sua unidade genérica.”<sup>7</sup> Ou seja, ele entende as ordens religiosas, inicialmente, a partir das semelhanças, da identidade que manifestavam entre si, e não separadamente.

Mas não tarda a fazer ligeiras diferenciações entre elas, pois prossegue estabelecendo um esquema histórico-evolutivo das ordens religiosas, que apresentaram dois tipos durante os séculos medievais: as ordens monásticas e as ordens mendicantes. Ambos os tipos de ordens responderam aos problemas e necessidades de seu tempo, afirma ele. E ambos seguiram o mesmo caminho. Em cada período, a primeira ordem a surgir trazia a marca da experimentação e de novas empreitadas. Estas seriam seguidas por ordens “típicas”, modelares, que abraçavam de forma mais adequada os meios pelos quais se atingiam as soluções para os problemas da época. Para ele, como fica explícito ao longo de seu estudo, a Ordem dos Pregadores foi tanto experimental – há um capítulo dedicado apenas a tais “atividades experimentais” – quanto modelar. Finalmente, surgiam outras ordens que captam o modelo daquelas que haviam conquistado estabilidade. Na perspectiva de Mandonnet, todas as demais ordens mendicantes, inclusive a dos frades menores.

Isso se evidencia quando o historiador faz um apanhado do que seriam as ordens mendicantes, acabando por descrever tão somente a *religio* dos dominicanos. Ele acredita que o surgimento destas ordens se deu para solucionar a crise da Igreja, em combate aos poderes aristocráticos laicos, o que deixava os leigos carentes de condução espiritual, provocando, por exemplo, o surgimento dos movimentos heréticos. Mas, para Mandonnet, as posições assumidas por Pregadores e Menores em relação aos problemas da Igreja eram marcadamente diferentes no momento de sua fundação. Os primeiros a se estabelecerem, com grande liberdade de ação em sua organização, foram os Pregadores, que “imediatamente se adequaram às numerosas necessidades que agitavam a sociedade de então”.<sup>8</sup> Assim, os frades pregadores se tornaram a ordem “típica”, tendo as outras ordens surgidas no século XIII seguido, em maior ou menor medida, seu modelo. Afinal, continua, apenas os pregadores eram clérigos, membros educados e devidamente preparados para o ministério junto aos fiéis. Sem exceção, todas as outras ordens fundadas naquele século e nos posteriores, até o advento da

---

<sup>7</sup> Idem, p. 16.

<sup>8</sup> Idem, p. 21.

Modernidade, eram compostas também por leigos ou se organizaram ao redor de “simples” irmandades laicas que “evoluíram” parcial e lentamente para a vida eclesiástica.

Foram os pregadores, afirma ele, que desde o início devotaram inteiramente seus serviços à Igreja. Foi com eles que os mosteiros afluíram para os centros urbanos, e o trabalho braçal foi substituído pelo intenso labor mental da pregação e do ensino. Foi por conta das idéias de Domingos que o monge fixado perpetuamente em sua abadia se tornou “um cidadão do universo cristão”.<sup>9</sup> Em contraste com a riqueza agrária dos monges, os pregadores estabeleceram a pobreza voluntária e a mendicância e o regime de governo feudal deu lugar a um regime de eleição de curta duração. Podemos ver, desta forma, que Mandonnet entende os frades Pregadores como herdeiros da vida monástica, no entanto aperfeiçoando-a em prol dos fiéis e de um papado em crise. Em paralelo, os Pregadores seriam, aos seus olhos, praticantes de um novo tipo de vida, inventado por seu fundador.

No relato sobre a fundação da Ordem, ao descrever Domingos brevemente, Mandonnet divisa “um semblante que irradiava inteligência.”<sup>10</sup> Não bastasse toda a Ordem já estar pronta na mente do fundador, para Mandonnet “está na cara”, literalmente, o destino erudito dos frades pregadores.

Segundo sua avaliação, Domingos estava também em consonância com a política reformadora do papado no que se refere ao estudo. Tendo o III Lateranense determinado a obrigatoriedade da educação dos clérigos e repetindo-se o mesmo no concílio seguinte, com maior detalhamento, é de se supor que tal atividade não estava sendo levada a cabo. Para o autor, Domingos solucionaria o problema. Na verdade, dois ao mesmo tempo, porque em seu “programa” de pregação, ordenado pelo concílio,<sup>11</sup> o santo abraça também o da instrução nas ciências sagradas e se responsabiliza pela execução de duas medidas reformadoras em um grau que excederia em muito as ordens de 1215. A *Ordo Praedicatorum* se tornaria, assim, a *Ordo Doctorum*, termos que, segundo o frade belga, eram considerados equivalentes na tradição eclesiástica e na linguagem da época. Para ele, portanto, educação e pregação são a mesma coisa, confundem-se. Nesse sentido, nossa hipótese aproxima-se das considerações de Mandonnet, sem que possamos concordar totalmente com seu ponto de vista, uma vez que,

---

<sup>9</sup> Idem, p. 22.

<sup>10</sup> Idem, p. 35.

<sup>11</sup> O cânon 10 do IV Concílio de Latrão trata sobre a pregação. LATERANENSE IV. FOREVILLE, Raimunda. (ed). Vitória: ESET, 1972. p. 167-8.

embora relacionadas, estas duas atividades têm, cada uma delas, características específicas para os Pregadores.

Outra constante na obra de Mandonnet é a relação estreita entre a Ordem dos Pregadores e o papado. Para ele esta ligação é tão evidente que lhe é inaceitável interpretar o cânon 13 do IV Lateranense<sup>12</sup> como iniciativa papal. Este cânon não poderia ter sido “inspirado” por Inocêncio III. A “culpa” teria sido de monges e cônegos que queriam se preservar, mas especialmente dos bispos do norte da Itália e do sul da França. Naquelas regiões haviam sido fundadas, algumas décadas antes, a ordem dos valdenses (que então estava reconciliada com a Igreja) e a dos *humiliati*, ambas defensoras de sentimentos anti-clericais que, mesmo com a chancela papal, não esmoreceram, o que atraía a antipatia dos bispos.<sup>13</sup>

De acordo com o autor, como a *religio* dominicana era absolutamente inédita, os frades deixaram que a experiência moldasse sua instituição. Mas, porque foram tomados de um “ideal puro e uma regra de vida já aprovada”, o progresso de um plano “claramente concebido e já parcialmente executado” foi rápido e de longo alcance. Isto é, Mandonnet caracteriza o surgimento da Ordem como um movimento acabado mesmo antes de seu início.

Sua certeza no ineditismo da Ordem é tamanha que ele chega a se irritar com “certos historiadores, até mesmo dominicanos”, que afirmam ter sido as Constituições reproduzidas em parte das seguidas pelos Premonstratenses. Para ele, aquilo que há de original na Ordem (tudo, com exceção dos ofícios canônicos e das observâncias monásticas) não se encontra presente na regra de Premontré. O que há de mais característico na Ordem é sua finalidade, sua organização e seu governo. Ele não deixa claro, nessa passagem se considera o estudo como parte da finalidade ou da organização da Ordem.<sup>14</sup> Mas, ao tratar das Constituições, percebe que esta atividade recebe um tratamento particularmente urgente. Já a pobreza mendicante era um elemento ainda a ser testado pela experiência. Portanto, em Mandonnet, há uma certa contradição entre a Ordem santificada, que surge pronta da raiz, e a Ordem que se amolda às circunstâncias históricas.

---

<sup>12</sup> O cânon 13 refere-se a proibição de novas ordens religiosas.

<sup>13</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 56. No entanto, de acordo com Frazão, que concorda com Sayers e Bolton, o texto do concílio foi redigido por poucos cardeais e o próprio papa. SILVA, Andréia Frazão da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: FRAZÃO DA SILVA, A C., ROEDEL. L.R.. Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Anais...*Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p.95 -101.

<sup>14</sup> Embora mais adiante se refira ao estudo como parte da organização da Ordem.

Sua interpretação da bula papal *Religiosam Vitam*, emitida por Honório III, dá a ver, com clareza, suas concepções sobre a relação entre Ordem e Cúria Romana. O fato de, naquela encíclica, Honório ter colocado a Ordem sob sua proteção, o que seria repetido em uma segunda bula um pouco depois marcaria, aos seus olhos, uma união orgânica entre papado e frades pregadores. O papa teria “(...) anunciado sua vocação (dos frades) como algo sobre o qual ele (papa) estava perfeitamente seguro, como se sua realização já estivesse posta diante de seus olhos.”<sup>15</sup>

Mandonnet acredita que o “favor” concedido aos pregadores pelo papa era extraordinário, ia além do que era comum no período, em especial para uma Ordem que ainda se formava. Podemos ler nas entrelinhas do texto que o frade belga entende essa reação de Honório aos pregadores como um indício da santidade de Domingos. Veremos logo adiante que Tugwell enxerga as cartas de Honório III em uma luz bastante diferente.

A leitura de Mandonnet a respeito da relação entre papado e Ordem fica ainda mais explícita quando este contrapõe o envio de uma carta, datada de 16 de novembro de 1219, para a igreja de Paris e outros centros, urgindo a execução dos decretos acadêmicos lateranenses<sup>16</sup> e a realização do primeiro Capítulo Geral dos dominicanos. Como este se realizaria alguns meses depois de remetida a carta, os frades reunidos em assembléia tomariam para si a iniciativa de responder ao pedido do papa fazendo de cada um de seus conventos uma escola de teologia. Em suma, os frades assim agiram pois encontraram “inspiração para sua organização acadêmica nas encíclicas papais”.<sup>17</sup> No que tange ao estudo, Mandonnet retira toda a iniciativa dos pregadores e os coloca apenas como cumpridores dos decretos papais. A santidade de Domingos, sempre latente em seu texto, estaria na conformidade com os desígnios reformadores de Roma.

Tudo o que fora decidido nessa primeira reunião dos frades seria o resultado do esforço legislativo de uma associação já amadurecida. Na ótica de Mandonnet isso se explica pelo fato de seu fundador ser um clérigo. Ele ressalta que o mesmo não ocorre com as demais ordens surgidas no século XIII. Estas seriam ainda por muito tempo imaturas, sendo suas legislações

---

<sup>15</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 59. Essa passagem de Mandonnet nos remete a uma outra, bastante semelhante, de Jordão da Saxônia, no *Libellus*, quando este se refere à opção de Domingos de dispersar seus seguidores: “Era algo maravilhoso que ao enviar o servo de Deus são Domingos seus frades a uma e outra parte da Igreja de Deus, agia em tudo com tal confiança, tão longe de qualquer vacilação, contra a opinião, com freqüência, dos demais, que parecia ter conhecimento certo daquilo que iria acontecer, como se o Espírito Santo o houvesse revelado.” *Libellus*, cap. XXXVIII.

<sup>16</sup> *Chart*, no. 32, p. 90.

<sup>17</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 68.

reflexo de um “estilo de vida primitivo”, o que as teria levado a adotar e adaptar as regras dominicanas. Assim, mais uma vez, o autor atesta sua defesa do caráter clerical, pioneiro e modelar da Ordem dos Pregadores.

Sua argumentação se sustenta na idéia de que, em 1216, as Constituições que governariam os pregadores já estava efetivamente terminada, sendo necessário apenas esperar alguns anos para colocá-la à prova da experiência. Essa resolução teria sido tomada conjuntamente por Domingos, a Cúria e os pregadores. Também a criação de novas províncias, em 1221, atenderia a um pedido da Sé Romana, pois, em abril daquele ano, portanto antes da reunião dos frades, o papa enviara cartas para quase todos os bispos da Cristandade pedindo que enviassem religiosos, preferencialmente da Ordem cisterciense, para pregarem em terras distantes.<sup>18</sup> Para sustentar essa ligação, Mandonnet faz referência a uma carta enviada pelo papa a seis monges cistercienses da região da Calábria que haviam sido indicados por Domingos,<sup>19</sup> pedindo para que se colocassem sob a liderança deste para serem úteis nas terras infieis. Mandonnet conclui observando que “(...) quando os pregadores foram estabelecidos em 1216, a Santa Sé tinha em mãos uma força poderosamente organizada que rapidamente provou seu valor.”<sup>20</sup> Novamente Mandonnet insiste na ordem que já nasce pronta.

Esse tipo de argumento nos remete diretamente às caracterizações a respeito do gênero hagiográfico. Na perspectiva de Mandonnet, como também na de Vicaire e, até certo ponto igualmente na de Tugwell, a história da Ordem dos Pregadores respeita a lógica da santidade. Sendo o santo discernível por uma vida marcada de virtudes, e pelo fato de não se tornar santo gradualmente, ao longo da vida, mas desde o nascimento ser dotado de todas as perfeições e permanentemente habitados pela graça divina.<sup>21</sup> É nesta perspectiva que o douto professor Mandonnet distintamente percebe seu objeto de estudo, que é também seu lugar social.

É por isso que, para ele, os pregadores salvaram a Igreja. Ele afirma: “o clero como um todo era inerte e estéril, envolvido em preocupações com seus interesses temporais.” Mas as

---

<sup>18</sup> A relação entre os monges cistercienses e os frades pregadores é constantemente evocada pelos historiadores que, ora a vêem como o modelo de corrupção da vida religiosa contra qual os pregadores querem se opor, ora a vêem como modelo positivo sobre a qual se baseou a Ordem dominicana.

<sup>19</sup> O autor não diz em que documentos se baseou para esta afirmação.

<sup>20</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 78.

<sup>21</sup> Cf. VAUCHEZ, Andre. “O santo” In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 225; BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 449; CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

súplicas de Honório pela reforma não caíram em ouvidos moucos. “O episcopado, confrontado mais uma vez com seu dever e sua impotência em pregar o evangelho para o povo, estava preparado ao menos para receber favoravelmente os Pregadores providos pela Igreja.”<sup>22</sup>

Mandonnet considera inquestionável que o processo de canonização seja uma fonte fidedigna para retratar o “caráter” de Domingos.<sup>23</sup> No entanto, o processo iniciou-se mais de dez anos após a sua morte, e tudo indica que, ao longo desse tempo, não houve qualquer culto devotado a Domingos. De acordo com Canetti, a canonização de Domingos seria uma necessidade despertada pelo movimento do *Alleluia*.<sup>24</sup>

Mandonnet se refere a uma passagem da *Vitae Fratrum* que trata de um estudante de Bolonha que pergunta a Domingos em que livro ele havia estudado mais, ao que este responde: “No livro da Caridade mais do que no livro dos homens.”. Como veremos mais adiante, podemos interpretar essa passagem como uma reação de Gerard de Frachet a supervalorização que o estudo vinha tomando dentro da Ordem a partir da segunda metade do século XIII.

Mandonnet afirma que “o propósito da Ordem dos Pregadores foi determinado pela vida e atividade de Domingos subsequente ao ano de 1205”. O santo, assim, teria organizado uma ordem de “apóstolos e eruditos”. A vida apostólica teria sido instituída por Inocêncio III na carta de 17 de novembro de 1206 em favor de Domingos e seus companheiros, e se definiria melhor com a carta de Honório III, de 21 de janeiro de 1217. Ou seja, a vida de Domingos estabelece o que seria a Ordem apenas na medida em que sua vida responde à política reformadora papal.

Mandonnet insiste sempre no mesmo argumento sem, no entanto, desenvolvê-lo a contento. Mais uma vez ele coloca que, quando Honório confere a missão de pregação aos frades, está, ao mesmo tempo, fazendo deles responsáveis pela educação do clero, já que aqueles que até então tinham a missão de pregadores, os bispos, “de acordo com a tradição eclesiástica (...) reclamavam o título coletivo de *Ordo Doctorum*, que era considerado idêntico ao

---

<sup>22</sup> Idem, p. 79.

<sup>23</sup> Em uma bela nota á descrição de Mandonnet a respeito da compleição física de domingos com base no relato da anciã Cecília, Vicaire alude ao argumento de Altaner de que, pelo avançado da idade da monja quando da descrição, ela não poderia recordar-se dele, já que o conheceu ainda muito nova. Vicaire, no entanto, compara-se à Cecília afirmando que, embora tenha conhecido seu mestre Mandonnet ainda no início de sua vida religiosa, poderia viver até os noventa anos e ainda assim pintar um retrato fiel de seu professor.

<sup>24</sup> Descrever o que é o *Alleluia*. Está no último capítulo de Vicaire. Voltar tb a referência de Canetti.

de *ordo predicatorum*.” Mas Mandonnet é cego para o fato de que nem todo frade pregador é um *doctor*, no sentido de ter esta titulação conferida pelas corporações universitárias, e nem todo frade membro da ordem era, na prática, um pregador, alguém apto a proferir sermões. Mas todos, sem exceção, eram estudantes.

“O que era dominante na vida dominicana era a atividade apostólica do pregador e a atividade doutrinal do professor de ciência sagrada.” É interessante como Mandonnet percebe estudo e pregação lado a lado, mas em momento nenhum explicita sua relação. Também não consegue perceber essas atividades como formadoras de identidade, portanto resultado de um processo, e as vê apenas como características, que parecem muitas vezes terem sido impostas/sugeridas pelo papado, mais do que puramente “inventadas” por Domingos. E esta será a grande tensão da obra de Mandonnet, resolvida posteriormente por seu discípulo Vicaire.

O autor acredita que Domingos foi o primeiro ministro de educação pública da Europa porque fez de sua Ordem “um vasto sistema acadêmico hierárquico”. O ensino mais necessário e o que mais faltava no período, segundo ele, era o de teologia. No entanto, as ordens não podia desconsiderar as ciências seculares (ele não explica porque), e por isso desde o início deixou uma brecha nas Constituições para elas, até que foram completamente admitidas na metade do século. Como veremos no capítulo 4, entre a primeira formulação das Constituições e o estabelecimento das *scola artium*, que tinham no currículo as tais ciências seculares (lógica, em especial) uma série de tensões marcariam as disputas acerca do currículo dominicano.

Quando da fundação de conventos, as escolas de teologia eram incorporadas a universidades já existentes que tinham uma faculdade de teologia (caso de Paris, Toulouse e Nápoles). “Mas quando uma universidade era criada em uma cidade onde já havia um convento dominicano, as encíclicas papais erigindo a universidade não concediam a faculdade de teologia. Considerava-se que elas já existiam, por conta da escola dos pregadores ou de algum outra ordem que os seguisse em seu plano de instrução”.<sup>25</sup> Dessa forma, o autor considera que até mesmo no ambiente universitário a Ordem detinha a primazia em relação ao estudo de teologia, não era mera seguidora do que os mestres de outras ordens estabeleciam.

---

<sup>25</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 105.



Mandonnet calcula, ainda, que no final do século XIII a ordem possuía 1500 frades envolvidos no ensino, dos quais metade estavam engajados no ensino público de teologia.<sup>26</sup>

Em suma, *Saint Dominique* é uma potente obra quanto a suas abrangentes conclusões: a Ordem dos Pregadores teria sido igualmente moldada pela santidade de Domingos, e pelas sugestões do papado, sendo o primeiro elemento indicado pela resposta ao segundo. A identidade da Ordem encontrar-se-ia no fato de haver uma equivalência entre a atividade de pregação e a atividade de ensino, ambas incorporadas a Ordem pelo seu fundador em obediência às determinações papais, e como sinal da providência divina.

É tão difícil discordar de Mandonnet quanto concordar com ele. O frade aponta caminhos que certamente seguimos, como a identificação entre pregação e estudo. No entanto, ele extrapola qualquer análise coerente ao estabelecer que uma e outra atividade são, em síntese, a mesma. Se assim fosse, como já observamos e voltaremos a discutir, todos os membros da Ordem seriam pregadores, o que não é previsto nas Constituições. Ao contrário, este texto prevê que todos os religiosos da Ordem são estudantes enquanto dela fizerem parte.

A ligação que Mandonnet percebe entre a Cúria Romana e a Ordem é outro aspecto valioso de suas ponderações. Mas ele leva essa relação a um ponto extremo, e até lá não podemos ir com ele. Especialmente porque esse vínculo é eivado pela presença do divino aos olhos do estudioso, enquanto para nós, embora reconheçamos sua marcada relevância para a definição da identidade da Ordem, tendemos a concordar com Jansen, que vê nessa relação algo de tenso. Queremos ver no surgimento da Ordem não a marca de Deus, mas os processos históricos “terrenos”, que levaram à construção de sua identidade institucional. É claro que esta passa pela ação reformadora da Cúria, que, no entanto, reage à uma transformação do sistema feudal mais ampla e também de origem laica.

Outro aspecto em que consideramos que Mandonnet se excede é a determinação da superioridade da Ordem dos Pregadores em relação à pregação, ao estudo, ao governo, à vida mendicante, à própria resposta ao papado. Por outro lado, ao fazer isso, ele marca a diferença. A identidade da Ordem em relação, em especial, aos frades menores que, na percepção de Mandonnet em tudo se espelhou em seus irmãos pregadores. A distinção das diferenças permite-nos vislumbrar, em certa medida, ao menos naquilo que nos interessa, uma discernível identidade dominicana como a de homens eruditos. Portanto, nisso podemos concordar com Mandonnet.

---

<sup>26</sup> Idem, p. 106.

Como já apontamos, a sua obra é resultado da edição de seu aluno Marie-Humbert Vicaire, cuja *Histoire de Saint Dominique* passamos a analisar agora. Vicaire ocupou a cadeira de História da Igreja fundada por Mandonnet na Universidade de Fribourg após editar sua obra. Era amigo de Febvre e Braudel, mas nitidamente discordava dos historiadores franceses em sua concepção de História. Sua biografia de Domingos foi lançada originalmente em 1957 e podemos vê-la como o coroamento de uma profícua atividade científica de mais de cinquenta anos na qual se encontram os frutos de uma tradição erudita plurisecular.

A impressão que temos diante do volume de 752 páginas, é que temos em mãos uma obra definitiva. Diante dos sistemáticos estudos desse autor, parece que houve uma certa acomodação por parte de outros estudiosos. Quase nenhum documento, quase nenhuma contribuição, parece escapar à síntese de Vicaire, que á constante fundamentação documental une um estilo narrativo convincente, embora um tanto dramático. Não se pode argumentar que, nos decênios seguintes à publicação de *Histoire de Saint Dominique*, com exceção das pesquisas de Tugwell e Canetti, tenham surgido no horizonte contribuições que oferecessem não tanto aprofundamentos marginais ou integrações parciais; mas propusessem releituras das origens dominicanas que se movessem a partir de uma perspectiva orientada de forma diferente da base heurística teológico-combinatória da obra maior do estudioso suíço.

O próprio título da obra de Vicaire assume não só o âmbito do interesse em que é executada a sua atividade de pesquisa, mas também a peculiar lógica “positiva” sobre a qual se fundamentam todos os seus célebres trabalhos. O mínimo que se pode afirmar sobre a documentadíssima biografia do fundador é que Vicaire, fazendo uso combinatório das fontes hagiográficas, não levou em consideração as advertências metodológicas de colegas seus como Febvre e Braudel.

Divisa-se, na obra de Vicaire, a interpretação do caminho providencialmente linear da vida do santo fundador, em que os obstáculos que este havia encontrado na realização de um projeto eclesiástico substancialmente concebido desde o início já adaptado ao IV Lateranense, configuram-se, hagiograficamente, como débeis momentos dialéticos de um tema edificante voltado para a exaltação do heroísmo e do apoio divino da empreitada providencial de Domingos para o destino da Igreja e da humanidade.<sup>27</sup> Nesse sentido, o pupilo continua a obra

---

<sup>27</sup> Embora claro na obra *Histoire de Saint Dominique*, esse providencialismo – como veremos, também notado e fartamente criticado por Canetti – fica ainda mais evidente na pequena obra de Vicaire *L'imitations des Apôtres. Moines, chanoines et mendiants*. Paris: du Cerf, 1963.

do mestre, já que em Vicaire encontramos o mesmo pendor hagiográfico presente em Mandonnet.

Vicaire colocou sua obra em uma linha do tempo que começa com o *Libellus*. Faz referência à obra de Scheeben, de 1927, como uma tentativa de síntese construída a partir dos documentos, mas que não conseguiu ultrapassar as fronteiras da Alemanha.<sup>28</sup> Para o suíço, a obra de seu mestre, embora planejada como uma história do fundador, não passou de uma série de estudos parciais, ainda que este tenha estabelecido muitas das perspectivas históricas que deram a Domingos seu lugar no devir da Igreja e da Europa medieval: o movimento comunal e o desenvolver da religiosidade laica, a crise escolar, a transformação das ordens regulares e do ministério pastoral da Igreja. De fato, notamos que, enquanto a obra de Mandonnet é resumida e generalizante, a de Vicaire é detalhada e, também, generalizante. Ele redige um estudo de dimensões impressionantes em que, ao que parece a primeira vista, todos os aspectos da vida de Domingos e de seu tempo foram tratados.

Vicaire equipara sua obra também a de Grundmann,<sup>29</sup> que teria mostrado como Domingos adotou a vida apostólica dos hereges contra os quais direcionou seus pregadores. Mas Vicaire afirma que havia mostrado em 1938<sup>30</sup> que a *vita apostolica* havia atingido Domingos por outra via que não a dos hereges, “porque aquele ideal de retorno aos Evangelhos e à Igreja primitiva foi a base clerical da reforma gregoriana.”<sup>31</sup>

Vicaire caracteriza a missão de Domingos: a *vita apostolica* é informada por sua vocação pessoal. Ele considera o fundador um gênio, porque teria conseguido efetuar com sucesso inaudito a síntese entre duas tradições independentes “aparentemente inconciliáveis”. Essa *vita apostolica* era interpretada a partir da visão clerical de mundo, simétrica, mas marcadamente diferente, para Vicaire, do evangelismo de origem laica que reinava no início do século XIII, já que orientava-se em direção ao estudo sagrado que culminava no pertencimento à Universidade de Paris. Assim, a originalidade de Domingos é total em relação aos outros movimentos apostólicos que precedem sua fundação, uma vez que, como Mandonnet, Vicaire acredita que, por pertencerem a uma ordem de clérigos, os pregadores assumiriam papel central na vida da Igreja.

---

<sup>28</sup> SCHEEBEN, Heribert Christian. *Der heilige Dominicus*. Freiburg, 1927. De fato, não há nenhuma tradução nem reedição da obra de Scheeben até hoje.

<sup>29</sup> GRUNDMANN, Herbert. *Religious Movements in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, 1995. Publicado originalmente em alemão, em 1936.

<sup>30</sup> Na edição da obra de Mandonnet.

<sup>31</sup> VICAIRES, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. p. 10.

Quando vê sua obra como inserida em um arco que começa com o *Libellus* de Jordão da Saxônia, Vicaire não está apenas se utilizando de licença poética. Um exemplo de como ele trata a História pode ser percebido na passagem que se refere à educação de Domingos: “Quando o menino Domingos atingiu a idade de aprender as letras (...) seus pais lhe confiaram à Igreja para que fosse educado. Como perfume oloroso em vaso de argila nova ele o penetra de tal forma que nada é capaz de apagar seu odor.”<sup>32</sup> Ele cita Jordão, concordando com ele. E continua: “assim a alma do menininho se embebedada do primeiro momento de santidade clerical.”

Seguem-se detalhadas descrições sobre a educação de Domingos: onde estudara, o que lia, com que sentimento o fazia. O tom é de predestinação, que encontra sua prova cabal nos documentos, especialmente no *Libellus* e no processo de canonização. Seu texto também está todo perpassado por referências bibliográficas que buscam contextualizar e preencher as lacunas deixadas pelas fontes. A obra impressiona pela erudição e detalhamento, tanto quanto pela leitura absolutamente acrítica das fontes.

Para Vicaire, como para Mandonnet, a Ordem se gesta no seio da Igreja, uma vez que a pregação de Domingos é parte de uma política papal, inicialmente colocada no contexto de combate às heresias, em especial para a região do Midi.<sup>33</sup> O frade suíço também percebe uma relação próxima entre pregação e estudo, embora se furte a desenvolver em que esta bases esta se dá.<sup>34</sup>

Interpreta-se a criação da casa de Prouille como um primeiro passo dado a partir de um plano já arquitetado por Domingos: a pregação precisava ser itinerante, mas era necessária uma sede para que os religiosos pudessem se reunir, descansar, para então prosseguir pregando. Para Vicaire, portanto, o germe da institucionalização encontra-se já no estabelecimento de casas para conversas, instituída a primeira ainda em 1205.<sup>35</sup> Isso se confirmaria pela atribuição do nome de *Sacra Praedicationis* à comunidade que ali se congregou, como também pelo fato de, ainda em 1221, Fulco se referir a Domingos como “mestre da Pregação”.<sup>36</sup>

Vicaire acredita que a pregação e o estudo estão vinculados no âmbito da Igreja dos séculos XII e XIII. Ao perceber que Raul de Fontfroide e Diego de Osma, que realizavam uma

---

<sup>32</sup> Idem, p.79.

<sup>33</sup> Idem, p. 228.

<sup>34</sup> Idem, p. 230.

<sup>35</sup> Idem, p. 232.

<sup>36</sup> Idem, p.233. KOUDELKA, no. 153. p.154-6.

campanha de pregação na região do Languedoc, são distinguidos por Cernai<sup>37</sup> como *predicationis princeps et magister*, observa que o termo é de origem escolar e designava uma autoridade intelectual e moral: “É tradicional, depois do início do século XII, (assim) designar o chefe de uma companhia de pregadores itinerantes enviados pela Igreja.”<sup>38</sup> Esse título seria atribuído também aos pregadores cátaros e valdenses, bem como a Francisco, quando prega no Sudão. Domingos o manteria como *magister fratrum ordinis predicatorum*.<sup>39</sup> Ou seja, o título, de acordo com Vicaire, não era original, por estar atrelado ao caráter doutrinal da pregação.

No entanto, são raras as vezes em que Domingos é assim referido entre 1207<sup>40</sup> e 1221.<sup>41</sup> De fato, até 1218, quando Honório III denomina, pela primeira vez, o grupo de pregadores de Toulouse como *fratres ordinis Predicatorum*,<sup>42</sup> Domingos só é chamado de *magistro* nos documentos uma vez, em 1216, por Fulco, bispo de Toulouse, a referência que Vicaire faz parecer comum.<sup>43</sup> Este termo só se tornará mais constante, nas missivas papais em referência a Domingos, em 1221. Acreditamos que a mudança se deva ao fato de que, naquele ano, Domingos tenha se empenhado em assistir o papado na junção das casas de monjas em Roma. A proximidade com o papa pode tê-lo levado a adotar a expressão que o próprio Domingos, pelo menos, a partir do ano anterior, usava para se definir.<sup>44</sup>

Assim, se concordamos com Vicaire no que concerne ao uso do termo *magister* como uma indicação do caráter erudito que Domingos pretendia infundir à sua missão, temos que reavaliar a premissa do frade suíço quanto à cronologia em que este elemento se insere. Ora, se Domingos só é mestre aos olhos do bispo Fulco a partir de 1216, isso indica que, em momentos anteriores ao início da institucionalização da Ordem – que colocamos na cessão, por parte do dito bispo, da igreja de Saint Romain – Domingos não pensou no estudo “desde o início”. Este “início”, segundo Vicaire, estaria já na missão de pregação que Domingos desenvolve ao lado de Diego de Osma, no contexto da Cruzada Albigense. Por outro lado, devemos considerar igualmente que, embora o título de mestre seja imputado ao fundador,

---

<sup>37</sup> O pregador cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernai escreveria uma crônica sobre a cruzada albigense por volta de 1212. PIERRE DES VAUX DE CERNAI. *Historia Albigensis*. GUÉRIN, P. & LYON, E. (ed.) 3 v., Paris, 1926-1939.

<sup>38</sup> VICAIRE, M-H. *Histoire ...* Op. cit., p. 234.

<sup>39</sup> Idem, p.235.

<sup>40</sup> Ano em que seu nome começa a aparecer nos documentos. KOUDELKA, no. 5, p. 13.

<sup>41</sup> Ano da morte de Domingos.

<sup>42</sup> KOUDELKA, no. 91, p. 94.

<sup>43</sup> KOUDELKA, no. 73, p. 68-9.

<sup>44</sup> Deste período há apenas um documento comprovadamente escrito por Domingos, a carta que envia às monjas de Madri, em que se identifica como “*Frater Dominicus, magister Predicatorum*”. KOUDELKA, no. 125, p.126-7.

nenhuma iniciativa concreta a favor dos estudos é atestada pelas fontes coevas. Essas iniciativas, no entanto, se amíudam a partir de 1217, o que pode ser atestado pela carta enviada pelo papa Honório III aos mestres e estudantes de Paris, pedindo que estes ajudassem os “pregadores católicos ativos em Toulouse”.<sup>45</sup>

Voltemos às conclusões de Vicaire. No seu entender, a ordem se forma para dar estabilidade econômica à pregação, a partir de 1215, com o nascimento da Pregação de Toulouse.<sup>46</sup> Esta, por sua vez, se ergue a partir da ruína da campanha de pregação cisterciense, em 1208, com o “desaparecimento” de Raul de Fontfroide e o assassinato de Pierre de Castelnau.<sup>47</sup>

Vicaire deixa patente o que acredita ser a grande originalidade de Domingos: sua interpretação de como deve ser a pregação. “Para ele, a verdade espiritual deve ser pregada por alguém espiritualizado e por meios espiritualizados, os mesmos que eram aplicados no tempo do Evangelho. Ai está a idéia de Domingos, a novidade que ele introduz no sistema de evangelização medieval.” Até então o pregador era um prelado, um bispo que possuía poder de coerção espiritual e, por vezes, temporal. A partir de Domingos, o pregador será alguém espiritualizado “sem outra autoridade do que aquela que virá da sua missão eclesiástica, da ciência do Evangelho e da prática manifesta da imitação dos apóstolos.”<sup>48</sup> Vemos, assim, que, em Vicaire, originalidade se confunde com identidade, e esta é dada indubitavelmente pela pregação apostólica.

Essa originalidade encontrar-se-ia na própria pessoa de Domingos, pois, segundo Vicaire, todos os relatos a seu respeito testemunham “sua mortificação, sua pobreza e seu desapego de apóstolo”.<sup>49</sup> Vicaire, então, mais uma vez, nos dá a ver a base sobre a qual erige a formação da Ordem dos Pregadores: um Domingos santificado. Um Domingos pregador, em que mal aparece qualquer referência aos estudos empreendidos pela Ordem por seu comando. Em Domingos, a pregação é uma marca da escolha divina.<sup>50</sup>

Apesar de apontar apenas timidamente para o pendor erudito de Domingos, a obra de Vicaire, baseando-se especialmente no *Libellus* de Jordão e em relatos contemporâneos, deixa evidente, pelo silêncio, que o estudo ainda não era um elemento relevante antes da chancela

---

<sup>45</sup> KOUDELKA, no. 78, p. 77.

<sup>46</sup> VICAIRE, M-H. *Histoire ...* Op. cit., p. 237.

<sup>47</sup> Idem, p. 239.

<sup>48</sup> Idem, p. 311.

<sup>49</sup> Idem, p. 312.

<sup>50</sup> Idem, p. 321.

papal. Acreditamos, no entanto, que não era essa sua intenção, uma vez que, nas poucas vezes que se refere a essa atividade, a entende como um dos elementos primários da Ordem.

Vicaire também nos faz entender que a Ordem se forma mais pelo ingresso de homens sob a liderança de Domingos do que pela chancela papal.<sup>51</sup> Mas, paralelamente, Domingos também via a necessidade de institucionalizar o grupo que se unia a ele em Toulouse.<sup>52</sup> A institucionalização da pregação passava, no entender de Vicaire, pela concordância com os pontos estabelecidos pelo papa Inocêncio III, em uma carta de março de 1208: “extirpar a perversão da heresia, caçar os vícios, ensinar o símbolo da fé, inculcar nos homens uma moral sã.”<sup>53</sup> Há, portanto, continuidade ininterrupta entre a campanha de pregação contra os hereges iniciada por Inocêncio III e aquela estabelecida com a doação da casa de Toulouse por Fulco a Domingos.

Embora veja continuidade, Vicaire talvez não se aperceba de que impõe igualmente à fundação da Ordem suas próprias características. Ele, por exemplo, alude ao fato de que Domingos teria dado um escopo bem mais abrangente à pregação, que seria direcionada não só aos hereges, mas também aos fiéis, o que tornaria o santo e seus frades “verdadeiros vigários dos bispos em matéria de pregação.”<sup>54</sup> Outra característica específica da Ordem apontada por Vicaire seria o fato da pregação ser perpétua. Ele admite que não era raro que um bispo delegasse a alguém em especial a função de pregador, mas conclui que nunca antes esta missão tenha sido dada a todo um grupo de homens, e a homens que ainda viriam, em perpetuidade. Isso, para Vicaire, indicaria uma “etapa decisiva no desenvolvimento do sistema pastoral da Igreja”.<sup>55</sup> A Ordem dos Pregadores, portanto, seria uma “fase” para o “avanço” da organização eclesial.

Outra característica que Vicaire faz remontar ao início da pregação de Domingos é a mendicância. Tal como Mandonnet se irrita com historiadores que dizem ser as Constituições dominicanas cópia da premonstratense, Vicaire se enerva com aqueles que defendem ser a mendicância um fator adotado apenas posteriormente pela Ordem: “o ideal de Domingos desde 1206 é a regra dos apóstolos. Ele comporta a mendicância à título essencial.”<sup>56</sup> Novamente vemos Vicaire dobrar as evidências textuais para comprovar sua hipótese

---

<sup>51</sup> Idem, p. 339.

<sup>52</sup> Idem, p. 346.

<sup>53</sup> Idem, p. 347.

<sup>54</sup> Idem, p. 348.

<sup>55</sup> Idem, p. 349.

<sup>56</sup> Idem, p. 353.

fundamental: a Ordem é fundada à imagem e semelhança de São Domingos. Como fez Mandonnet, e como fará Tugwell, Vicaire também vê na comunidade de Domingos uma ordem de clérigos, já que apenas a eles era votada a pregação.<sup>57</sup>

Ao contrário de Mandonnet, é apenas em um momento muito adiantado de sua narrativa sobre a formação da Ordem que Vicaire dedica um parágrafo inteiro à questão do estudo. Esta surge quando Vicaire, recorrendo à vida litúrgica de Domingos redigida por Humberto de Romans, faz menção aos estudos realizados pelos frades sob Alexandre de Stavensby. Como sabemos, essa passagem é muito posterior ao suposto fato, o que nos garante segurança em descartar essa informação como um evento de formação da ordem.<sup>58</sup> Vicaire, no entanto, a entende como um indício da “importância fundamental dado pelo santo, desde o início da sua comunidade, aos estudos teológicos, fonte da pregação.”<sup>59</sup> O estudo também seria “original, audacioso” da parte de Domingos.<sup>60</sup>

Embora não de maneira tão clara quanto vimos em Mandonnet e veremos em Tugwell, Vicaire também estabelece vínculos sólidos entre a fundação da Ordem e os desejos da Cúria Romana. Para ele, o governo de Inocêncio III se destaca pela insistência na importância da pregação. Domingos haveria dado à ação de Inocêncio através de seus legados e da legislação aprovada por ele – em especial aquela saída do IV Lateranense – um discernimento mais claro, e define sua ordem e o lugar que esta tomará ao lado dos bispos, “como colaborador e vigário desta missão pastoral.”<sup>61</sup> Vicaire deixa no ar a resposta a uma pergunta que ele mesmo faz: é possível remontar ao papa a idéia de uma equipe de pregadores mendicantes? Indagando-se, sem no entanto fechar a questão, Vicaire sugere um equilíbrio entre a personalidade inovadora do santo e sua adequação aos ditames papais. Como vimos, Mandonnet não dá margens a dúvidas quando coloca Domingos como um “realizador” desse ditames, da mesma forma que fará Tugwell.

Conciliador, Vicaire acredita que o sucesso da Ordem se deve ao fato desta ter “reunido muitas idéias e forças dispersas no século e responder aos anseios de um número muito grande de pessoas.”<sup>62</sup> E é isso que leva Domingos a “esperar que legitimamente se obtenha sem dificuldades” tudo o que espera do papado.

---

<sup>57</sup> Idem, p. 355.

<sup>58</sup> Retornaremos a esse assunto em seguida.

<sup>59</sup> VICAIRES, M.-H. *Histoire ...* Op. cit., p. 358.

<sup>60</sup> Idem, p. 359.

<sup>61</sup> Idem, p. 363.

<sup>62</sup> Idem, p.366.



O tom de predestinação que Vicaire dá à fundação da Ordem e seu orquestrador fica patente quando este se lança a discutir a participação de Domingos no IV Concílio de Latrão. Ele não vê nenhuma contradição na interdição a criação de novas ordens. Ao contrário, entende que Domingos é “o fruto de uma intervenção milagrosa de Deus. (...) Na verdade, basta consultar os Livros Sagrados e os comentários inspirados dos Padres da Igreja para descobrir em todas as partes as intuições, as premonições, as profecias manifestas da vinda próxima da Ordem dos Pregadores.”<sup>63</sup>

Quando Vicaire trata da dispersão dos frades, e da ida de dois grupos à Paris, não o entende como uma tentativa de criação/consolidação de um sistema de ensino. O significado principal que retira deste gesto é a importância de tornar a Ordem um conjunto de comunidades urbanas.<sup>64</sup> O estudo, portanto, na obra de Vicaire, está sempre em segundo plano, quando chega a aparecer. É apenas narrando os acontecimentos sucedidos a partir de 1218 que Vicaire coloca o convento de Paris no contexto universitário: “o convento dos Pregadores em Paris se apresenta no centro de sua ordem e no conjunto de casas religiosas da época como uma instituição das mais originais, colégio universitário ao mesmo tempo que convento regular.”<sup>65</sup>

Vicaire, talvez sem se dar conta, contradiz-se claramente. Ao mesmo tempo em que, aqui e ali, faz alusão ao estudo como algo concebido “desde o início”, só dá margem a comentários a respeito a partir do momento em que, distintamente, o estudo começa a se tornar, segundo nossa avaliação, um elemento de relevo para a construção da identidade da Ordem. Mas porque isso só ocorre a partir de 1218? Queremos crer que o contato ainda esparso com o papado tenha levado Domingos e seus seguidores a se valerem do estudo como uma forma de aproximação da política reformadora da Cúria Romana, respondendo não apenas ao chamado por pregadores, mas igualmente à necessidade de se educar os clérigos.

O último capítulo da obra de Vicaire é dedicado à canonização de Domingos. Ele nos informa que tudo havia permanecido exatamente como o fundador havia previsto. Não só isso, mas também os menores trabalhavam ao lado dos pregadores em completa harmonia. Essa harmonia se evidenciaria no movimento do *Alleluia*, em 1233, quando pregadores se

---

<sup>63</sup> Idem, p.373.

<sup>64</sup> Idem, p. 457-8.

<sup>65</sup> Idem, p. 408-410.

uniram a menores e às populações da região da Lombardia para lutar contra a heresia.<sup>66</sup> De acordo com Vicaire, a memória de Domingos teria motivado em especial os frades de Bolonha na sua pregação contra os hereges e isso teria levado à sua canonização. Ela não teria ocorrido antes, continua o frade suíço, por conta da humildade dos seguidores de Domingos. A própria condição material do convento de Bolonha era deplorável. Ademais, encorajar o culto a Domingos seria uma forma de conseguir proventos, o que a estrita mendicância proibia.

Dentro da ótica de Vicaire não é possível imaginar, como faz Canetti, que Domingos, muito simplesmente, havia sido já quase esquecido naquela ocasião. Para o historiador italiano a canonização foi sim resultado do *Alleluia*, mas como uma maneira de legitimar a existência da Ordem não apenas junto aos fiéis, mas especialmente aos olhos da Santa Sé.<sup>67</sup>

A impressão geral da obra de Vicaire, além do autor ler as fontes a partir de uma perspectiva religiosa, é a de que o traço primordial da Ordem, demonstrado pela própria figura de Domingos, e a pregação. O estudo, embora atividade importante lembrado aqui e ali, aparece de maneira bastante secundarizada, ainda que já pensada desde o início pelo fundador. Outro traço de identidade recorrentemente citado por Vicaire é a relação estreita de Domingos com o papado, é o fato de Domingos fundar uma ordem de clérigos, o que a diferencia em especial da dos frades menores. Toda a importância que, em Mandonnet, recai sobre os estudos, em Vicaire é dada à pregação.

Nesse sentido, Tugwell seguirá os passos de Vicaire. Também como Vicaire e Mandonnet, Tugwell ocupa o lugar da frente em salas de aula. Ele é regente de estudos em Blackfriars, o *studium* dominicano em Oxford e professor da Pontifícia Universidade São Tomás de Aquino (Angelicum), em Roma. Ele contribuiu enormemente com estudos baseados em uma nova e sistemática revisão da imponente tradição manuscrita, redesenhando substancialmente nossos velhos conhecimentos sobre a história redacional das lendas e do ofício litúrgico de Domingos no século XIII.<sup>68</sup> Os trabalhos de Tugwell levaram a importantes precisões no plano filológico sem, no entanto, subverter ou mudar de maneira decisiva a leitura “positiva” das origens dominicanas subjacente a pesquisa, menos acurada, de Vicaire, e a toda a

---

<sup>66</sup> Cf. VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 8, 1966, p. 503-549; DIEHL, Peter. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth century Italy. In: WAUGH, Scott & \_\_\_\_\_ (ed.). *Christendom and discontents: exclusion, persecution and rebellion, 100-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 59. Tratamos do tema na nota 3 da Introdução.

<sup>67</sup> CANETTI, Luigi. *L'invenzione della memoria...* Op. cit., p. 342.

<sup>68</sup> TUGWELL, S. *The nine ways of prayer of saint Dominic: a textual study and critical edition*. Medieval Studies, XLVII, 1985, pp. 1-124.

tradição erudita da Ordem. De qualquer forma, é com certo alívio que empreendemos a leitura do *Saint Dominic*, de Tugwell. Como já afirmamos,<sup>69</sup> optamos por analisar uma obra de síntese a recorrer aos vários artigos do frade publicados a partir de 1995 no *Archivum Fratrum Predicatorum*, porque entendemos que nela, como o próprio autor indica, estão as conclusões gerais de sua pesquisa.<sup>70</sup>

Para Tugwell, a santidade de Domingos é, diferentemente da de Francisco, caracterizada por sua adaptação às circunstâncias e às necessidades de seu tempo. Nesse sentido, o Domingos de Tugwell é um santo profundamente inserido no devir histórico. Se ele se tornou o pai de um novo tipo de Ordem, não foi porque buscou deliberadamente fazer algo de novo no seio da Igreja, mas porque foi levado pela providência divina. E aqui está ela mais uma vez, perpassando marcadamente a visão histórica dos estudiosos dominicanos.<sup>71</sup> Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Tugwell se aproxima de Mandonnet e Vicaire, abre uma nova perspectiva, assemelhando-se sua “providência divina” com o devir histórico. Ele continua afirmando que, para podermos encontrar Domingos, é necessário buscá-lo sempre em companhia de outros. “Isso significa que quase todas as escolhas fundamentais que moldaram sua vida e afetaram seu papel no mundo foram feitas por outros que não ele.”<sup>72</sup> Tugwell é mais direto em sua avaliação do papel de Domingos na formação da Ordem: suas escolhas foram ditadas por outros, leia-se, pela Cúria Romana.

Também Tugwell segue as hagiografias sem muita crítica quando trata da infância e juventude de Domingos. Ao relatar o episódio da doação dos livros, compara-o a Francisco para mostrar que, de fato, não há comparação.<sup>73</sup> Ele interpreta a renúncia de Francisco como motivada por questões pessoais, enquanto a de Domingos seria uma resposta heróica às necessidades dos que sofriam.

Em várias passagens de seu retrato de Domingos, Tugwell faz menção a seu desejo de converter pagãos,<sup>74</sup> ponto esse absolutamente secundário em Mandonnet e Vicaire. Essa

---

<sup>69</sup> Vide nota 1 deste capítulo.

<sup>70</sup> Vide nota 6 deste capítulo.

<sup>71</sup> Nossa surpresa em relação ao discurso religioso presente na produção historiográfica dominicana se justifica, sobretudo, pelo fato de que a eles recorrem copiosamente toda a historiografia acadêmica sobre a Ordem, sem que se faça qualquer crítica a esse respeito. A exceção que confirma a regra está em Canetti, que dedica especialmente a Vicaire uma crítica dura. CANETTI, Luigi. *Intorno all'ídolo delle origini. La storia dei primi fratri predicatori*. In: MERLO, G. (ed.) *I fratri predicatori nel duecento*. Verona, 1996. p. 19-20.

<sup>72</sup> TUGWELL, Simon. *Saint Dominic*. Estrasburgo: Signe, 1995. p. 2.

<sup>73</sup> O *Libellus* e as vidas de Domingos escritas por Pedro Ferrando, Constatino de Orvieto e Humberto de Romans narram que Domingos vendeu seus livros para repartir o dinheiro entre os pobres de Palência.

<sup>74</sup> TUGWELL, Simon. *Saint Dominic ...* Op. cit, p. 6.

insistência nos remete às considerações de Bolton acerca da reinterpretação operada pelos mendicantes no que diz respeito à *vita apostolica*. Enquanto no século XII cistercienses a entendiam dentro de um âmbito puramente monástico e cônegos regulares incluíam neste ideal algum trabalho pastoral, as ordens mendicantes encontravam nos Evangelhos o exemplo para uma vida de pobreza, caridade e proselitismo itinerante.<sup>75</sup>

Ao contrário do que faz Mandonnet, colocando o surgimento da Ordem em meio a um clero “estéril e inerte”, Tugwell relativiza esse contexto e nesta relativização que se encontra o frescor da obra do inglês. Para eles, as reformas que se iniciaram no século XI haviam levantado grandes expectativas em relação à santidade do clero, tendo estas se concentrado, no século XII, na imagem evangélica do apóstolo pobre e itinerante. Havia pouca preocupação com a doutrina católica, concorrendo, isso, para que os fiéis se sentissem atraídos por pregadores equivocados, que se enquadravam melhor do que os católicos às expectativas evangélicas. Esse contexto abriu as portas para os hereges, que não seduziam adeptos pela sua doutrina e sim pelo seu exemplo. De acordo com Tugwell, como a doutrina não era o ponto central, eram fatores aleatórios que faziam com que alguém escolhesse ser católico ou cátaro, por exemplo, nas regiões próximas a Toulouse. Este grupo de hereges surgiu ao mesmo tempo em que os cistercienses, o que contribuía, aos seus olhos, com o caráter aleatório da escolha religiosa, embora estes dois grupos apresentassem formas alternativas de responder às mesmas necessidades espirituais.

Para Tugwell, o modelo de grupo reformador, no entanto, eram os cistercienses que viam como único caminho para a vida religiosa a entrada no monastério. Na década de 1140 eles se envolveram na missão contra os hereges no sul da França, na qual não foram bem sucedidos. Bernardo de Claraval teria chegado à conclusão de que apenas uma campanha de pregação constantemente apoiada pela Igreja poderia obter algum resultado positivo na erradicação das heresias.<sup>76</sup>

Inocência III adotou uma política tolerante em relação a esses grupos, aceitando no seio da Igreja os *humiliati* e os valdenses, considerados por Tugwell mais excêntricos do que propriamente heterodoxos em relação à doutrina. Contra esses Inocência comandou, em maio de 1204, uma delegação papal composta por três monges cistercienses. Eles deveriam converter os hereges pela pregação e impor a justiça àqueles que não os ouvissem. Afinal, a

---

<sup>75</sup> BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 77-78.

<sup>76</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 9.

heresia, além de pecado, era crime punível com o confisco de bens e a excomunhão. E nessa delegação papal que Tugwell insere o germe da missão de Domingos. Ao contrário de seus confrades, o inglês aposta em uma contextualização bastante arrazoada do surgimento da Ordem dos Pregadores.

Tugwell considera que o ponto fraco do plano de Inocêncio estava no fato de que as tentativas de conversão eram frustradas pelo exemplo negativo do clero local. Além do que, as tentativas de impor justiça precisam do apoio das autoridades laicas, que não viam sentido nas condenações por heresia.<sup>77</sup> Os prelados se encontravam em uma situação impossível, a não ser que investissem em uma reforma do clero. Aqui está o autor encaminhando seu argumento para o desfecho esperado. Estando os prelados em Montpellier em 1206 para decidir sobre o destino de sua missão, teriam convidado a aconselhá-los Diego, bispo de Osma, que por ali passava regressando de uma expedição ao norte da Europa.

A sugestão que Diego dera aos prelados, de acordo com Tugwell, seria a de que os pregadores deveriam ser pobres, seguindo assim o exemplo dos hereges. Nosso autor, desta forma, vai de encontro às proposições de Mandonnet e Vicaire, que muito insistem em afastar os dominicanos de qualquer influência laica.<sup>78</sup> Ele continua afirmando que os monges cistercienses haveriam concordado com relutância, e colocado Diego como líder da missão de conversão, servindo essa interpretação para marcar a diferença entre a proposta reformadora da ordem que nasceria em breve daquela cisterciense, ao mesmo tempo em que dá ao mentor de Domingos a dianteira deste novo ideal de vida religiosa. Diego logo teria convocado seu companheiro em seu auxílio.

Neste ponto de sua narrativa, Tugwell compara Domingos mais uma vez a Francisco ao afirmar que o primeiro passaria o resto de sua vida como um pregador evangélico, ou seja, nunca abandonaria a tarefa delegada por seu bispo, obedecendo-o sempre, enquanto Francisco organizou sua vida levado por questões puramente pessoais. A insistência de Tugwell em enfatizar a diferença de trajetória entre Domingos e Francisco nos parece bastante relevante, no sentido em que vemos aí uma maneira de se utilizar o discurso historiográfico como instrumento de demarcação de diferença e de valorização da sua própria Ordem.

---

<sup>77</sup> Já que muitas dessas autoridades eram também hereges, e comprometidas com eles política e economicamente. MOORE, Robert. *The Formation of a Persecuting Society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 1987. p. 157.

<sup>78</sup> Notamos que Emilio Mitre e Cristina Granda entendem que o surgimento da *Ordo Predicatorum* se deu como “produto de uma lenta maturação iniciado pelo contato de Domingos de Gusmão com os hereges do Midi.” MITRE, E & GRANDA, C. *Las Grandes Herejías de la Europa Cristiana*. Madrid: Istmo, 1983. p. 173.

Para o estudioso dominicano, naquele momento abraçar a vida apostólica era um meio de se atingir um objetivo. A adoção da mendicância, portanto, teria sido ditada pelas circunstâncias. Mais tarde, pondera Tugwell, a Ordem teria que se questionar se, de fato, a pobreza mendicante facilitava o cumprimento de sua missão. Ou tema que é absolutamente ignorado por Mandonnet e Vicaire é atacado de frente e sem subterfúgios por Tugwell. É notório que, ao longo do século XIII, a Ordem teve que rever suas bases mendicantes, uma vez que, até para que pudessem sustentar as escolas, precisavam de propriedades.<sup>79</sup> Tugwell ainda afirma que nem mesmo da própria ordem todos os companheiros de Domingos compartilhariam da sua devoção á pobreza evangélica. Ou seja, o autor admite discordância dentro da Ordem, não vê cada gesto do fundador como um decreto perpétuo sobre como esta deveria se organizar.

Tugwell acredita que Domingos concordava com a relação que os hereges haviam estabelecido entre a pregação e a pobreza radical: “(...) ele nunca abandonou a convicção, compartilhada com o papa, de que o ideal enfatizado pelos hereges tinha um lugar apropriado dentro da Igreja católica”.<sup>80</sup> Aqui o autor segue por caminho semelhante ao de Mandonnet, ao enfatizar a relação entre o surgimento da Ordem e os desígnios papais. No entanto, apresenta-se entre os dois dominicanos uma diferença não tão sutil. Enquanto em Mandonnet Domingos aparece como cumpridor dos decretos papais, sem iniciativa outra que não a de responder à Cúria, Tugwell usa mais cores no retrato que pinta de Domingos, aliando os elementos da religiosidade laica com os quais este entrava em contato na região do Languedoc, aos elementos propostos pelo papado.

A cruzada encomendada por Inocência só teria seu início em julho de 1209, liderada por Simon de Montfort. Até 1214, Toulouse retornaria às boas com a Igreja católica. No sul da França, a cruzada acabaria agindo como um complemento, e não como um substituto à campanha de pregação.<sup>81</sup> Tugwell acredita que, neste meio tempo, Domingos teria continuado a pregar e se aproximado de Simon de Montfort, cuja família seria posteriormente grande apoiadora dos dominicanos.<sup>82</sup> O próprio Simon faria muitas doações à casa de Prouille.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> ALCE, Venturino. *I Domenicani nell'Emilia Romagna dal 1218 a oggi*. Bologna: ESD, 1981. p. 8.

<sup>80</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 10.

<sup>81</sup> Cf. STRAYER, Joseph. *The Albigensian Crusades*. New York: Ann Arbor, 1992. p. 40-54.

<sup>82</sup> A filha de Simon, Amicia, seria monja dominicana em Montargi. SMITH, Julie Ann. *Clausura Districta: Conceiving Space and Community for Dominican Nuns in the Thirteenth Century*. *Paregon*, vol. 27, no. 2, p. 13-36, 2010.

É perceptível que Tugwell tenta construir um relato minucioso focado nas relações que se estabeleciam entre Domingos e Diego e os demais clérigos e figuras importantes, como Simon de Monfort, Inocêncio III, Raul de Fontfroid, Pierre de Castelnau, Guy de Vaux-de-Cernai. É como se o autor quisesse construir uma rede de relações ao redor de Domingos, especialmente, que o colocaria em lugar de destaque nos acontecimentos do período, o que conferiria legitimidade a ele e a Ordem por ele criada.

Em 1214 Domingos estava em Fanjeaux, onde por ordem do bispo Fulco de Toulouse, a paróquia lhe foi concedida. Tugwell tenta afastar Domingos da participação direta, e até da presença, nas operações militares da Cruzada Albigense.<sup>84</sup> No final daquele ano Pedro de Benevento, o novo legado papal (Guy havia sido elevado a bispo), aponta Domingos como o responsável pela missão de pregação. Fulco pode ter sugerido a ele que este organizasse uma *Praedicatio*, espécie de instituto permanente de pregadores em sua diocese.

Para Tugwell isso significava que Domingos poderia passar a receber recrutas livremente, assegurado por uma base institucional estável. Esses homens não se ocupariam de outra função que não a pregação. A *Praedicatio* já estaria em plena atividade no início de 1215, e um de seus primeiros membros, Pedro Seila, doou sua casa para servir de residência à comunidade de pregadores.<sup>85</sup> Fulco formalizou a situação da comunidade em uma carta do verão daquele ano, que confirmava seu caráter itinerante e mendicante.<sup>86</sup>

Tugwell acredita que os homens que se uniram à Domingos, já naquele momento, buscaram se instruir em teologia com o mestre Alexandre de Stavensby, que lecionava no capítulo toulousano de Saint Etienne. Sabemos, no entanto, que a fonte de informação para esse fato é bastante posterior àquele momento, remontando, na verdade, à *Vita sancti Dominici*,<sup>87</sup> escrita por Humberto de Romans por volta de 1255, em pleno desenvolvimento da polêmica com os mestres seculares de Paris e, portanto, referindo-se à legitimidade do estudo empreendido pelos pregadores nas universidades. Neste ponto, Tugwell perpetua a visão de

---

<sup>83</sup> Nada menos do que oito doações diferentes foram feitas por Simon à comunidade de pregadores entre 1211 e 1213. KOUDLEKA, no. 10, p. 20; no. 12, p. 22; no. 31, p. 31; no. 32, p. 32; no. 38, p. 37; no. 45, p. 40; n. 50, p. 44; no. 52, p. 46.

<sup>84</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 17.

<sup>85</sup> KOUDLEKA, no. 62, p.53.

<sup>86</sup> KOUDLEKA, no. 63, p. 56.

<sup>87</sup> HUBERTI DE ROMANIS. *Legenda Sancti Dominici*. In: WALZ, A. (ed.) *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*. 1935, p. 400-401.

Vicaire, que defende “a importância fundamental atribuída pelo santo, desde a origem de sua comunidade, aos estudos teológicos como fonte da pregação.”<sup>88</sup>

Assim, Tugwell, em muitas de suas interpretações, tão somente reproduz os eventos hagiográficos, inclusive os milagres operados por Domingos. Ele não parece, no entanto, querer impor as características do fundador a qualquer custo sobre todo o resto da história da Ordem. De fato, o retrato que pinta de Domingos mostra um homem um tanto “fisiológico”, que se adapta prontamente às necessidades de seu tempo, ainda que, conforme sucessivamente deixa claro o autor, não em proveito próprio, como Francisco, mas como marca da ação providencial.

Enquanto Mandonnet constrói toda a sua argumentação em um crescendo que culmina, quando da ocasião do IV Concílio de Latrão, no cânon sobre a instrução do clero, Tugwell enfatiza o desagrado de Inocêncio em relação às heresias. O estudioso dominicano acredita que Fulco e Domingos estavam conscientes das implicações que seu “instituto de pregação” teria para toda a Igreja. Por isso Fulco teria levado Domingos consigo ao se dirigir para o Concílio.<sup>89</sup>

É aqui, que mais uma vez, a revisão de Tugwell se afasta claramente da de Mandonnet. O primeiro vê na carta que Inocêncio concede a Fulco, colocando a casa de Prouille sob proteção papal, como um documento rotineiro, que segue a mesma fórmula de tantos outros seus semelhantes. Enquanto Mandonnet acredita ser esta bula, bem como outras concedidas posteriormente por Honório III, como enormes “favores” prestados a Domingos como sinal da presciência, da profecia papal. Por ocasião da concessão da primeira carta, Inocêncio teria sugerido a Domingos que retornasse a Toulouse e consultasse seus companheiros sobre a adoção de uma regra já reconhecida. Aqui também Tugwell segue o *Libellus*, que parece ter passado, neste ponto, despercebido para Mandonnet, uma vez que este erige uma explicação intrincada a respeito do cânon sobre a proibição de novas ordens, escusando o papa de qualquer envolvimento.

Em Tugwell esse episódio é visto como indício de que Fulco e Domingos queriam que o papa confirmasse a existência de uma comunidade não no sentido de uma ordem religiosa, mas uma instituição clerical devotada à pregação. Ou seja, uma pretensa regra seguida a partir de 1206, como querem Mandonnet e Vicaire, não teria existido. Isso implica, a nosso ver, que

---

<sup>88</sup> VICAIRE, M- H. *Histoire de Saint Dominique...* Op. cit, p. 333.

<sup>89</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 22.



Tugwell entende a ordem que iria se formar como uma contrariedade nos hipotéticos planos de Domingos, voltados tão somente para a pregação. Portanto, ele se alinha à Vicaire no que diz respeito à identidade da Ordem: esta seria mormente focada na pregação.

É necessário que nos detenhamos brevemente para resgatar nossa hipótese. Não podemos desprezar essa conclusão de tão eruditos estudiosos. Sim, a Ordem dos Pregadores era, no período que optamos estudar, o que o nome indica: uma comunidade de pregadores. No entanto, defendemos, ao contrário de Vicaire e Tugwell, que sua identidade não se sustenta, nas primeiras décadas de sua existência, apenas na pregação. Ao contrário, ainda muito cedo, mas tão somente após a confirmação papal, gradualmente a Ordem se reveste de uma identidade, digamos, dupla: pregação a diferencia, mas uma pregação que só é possível pelo estudo.

Voltemos, então, a Tugwell. A insistência que ele percebe em Inocêncio em que Domingos escolhesse uma regra aprovada viria do fato de que os Pobres Católicos, a quem em 1208 o papa havia “retirado da heresia”, sofriam desconfiança por parte dos bispos, que não os aceitavam como verdadeiros católicos.<sup>90</sup> Tugwell prossegue apresentando Domingos, mais uma vez, como alguém um tanto “fisiológico”:

“Em 1206, os pregadores católicos tinham que conquistar a confiança da população local adotando uma imagem que atraísse os hereges. Agora, em 1215, era uma questão de adotar uma imagem que não perturbasse os católicos.”<sup>91</sup>

Ou seja, em certa medida, Tugwell vê a identidade dominicana como resultado de um processo, por isso mutante, flexível. Sendo, no entanto, seu eixo central a missão de pregação.

Para o autor é digno de nota que as fontes dominicanas não apresentem nenhum traço do tipo de crise que poderia se esperar como consequência do conselho do papa. Ele mais uma vez usa Francisco como ponto de referência, afirmando que este sim se recusou a transformar seus seguidores em “religiosos respeitáveis”. Como fez também Mandonnet, Tugwell deprecia a ordem “rival”, no intento de marcar a identidade dos pregadores aliada à obediência eclesiástica.

Com a concessão da igreja de Saint Romain, em Toulouse, a Domingos e seu grupo, este deixa de ser cônego regular de Osma e passa a ser “prior e mestre dos pregadores” que,

---

<sup>90</sup> Idem.

<sup>91</sup> Idem, p. 23.

naquele início de 1216, contava em 16 homens vivendo sob a regra de Agostinho. Sua definição como clérigo de Saint Romain valia em qualquer parte da cristandade, mas apenas em Toulouse tinham permissão para pregar. Mas, sendo este seu propósito, empenharam-se, a partir de 1216 a complementar a breve regra escolhida com os habituais costumes, optando por se fundamentar naqueles estabelecidos pelos cônegos premonstratenses. Essa constatação não aborrece Tugwell, como o faz com Mandonnet. Mas o inglês a considera “extraordinária”, uma vez que os premonstratenses levavam uma vida retirada e monástica, e seus costumes tinham como modelo o dos cistercienses. Ele explica o problema da seguinte forma:

“Podemos apenas concluir que Domingos e seus companheiros, aceitando a sabedoria de adotar uma forma convencional de vida religiosa, decidiram abraçar costumes que incorporavam completamente as aspirações da reforma monástica tradicional. Se eles pudessem, de algum modo, combinar sua **identidade como pregadores** com um tipo de vida mais ou menos premonstratense, estariam de fato sintetizando os dois ideais religiosos mais poderosos da época”.<sup>92</sup>

Em outras palavras, além da identidade como pregadores, Tugwell vê na escolha daqueles costumes a criação de um novo tipo de vida religiosa, produto tanto da vida monástica reformada quanto das demandas espirituais laicas.

Mas Tugwell atenta para o fato de que, embora em 1216 os frades já tenham adotado certos “costumes rigorosos em relação à comida, jejum, leitos e uso de lã”,<sup>93</sup> já estava previsto que a eles se adicionariam mais tarde regras mais detalhadas. É justamente dessa passagem do *Libellus* que nos valem para argumentar que, em 1216, nem Domingos nem seus companheiros estavam ainda pensando no estudo como atividade definidora da Ordem.

Tugwell aponta para o fato de que o sucessor de Inocêncio, Honório III, era um desconhecido para os pregadores, por isso, quando Domingos vai a Roma se encontrar com o novo papa, recebe dele mais uma “bula rotineira”.<sup>94</sup> Enquanto Mandonnet vê nesta bula indício claro do poder profético de Honório, Tugwell a entende como uma decisão desfavorável para Domingos, já que a carta apenas confirma a existência de sua comunidade de religiosos e coloca suas possessões sob proteção papal. Mas nada no documento faz referência ao fato deles serem pregadores ou seguirem os ideais apostólicos.

---

<sup>92</sup> Idem, p. 24. Grifo nosso.

<sup>93</sup> *Libellus*, p. 37.

<sup>94</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 25.

De novo Tugwell insiste no estabelecimento de relações pessoais, desta vez com o cardeal Hugolino, futuro Gregório IX, e Guilherme de Modena, chefe da chancelaria papal. Seriam essas relações que teriam levado Honório III a conceder a primeira, e “mais surpreendente”,<sup>95</sup> de uma série de bulas, em 19 de janeiro de 1217. O papa a endereçava a Universidade de Paris e pedia que mestres de teologia fossem ensinar e pregar em Toulouse.<sup>96</sup> De acordo com Tugwell, sem amparo de documento nenhum, a idéia teria sido de Domingos, que “queria criar uma universidade ou pelo menos uma faculdade de teologia para garantir os sucessos já conquistados no Midi.”<sup>97</sup> Devemos observar que tal carta, no entanto, não pede ainda mestres para os pregadores, mas para a igreja de Toulouse. O que talvez leve Tugwell a atribuir essa idéia a Domingos é o fato de que, não só ele estava em Roma nesse momento, como, alguns dias depois, em 21 de janeiro, o papa emitiria uma carta para os “*praedicatoris in partibus Tolosanis*”.<sup>98</sup> Nesta segunda carta, como também reconhece Tugwell, aqueles homens que falavam de Deus não *estavam* pregando, mas *eram* pregadores.

Sobre a dispersão dos frades, Tugwell a interpreta de forma a equilibrar sua patente verve religiosa e os preceitos historiográficos. Ele considera que Honório ainda não dera nenhum sinal de que pretendia tornar a Ordem uma instituição “mundial”. Mas, em Toulouse, na primavera de 1217, tudo indicava que o conde Raymond, líder da resistência à Cruzada Albigense, retornaria a cidade. Se isso ocorresse, o destino dos pregadores estaria ameaçado. “Para piorar a situação”, nos conta Tugwell, Domingos havia sonhado com a morte de Simon de Montfort.<sup>99</sup>

Foi, portanto, por conta do medo da extinção, que Domingos enviou um grupo para a Espanha e dois pequenos grupos separados para Paris, enquanto alguns frades permaneciam em Toulouse e ele mesmo se dirigiu à Roma. Como Tugwell explica o relevo dado a Paris naquele agosto de 1217? É claro que ele não despreza o estudo, mas seu foco não está aí, e sim no desejo de Domingos de fazer de seus pregadores uma Ordem “mundial”. Paris, aos olhos de Tugwell, era, acima de tudo, a maior cidade da Cristandade, que atrai, também por conta da universidade ali localizada, pessoas que vinham de toda a parte do mundo cristão.

---

<sup>95</sup> Idem, p. 26.

<sup>96</sup> KOUDELKA, no. 78, p. 76-78.

<sup>97</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 26.

<sup>98</sup> KOUDELKA, no. 79, p. 78-79.

<sup>99</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic...* Op. cit, p. 28.

Uma passagem que exemplifica a posição um pouco mais moderada de Tugwell é sua interpretação do motivo que levou Reginaldo de Orleans, reitor de Saint Aignan de Orleans, que mal havia ingressado na Ordem, a ser escolhido por Domingos como seu representante junto aos frades de Bolonha. Tugwell afirma que tal medida seria “impensável se Domingos visse a Ordem como sua criação ou se ele quisesse impor sua própria marca a cada passo de seu desenvolvimento”.<sup>100</sup> Aqui Tugwell mostra que se opõe à insistência de seus confrades Mandonnet e Vicaire em perceber em Domingos toda a Ordem, tudo o que ela viria a ser. Mostra também que vislumbra em Domingos um tipo diferente de santidade, como deixa explícito no início de sua obra. No entanto, o que mais nos interessa aqui é o que Tugwell não diz, ou seja, o fato de Reginaldo ser mestre não contribui em nada com a decisão de Domingos. Sua escolha, ao contrário, seria motivada pela providência divina.

No capítulo dedicado à Paris, Tugwell afirma que ali eles eram tomados como mais um grupo de cônegos regulares e não como pregadores. Não tinham ainda, portanto, uma identidade marcada. Em relação aos estudos, o historiador dominicano silencia. Sobre Bolonha, ele se refere apenas ao aumento da comunidade e a diversidade regional de seus membros, evocando novamente o caráter “mundial” que, em seu entendimento, caracteriza a Ordem.

Tugwell também se refere reiteradas vezes à questão da adoção da pobreza mendicante pela Ordem, o que nos faz apontar esse aspecto como um elemento de identidade para este autor. Ele percebe que, se inicialmente a mendicância era um ponto em aberto, o crescimento da Ordem e a fundação de mosteiros acabaram por colocar problemas. No entanto, em uma bula de 8 de dezembro de 1219, fica explícito que toda a congregação era entendida como sendo mendicante, e não apenas cada um de seus membros, como era o comum entre os religiosos, por conta do voto de pobreza.

Tugwell, em seguida, desenvolve uma idéia inédita, a qual certamente se oporiam seus predecessores. Ele afirma que haviam sido feitas pelo menos duas cópias daquela bula. Uma Domingos levou consigo para Bolonha, e a outra foi enviada para Paris. Isso sugeriria que o santo estava usando a autoridade papal para indicar a seus irmãos o que, para a Ordem, era essencial, um aspecto que não poderia ser negociado: a mendicância. Tugwell salienta, no entanto, que o fundador não estava puramente usando o papa para veicular sua mensagem. Ao contrário, com isso Domingos estaria reconhecendo o direito soberano do papa em modelar a

---

<sup>100</sup> Idem, p. 32.

Ordem que, afinal, havia nascido de uma missão papal e crescido em constante colaboração com a Cúria. Portanto, Domingos não estaria explorando o papa, mas trabalhando com ele para “completar a formação da ordem dos Pregadores”.<sup>101</sup>

Com isso Tugwell considera que a Ordem já tinha uma existência sólida e estava preparada para completar a sua legislação. Ele afirma: “Desde 1216 não havia leis específicas que governassem sua comunidade como Ordem de pregadores.”<sup>102</sup> Então, seria nessa identidade que investiria o primeiro Capítulo geral da Ordem, reunido em Bolonha, em 1220. As dispensas os diferenciavam, assim como um capítulo inteiro sobre o mestre dos noviços. O segundo livro dos costumes, como compilado em 1220, estava ainda distante de estabelecer como funcionaria a Ordem dos Pregadores. Apenas alguns pontos foram resolvidos, restando ainda muito para “evoluir” posteriormente. Tugwell vai totalmente contra Mandonnet e Vicaire nesse ponto. Entre outras questões, Tugwell menciona os estudos, mas sem diferenciá-lo como ponto fundamental na vida dos frades. Já sobre o segundo Capítulo Geral, Tugwell enfatiza apenas a criação de províncias que fundamentam sua insistência na criação de uma ordem “mundial”.

Esta discussão bibliográfica a respeito da formação da Ordem dos Pregadores nos leva a algumas conclusões. Não há desarmonia entre os historiadores dominicanos em ver este processo inserido nos desdobramentos da vida de Domingos, ponto com o qual discordamos porque acreditamos ser este processo gradual, e não limitado ao tempo de vida do fundador. Eles também concordam em entender a fundação da Ordem como produto da providência divina, enquanto nós somos levados a enxergá-la como resultado de processos históricos complexos.

Mas há também pontos de discordância: enquanto Mandonnet alega que a Ordem dos Pregadores é uma Ordem de doutores, Vicaire e Tugwell elencam a pregação como seu mais evidente aspecto identitário. No nosso entender, isso se dá porque esses autores se detêm, sobremaneira, em uma leitura acrítica das fontes, bem como não levam em consideração o fato de que várias outras ordens, naquele momento, eram também caracterizadas pela pregação, como ocorria em parte com os cistercienses, os valdenses e os próprios menores. Voltemo-nos agora para a análise daqueles autores que, ao contrário destes, estavam preocupados diretamente com a questão da identidade da Ordem.

---

<sup>101</sup> Idem, p. 44.

<sup>102</sup> Idem, p. 46.

## 2.2 A Historiografia sobre a identidade da Ordem dos Pregadores

Apenas dois historiadores usaram o conceito de identidade – sem que o definissem – ao tratar da Ordem dos Pregadores: Luigi Canetti e Katherine Jansen; escreveram seus livros na primeira década deste século, como resultado, em ambos os casos, de pesquisas do que, entre nós, equivale ao doutorado. São esses livros que discutiremos agora. Veremos, portanto, nessas obras um discurso mais semelhante ao nosso, com uma aproximação crítica das fontes e da historiografia.

Luigi Canetti é professor da Faculdade de História e Métodos para a Preservação dos Bens Culturais da Universidade de Bolonha, onde leciona na cadeira de História do Cristianismo e das Igrejas.<sup>103</sup> Até recentemente, suas pesquisas se voltaram para a Ordem dos Pregadores, tendo lançado uma série de artigos<sup>104</sup> e duas obras a respeito.<sup>105</sup> Continuaremos centrando nossa análise historiográfica sobre uma obra de síntese, *L'invenzione della memoria*, sua tese de doutorado, publicada em 2005. Ali, Canetti, em grande medida, constrói seus argumentos opondo-se visceralmente a Vicaire e sua *Histoire de Saint Dominique*, de quem reconhece a enorme contribuição, mas lastima a visão “positiva”.<sup>106</sup> No entanto, ele se propõe

---

<sup>103</sup> Igrejas, de fato, no plural. Informações disponíveis na Internet: <http://www.unibo.it/SitoWebDocente/default.htm?MAT=032990>. Último acesso em 04.01.2011.

<sup>104</sup> CANETTI, L. Il passero spennato. Taumaturgia e direzione spirituale nei “Miracula beati Domini” di suor Cecilia. In: *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*. Alessandria: Dell'Orso, 2008; \_\_\_\_\_. La datazione del “Libellus” di Giordano di Sassonia. In: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna Atlas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006, p. 176 – 193; \_\_\_\_\_. Domenico tra agiografia e memoria: la storia e il mito dell'ordalia del fuoco. In: AA.VV., *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori*. XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004). Spoleto: Fondazione CISAM, 2005; \_\_\_\_\_. Forme di autenticazione e criteri di veridizione. Le raccolte dei “Miracula sancti Domini”. In: MICETTI, R. (ed.). *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002)*. Milano: Giuffrè, 2004, p. 117 – 132; \_\_\_\_\_. Le ultime volontà di san Domenico. Per la storia dell' “Ordo Praedicatorum” dal 1221 al 1236. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, vol. XLVIII, n. 1, p. 43-97, 1994; \_\_\_\_\_. Da san Domenico alle “Vitae fratrum”. Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell' “Ordo Praedicatorum” alla metà del XIII secolo. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, vol. CVIII, n.1, p. 165-219, 1996; \_\_\_\_\_. Intorno all' “idolo delle origini”. La storia dei primi frati Predicatori. In: MERLO, G. (ed.). *I frati Predicatori nel Duecento*. Verona: Cierre, 1996. \_\_\_\_\_. Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle ‘origini’ dei frati Predicatori. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, vol. CXV, n. 1, p. 269-294, 2003; \_\_\_\_\_. Domenico tra agiografia e memoria: la storia e il mito dell'ordalia del fuoco. In *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori*. XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004). Spoleto: Fondazione CISAM, 2005.

<sup>105</sup> CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996 e \_\_\_\_\_. *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, SPOLETO, Fondazione CISAM, 2007. Esta obra mais recente é uma compilação de vários dos artigos mencionados na nota anterior, por isso não nos deteremos na sua análise e sim na da síntese feita pelo professor Canetti em 2005, a quem agradecemos por sua atenção e generosidade ao enviarnos alguns desses trabalhos.

<sup>106</sup> CANETTI, L. *L'Invenzione della memoria...* Op. cit, p.3-4.

não a um *remake* da obra de Vicaire sobre novas bases metodológicas, mas a trilhar um novo caminho de pesquisa.

Este novo caminho encontra-se em um esforço crítico geral, que se preocupa em evitar reducionismos fáceis e, sobretudo, aquilo que ele chama de “providencialismos”. Para Canetti, as fontes sobre Domingos, talvez com exceção daquelas escritas por Jordão da Saxônia, não dão a ver a autêntica fisionomia de Domingos, como também não seria possível apenas com base nas fontes, construir uma biografia individual minimamente documentada do santo fundador.

Talvez por isso o autor se impõe um percurso desconstrutivo no que diz respeito à coerência biográfica e causal providencialista, mas que pretende não resvalar para alguma forma abstrata de “prejudicial e programático cientificismo hermenêutico”.<sup>107</sup> A perspectiva crítica a partir da qual Canetti pretende se guiar para reler as fontes da “história” de Domingos, coloca a necessidade de confrontar o “cerco mágico” com as estruturas monumentais daquelas fontes, para tanto amparando-se nas idéias de Foucault<sup>108</sup> e Le Goff.<sup>109</sup> Para o historiador italiano, é necessário que se respeite as peculiaridades disciplinares de cada uma delas, o que inviabiliza a biografia linear daquelas produzidas por Mandonnet ou Vicaire.

Sua problemática reside na análise dos primeiros documentos que possam contribuir com a construção de uma história das representações hagiográficas e, mais em geral, das transformações históricas da imagem de Domingos, também, como santo fundador de uma nova *religio* por ele idealizada e promovida. Canetti se lança, assim, à construção dos principais momentos e problemas nos quais e pelos quais se elaborou e expressou, no curso dos primeiros quarenta anos da história da Ordem, a busca por uma sólida e diversificada figura e autoconsciência institucional dominicana. Portanto, Canetti vê no repetido esforço de escrita e re-escrita da vida de Domingos, os vestígios da idéia que os frades queriam ter de si mesmos. Em Domingos, portanto, encontra-se a identidade da Ordem dos Pregadores. Esta é a hipótese central do italiano: a progressiva construção das imagens da santidade fundadora contribuiu objetivamente para o processo rápido e relativamente linear de definição da identidade institucional e de auto-consciência regular e eclesiástica dos frades pregadores.

A pesquisa parte da formação da biografia litúrgica oficial do santo fundador. A seu reboque, está a história das origens dominicanas conforme interpretação das instâncias centrais

---

<sup>107</sup> Idem, p. 6.

<sup>108</sup> FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

<sup>109</sup> LE GOFF, J. Monumento/ Documento. In: \_\_\_\_\_. *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

da Ordem, já que tal biografia é parte integrante do *Libellus*, de Jordão, mestre geral quando da sua redação. Canetti encontra nesse documento a expressão da consciência da virtual potencialidade ideológica daquela operação de redação em relação à fixação definitiva da imagem histórica e da consciência eclesiológica que os frades deveriam ter de si. Em outras palavras, na atividade de redação da vida de Domingos encontrava-se aquilo que os frades deveriam entender como sua identidade, especialmente constituída como atrelada ao contexto eclesiástico superior: o papado.

O estudo analisa a conjuntura específica na qual, entre 1233 e 1234, amadureceu o projeto de canonização de Domingos. Pretende buscar em que medida o evento da canonização, na sua complexa articulação de fases, instâncias, impulsos e reticências, do na formação, senão na construção de uma certa imagem oficial da santidade de Domingos.

A canonização de Domingos levou a uma importante transformação de perspectiva nas sucessivas revisitações de sua imagem e, com isso, na própria autoconsciência da Ordem. A história de Domingos se confunde com a história dos princípios da Ordem – como, inclusive, pudemos atestar para os estudos de Mandonnet, Vicaire e Tugwell, uma vez que nesses autores hagiografia e história se misturam – sendo, portanto, sua auto-consciência hagiográfica, como aponta Canetti, um aspecto essencial de sua auto-consciência histórica e de sua identidade institucional. As numerosas reescrituras do perfil hagiográfico do fundador<sup>110</sup> e das origens da Ordem que se seguem no espaço de duas décadas, não devem ser reduzidas as meras reformas litúrgicas que as justificam. Mais do que isso, para o historiador italiano, estas traduzem a importância que, aos olhos dos protagonistas, podia assumir a reconstrução histórica para fins de legitimação de uma identidade institucional que se queria inscrita desde o início em um acontecimento projetado nas diretrizes escatológicas da história da salvação.

Canetti percebe a atividade organizativa e legislativa de Humberto de Romans como produto do momento em que a Ordem havia conquistado uma sólida e articulada estabilidade constitucional, tendo sido superada o que ele considera como sendo uma salutar “crise de identidade” legada pela polêmica com os seculares. Concordamos inteiramente com Canetti também neste ponto.<sup>111</sup>

A Humberto e à crise parisiense de 1255 está estreitamente ligada a obra que, de certo modo, assinala, não apenas no sentido cronológico, mas em relação às características mais

---

<sup>110</sup> Canetti utiliza como bases dessas reescrituras hagiográficas: O *Libellus*, o processo de canonização, as vidas compostas por Pedro Ferrando e Constantino de Orvieto, e a *Vitae Fratrum*.

<sup>111</sup> Esse assunto será detidamente discutido no capítulo 6, sobre a querela universitária.



marcantes da hagiografia dominicana do século XIII, o cumprimento de uma parábola iniciada com o *Libellus* de Jordão: a *Vitae Fratrum* de Gerard de Frachet. Esta obra, aos olhos de Canetti, é um verdadeiro caleidoscópio narrativo. Como documento animado por forte consciência “historiográfico-eclesiológica”, encarna de forma emblemática uma das qualificações de toda a produção hagiográfica do século XIII, a oscilação entre biografia pessoal do santo fundador e biografia coletiva da Ordem.<sup>112</sup> Para Canetti, esta flutuação é reveladora da ambigüidade submetida às representações de santidade de Domingos. Para nós, essas conclusões se afirmam, mas no que tange à atividade educacional como marca do processo de construção da identidade.

Quais são as conclusões que emergem da obra magistral de Luigi Canetti? A imagem de Domingos, que vai se configurando no processo de re-exame histórico-hagiográfico das origens da Ordem, sobretudo com a fundamental contribuição de Jordão, reflete estaticamente a de uma *religio* que soube se atribuir, muito precocemente, uma forte estabilidade de organização institucional e que buscou e projetou na figura histórica do fundador os traços salientes de uma identidade constitucional que ele havia ajudado a delinear de forma perspicaz e em muitos aspectos decisiva, mas que representava objetivamente também o fruto dos sucessivos desdobramentos que a Ordem havia conhecido depois da sua morte em relação a certas solicitações internas. Na imagem do santo fundador, ou em seu processo constitutivo, é possível rastrear o que se distingue no ser dominicano que, muito precocemente, encontrou expressão nas antigas constituições da Ordem.

A pesquisa centra-se no processo de construção / reconstrução da identidade histórica das origens da Ordem sobre a base da operação de escritura e reescritura hagiográfica da vida santa do fundador. No entanto, neste trabalho de fôlego realizado por Canetti, há silêncio quase absoluto a respeito do papel do estudo entre os frades. A imagem do fundador é a de homem virgem, pobre, humilde, eloqüente, erudito. Mas essa erudição é mal e mal comentada. Canetti lembra-se do ambiente universitário que, desde Jordão, havia sido o celeiro de novas conversões, apenas quando se refere à corretamente entendida como “crise de identidade” provocada pela querela contra os seculares no âmbito da Universidade de Paris. Este ruidoso silêncio subtrai um pouco o brilho do excelente estudo de Canetti por um lado. Por outro, no entanto, nós dá espaço para ver nesse processo de construção de identidade um elemento que,

---

<sup>112</sup> À mesma conclusão havia chegado Alain Boureau. BOUREAU, Alain. *Vitae fratrum, Vitae patrum. L'ordre dominicain et le modèle de Péres du désert au XIIIe siècle. Mélanges de l'Ecole Française, Moyen Age, Temps Modernes*, Vol 99, n. 1, p. 79-100, 1987.

no nosso entender, é gritante: a construção da identidade por meio da preocupação com os estudos.

Katherine Jansen é professora do departamento de História da Universidade Católica da América, mas atualmente leciona como professora visitante na Universidade de Princeton. Sua obra, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*,<sup>113</sup> embora não aborde diretamente a Ordem dos Pregadores, dedica alguns capítulos ao tratamento que esta e a Ordem dos Frades menores, deram à figura de Maria Madalena. A obra como um todo busca examinar o desenvolvimento do culto da santa a partir da pregação medieval e das respostas dadas pelos que ouviam os sermões dos frades. Colocada na perspectiva de um estudo sobre cultura religiosa, Jansen percebe em Madalena uma espécie de repositório simbólico, o que explicaria o sucesso de seu culto..

Tomando como fontes principalmente sermões e sendo, naquele momento (ela estuda o período entre os séculos XIII e XV), os principais pregadores dominicanos e franciscanos, é isso que os confere relevo na obra de Jansen. Ela, portanto, não estuda as ordens mendicantes por si mesmas, mas pelo que de Madalena produziram. Justifica a escolha dos sermões como fonte privilegiada porque os entende como a *mass media* da época: “eram a cultura intermediária entre a autoridade institucional da Igreja e sua audiência laica”.<sup>114</sup>

Como evidências para a verificação da resposta aos sermões, entre outras fontes, Jansen escolhe as hagiografias.<sup>115</sup> Para ela as hagiografias, como os sermões, influenciavam a vida devocional e espiritual dos fiéis. Além disso, ela nota que as *vitae* escritas neste período podem dar a perceber o esforço colaborativo entre o hagiógrafo e seu “personagem”. Ou seja, as fontes hagiográficas às quais se refere Jansen são as de santos daquele momento.

Jansen dedica a primeira parte de sua obra ao que chama de “profunda identificação” dos frades (franciscanos, dominicanos e agostinianos) com Maria Madalena. É essa a parte que nos interessa e divide-se em três capítulos. No primeiro, a historiadora examina como e porque os frades a usavam como símbolo da vida apostólica, a maneira mendicante de viver no mundo., debatendo a proibição da pregação feminina na tradição católica. O segundo capítulo é

---

<sup>113</sup> JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

<sup>114</sup> Idem, p. 6.

<sup>115</sup> A autora falha em não perceber que em muitos casos, especialmente entre os dominicanos, as hagiografias eram escritas para fornecer *exempla* que deveriam ser usados nos sermões. Ocorre assim, por exemplo, com a *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. Cf. FORTES, Carolina. *Os Atributos Masculinos das Santas Maria e Maria Madalena na Legenda Aurea*. Dissertação – IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro, 2003. p. 90-96.

dedicado à Maria Madalena como símbolo da vida ativa, em especial discutindo as práticas da religiosidade laica do século XIII. Já no terceiro capítulo, a autora mostra como os personagens bíblico e lendário de Madalena se fundiram para produzir uma mística contemplativa. Como conclusão, Jansen defende que, a partir de uma inversão simbólica de gênero, os mendicantes se identificaram com a piedosa e humilde santa em oposição à Igreja institucionalizada, simbolizada por Pedro, príncipe dos apóstolos, que havia impiedosamente negado a Cristo.

Consideramos os argumentos de Jansen bastante interessantes e originais, além de se fundamentarem em uma impressionante quantidade de fontes. No entanto, ela não parece perceber nenhuma diferença entre as três ordens mendicantes privilegiadas por seu estudo. Ademais, como veremos, resta sempre a dúvida do porque ordens que acabavam de nascer e, pelo menos no caso dos dominicanos, precisavam e queriam o apoio do papado, além do fato de que a historiografia é consensual em ver nessas ordens um instrumento de centralização papal, buscaram se diferenciar da Cúria Romana.

Como vimos, nos interessa na obra de Jansen a primeira parte, que examina como a visão mendicante da vida mista e apostólica – a vida que unia ação e contemplação com pobreza evangélica e itinerância – chegou a informação a pregação dos frades sobre Maria Madalena. Além disso, a autora busca estabelecer que, embora a Madalena apostólica dos frades fosse construída para consumo público e disseminada em sermões, a nova imagem da santa tornou-se um paradigma para modelar a identidade mendicante no período final da Idade Média.

A historiadora argumenta que tanto Domingos quanto Francisco, embora fossem lembrados especialmente pela vida ativa de pregação, eram proponentes da *vita mixta*. Ora, nos documentos contemporâneos a Domingos, inclusive nas Constituições, percebemos muito mal o ideal da vida contemplativa. Já a partir do *Libellus* a insistência na oração torna-se patente, como ocorre também nos testemunhos ouvidos para o processo de canonização. A importância da *vita mixta* se explicita apenas, ao nosso ver, quando o processo de institucionalização da Ordem já vai adiantado, na década de 1250. Mais especificamente entre 1257-8, enquanto lecionava na Universidade de Paris, Tomás de Aquino, em uma de suas *Quaestiones disputatae de Veritate*, pergunta-se se estudar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa. Seguindo por uma argumentação dialética, termina por concluir que:

“(…) a vida contemplativa é o princípio do ensino, como o calor não é o esquentar, mas o princípio de esquentar. Ora, a vida contemplativa é o

princípio da vida ativa, enquanto a dirige, como ao contrário: a vida ativa dispõe a contemplativa.”<sup>116</sup>

Assim, percebemos que apenas tardiamente, ao menos nos círculos universitários, se impôs em definitivo a questão da união entre vida ativa e contemplativa para os frades pregadores. Mas Jansen a percebe como traço característico da Ordem desde a fundação por Domingos, embora ressalte que a visão deste a esse respeito não era idêntica à de Francisco. Enquanto Domingos enfatizava os poderes restauradores da prece meditativa e do estudo (portanto Jansen entende o estudo como elemento da vida contemplativa, como o fará frei Tomás), Francisco preferia o distanciamento do mundo para um retiro místico.<sup>117</sup>

Jansen não só concorda com Vicaire neste ponto, como utiliza sua obra para afirmar que, apesar das diferenças entre eles, quando seus seguidores usavam a expressão *vita mixta* queriam significar a união entre a vida ativa e a contemplativa. Quando a estas idéias se une a pobreza, a itinerância e a obediência tem-se a vida mista e apostólica, modelada com base nos primeiros discípulos de Cristo, de acordo com a sua interpretação dos Atos dos Apóstolos.<sup>118</sup>

A autora se surpreende com o fato dos frades acreditarem que a vida mista havia sido seguida por Madalena, uma vez que não há indício desse tipo de vida nos relatos bíblicos. Ela indica que no século XI, certamente fruto do desenvolvimento do culto de Maria Madalena em Vezelay, começou a se difundir a chamada *vita apostolica*. Ali se lê que Maria Madalena, ao ser expulsa da Palestina juntamente com um grupo de apóstolos, dirigiu-se a Provença, onde suas atividades missionárias começaram. Até o século XII esses eventos lendários passaram a ser considerados fatos da vida da santa. Ainda no século XI a *vita apostolica* foi unida à *vita eremitica*, que aparece de forma acabada na *Legenda Aurea*, utilizada como uma base de *exempla* para sermões. A presença de Madalena nos sermões servia como material para conceituar o apostolado da santa, fundado na sua pregação.

Conforme essa imagem de Madalena se tornava usual entre os frades, surgiu o debate sobre se às mulheres era permitida a pregação. Jansen enfatiza o papel da pregação na missão dos mendicantes, em pé de igualdade para franciscanos, dominicanos e agostinianos. Ela cita vários documentos que indicam o repúdio dessa atividade se executada por mulheres. Na Suma

---

<sup>116</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. Trad. e introd. LAUAND, Luis Jean. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 62.

<sup>117</sup> JANSEN, K. *The Making of the Magdalen...* Op. cit, p.50.

<sup>118</sup> VICAIRES, M.-H. *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants, IV<sup>e</sup>. -XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Cu Cerf, 1963, p. 74-6.

Teológica, por exemplo, Tomás defende que, sobre as mulheres como testemunhas da ressurreição: “é a pregação que torna o testemunho público e esta não é uma função da mulher”. Em seu *De eruditione praedicatorum*, Humberto de Romans afirma que a mulher não pode pregar por quatro motivos:

“(…) a primeira é o domínio da sensibilidade, que não é tão fácil de se supor em uma mulher, como é no homem; a segunda é porque a mulher é subordinada por sua condição, e isto não é compatível com a posição superior que deve ter quem prega; a terceira é que, se pregasse, seu aspecto poderia despertar a sensualidade; e a quarta, por memória da torpeza da primeira mulher, da qual diz São Bernardo: uma só vez pregou e subverteu a todo o mundo.”<sup>119</sup>

No tratado contra valdenses e cátaros, o inquisidor dominicano Moneta de Cremona atacava mulheres valdenses que justificavam suas demandas ao púlpito apelando ao papel de Maria Madalena como mensageira da ressurreição. Ele afirma que a santa não pregou, mas apenas anunciou as boas novas aos apóstolos. É de se notar que todos os exemplos dados por Jansen a respeito da pregação feminina se referem aos dominicanos.

Mas, apesar de todo o debate sobre – e contra – a pregação feminina, o apostolado de Madalena se tornou um tema recorrente nos sermões. Os pregadores consideravam sua missão na Provença como uma conseqüência natural da ordem de Cristo para que ela anunciasse a ressurreição.<sup>120</sup>

Jansen afirma que se tornou muito comum, entre os pregadores do século XIII, se referir à Maria Madalena como *apostolorum apostola*, título que se consolidou a partir da difusão da sua *vita apostolica*. Ela dá como exemplos, entre os frades pregadores, Bartolomeu de Trento, que em seu breve relato sobre a santa lemra que ela é a apóstola dos apóstolos duas vezes, inclusive na conclusão; e novamente Humberto de Romans, que defende que Madalena pregou por um privilégio especial, no já citado *De eruditione praedicatorum*.

A autora percebe que recorrentemente a santa é representada do lado de Catarina de Alexandria. Ambas eram tidas como mulheres eruditas que converteram pagãos: Catarina através dos debates com filósofos e Madalena por meio da pregação. Em outros momentos já tivemos a oportunidade de discorrer acerca do papel dessas santas para a Ordem dos Pregadores e acabamos por concluir que funções masculinas como o estudo e a pregação eram

---

<sup>119</sup> HUMBERTO DE ROMANS. *La Formación de los Predicadores*. Biblioteca Dominicana: Santa Fé de Bogotá, 1991. p. 69.

<sup>120</sup> JANSEN, K. *The Making of the Magdalen...* Op. cit, p. 55-57.

imputados a estas santas como um meio tanto de torná-las aptas ao discurso hagiográfico quanto masculinizá-las para fazer delas representativas da identidade da Ordem.<sup>121</sup> A erudição e a pregação, como marcas de identidade da Ordem, eram encontradas e enfatizadas na devoção a essas santas, cujas vitae revelavam semelhanças com a missão dos Pregadores. Em 1297, o Capítulo Geral de Veneza fez de Madalena a padroeira da Ordem.<sup>122</sup>

Jansen defende que as ordens mendicantes, em um esforço para se distanciarem daquilo que eles viam como a decadência das ordens religiosas estabelecidas, empregavam estratégias narrativas de inversão simbólica de gênero que serviam para enfatizar a diferença entre eles e a hierarquia eclesiástica. Significativamente, a diferença era de gênero, e feminina. Muitas das virtudes mendicantes, como pobreza, humildade e obediência, eram qualidades que a sociedade medieval, de acordo com a historiadora, associava ao “sexo feminino”.<sup>123</sup>

Como diferentes dos cistercienses e da Igreja institucionalizada que eles representam, Domingos e seus pregadores seriam humildes, pobres e obedientes, um anti-tipo feminino diante da Igreja masculinizada. Pela linguagem e processo de inversão simbólica, para Jansen, Domingos teria encontrado um sistema para renunciar o poder e autoridade, e ao mesmo tempo articular as virtudes da pobreza, humildade e inspiração.

Há pelo menos dois problemas com essa afirmação. O primeiro, e mais óbvio, é que não há qualquer indício de que Domingos tenha pregado ou escrito nada a respeito de Madalena. Recorrer ao nome do fundador para significar toda a Ordem é um equívoco grosseiro no qual cai também Jansen. O segundo problema diz respeito ao grupo de quem os frades queriam se distanciar. A autora se refere tanto à Igreja quanto aos cistercienses. Vimos que da missão de pregação nos primeiros anos do século XIII no Languedoc, em meio em qual surgiu a Ordem dos Pregadores, participavam sobretudo os cistercienses. Jansen não se preocupa em expor as ambigüidades do processo de construção de identidade, mas apenas tomando-as em consideração é possível concordar, e até entender, as hipóteses da americana.

---

<sup>121</sup> FORTES, Carolina. Gênero e Identidade: Madalena e a Institucionalização da Ordem Dominicana. In: ZIERER, Adriana; VIERA, Ana Livia. (Org.). *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências*. São Luis: Editora UEMA, 2009, v. 2, p. 113-127; FORTES, C. Catarina de Alexandria: um exemplo de masculinização da santidade feminina em Tiago de Voragine In: V Encontro Internacional de Estudos Medievais - Anais. In: TELLES, CÉLIA; SOUZA, Risonete. (Org.). *V Encontro de Estudos medievais - Anais*. 1 ed. Salvador: Quarteto, 2005, v. 1, p. 350-354.

<sup>122</sup> Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898.p.283.

<sup>123</sup> JANSEN, K. *The Making of the Magdalen...* Op. cit, p. 84.

Uma retirada de poder simbólico permitia aos mendicantes construir sua identidade de gênero feminino, uma crítica poderosa à Igreja rica e institucionalizada representada por São Pedro. “O infiel Pedro havia negado a Cristo por três vezes, mas Maria Madalena havia sido a mais fiel das discípulas, tendo permanecido sozinha chorando sua morte na tumba.”<sup>124</sup> Os frades identificados com Madalena apresentavam um desafio à autoridade institucional de Pedro. Eles encontraram uma forma de incorporar a suas ordens e sua forma de autoridade no corpo da Igreja, enquanto permaneciam distintos e afastados dela. Para Jansen, aparentemente, a chave para a resolução desse conflito encontrava-se na obediência à hierarquia eclesiástica. “A humilde submissão, um gesto feminino representado pela submissão de Maria Madalena a Jesus na casa do fariseu, era a solução.”<sup>125</sup> A inversão simbólica de gênero, portanto, permitia aos frades se afastarem e ao mesmo tempo permanecerem obedientes à autoridade masculina da Igreja.

Para Jansen, a recorrência também da imagem mística de Madalena explica-se como uma busca de identificação com a santa. A vida apostólica dos frades baseava-se tanto na ação quanto na contemplação. Esta última fortalecia os frades espiritualmente para que pudessem assumir seu ofício ativo. A autora nota que muitas vezes a vida ativa demandava tanto dos frades que estes mal podiam se dedicar à vida contemplativa.

De fato, a partir de uma leitura pautada por estas interpretações, encontramos uma carta de Raimundo de Peñaforte, mestre geral da Ordem dos Pregadores entre 1238 e 1240, enviada à abadessa da casa de Santa Inês de Bolonha, em algum momento entre 1231 e 1236, em que ele afirma não ter tempo para estar aos pés de Cristo como Maria Madalena:

“Vivendo no redemoinho da corte, quase nunca sou capaz de alcançar ou, para ser honesto, até mesmo vislumbrar à distância, a tranqüilidade da contemplação. (...) Por isso é uma grande alegria e um enorme conforto para mim sentir como sou ajudado por suas orações. Freqüentemente vejo esse serviço que você e suas irmãs fazem por mim, sentadas como estão aos pés do Senhor com Maria, regozijando-se com seu esposo, nosso senhor Jesus Cristo, contemplando Sua face como desejam os anjos.”<sup>126</sup>

Percebemos que o desfrutar da vida contemplativa, embora negado ao frade que vivia entre os homens da atribulada corte – provavelmente a corte papal de Gregório IX, ou a de

---

<sup>124</sup> Idem, p. 85.

<sup>125</sup> Idem, p. 86.

<sup>126</sup> TUGWELL, Simon. *Early Dominicans: selected writings*. New Jersey: Paulist Press, 1982, p.409.

Jaime I de Aragão – era então atribuído às monjas da Ordem. Mas, como podemos ler na carta, também ele gostaria de estar sentado aos pés de Cristo tal qual Madalena.<sup>127</sup>

As hipóteses de Jansen são bastante atraentes, mas cheias de falhas. O seu principal ponto fraco é a carência de explicação do porque os frades precisavam construir uma identidade diversa à da Igreja que os acolheu. O que se constituía numa posição arriscada em tempos de reforma. Podemos concordar com Jansen inteiramente se esta se referisse apenas aos clérigos seculares, ou mesmo aos monges, caso seus argumentos fossem matizados pela percepção de que os mendicantes eram novos atores em um cenário já consolidado. Seria possível concordar com ela, igualmente, se ela percebesse alguma diferença entre o processo de institucionalização/ criação de identidade de franciscanos e dominicanos. Afinal, os primeiros foram bastante mais radicais em elementos que marcavam sua identidade, como a pobreza. Mas Jansen não investe em qualquer distinção.

### 2.3 A Historiografia sobre os estudos na Ordem dos Pregadores

A questão do estudo para a Ordem dos Pregadores tem sido tratada como elemento dado, naturalizado, pela historiografia. Especialmente entre aqueles autores preocupados em estudar outra das “invenções” do século XIII, e a qual os pregadores muito cedo se uniram, a Universidade. Entre medievalistas estrangeiros e brasileiros, os dominicanos, inseridos no genérico mendicantes, estavam ali para reforçar as fileiras daqueles que, desde o século anterior, buscavam junto as escolas urbanas conseguirem, com a láurea, melhores condições de vida, postos junto à Igreja, destaque em suas dioceses ou dentro de suas ordens.

Dedicaram algumas linhas, ou mesmo poucas páginas, aos mendicantes autores como Jacques Le Goff,<sup>128</sup> Jacques Paul,<sup>129</sup> Jacques Verger,<sup>130</sup> Hastings Rashdall,<sup>131</sup> Alan Cobban,<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Nesse sentido, John Coakley chegou à conclusão de que, já que com frequência os frades não conseguiam se dedicar a suas vidas interiores, comprometiam-se em registrar as vidas contemplativas das mulheres visionárias a quem serviam de confessores. COAKLEY, J. Friars as confidants of holy women in medieval Dominican hagiography. In: BLUMENFELD-KOSINSKI & SZELL, T. (ed.) *Images of Sainthood in medieval Europe*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991, p. 222-46.

<sup>128</sup> LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

<sup>129</sup> PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003.

<sup>130</sup> VERGER, J. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999; VERGER, J. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990.

<sup>131</sup> RASHDALL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1936.

<sup>132</sup> COBBAN, Alan. *The Medieval Universities: their development and organization*. London: Harper & Row, 1975.



Ullmann e Bohnen,<sup>133</sup> entre os estrangeiros. No Brasil, o pertencimento dos frades às Universidades já foi tratado, *en passant*, por Ruy Afonso da Costa Nunes,<sup>134</sup> Arminda Campos,<sup>135</sup> e mais detidamente por Terezinha Oliveira.<sup>136</sup> Nenhum desses autores, no entanto, voltaram suas análises de forma direcionada para a relação entre a Ordem dos Irmãos Pregadores e os estudos.

Contamos com apenas duas obras que se apuraram em construir uma visão de conjunto da educação entre os frades dominicanos:<sup>137</sup> a primeira, redigida no fim do século XIX, pelo frade Célestin Douais, *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Frères Prêcheurs*<sup>138</sup> e a segunda, escrita mais de um século depois pela historiadora canadense Michele Mulchahey, *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*.<sup>139</sup> Devemos ressaltar que nenhum dos dois autores entende o estudo como um elemento que marca a identidade da Ordem.

O intento da obra de Douais é contribuir com uma história da educação na França, descrevendo a organização dos estudos entre os frades pregadores, porque, afirma o religioso, apesar das contribuições de franciscanos e carmelitas, os “filhos de São Domingos” se distinguiriam, desde a origem, “por uma particular aplicação ao estudo, (...) por um sucesso mais completo, mais universal, mais durável nas ciências sagradas.”<sup>140</sup>

Ele acredita que o “doutor” Domingos empenhou todo seu saber na organização escolar da Ordem. Ora, sabemos que, embora como religioso Domingos tenha adquirido educação

---

<sup>133</sup> ULLMANN, Reinhold & BOHNEN, Aloysio. *A Universidade: das origens à Renascença*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.

<sup>134</sup> COSTA NUNES, Ruy. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979.

<sup>135</sup> CAMPOS, Arminda. *Identidade e Diferença no Nascimento da Universidade*. Rio de Janeiro: E-papers, 2001.

<sup>136</sup> Oliveira tem uma produção impressionante. Limitar-nos-emos a citar apenas alguns de seus artigos, que tratam mais diretamente do tema aqui estudado: OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional. *Varia história*. 2007, vol.23, n.37, pp. 113-129; \_\_\_\_\_. A universidade medieval: uma memória. *Mirabilia*. Vol 6, n. 1, 2006. Disponível na Internet: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num6/art5.html>. Último acesso em 18.01.2011; \_\_\_\_\_. Memória e história da educação medieval: uma análise da *Autentica Habita* e do *Estatuto de Sorbonne*. *Avaliação*. 2009, vol.14, n.3, pp. 683-698; \_\_\_\_\_. Os Mendicantes e o ensino na universidade medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: XIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. Anais do XIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo : Gráfica da Unisinos, 2007. v. 1. p. 1-13.

<sup>137</sup> Existe ainda uma terceira obra, a escrita por Duval, que no nosso entender, apenas ecoa as observações de Douais, diferenciando-se apenas pelo fato de ter a seu dispor um número bem maior de fontes editadas. Além disso, Duval escreveu um artigo, o que foge ao critério que estabelecemos para a construção do nosso balanço historiográfico. DUVAL, André. L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Mélanges offerts a M-D. Chenu, Maître en Théologie*. Paris, 1967.

<sup>138</sup> DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Frères Prêcheurs avec des nombreux textes inédits, 1216 -1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.

<sup>139</sup> MULCHAHEY, M. Michele. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto, Canadá: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

<sup>140</sup> DOUAIS, C. *Essai sur l'organisation des études...* Op. cit., p. VII.

formal, jamais chegou a ser doutor. Mesmo que Douais tenha usado o termo como “licença poética”, ainda nos resta defender nossa posição quanto ao fato de que a contribuição de Domingos para a organização escolar da Ordem limitou-se a um período curto, ainda que, em muitos aspectos, definidor de parte do que seria esse sistema educacional.

Douais prossegue afirmando que a disciplina interior dos frades preservou-os de qualquer desavença individual, e lhes assegurou uma “perfeita unidade de visão, de objetivo e de esforço”.<sup>141</sup> Veremos nos próximos capítulos que essa idílica unidade não se atesta entre os pregadores. Inclusive, defendemos que um dos principais pontos de desacordo entre os frades girava justamente em torno de um aspecto relativo ao sistema educacional: o estudo da filosofia aristotélica.

Como é previsível a um historiador do século XIX, Douais vê a formação da Ordem como processo linear, o que para ele se demonstra, por exemplo, na crença de que os capítulos gerais realizados anualmente levariam à adoção de uma percepção filosófica única sob o mestre Tomás de Aquino. Esse assunto será abordado mais detidamente adiante. Agora é suficiente reafirmar que a Ordem, de acordo com nossas interpretações, não apresentou, ao longo do período estudado por nós, consenso indiscutível quanto ao estudo de filosofia, e a que a disseminação das idéias de Tomás pela própria Ordem só se daria no século XIV.<sup>142</sup>

O estudo de Douais é uma introdução à edição de um conjunto de fragmentos de documentos dominicanos, em especial as atas dos capítulos provinciais da Provença e de Toulouse, anotados entre 1239 e 1342. É nessa região e nesse período que o autor identifica grande intensidade na aplicação aos estudos, e a justifica por ter ali ocorrido uma renovação religiosa. A luta contra os hereges teria levado o clero a desenvolver superioridade intelectual e moral. Não podemos exigir de um homem do século XIX que aplique os critérios de cientificidade do século XXI, mas sendo imbuídos destes últimos, também não podemos nos furtar a observar que a perspectiva a partir da qual Douais desenvolve seu estudo acaba por camuflar e falsear seu objeto de pesquisa.

É particularmente interessante perceber como o autor, para justificar a relevância de seu objeto, inverte a ordem cronológica e hierárquica da associação de pregadores. Para ele,

---

<sup>141</sup> Idem, p. IX.

<sup>142</sup> MULCHAHEY, M. The Role of the Conventual Schola in Early Dominican Education. In: *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e Del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: SISMEL, 2002, p. 134.

tamanho é a importância das províncias de Provença e Toulouse, que é necessário afirmar que a organização dos estudos não partiu das províncias francesas, mas de toda a Ordem.

Nos documentos consultados por ele, as atas dos capítulos gerais ocorridos entre 1231 e 1342 e dos capítulos provinciais realizados entre 1239 e 1342, nota abundantes disposições a cerca dos estudos, e percebe uma idéia sobre as ciências que lhe parece “superior”. Justifica o limite de seu recorte temporal porque acredita que foi em 1342 que a organização escolar dos pregadores chegou ao seu auge. Mas em nenhum momento ao longo de sua obra chega a explicar de que se constituiu esse “apogeu”.

A percepção de que os frades comungavam de uma visão “superior” a respeito das ciências vem da sua crença na adoção do estudo de uma série de disciplinas pouco usuais entre os clérigos, como retórica, línguas e lógica. Ele não percebe, portanto que, para que essas disciplinas pudessem fazer parte do currículo dominicano, ocorram certamente conflitos internos.<sup>143</sup>

Mesmo antes de qualquer leitura das fontes, Douais acredita que apenas a quantidade de obras escritas pelos dominicanos no século XIII já apontaria para o fato de que o estudo seria uma “obrigação importante” para a Ordem. É assim, então, que vê o estudo, naturalizando-o como uma idéia de Domingos que veio de lugar nenhum, ou antes, é de origem divina.

Douais não vê qualquer distinção no empenho que os frades dedicavam às disciplinas que estudavam. Todas, em pé de igualdade, eram meritórias das mesmas atenções do frade. Se assim era, como se explica a existência de escolas de teologia em todos os conventos, e das escolas de artes, por exemplo, surgidas a partir de 1241, serem provinciais, portanto se localizando apenas no convento em que se encontrava o prior provincial?<sup>144</sup>

O religioso também atribui a Domingos a iniciativa em ver no estudo um elemento importante para a missão de pregação. A “restauração religiosa do século XIII”, que coincide com o movimento de aprofundamento dos estudos, teriam levado a escolástica ao seu “ápice”. E é a teologia escolástica que, segundo Douais, possibilitou à Ordem seu sucesso em debelar a

---

<sup>143</sup> Esse assunto será discutido no capítulo 4.

<sup>144</sup> DOUAIS, Celestin. Acta, Op. cit, p. 20. Nas atas do Capítulo provincial de Provença de 1241, lê-se que o mestre geral João, o Teutônico permitiu que alguns frades estudassem “artes”. Até 1250, essa licença parece ter abrangido um número grande de frades porque, lê-se na ata daquele ano que os priores recebiam permissão para organizar aulas de artes dentro dos conventos para os estudantes mais destacados (Idem, p. 40). No registro de 1252 são estabelecidos formalmente dois *studia* específicos para o ensino das artes, um no convento de Bayonne e outro no de Marselha, que receberiam, cada um, doze estudantes daquela província (Idem, p. 46). Até 1256 já havia ali quatro *studia artium* (Idem, p. 67). Em 1259 o Capítulo Geral estabelecia que todas as províncias da Ordem deveriam possuir ao menos um *studium artium* (Acta, p. 99).

ameaça herética. Essa missão, aos olhos do autor, estaria em acordo com os ditames de Honório III, que apoiava o “cultivo da ciência” para a defesa da fé contra a ortodoxia. Ao mesmo tempo em que é bastante curioso notar que ele sequer menciona Inocêncio III e o IV Concílio de Latrão. Persiste em sua análise aquilo que já vimos em todos os autores dominicanos: a ligação intrínseca entre a Ordem e a política papal.

O autor minimiza a querela anti-mendicante afirmando que apenas Guilherme de Saint Amour e dois de seus companheiros tentaram excluir não só os pregadores, mas também os menores e todos os regulares da Universidade de Paris. Portanto, aos seus olhos, não foi um movimento generalizado, mas a ação de indivíduos isolados que teriam agido por “*jalousie de métier*”. Douais inclusive chega a afirmar que o tratado de Guilherme, o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*, escrito em 1256, seria uma forma de elogio aos frades!<sup>145</sup>

O trabalho de Douais prossegue como uma narrativa descontextualizada das instâncias educacionais dominicanas. Aos seus olhos, todas foram pensadas já na formulação das Constituições. Dele é impermeável a leitura das próprias fontes que editou que, como mostraremos mais adiante, ajudam-nos a perceber a transformação desse sistema educacional como resultado de tensões interna à Ordem e a necessidade de se construir uma identidade clara para todo o grupo.

A insistência de Douais, como a de Mandonnet, sobre a importância dos estudos acabou por despertar em nós um questionamento. Se estes dois autores, como nós também, conseguiram intuir a relevância dos estudos para os pregadores, sua explicação – a escolha divina de Domingos – para esse papel não nos satisfaz. Optamos, então, por outra resposta, que já expusemos aqui algumas vezes: os estudos são importantes para que a Ordem possa, por meio deles, conferir coesão a si mesma internamente, e associar-se ou distanciar-se dos grupos que lhes são “externos”.

Mas existe ainda outro questionamento, talvez um tanto ingênuo, mas que pode nos ajudar no caminho da pesquisa: porque os frades dominicanos precisavam saber tanto? Se fosse apenas para lutar contra os hereges e convencer os fiéis a retornarem para o seio da Igreja, todo aquele aparato educacional pareceria um tanto desproporcional, uma vez que apenas uma ínfima parte da população tinha acesso ao que era ensinado nas escolas e

---

<sup>145</sup> No capítulo 6 veremos como não há nada remotamente elogioso aos mendicantes no tratado de Guilherme de Saint Amour.

universidades. Ou seja, os frades não precisariam passar a vida inteira estudando teologia, lendo as Sentenças, disputando questões sobre a hierarquia celeste do Pseudo-Dionísio, recitando as obras de Agostinho, fazendo traduções de Averróis para o latim etc, para convencer, por exemplo, um moleiro, ou uma corporação de ferreiros, ou até mesmo, um grupo de damas. Para eles, talvez meia dúzia de hagiografias bem empregadas em meio a sermões surtiriam o efeito desejado: o retorno da ovelha ao rebanho do Senhor.

Estabelecendo uma rede de escolas, os frades precisavam saber tanto, estudar tanto, para se destacar não frente aos fiéis, mas frente aos demais grupos eclesiais. Os pregadores encontraram no estudo uma maneira de se distinguir dos monges, que geralmente pouco estudavam, mas viviam sob uma regra, como os frades, tendo muitos deles pregado, especialmente naquele período de reforma. Os seguidores de Domingos estudavam porque nesta atividade se diferenciavam do clero secular, que como eles poderiam também ter dispensa para pregar, mas que também acorriam apenas eventualmente aos círculos de estudante. Os irmãos dominicanos formaram um sistema educacional no interior de sua própria Ordem para se tornarem discerníveis, aos olhos dos demais, de seus colegas de mendicância, em especial os frades menores, que como eles igualmente pregavam por todos os lados e, logo depois deles, começaram a ingressar nas Universidades. Enfim, os pregadores estudavam para responder às necessidades colocadas por seu protetor, superior e razão de poderem estudar e pregar: o papado.

Essas proposições também não são aventadas por Michele Mulchahey. Seu trabalho é uma obra de fôlego que busca averiguar a construção do sistema educacional dominicano. Embora o trabalho de Douais tenha tornado acessível pela primeira vez documentação considerável produzida pela Ordem dos Pregadores, apresentou interpretações apenas superficiais e centradas tão somente na França. Nesse sentido, Douais se lançou a vastas generalizações, que, para Mulchahey, devem ser encaradas com ceticismo. Ela propõe uma revisão da obra do francês, uma vez que, desde então, nenhum estudo de conjunto foi realizado sobre a construção do sistema educacional dominicano.

Ela justifica sua obra pela importância que tiveram as escolas dos frades no desenvolvimento das estruturas educacionais no século XIII, não só nas universidades, mas também nas suas próprias escolas. Entre as ordens mendicantes, ela reconhece que os dominicanos foram os primeiros a abordar o problema de como educar seus membros de forma sistemática. Ou, como afirmaria Vicaire em relação a pregação, perpétua. Para a

canadense, se comparado com Francisco, Domingos era um perspicaz advogado para construir sua Ordem em termos legais, assim também ele tinha uma maior compreensão das possibilidades institucionais de garantir a preparação de que precisavam para cumprir sua missão. “Os franciscanos em particular copiaram as disposições estabelecidas pela Ordem dos Pregadores.”<sup>146</sup> Ou seja, ela também vê em Domingos a iniciativa em relação aos estudos, atribuindo a ele características talvez baseadas na formulação das primeiras Constituições. Esse documento, no entanto, é produto das decisões de dois capítulos gerais, e não de Domingos isoladamente. Como veremos, um igualmente elemento importante a se considerar em relação às Constituições é seu contexto de redação, o convento de Bolonha, que contou certamente com a presença, durante as duas primeiras reuniões dos frades, quando dos capítulos de 1220 e 1221, de professores de direito da universidade daquela comuna.

A autora concorda com Mandonnet quando este afirma que os dominicanos se tornaram os “mestres da Europa”. Mas se pergunta se isso ocorreu intencionalmente por parte dos frades ou de papas como Honório III e Gregório IX, que apoiaram o experimento dominicano.<sup>147</sup> Ela concorda com Mandonnet, também, corroborando este argumento ao afirmar que os bispos viam nas escolas dominicanas uma forma de educar seu clero. Mulchahey lembra que os leigos eram, igualmente, freqüentadores das escolas dos frades. A historiadora, assim, vê no estudo do sistema educacional dominicano uma parte fundamental do aparato de ensino europeu nos últimos séculos medievais.

Estudar as escolas dominicanas, segundo Mulchahey, permite a compreensão do contexto intelectual e institucional no qual se firmavam e trabalhavam os dominicanos. Confrontar os textos e as técnicas de estudo permite que vejamos a atividade dos frades junto aos leigos como pregadores, confessores e padres de forma renovada. Aos conhecermos as escolas conventuais, acredita a canadense, podemos depreender o que os frades queriam comunicar, qual era sua mensagem. Faz sentido, mas Mulchahey não chega a explicitar que mensagem é essa, afinal. Desta forma, ela não vê os estudos em termos explícitos de identidade, mas vincula a atividade educacional a várias facetas da Ordem dos Pregadores, em especial, a produção intelectual e as atividades que os frades adotariam junto aos leigos. É, portanto, o nosso próprio olhar sobre a obra de Mulchahey que nos leva a ver no estudo o elemento central da identidade para a Ordem.

---

<sup>146</sup> MULCHAHEY, M.. *First the bow is bent in study...* Op. cit., p. 9.

<sup>147</sup> Idem, p. 20.

Seu trabalho concentra-se principalmente na tentativa de entender as motivações das obras de alguns frades, como Alberto Magno e Tomás de Aquino, a partir da sua inserção na rede de escolas conventuais. Por exemplo, ela vê nos comentários de Alberto sobre Aristóteles um *silabus* experimental para as novas escolas de filosofia desenvolvidas sob a autoridade de Humberto de Romans.<sup>148</sup> Já a *Summa theologie* seria obra voltada para a educação dos frades nas escolas de teologia.<sup>149</sup>

Mulchahey se preocupa, ao longo de toda a obra, em valorizar as escolas conventuais como elementos fundamentais daquele sistema de educação, em detrimento das escolas universitárias. Afirma que, ao contrário do que geralmente se acredita, o programa dessas casas era bastante semelhante ao das casas localizadas em cidades universitárias. Por exemplo, as *Sentenças* de Pedro Lombardo eram leitura obrigatória tanto nas *schola* conventuais quanto nos *studium generalia* universitários, bem como em ambos igualmente se praticavam as *disputationes de quodlibet*.<sup>150</sup>

Acompanhar a formação das escolas no que nós chamamos de identidade institucional e curricular, leva Mulchahey à revisão de alguns postulados bem aceitos pela história intelectual da Ordem. Ao contrário do que geralmente se defende, com base nas análises de Douais, os dominicanos são bastante conservadores de início em relação ao currículo, rechaçando as novas idéias que começavam a circular ao mesmo momento em que definiam suas regras para o estudo.<sup>151</sup> Nesse contexto, ela indica que a relação com as universidades era de desconfiança mútua. Mas, para a autora, as ações tomadas pela Ordem tinham como objetivo entrar em conformidade com as universidades, com o que discordamos. É bem verdade que Mulchahey dedica uma parte de sua extensa pesquisa à relação entre o sistema educacional como um todo e as universidades. No entanto, quando trata do assunto, limita-se a ponderar a respeito da expressão *studia generalia*, e analisar o currículo do curso de teologia oferecido em Florença pelo frade Remigio de Girolami.<sup>152</sup>

Certamente, o cenário pintado por Mulchahey do modelo articulado das escolas dominicanas dá a perceber com mais clareza a visão de si que tinham os frades e qual era o seu propósito: estudar para pregar sim, mas estudar também para se auto-afirmar como Ordem em

---

<sup>148</sup> Idem, p.168-71.

<sup>149</sup> Idem, p.141.

<sup>150</sup> Idem, p.173-5.

<sup>151</sup> Como defendemos, a definição das regras para o estudo é um processo paralelo à institucionalização e construção da identidade da Ordem.

<sup>152</sup> MULCHAHEY, M. Michele. *First the bow is bent in study...* Op. cit. p. 351-398.

si e diferenciada das demais instituições eclesiásticas. Mas ela não se aventura nessa conclusão. Para ela, tudo que cercava o estudo apontava para a preocupação dos frades com seu ministério. Ela não chega a questionar-se à respeito da necessidade das intenções políticas, identitárias do estudo. Sua análise, nesse sentido, permanece insipiente. Mulchahey defende que o estudo tinha apenas um fim prático: preparar os frades para pregar e confessar.

O recorte temporal da autora, que vai até a metade do século XIV, leva-a a estudar a diferenciação entre as escolas de artes, de ciências e de línguas que, para nós, já são resultado do processo de consolidação da identidade da Ordem. A obra de Mulchahey, embora largamente fundamentada em extensa e variada documentação e historiografia, parece-nos, antes de mais nada, uma revisão, descritiva ao extremo e frouxamente contextualizada, da obra de Douais. A autora volta-se tão somente para a produção, ignorando quase completamente a existência de qualquer grupo coevo. É míope para as relações entre a Ordem e o papado, que merece apenas aquele breve questionamento citado acima. Ignora todas as relações entre frades pregadores e menores e entre estes e os seculares. Ela entende a gradual complexificação do sistema educacional dominicano como devedor de uma linha evolutiva, mais do que como o resultado de tensões internas e externas vividas pela Ordem, que acreditamos serem frutos da busca por consolidação de sua identidade institucional. Portanto, apesar da grande contribuição da pesquisa de Mulchahey para o nosso trabalho, ela segue outro caminho, afastado do nosso.

Muito embora as considerações de Douais e Mulchahey contribuam enormemente para essa pesquisa, notamos em ambos tendência à descrição, e ao posicionamento de naturalização frente ao papel dos estudos. Assim, mesmo na produção historiográfica a respeito do sistema educacional dominicano, percebemos lacunas no que se refere à relação entre este e a construção da identidade da Ordem. Tendo aberto a necessidade de dedicar este capítulo a comprovar a originalidade deste trabalho, consideramos que atingimos esse objetivo, uma vez que a relação entre identidade e estudos não foi trabalhada antes por nenhuma outra obra. Isto posto, começaremos já a deslindar como esta atividade começou a se delinear já nas Constituições.



### CAPÍTULO 3

## OS ESTUDOS NAS CONSTITUIÇÕES

## DA ORDEM DOS FRADES PREGADORES

---



studar. Qual de nós não conhece o prazer de passar dias, virar noites, sobre livros? A satisfação de acumular conhecimento, descobrir o novo, aprofundar o que já se acreditava conhecido? O estudo é uma luta solitária, que só acontece e se concretiza em conjunto, no compartilhar. Estudamos, hoje, por uma série de pequenas e grandiosas motivações. Definimo-nos, na academia, por estudar bem ou mal, muito ou pouco. Digressões postas de lado, não é possível partir de nenhum outro ponto que não este para olharmos para trás.

E então, o que veremos? Primeiro, a partir da década de 1980, uma historiografia que se preocupou em colocar sob lente de microscópio as escolas conventuais da Ordem dos Pregadores,<sup>1</sup> as ações de um ou outro mestre geral sobre o sistema educacional dos frades e ainda, a excelência, a “modernidade”, o engajamento, a pureza e seriedade de clérigos tão ciosos da salvação das almas.<sup>2</sup> Se apurarmos um pouco mais a vista, entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX, podemos perceber essa última tendência forte, fortíssima. É como se do próprio Domingos tivesse se originado a idéia, tão cara nesses últimos séculos, de que estudar era bom. Era, mais do que isso, santo. Domingos queria estudar para pregar, e pregar para colocar as almas no reto caminho da salvação.

Estudar para pregar, então. A Ordem dos Irmãos Pregadores, antes mesmo de receber o nome ou o *status* de comunidade de religiosos, adotou essa perspectiva. A historiografia vem se debruçando largamente sobre o assunto, no mais das vezes passivamente, laudatoriamente.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> MULCHAHEY, M. Michele. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto, Canadá: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998. p. 204-218; p. 278-336.

<sup>2</sup> BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 41-56.

<sup>3</sup> Como vimos no capítulo anterior. MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938; DUVAL, André. *L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique*. In: *Mélanges offerts a M-D. Chenu, Maître en Théologie*. Paris, 1967; DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Frères Prêcheurs avec des nombreux textes inédits, 1216 -1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.

Investiremos agora nesse tema, no entanto, problematizando-o. A que serviam os estudos, entre os frades seguidores de Domingos? De que maneira a dedicação a uma vida de estudos conformaria a identidade desses frades? Seria uma maneira de se alinhar às decisões de Latrão III e IV, aproximando-se assim da Cúria? Ou uma forma de sobreviver diferenciando-se dos demais grupos de religiosos espalhados pela cristandade ocidental? Haverá conflito entre esses propósitos?

Essas e outras perguntas obterão respostas ao longo deste e dos próximos capítulos. Antes, no entanto, são necessárias algumas palavras sobre sua organização. Aqui pretendemos averiguar como se organizaram as atividades de ensino e aprendizado na Ordem. Para tal, lançamos mão especialmente de documentos jurídicos, embora vez ou outra nos utilizemos de documentos de natureza diversa, como as crônicas escritas por membros da Ordem. Almejando a leveza do texto, optamos por diluir, no seu decorrer, informações e relações com o contexto mais geral, bem como discussões historiográficas sobre pontos específicos.

As respostas às questões colocadas acima servirão para nos mostrar que a Ordem definia-se pelo estudo, sim, sendo esse o seu principal elemento identitário. Se Domingos, de fato, havia pensado no estudo desde cedo, isso não significa que seus planos permaneceram inalterados, que seus sucessores na liderança dos frades apenas alargaram seus desígnios. As transformações no suposto plano inicial de Domingos respondiam à necessidade premente de dar coesão aos irmãos, de dar prestígio à Ordem, de fazer com que ela continuasse existindo.

Este primeiro capítulo sobre o papel dos estudos para a construção da identidade institucional da Ordem parte, portanto e principalmente, dos aspectos educacionais em comum que os frades constroem para si mesmos. Pois entendemos que, diante de um contexto de disputa com outras ordens e outros tipos de vida religiosa, os pregadores precisavam se organizar para sobreviver. E se organizarão, em especial, a partir do estudo.

Em poucas décadas, durante o século XIII, os irmãos pregadores oscilaram entre a conquista do *status* de ordem religiosa e terem revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial se deveu às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Estes consideravam que os primeiros haviam se apossado de suas prerrogativas como condutores da *cura animarum*. E reagiam a eles com um enorme senso de estranheza, aonde quer que pudessem atacá-los.<sup>4</sup> Encontravam-se, mendicantes e seculares,

---

<sup>4</sup> As tensões entre seculares e mendicantes, em especial os frades pregadores, serão tratadas mais adiante, especialmente nos capítulos 4 e 6.

bastante próximos nas universidades, pois, desde muito cedo, os pregadores estabeleceram que, para bem se cuidar das almas, a compreensão profunda do divino, alcançado pelos estudos, era necessária.

Os estudos, assim sendo, tomam lugar destacado no processo que leva à construção de uma identidade institucional dominicana,<sup>5</sup> que faria com que os frades se distinguissem, em particular, dos seculares. Já nas Constituições Antigas<sup>6</sup> os frades incluem dispensa especial a todos aqueles que desejam se dedicar aos estudos. Percebe-se que, até a década de 1260, uma rede educacional complexa se formaria. E formou-se, nas palavras de frei Tomás de Aquino, como uma “sociedade de estudos”. Sociedade esta que se organiza como forma de proteger a Ordem dos ataques seculares, ao mesmo tempo em que busca estabelecer fronteiras entre a percepção dominicana e a secular de *cura animarum*. Nosso objetivo é demonstrar que a construção de um “sistema educacional” servia ao propósito de dar identidade<sup>7</sup> à Ordem dos Pregadores.

Em meio a um dos momentos mais difíceis para a Ordem, quando o papa Inocêncio IV revogou todos os privilégios concedidos às ordens mendicantes, em 1254, frei Tomás de Aquino preparava o seu *Contra impugnates cultum Dei et religionem*.<sup>8</sup> Ali, ele descreve os frades como membros de um *societas studii*, uma sociedade de estudos:

“Uma sociedade não é nada mais que a reunião de homens em um grupo para fazerem algo juntos, em comum (...) Na aquisição do saber a sociedade se

---

<sup>5</sup> Alguns autores, como Mandonnet, por exemplo, opõem-se ao uso do termo “dominicanos” para o século XIII. Isso se justifica por conta de, naquele momento, este não ser ainda empregado. O uso do termo só se tornaria corrente a partir do século XV, e mesmo assim, não guardaria relação com o significado “*Domini canis*”, cães do Senhor, sendo este trocadilho um evento contemporâneo. MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 421.

<sup>6</sup> Como discutimos no capítulo 1, chama-se de Constituições Antigas, ou Primitivas, os costumes dos frades estabelecidos entre 1216 e 1241, quando este documento passa por uma reorganização geral, sob a condução do então mestre geral, e eminente canonista, Raimundo de Peñafort. Cf. TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001. Aqui nos referiremos a este documento como Constituições apenas, porque recorreremos apenas à esta versão considerada “antiga” ou “primitiva”. As citações serão retiradas, quase sempre, da edição produzida por Thomas, mas que serão sempre cotejadas, no caso de seu segundo livro, ou segunda distinção, com a edição desta parte do texto realizada por Tugwell, cuja referência se encontra nesta nota.

<sup>7</sup> Como também estabelecemos no capítulo 1, em síntese entendemos identidade como o conjunto de marcas que distinguem e/ou assemelham grupos por meio de processos que se caracterizam por ganhar significados pela linguagem e sistemas simbólicos que os representam. Cf. SILVA, T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

<sup>8</sup> Tomás elabora o “Contra Aqueles que Atacam a Profissão Religiosa” provavelmente em 1256. Utilizamos aqui a versão disponível em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci1.html>. Último acesso: 30.11.2009

beneficia muito ao ter vários homens estudando juntos, porque às vezes aquilo que um não sabe, outro pode descobrir.”<sup>9</sup>

Tomás defendia sua Ordem contra os ataques dos mestres seculares de Paris que tentavam, naquela ocasião, impedir os mendicantes de lecionar publicamente na universidade. Seus argumentos, no entanto, evidenciam a sua própria percepção sobre a Ordem: uma sociedade que une seus membros por meio do esforço comum dedicado ao estudo, para o qual cada frade trará sua contribuição. Tomás, portanto, defende – ou mostra, com base em seu pertencimento àquela Ordem – que o estudo não é algo que deva ser praticado em isolamento, mas que o estudo como atividade engajada e apoiada mutuamente pelos irmãos é um traço importante da vida conventual dos dominicanos, bem como, e justamente por isso, um traço marcante de sua identidade de grupo.

O objetivo do estudo entre os frades não é a perfeição individual dos membros da Ordem, como ocorre com a *vita contemplativa*.<sup>10</sup> Os estudos, para os dominicanos, é direcionado para a sociedade cristã mais ampla, para os fiéis, e visa tornar os frades aptos a ensinarem aos cristãos em toda parte a doutrina que irá salvá-los. Tomás afirma que

“As ordens religiosas podem ser fundadas para que se cumpra qualquer obra de caridade. Agora o ensino é enumerado entre as obras espirituais de misericórdia. Desta forma, uma Ordem religiosa pode ser instituída para o propósito de ensinar. Existem algumas ordens religiosas na Igreja que têm o propósito de defendê-la contra seus inimigos pela força das armas, apesar de não haver escassez de príncipes seculares que são seus campeões oficiais. Certamente, a guerra com espada e escudo pode parecer menos de acordo com uma ordem religiosa do que o combate espiritual empreendido contra a heresia com escritos sagrados e armas intelectuais afins contra a heresia. (...) Então por que não podem ser legitimamente formadas ordens para o propósito de

---

<sup>9</sup> “Item quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. Unde et omnes quibus pugnare licet, possunt connumerari in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnandum: non enim videmus quod milites religiosi repellant milites saeculares a suo exercitu, nec e converso. Sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi. Cum ergo non solum saecularibus, sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex praedictis patet; non est dubium quod religiosi et saeculares in una societate studii esse possunt. (...) Sed praecipue in acquisitione scientiae plurimum societas multorum simul studentium prodest; quia interdum unus ignorat quod alter invenit, aut quod ei revelatur.” Sancti Thomae de Aquino. Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci2.html> Último acesso: 19.02.2011

<sup>10</sup> De acordo com Pacaut, os monges beneditinos, em especial os cistercienses, viam no estudo da teologia uma forma de atingir a perfeição pessoal. PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université, 2004. p. 238.

ensinar, e assim defender a Igreja contra seus inimigos, embora ela tenha outros defensores que não são religiosos?<sup>11</sup>

Ensinar, portanto, é um ato de misericórdia. E mais, é uma forma de luta, de combate em prol da verdade da fé, contra os inimigos da Igreja. Essa batalha, para os frades pregadores, será travada a partir do sistema educacional que estes constroem. É por meio do ensino que os dominicanos colocam em prática a sua versão da *cura animarum*, “seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos”.<sup>12</sup> Em outras palavras, independentemente da função que ocupa dentro da Ordem, o frade pregador apóia-se sobre os estudos que esta oferece.

Cada convento dominicano é, assim, local de estudo em equipe, e toda a Ordem uma sociedade voltada para o estudo e ensino colaborativo. É possível perceber essa característica já nas Constituições, que estabelecem que todo convento deve garantir que haja um *lector* – nome pelo qual eram conhecidos os professores conventuais – para ministrar aulas aos frades de cada comunidade local.<sup>13</sup> O esforço de estudo conjunto também fica claro no que é chamado de *correctoria* da Bíblia. Na ata do Capítulo Generalíssimo de 1236, faz-se menção à “correção” da Bíblia,<sup>14</sup> da qual um grupo de frades da província francesa foi incumbido, quando se

---

<sup>11</sup> “Sicut supra probatum est, ad quodlibet opus misericordiae exequendum potest aliqua religio institui. Sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo potest aliqua religio institui specialiter ad docendum. Item. Magis videtur remotum a religionis proposito corporalis militia, quae armis corporalibus exercetur, quam militia spiritualis, quae utitur armis spiritualibus, scilicet sacris documentis ad errorum impugnationem: de quibus dicitur II ad Cor. X, 4: *arma militiae nostrae non sunt carnalia* et cetera. Sed religiones aliquae provide institutae sunt ad exequendam militiam corporalem in tutelam Ecclesiae ab hostibus corporalibus; quamvis non desint Ecclesiae principes saeculares, qui ex officio Ecclesiam defendere debent.” Sancti Thomae de Aquino. Liber contra impugnantes... Op. cit. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomicum.org/oci1.html>. Último acesso: 18.02.2011.

<sup>12</sup> MULCHAHEY, M. Michele. Societas studii: Dominic’s conception of pastoral care as collaborative study and teaching. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) Domenico di Calaruega e la Nascita dell’ordine dei frati predicatori. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2005. Mulchahey sustenta esse argumento, embora sua pesquisa não esteja voltada, como a nossa, para o discernimento dos traços de identidade dominicana, e sim para a compreensão a respeito da formação do sistema educacional dos pregadores.

<sup>13</sup> “Conuentus citra numerum duodenarium, et sine licentia generalis, et sine priore et doctore, non mittatur.” (“Não se funde um convento com o número de frades inferior a doze, sem a permissão do Capítulo Geral e sem um prior e um doutor.”) TUGWELL, S. The evolution... Op. cit., p. 113. Analisaremos essa passagem mais adiante.

<sup>14</sup> Smalley observa que o interesse por *correctoria*, concordâncias bíblicas, surgiu em Paris no segundo quartel do século XIII. De acordo com o historiador, o texto da Bíblia em uso ali naquele período estava demasiadamente corrompido. Os mestres geralmente recorriam à versão oferecida pelos livreiros da cidade, uma perpetuação da versão da Vulgata redigida no século XII, da qual dependia a *Glosa ordinaria*. Aqueles que ensinavam em Paris sabiam que o texto não era exatamente o que deveria ser, mas acabavam por continuar usando a mesma versão das Escrituras, uma vez que, se assim não fizessem, todo o aparato exegético que lhe era dedicado se tornaria ilegível. SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Blackwell, 1952. p. 334-5.

determinou que as bíblias usadas pelos membros da Ordem fossem, a partir daí, devidamente corrigidas e pontuadas.<sup>15</sup> Também divisamos o caráter congregador do estudo no interesse pelo sistema de *pecia*, com potencial para difundir com rapidez os textos entre os frades.<sup>16</sup>

Assim, os frades pregadores entendiam o estudo como parte integrante de sua Ordem como instituição que se delineava. Mas até que seja possível surgir em meio a eles “intelectuais”<sup>17</sup> do porte de Tomás de Aquino, por exemplo, foi necessário que se estabelecesse uma maneira de atender às necessidades educacionais dos frades. Muito embora defendamos que a institucionalização da Ordem dos Pregadores tenha sido um processo gradual, e não os desdobramentos de um plano genial de seu fundador, é difícil não ver em suas atitudes a

---

<sup>15</sup> “Volumus ut mandamus ut secundum correctionem quam faciunt fratres quibus hic iniungitur in provincia Francie bible alie ordinis corrigantur et punctentur.” (“Queremos e ordenamos que os frades respeitem a correção da Bíblia feita pela província da França, a quem pedimos que a corrigissem e pontuassem.”) Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B.-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S;C; de Propaganda Fide, 1898. p. 9. De agora em diante, referir-nos-emos às atas como Acta. Smalley observa que a produção de correctoria bíblicas, concordâncias verbais e reais das Escrituras, surge ligada ao interesse em aprofundar o conhecimento dos textos sagrados. Na primeira metade do século XIII, o texto bíblico usado em Paris estava “corrompido”. Como boa parte do aparato crítico usado para o estudo dos textos bíblicos – a Glosa e as Sentenças de Pedro Lombardo, especialmente – baseavam-se em versões da Vulgata do século XII, que os próprios mestres de teologia parisiense consideravam pouco satisfatórias, não tinham outra saída que não continuar usando estas versões. Agindo de outro modo, colocariam a perder o aparato crítico usado por eles. SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Blackwell, 1952. p.334-5. Pelo menos até que os dominicanos empreendessem uma uniformização do texto bíblico, o que pode explicar a produção, por estes, de novas obras que o comentassem.

<sup>16</sup> O sistema de *pecia* separava o códice em várias seções (*peciae*). Os estudantes podiam alugá-las para copiá-las. Por conta desse sistema, um número maior de copistas, trabalhando ao mesmo tempo, poderia produzir uma cópia em bem menos tempo do que uma pessoa trabalhando sozinha. Sobre o interesse dominicano no sistema de *pecia*, vide ROUSE, R.H. & M.A.. The book trade at the University of Paris ca. 1250-ca.1350. In: BATAILLON, B, GUYOT, R. *La production du livre universitaire au moyen age: exemplar et pecia*. Paris, 1988. p. 84.

<sup>17</sup> Devemos ter cuidado especial no emprego do termo “intelectual”. Ele tem sido correntemente empregado pelos estudiosos, muito embora a palavra *intellectualis*, empregada à pessoas, não ocorra durante a Idade Média, como nota Brocchieri. À falta da palavra, no entanto, corresponde uma realidade de um tipo de homem, e mesmo de um grupo, identificados com a experiência do pensamento. Le Goff, em sua obra clássica *Os Intelectuais na Idade Média*, define-os como aqueles que “trabalhavam com a palavra e o espírito” e que “não viviam da renda da terra e tampouco eram obrigados a trabalhar com suas mãos”, mas que viviam do trabalho intelectual. Já Alain de Libera os relaciona com o ensino e o refletir filosófico. Mas, enquanto Le Goff preocupa-se em discernir o surgimento e a organização dessa nova “classe” de profissionais a partir do século XII, Libera procura descrever e analisar o nascimento do ideal intelectual. Especialmente entre os séculos XIII e XIV. Ambos entendem a universidade como instituição intelectual por excelência, embora reconheçam que esta não constringia os homens que se auto-identificavam com o saber, e as atividades a ele concernetes. É justamente essa auto-identificação, essa consciência de si como grupo que nos impossibilita entender os frades pregadores como intelectuais. Embora uma parcela deles certamente possa ser identificada como tal, a Ordem entendia-se sobretudo como grupo de religiosos, membros da *Ecclésia*, e não como grupo atrelado àquele de intelectuais. Não podemos, no entanto, descartar certa ambigüidade no que se refere à identificação de pelo menos alguns entre os dominicanos como intelectuais. Cf. BROCCHIERI, Mariateresa. O Intelectual. In: LE GOFF, Jacques (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 125-126; LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 7-16; DE LIBERA, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999. p.9-13.

vontade de dar um caráter erudito<sup>18</sup> à Ordem. Portanto, é desse ponto que partiremos agora – a vida de Domingos de Gusmão –<sup>19</sup> para daí seguirmos com os acontecimentos formadores do sistema educacional dominicano como elemento conformador e estabilizador desta comunidade religiosa como instituição.

Nesse capítulo, portanto, discutiremos como os documentos que guiavam a experiência religiosa dominicana ativamente serviram para moldar sua missão estudantil, que finda por dar à Ordem uma identidade correlata. Para isso, lançaremos mão do recurso, principalmente, às Constituições dos Frades, bem como das monjas para delas depreender como se constituiu essa identidade.

### 3.1 A construção do sistema educacional da Ordem dos Frades Pregadores

Em um processo que ocupa cerca de quarenta anos (1216-1260), o sistema educacional dominicano toma forma. Concretiza-se por meio da legislação produzida pelos frades, e quase sempre apoiada pela Cúria. A confecção de regras, que ocorria em encontros anuais – os capítulos – pode ser vista como resposta à necessidade de institucionalização da Ordem. Uma institucionalização que se dá por meio da ênfase no estudo e ensino, distinguindo os frades pregadores de seus correligionários menores e de seus colegas no século.

Mencionou-se há pouco as Constituições Antigas. É necessário que retornemos a elas para entender que a institucionalização se deu por meio, especialmente, da organização dos estudos. Quando da instituição oficial da Ordem, em 1216, o IV Concílio de Latrão já havia estabelecido a proibição da criação de novas ordens religiosas. A permissão da Cúria para a existência de uma ordem de pregadores se deu com base na condição de que esta deveria adotar uma regra já existente. A escolha recaiu sobre a regra agostiniana. Podemos argumentar que essa escolha se apresentava já com o propósito de direcionar os frades para uma vida de estudo. Nas palavras de Jordão da Saxônia, segundo mestre da ordem e autor do *Libellus*

---

<sup>18</sup> Também é passível de contestação o uso simplista do termo erudito. Empregado, geralmente na expressão “cultura erudita”, que se contraporía a uma “cultura popular”, o termo tem longa história nos debates das ciências humanas. Pouparemos o enfado de uma longa nota acerca do assunto afirmando que entenderemos aqui por erudito a atitude, pessoa ou instituição que se experimenta algum tipo de instrução formal. Para o debate sobre os conceitos de cultura erudita e popular cf. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002; CHARTIER, Roger. “Cultura Popular” revisitando um conceito historiográfico.” In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.8, nº 16, p.179-192; FRANCO JR., Hilário. Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: \_\_\_\_\_. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 31-44.

<sup>19</sup> Partimos da vida do fundador da Ordem apenas na medida em que este participou da formulação da primeira versão das Constituições.

*princiipiis ordinis predicatorum*, a opção foi feita no primeiro capítulo organizado pela Ordem, na segunda-feira de Pentecoste de 1216, chegando os frades, ao que tudo indica, rapidamente a um consenso.

“Regressando, uma vez celebrado o concílio,<sup>20</sup> e havendo comunicado aos frades a resolução do Sumo Pontífice, elegeram os futuros pregadores a regra do egrégio pregador Santo Agostinho, adicionando algumas observâncias mais austeras”.<sup>21</sup>

Por um lado, essa escolha deve ser atribuída ao respeito por Domingos, ligado a regra agostiniana por ser cônego regular em Osma, e por ter transitado de cônego à atividade de pregador itinerante de forma quase que espontânea, sob a sua égide. Além disso, era mais simples usar uma regra já bem conhecida por Domingos. Por outro lado, além disso, quando o mestre geral Humberto de Romans refletiu posteriormente sobre esta escolha, apontou os méritos da regra de Agostinho, destacando sua adaptabilidade a um “projeto acadêmico”. A regra agostiniana era uma escolha particularmente adequada porque permitia muito espaço para o estudo dentro da vida comunal que guiava.

“Devemos notar que é oportuno permitir a todos os religiosos o prazer de ler/ensinar, o que compete ainda mais aos Frades Pregadores, e isto pelo benefício assegurado para eles por meio do estudo.”<sup>22</sup>

Os pregadores devem ser eruditos, observa Humberto, e não apenas o sábio Agostinho servia como excelente exemplo para os seguidores de sua regra, mas, em sua brevidade, a regra era também excepcionalmente flexível. A elas poderiam ser adicionados todos os estatutos necessários para regular uma comunidade de pregadores que era, ao mesmo tempo, uma comunidade de estudantes.

### 3.1.1 As Dispensas

---

<sup>20</sup> O IV Concílio de Latrão, celebrado em 1215.

<sup>21</sup> IORDANO DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 46.

<sup>22</sup> “Notandum vero quod licet omnibus religiosis expediat libenter legere, tamen Fratribus predicatoribus magis incumbit, et hoc propter utilitatem quam assecutus est ordo eorum ex studio.” HUBERTUS DE ROMANIS. *Expositio regulae b. Augustini secundum b. Humbertum* In: BERTHIER, J.J.. *Opera de vita regulari*. Turin, 1956. p. 49-51. Passados quarenta anos, era claro para Humberto que a regra de Agostinho havia sido escolhida porque possibilitava os estudos. Isso só ocorre porque, nesse período de tempo, o estudo obteve ênfase na Ordem



Domingos e seus seguidores adicionaram várias prescrições à regra, muitas das quais retiradas dos premonstratenses.<sup>23</sup> É na comparação entre as duas que fica explícita a originalidade da legislação dos pregadores. Uma comparação cuidadosa dos dois textos mostra que, apesar de várias passagens serem cópias exatas, os dominicanos tentavam criar uma nova forma de vida ao abandonar os detalhes mais pormenorizados, e dar vez à uma regra mais direta que tinha, como seu norteador mais bem cuidado, o estudo que possibilitava a pregação. É já nessa primeira versão da regra agostiniana dos pregadores que se esboça o sistema de dispensa que singulariza a legislação dos frades.<sup>24</sup> Os priores conventuais poderiam adiar o capítulo diário, e até subtraí-lo por completo, nos casos justificados pelos interesses acadêmicos.<sup>25</sup> Os preceitos do jejum e da abstinência também poderiam ser amenizados se o trabalho do frade o necessitasse.<sup>26</sup> Enquanto o primeiro parágrafo do prólogo das Constituições dos Pregadores é virtualmente idêntico ao dos Premonstratenses, os frades escrevem um novo segundo parágrafo, provavelmente em 1220, no Capítulo realizado em Bolonha:

“O superior tem o direito de dispensar os frades de sua comunidade em qualquer ocasião que lhe pareça útil, especialmente daquilo que possa atrapalhar o estudo, a pregação ou o cuidado pelas almas, já que nossa Ordem é conhecida por ter sido fundada desde o início precisamente para a pregação e salvação das almas, e todas as nossas preocupações devem estar primariamente e zelosamente voltadas para esse objetivo grandioso, o de que devemos ser úteis às almas de nosso próximo.”<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> TUGWELL, Simon. *Early Dominicans: Selected Writings*. Paulist Press, 1982. p. 452-455.

<sup>24</sup> Embora haja segurança em afirmar que as Constituições já existissem em 1216, quando Domingos retorna de Roma a Toulouse, para decidir com seus seguidores a regra a ser adotada, não há qualquer manuscrito seu preservado. O primeiro texto legislativo da Ordem é de 1228, e foi incitado pela ordem do papa Gregório IX, que aconselhou os dominicanos a realizarem o primeiro Capítulo Generalíssimo, que teria maior poder de decisão do que os Capítulos Gerais que se reuniam desde 1220. Os documentos dessa primeira década de existência da Ordem mostram que uma parte das Constituições fora escrita em 1216, e outra parte em 1220, sofrendo esta algumas modificações até 1228, quando temos o registro das Constituições Primitivas, executado pelo Capítulo Generalíssimo. A espinha dorsal do prólogo e da primeira distinção são correntemente atribuídas a essa primeira redação, datada de 1216. Valemo-nos da edição crítica de Thomas: THOMAS, A. H. *De oudste constituties van de Dominicanen*. Leuven, 1965. Daqui por diante essa obra será referida como *Constitutiones antiquae*.

<sup>25</sup> *Constitutiones antiquae*, I, p. 314.

<sup>26</sup> *Idem*, I, p. 317.

<sup>27</sup> “Ad hec tamen in conventu suo prelati dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in his precipue que stadium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem vel animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentemque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.” *Constitutiones antiquae*. Prologus, p. 311.

As dispensas, em especial por motivo de saúde, não eram incomuns nas regras de outras ordens.<sup>28</sup> Mas a dispensa para o estudo era, de fato, uma novidade. Assim, adotando uma regra conhecida e costumeira, ao menos para Domingos, antigo cônego de Osma, os frades obedecem aos desígnios papais.<sup>29</sup> Ao mesmo tempo, apoiados pelas mentes jurídicas de Bolonha, onde se realiza o Capítulo de 1220 em que esse parágrafo foi adicionado, adaptam a regra agostiniana na sua interpretação premonstratense, à finalidade primeira daquele ainda pequeno grupo de religiosos: a pregação. Mas esta era o outro lado da moeda de uma vida dedicada aos estudos, os quais, desta forma, já eram privilegiados no prólogo de seus “costumes”, que chamamos hoje de Constituições Antigas, mas que eram então chamados de *Liber Consuetudinum*, ou Livro dos Costumes.

A dispensa para o estudo aparece já no prólogo, mas é reiterada ao longo desse documento. O livro é dividido em duas partes, ditas *distinciones*. A primeira trata de como devem se comportar os monges, como devem ser instruídos os noviços, como devem ser tratados os doentes e os que haviam se submetido a sangrias, além de abordar a regra do silêncio e enumerar as culpas. A segunda distinção aborda os capítulos provinciais e gerais, o estudo e a pregação. Mas as regras para o estudo não se limitam apenas aos capítulos da segunda distinção. Várias passagens da primeira parte das Constituições atestam a centralidade do estudo para a Ordem em formação. No primeiro capítulo da primeira distinção, que trata dos rituais celebrados na *matinas*, lemos:

“Ao término da *matinas* realize-se o Capítulo (conventual), que, no entanto, de acordo com o julgamento do superior, poderá realizar-se depois da *Prima* ou até mesmo omitido, para que não seja impedido o estudo”.<sup>30</sup>

Assim, uma tradição arraigada da vida regular é subvertida em prol do estudo. O Capítulo, momento em que os frades se reuniam para tratar das questões corriqueiras da vida no convento, poderia ser omitido por completo no caso de entender-se como um empecilho ao estudo. Essa disposição demonstra ainda mais a centralidade dos estudos para a vida dos frades pregadores na medida em que, entre eles, o Capítulo era o espaço das penas. Era

---

<sup>28</sup> SAAK, Eric. *Highway to Heaven: the augustinian platform between reform and reformation, 1292-1524*. Leiden: Brill, 2002. p. 148.

<sup>29</sup> Como vimos, o III e o IV Concílio de Latrão, além de uma série de bulas papais, vinham insistindo na educação dos clérigos.

<sup>30</sup> “Et finitis matutinis teneret capitulum vel aliquando post primam aliquando etiam intermittitur ne stadium impediatur scundum quod videbitur prelato.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 312.

durante essa reunião que os frades que haviam transgredido alguma norma, ou simplesmente pecado, demonstravam seu arrependimento e se purificavam através dos castigos que lhes eram impostos. Um momento, portanto, de aproximação com Deus. Omitir essa oportunidade de aproximação com o sagrado a favor dos estudos indicaria que esta atividade também era entendida como uma forma de purificação da alma.

O quarto capítulo da primeira *disntinctio* é um dos mais comentados pela historiografia preocupada com os estudos entre os frades,<sup>31</sup> e muito provavelmente adicionado às Constituições também em 1220.

“Nossos frades devem rezar as *Matinas*, as missas e todas as horas canônicas em comum, e deste mesmo modo devem comer, a não ser que o superior queira dispensar alguém. Todas as horas devem ser recitadas na igreja breve e sucintamente, de forma que os frades não percam a devoção e não seja impedimento para o estudo. Com isso queremos dizer que, seja na metade do verso ou no final, observe-se o ritmo e a pausa sem arrastar a voz, mas como foi exposto, termine-se breve e sucintamente.”<sup>32</sup>

Mais uma vez a dispensa aos rituais diários da vida conventual, que ligam os monges entre si e com Deus, pode ser conferida pelo prior por motivos múltiplos, como doença mas, certamente com maior constância, por conta da educação dos frades. O que já pareceu intrigante para alguns estudiosos, no entanto, é o *breviter et succincte* do cantar das Horas. Essa rapidez com que as orações deveriam ser feitas colocam-na, talvez, em segundo plano diante da relevância do estudo para a missão assumida pelos frades. Mas não nos deixemos levar, porque afinal, aqui não ocorre o que vemos acontecer com os Capítulos, que poderiam ser até omitidos para que os frades pudessem estudar. As Horas devem ser cantadas, mas apenas o tempo minimamente suficiente deveria ser dedicado a elas, para que logo os frades pudessem voltar às suas leituras, exercícios e aulas.

No capítulo que trata sobre os doentes, os frades declaram:

---

<sup>31</sup> MULCHAHEY, M. Michele. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto, Canadá: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998. p. 37.

<sup>32</sup> “Mattutinas et missam et omnes horas canonicas simul audiant fratres nostri et similiter comedant nisi qum aliquibus prelati aliter dispensari voluerit. Hore omnes in ecclesia breviter et succincte taliter dicantur, ne fratres devocionem amittant et eorum studium minime impediatur. Quod ita dicimus esse faciendum: ut in medio versus metrum cum pausa servetur nin protahendo vocem in pausa vel in fine versus, sed sicut dictum estr breviter et succincte terminetur.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 316.

“Se alguém sofrer de alguma doença que não o debilite muito nem lhe tire o apetite – como inchaço, membros feridos ou algo do gênero – não durma sobre um colchão (...), nem se alimente de refeições especiais no refeitório. Ao contrário, estude ou trabalhe de acordo com o que lhe for comandado pelo superior”.<sup>33</sup>

Embora possamos perceber profundas semelhanças entre os costumes dos premonstratenses e dos frades pregadores, é certo que estes últimos estabelecem a obrigação de estudar para aqueles irmãos afetados por doenças leves. Podemos imaginar, então, que o ardor pelos estudos evidente na construção da legislação dos pregadores não era já, naqueles primeiros anos, compartilhada por todos.<sup>34</sup> Mas é possível inferir também deste parágrafo que os seguidores de Domingos estavam tão somente adiantando uma situação que poderiam enfrentar, o que, por sua vez, indicaria que apesar de toda a importância dada à educação, essa, e a pregação como seu desdobramento, não seria a única função da Ordem. O que nos leva a concluir que o estudo é o meio principal através do qual seria atingida a *cura animarum* perpetrada pelos pregadores.

Logo adiante, em relação às responsabilidades do mestre dos noviços, lemos que este também deve cuidar para que aqueles que acabavam de entrar na Ordem tivessem o devido zelo com os “*libros et vestes et etiam res alias monasterii*”.<sup>35</sup> Os livros<sup>36</sup> já faziam parte, ou ao menos era essa a pretensão, da vida do convento. Como itens caros que eram, essa atenção a eles se justifica, mas não a explica completamente. O livro, como a palavra, é o instrumento de autoridade do pregador. Tal como sua veste, que o distingue como membro de uma Ordem, e o vincula às virtudes da humildade e da pobreza, os livros atestavam o conhecimento do frade e, portanto, sua prerrogativa de pregar doutrina.

Fechando este capítulo, temos:

---

<sup>33</sup> “Si quis autem talem infirmitatem habeat que nec eum multum debilitant, nec comedendi turbat appetitum ut inflatura vel incisio membrorum vel aliquid huiusmodi, talis nec super culcitram iaceat nec ieiunia consuetudinária frangat nec cibos refectorii mutet, legat autem vel operetur, secundum quod ei a suo prelatore iniungetur.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 321.

<sup>34</sup> O fato do texto das Constituições prever que irmãos adoentados tentassem fugir aos estudos pode ser interpretado tanto como uma antecipação de problemas futuros, quanto como apenas um meio de assegurar que o tempo de estudo fosse sempre preservado entre aqueles que tinham disposição suficiente para tal. A nosso ver, no entanto, ambas as interpretações apontam para algum tipo de resistência às atividades escolares, fosse ela apenas uma previsão, ou já resultado da experiência.

<sup>35</sup> *Constitutiones antiquae*, I, p. 324.

<sup>36</sup> Embora acreditemos que não seja de todo produtor entrar nesse tipo de minúcia, sabemos que os livros medievais não eram como o que hoje chamamos de livro. Sua realidade material era outra, muito embora, na vida universitária do século XIII os códices cada vez mais tomavam a forma que hoje entendemos ser a de livros. Cf. FEBVRE, Lucien & MARTIN, Henri-Jean. *La aparición del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

“Ensine-os, enfim, a se aplicarem ao estudo de tal forma que, de dia ou de noite, em casa ou em viagem, leiam ou meditem sempre sobre algo, esforçando-se para manter no coração tudo aquilo que possam; quão fervorosos hão de ser na pregação quando chegar o tempo.”<sup>37</sup>

Diante desta breve frase, hesitamos em fazer qualquer análise, por medo de parecermos óbvios demais. Aí temos a demonstração cabal da relação entre estudo e pregação e, portanto, a indiscutível relevância do estudo para a vida dos frades pregadores. Eles reconheciam no fundamento de sua vida comum, estampada na legislação dos anos fundadores de sua experiência religiosa e eclesiástica, o lugar do estudo como privilegiado. Era essa a sua distinção, era isso que os tornava diferentes em meio às outras ordens e aos olhos da Cúria Romana.<sup>38</sup> “Quando chegar o tempo” refere-se ao momento em que, depois de haver estudado o suficiente, o frade se encontrasse apto a pregar.

Mas se os estudos eram tão importantes, mesmo entre os noviços, podemos nos indagar sobre quem eram estes. Naqueles anos, especialmente entre 1216 e 1241, momento de formação deste *Liber Consuetudinum*, e, por extensão, da Ordem e dos passos iniciais de seu sistema educacional, os noviços eram recrutados em meios letrados, especificamente nas cidades universitárias. Teremos chance de voltar a esse assunto posteriormente, o que nos interessa agora é mostrar como essa realidade estampa-se nas Constituições, porque sobre os postulantes estas afirmam que devem ser apresentados ao capítulo por três frades idôneos, responsáveis por examiná-los em relação a sua conduta e ao seu grau de instrução. Se é necessário que os pretendentes a frades tivessem instrução, isso apontaria para o fato, muito “natural”, de que o sistema educacional dominicano, até 1228 pelo menos,<sup>39</sup> ainda não se entendia como apto a preparar inteiramente seus membros.

Podemos argumentar, por outro lado, que ainda frágeis, era necessário voltar-se para homens letrados<sup>40</sup> como uma maneira de fortalecer a Ordem em sua característica intelectual. Especialmente, porque aos noviços não era permitido que recebessem livros em seus conventos, pois, suspeitamos, podiam não querer devolvê-los se não chegassem a ser admitidos

---

<sup>37</sup> “Qualiter intenti debeant esse in studio, ut de die, de nocte in domo in itinere legant aliquid vel meditentur. Et quicquid poterunt retinere cordetenus, nitantur. Qualiter ferventes in predicacione esse debeant tempore opportune.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 323-324.

<sup>38</sup> Voltaremos a tratar do assunto.

<sup>39</sup> Ano no qual, segundo Thomas, essa determinação é incluída nas Constituições.

<sup>40</sup> Usaremos aqui os termos “homens letrados”, “homens com boa formação”, “homens com conhecimento formal” e afins como sinônimos, indicando aqueles que têm, pelo menos, o domínio da *ars grammatica*.

como frades. O conhecimento que tinham, portanto, era anterior ao ingresso na Ordem, e distinguir-se como frade pregador significava ter acesso à sua marca de identidade, os livros.

Mas, se tomarmos como base as considerações de Thomas a respeito das sucessivas transformações feitas nas Constituições, podemos depreender um quadro mais claro quanto aos problemas enfrentados pela Ordem nesse período inicial. Entende-se, naquele documento, que o postulante deveria ter no mínimo dezoito anos, ser solteiro, ser um homem livre, sem qualquer dívida ou ligação com outra ordem, e não ocultar aos frades nenhuma doença preexistente.<sup>41</sup> Esses requerimentos foram adicionados às Constituições entre os anos de 1225 e 1231, com exceção do concernente à idade, que é posterior, provavelmente inserido ali entre 1232 e 1235.<sup>42</sup>

Portanto, embora os capítulos sobre os postulantes e o tempo de provação já fizessem parte da versão das Constituições redigida em 1220, foram tomando uma forma diferente nos anos seguintes, devido às experiências que passaram a enfrentar com o crescimento da Ordem. O capítulo original sobre a aceitação de noviços, por exemplo, consistia tão somente em uma breve descrição da cerimônia de recepção dos postulantes. É provável que, já em 1223, limitações sobre quem aceitar começaram a ser pensadas pelos frades, certamente um resultado do bem sucedido trabalho de recrutamento levado à cabo pelo novo mestre da Ordem, Jordão da Saxônia.<sup>43</sup> Em 1233, o Capítulo Geral, reunido em Bolonha, chama a atenção contra a pronta aceitação de hereges convertidos à Ordem, enquanto as Constituições sofrem, por determinação daquele Capítulo, uma alteração determinando que os cistercienses só poderiam ingressar na Ordem dos frades pregadores caso obtivessem uma dispensa papal.<sup>44</sup> Assim se fez para evitar dissensões entre as duas comunidades de religiosos.<sup>45</sup> Essas transformações mostram bem um processo marcado pelo reconhecimento da Ordem como tal, e suas

---

<sup>41</sup> “Nullus recipiatur nisi requisitis an sit coniugatus, an servus an racioniis obligatus et alterius professionis vel occultam habeat infirmitatem. Quod si alterius religionis fuerit non recipiatur in ordine nostro nisi a capitulo provinciali vel generali fuerit approbatus. (...) Nullus recipiatur infra XVIII annos.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 324-325.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Em uma série de cartas que tem, quase sempre, como destinatárias as monjas de Santa Inês de Bolonha, Jordão faz alusão freqüente aos novos membros da Ordem conseguidos especialmente nos meios universitários. Mais adiante teremos a oportunidade de analisar detidamente essas cartas. JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. DEL CURA, A. (ed.). Calaruega: OPE, 1984.

<sup>44</sup> “Illi qui ab heresi convertuntur cum magna difficultate ad ordinem recipiantur”. *Acta*, p. 4.

<sup>45</sup> “Cistercienses non admittatur nisi de speciali licencia domini pape.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 325. Dois anos depois, Gregório IX iria lançar uma bula estipulando que tanto pregadores quanto cistercienses só poderiam mudar de ordem entre eles mediante o consentimento do papa ou de um superior da ordem que pretendiam abandonar. RIPOLL, E.T & BRÉMOND, A. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729, p. 173-174. Daqui por diante, a referência a esta compilação de bulas será feita pela sigla BOP.

implicações em relação ao tipo de homens que a ordem atraía. Até 1235 os frades adicionariam às Constituições a necessidade de estabelecer um comitê de três irmãos idôneos que avaliassem os postulantes em seu caráter e educação, e os submetessem à aprovação do convento.<sup>46</sup>

Vemos, então, que hereges e cistercienses passaram a se interessar por participar do tipo de vida proporcionado pelos pregadores. Ora, se recorrentemente a historiografia insiste no suposto fato de que Domingos havia imaginado toda a organização de sua futura Ordem em meio ao combate da heresia cátara,<sup>47</sup> nas suas passagens pelo sul da França, a entrada de antigos hereges na Ordem não apresentaria nenhuma surpresa. A primeira casa fundada por Domingos, em Prouille, próxima a Toulouse, tinha como objetivo justamente dar guarida a mulheres que ele havia “salvado” do catarismo. Mas será que os frades, em 1233, já não se lembravam tão bem de seu fundador? O mestre da Ordem então era Jordão da Saxônia, que chefiara, portanto, o Capítulo Geral, e que, dali há um ano, escreveria o *Libellus principis ordinis predicatorum*, que relatava justamente esses acontecimentos da vida de Domingos. Porque não aceitar hereges? Como Ordem em formação, seria deveras perigoso se misturar àqueles com quem tinham tanto em comum. Mas negar a sua entrada significaria, seguramente, rechaçar homens de letras. Homens que queriam e sabiam ler as Escrituras.

Fato é que essa limitação não será adicionada às Constituições, enquanto que a idade mínima de dezoito e a duração de um ano para o noviciado constarão da sua reformulação. Originalmente, o tempo de provação para o postulante era fixado em seis meses, podendo esse período ser abreviado ou alargado conforme julgasse meritório o prior.<sup>48</sup> A letra da lei, no entanto, foi desrespeitada algumas vezes, pois encontramos em escritos do primeiro século da Ordem casos em que sequer cumpria-se o noviciado. Nos testemunhos do processo de canonização de Domingos, por exemplo, João de Navarra relembra que se tornou frade pelas mãos de Domingos imediatamente depois de ter vestido o hábito:

---

<sup>46</sup> “In quolibet autem conventu eligantur tres ydonei fratres de comuni consilio capituli qui recipiendos in moribus et scientia diligenter examinent et examinationem priori et capitulo refereant eorum iudicio na recipi debeant relinquentes.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 325.

<sup>47</sup> Cf. VICAIRES, M-H. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. p. 213-240.

<sup>48</sup> “Probacionis tempus statuimos VI mensium vel amplius prou prelato videbitur ut et ipse austeritates ordinis et fratres mores experiantur ipsius nisi forte aliquis maturus et discretus probacioni predictae renunciare et instanter se offerat professione faciendi.” *Constitutiones antiquae*, I, p. 325.

“Recebeu o hábito das mãos de frei Domingos, fundador e primeiro mestre da dita Ordem, e no mesmo dia fez profissão pelas mãos do dito frade na igreja de Saint Roman, em Toulouse”.<sup>49</sup>

Outra testemunha, Guilherme de Montferrat, aparentemente seguiu o mesmo caminho que João, pois atesta que “recebeu o hábito dos frades pregadores e entrou na Ordem”.<sup>50</sup> Logo adiante ele afirma que Domingos

“(…) guardava a Regra e os Costumes dos frades pregadores muito exatamente. E era muito indulgente com os frades, mas a si não dispensava nada.”<sup>51</sup>

É certo que este é um lugar comum hagiográfico – o santo rigoroso consigo mesmo e indulgente com os fiéis –<sup>52</sup> mas é de se indagar se essa tolerância havia sido motivada, no caso de Guilherme, porque ele acabara de voltar de dois anos de estudo de teologia em Paris.<sup>53</sup>

De Paris recolhemos mais dois exemplos de aceitação instantânea: Gerard de Frachet e o mestre de teologia João de Saint Giles. Gerard recebeu o hábito das mãos do prior de Saint Jacques em novembro de 1224. Na festa da Anunciação, em 25 de março de 1225, portanto quatro meses depois, fez profissão pelas mãos do mestre Jordão da Saxônia.<sup>54</sup> Já o caso de João de Saint Giles reveste-se de ares teatrais. Estando no convento de Saint Jacques, pregando sobre a pobreza voluntária, o mestre em teologia desceu do púlpito, retirou suas vestes e cobriu-se com o hábito dos frades,<sup>55</sup> para enfatizar suas palavras. Retornou, então, ao púlpito e terminou seu sermão como frade pregador.<sup>56</sup>

---

<sup>49</sup> “Et in festo sancti Augustini proxime venturo erunt decem et octo anni, sicut firmiter credit de tempore, quod recipit habitum de manu fratris Dominici plantatoris ipsius ordinis et primi magistri et ipsa die fecit professionem in manu predicti fratris in ecclesia sancti Romani apud Tholosam.” *Acta canonizationis*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 142-143. Referir-nos-emos a este documento com a expressão *Acta canonizationi* daqui em diante.

<sup>50</sup> “Et tunc ipse recepit habitum fratrum praedicatorum ab eo et intravit ordinem.” *Acta canonizationi*, p. 134.

<sup>51</sup> “Ei dixit, quod toto tempore, quo fuit cum eo, vidit eum servatam regulam fratrum praedicatorum et ordinem multum districtum. Et bene dispensabat cum fratribus suis, sed secum non dispensabat.” *Acta canonizationi*, p. 134.

<sup>52</sup> O rigor com que os santos se conduzem está ligado ao ideal do ascetismo, purificador da alma. Cf. VAUCHEZ, André. O Santo In: LE GOFF, Jacques (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 215-216.

<sup>53</sup> “Et in eodem anno ipse testis ivit Parisius auditorus theologiam, quia primo promiserat et convenerat cum ipso, quod postquam audisset per biennium theologiam et ille ordinasset fratres suos, ambo simul irent ad convertendos paganos qui moratur in partibus septentrionalis. Et dum ipse studerent Parisius venit prefatus frater Dominicus illus de Hispania.” *Acta canonizationi*, p. 134.

<sup>54</sup> LIPPINI, Pietro. *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bolonha: Studio Dominicano, 1988. p. VII; GERALDO DI FRACHET. *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. In: REICHERT (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896. p. XI-XIII.

<sup>55</sup> Vestir o hábito dominicano é um dos elementos que caracterizam o ritual em que os noviços fazem profissão de fé e se tornam frades. Esse ritual é detalhadamente descrito por Humberto de Romans um pouco mais tarde.



Segundo Mulchahey, essa velocidade em se admitir novos frades levou à tensão entre as duas principais ordens mendicantes. A disputa entre eles foi motivada muito claramente por reclamações dirigidas ao papado pelos menores, que, desde 1220, haviam adotado o período de um ano para o noviciado.<sup>57</sup> A resposta da Sé Romana veio alguns anos depois através de uma bula emitida por Inocêncio IV, em 1244 que determinava, para ambas as ordens, a obrigatoriedade de um ano de noviciado.<sup>58</sup> Em 1246, os frades de Milão, fortaleza para as maiores heresias do período – o catarismo e o valdensianismo – conseguiram que Inocêncio IV reconsiderasse sua postura em relação ao período de treinamento dos frades, permitindo aos irmãos de San Eustorgio que hereges arrependidos fossem feitos frades antes do decorrer de um ano inteiro.<sup>59</sup> Nota-se, assim que, entre 1233 e 1246, algo mudara. Agora, ao contrário de vozes discordantes no Capítulo Geral a respeito da questão da admissão de hereges, os frades de um convento rogam ao papa, e conseguem, não apenas que eles fossem admitidos, mas principalmente, que fossem admitidos com rapidez.<sup>60</sup> Podemos argumentar que essa mudança de atitude se deveu ao fato de que a Ordem encontrava-se mais segura de sua identidade, em especial porque, em 1234, haviam conseguido que seu fundador fosse canonizado. Mas devemos suspeitar também dos sucessos da instituição do sistema educacional dominicano. Se precisavam de homens letrados é porque ainda não eram inteiramente capazes de educá-los por si mesmos.

A idade mínima de dezoito anos para o ingresso na Ordem reitera o caráter intelectual que os frades desejam imprimir ao grupo. Ao insistir nesse ponto, os pregadores negavam a tradição monástica de admitir oblatos e afirmavam seu caráter clerical.<sup>61</sup> Combinado a esse

---

HUMBERTUS DE ROMANIS. *Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis*. In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Turin, 1956. p. 213-214.

<sup>56</sup> Nicholas Trivet. *Annales Sex regum Angliae*, p. 211-212 Apud. DAVY, Marie-Madaleine. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Paris: J. Vrin, 1931. p. 272-276.

<sup>57</sup> MULCHAHEY, M. Michele. *First the bow is bent in study ...* Op. cit, p. 82.

<sup>58</sup> INNOCENTIUS IV. *Non solum in favorem* In: BOP, p. 342-343.

<sup>59</sup> BOP, p. 168.

<sup>60</sup> Apesar dessa permissão papal para a abreviação do tempo de noviciado, os frades, quando se reúnem no Capítulo Geral de 1250, votam por reparar as Constituições nesse ponto, reafirmando o ano completo do período de treinamento. No entanto, como toda modificação jurídica só podia ser aprovada depois de ter sido afirmada por três capítulos consecutivos, essa iniciativa caiu no esquecimento e só obteve êxito em 1257. *Acta...*, p. 52, 75, 79, 84.

<sup>61</sup> O oblato era, geralmente, o monge que tomava os votos antes de atingir a puberdade. Essa prática era muito comum entre os séculos VI e XI, quando os oblatos constituíam uma parte importante do recrutamento monástico. A partir da segunda metade do século XI, alguns religiosos se queixavam de que as famílias entendiam os mosteiros como rebotinho de crianças, e as novas ordens mendicantes, como vemos, as recusavam. Cf. BEREND, Nora. *Une invisible subversion: la disparition de l'oblation irrevocable des enfants dnas le droit canon. Médiévales*, no. 26, 1994, p. 123-136.

fator, temos o imperativo letramento dos jovens postulantes, que esclarece o interesse em mentes já amadurecidas para e pelo estudo.

Talvez se deixando levar pelas dispensas, no entanto, vários priores acabaram por admitir candidatos mais jovens. O que implicava geralmente em reprimendas por parte do Capítulo Geral. O primeiro registro de que temos conhecimento pode ser encontrado na ata do Capítulo de 1240, quando os definidores admoestaram peremptoriamente a respeito da admissão de jovens iletrados: “frades muito jovens e ignorantes não devem se multiplicar (na Ordem)”.<sup>62</sup> Em 1246, o capítulo da província romana decidiu-se por punir a comunidade de Todi com três dias a pão e água por ter aceito rapazes com menos de 18 anos.<sup>63</sup> Mas, passados doze anos, os frades daquela província adotaram outra postura: rapazes com idade inferior à estipulada poderiam ser aceitos, contanto que tivessem boa formação:

“Os priores e seus vigários também devem evitar receber como noviços homens notavelmente jovens, salvo nos casos em que apresentarem conhecimento suficiente que suplante sua idade.”<sup>64</sup>

É preponderante a importância que recebe uma boa instrução, sendo esta capaz de dobrar o impedimento da idade já tão insistentemente lembrado até aquela data. Assim, os pregadores lutavam e adaptavam sua própria regra de vida para fazer valer o que consideravam prioridade, a participação de homens – ou meninos – letrados em seus quadros. Se considerarmos a idade média dos estudantes nas faculdades de artes veremos que boa parte deles terminava seu aprendizado antes mesmo de dezoito anos completos.<sup>65</sup> Diante disso, em certa medida é fácil entender porque, depois de tantos anos, os frades decidem enfim, no Capítulo de 1265, baixar a idade mínima de ingresso como noviço para 15 anos: “Ninguém com menos de quinze anos completos seja recebido na Ordem sem licença especial do prior provincial.”<sup>66</sup> Note-se que a dispensa deveria ser dada por uma autoridade superior ao prior

---

<sup>62</sup> “Fratris nimis iuvenes et indocti non multiplicentur nec predicatorum generalium numerus absque diligenti cautela et debita augeatur.” Acta..., p. 17.

<sup>63</sup> “Fratres Tudertini qui receperunt novitium infra etatem et omnes qui conseserunt, ieiunent tribus diebus in pane et aqua et dicant III psalteris.” Acta Capitulum provincialium provinciae romanae. KAEPPELLI, Thomas & DONDAINE, A. (Eds.) Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, XX. Roma, 1941, p. 6.

<sup>64</sup> Caveant etiam priores et eorum vicarii ne novitios notabiliter iuvenes recipiant, nisi forte sufficientia scientie suppleret etatem.” Idem, p. 22.

<sup>65</sup> VERGER, J. *L'essor des universités au XIIIe. siècle*. Paris: Du Cerf, 1998. p.56.

<sup>66</sup> “Nullus infra XV annum completum recipiatur ad ordinem sine prioris provincialis licencia speciali.” Acta..., p. 129.

conventual, o prior provincial, o que poderia limitar possíveis extrapolações a essa nova dispensa.

Aceitar frades mais jovens pode indicar a escassez de postulantes bem formados, o que, mesmo para o século XIII, é o mais comum. No entanto, é de se questionar se, na década de 1260, os frades pregadores já se sentiam mais à vontade dentro de seus hábitos. Em outras palavras, a aceitação de candidatos mais jovens não ameaçava mais sua identidade como instituição. O que ocorrera nesse meio tempo? No que diz respeito ao sistema educacional, é certo que este obteve êxitos. Vejamos porque.

De acordo com Mandonnet, a cristandade passava, desde o século XII, por uma “crise acadêmica”.<sup>67</sup> No nosso entender, essa afirmação não faz sentido se definirmos “crise” como ele o faz, ou seja, como a deterioração de um sistema vigente.<sup>68</sup> Contudo, se pensarmos crise, subvertendo a compreensão de Mandonnet, tomando emprestado aos gregos a concepção antiga da palavra – distinguir, separar, decidir – podemos ver naquele momento a separação, a diferença em relação aos períodos medievais anteriores, e a “decisão” de partes consideráveis da sociedade cristã ocidental em entender o estudo como um valor. Se essa fosse a crise a qual se refere o estudioso dominicano, poderíamos concordar com ele.

Ele parte do pressuposto de que “ao mesmo tempo em que a necessidade de evangelizar o povo impunha a eles o papel de pregadores, o clero sem instrução e escolas adequadas impunha-lhes o ofício de professores da ciência sagrada.”<sup>69</sup> Mandonnet, portanto, percebe a missão adotada pelos frades pregadores como uma imposição do seu contexto de surgimento, apesar de não quebrar com a arraigada tradição laudatória que cerca, até os dias de hoje, a história a respeito da Ordem. Para ele, o estudo não respondia apenas às necessidades básicas da Ordem, mas pretendia alcançar as expectativas papais, em particular, e sociais, em geral. Revelando-se mais um dos defensores um tanto panfletários dos pregadores, Mandonnet os coloca como os grandes salvadores da cultura letrada medieval.

A sua hipótese mais forte, que não deve ser de modo algum desconsiderada, trata do papel central que tiveram os frades pregadores em difundir a educação para além dos grandes centros universitários.<sup>70</sup> Com este assemelha-se o argumento de Mulchahey, ao afirmar que a

---

<sup>67</sup> MANDONNET, Pierre. *S. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 112.

<sup>68</sup> Mandonnet não está preocupado em conceituar explicitamente o que entende por crise, mas percebe-se o que o autor quer expressar, muito claramente, nas entrelinhas.

<sup>69</sup> MANDONNET, Pierre. *Saint Dominique...* Op. cit, p. 112.

<sup>70</sup> Idem, p 113 et passim.

produção intelectual dominicana não se limitava aos *studia generalia*, ao contrário, se fazia copiosa e largamente disseminada nas escolas conventuais e naquelas, vinculadas às dioceses, em que os frades eram chamados a lecionar.<sup>71</sup>

Para comprovar sua hipótese, Mandonnet se mune de diversos exemplos, ao longo do século XIII, de tentativas de imposição de escolas para instrução de leigos, mas especialmente, de clérigos. Ele começa por demonstrar a dificuldade de se conseguir adesão para a política educacional do papado valendo-se da repetição, em dois concílios ecumênicos consecutivos, do que chama de “legislação escolástica”.<sup>72</sup> Em 1179, quando do III Concílio Lateranense, decreta-se no cânon 18:

“Que a oportunidade para adquirir educação não seja negada ao pobre que não pode ser ajudado pela riqueza de seus pais, que um benefício adequado seja reservado em todas as catedrais para um mestre que deverá ensinar de graça aos clérigos e estudantes pobres, por meio desse benefício as necessidades materiais do mestre devem ser atendidas, e para os estudantes se abra o caminho para o conhecimento. Em outras igrejas e nos mosteiros, que tal seja restaurado se ali algo do gênero existiu. Sobre a permissão para ensinar, que ninguém imponha taxas ou, sob pretexto de costume, peça algo daquele que ensina; nem deve qualquer um que seja qualificado e busca licença ter sua posição negada. Aquele que agir em contrário a isso deverá ser privado de seu benefício eclesiástico. Pois é apropriado que não tenha o fruto de seu trabalho na Igreja de Deus aquele que, por meios cúpidos, impede o progresso das igrejas pela venda da permissão de estudar.”<sup>73</sup>

O acima exposto, ao que tudo indica, não foi colocado a efeito, já que, em 1215, o cânon 11 do IV Concílio de Latrão decreta, investindo em maiores detalhes e interpretações:

“Como em muitas igrejas isso não é observado, confirmando o decreto citado adicionamos que, não apenas em catedrais, mas em outras igrejas onde os

---

<sup>71</sup> MULCHAHEY, M. First the bow is bent in study ... Op. cit, p. XVII.

<sup>72</sup> MANDONNET, P. Saint Dominique... Op. cit, p. 117.

<sup>73</sup> “Quoniam ecclesia dei et in eis quae spectant ad subsidium corporis et in eis quae ad profectum veniunt animarum indigentibus sicut pia mater providere tenetur ne pauperibus qui parentum opibus iuvare non possunt legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur per unamquamque ecclesiam cathedralem magistro qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat competens aliquod beneficium assignetur quo docentis necessitas sublevetur et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis sive monasteriis si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat vel sub obtentu alicuius consuetudinis ab eis qui docent aliquid quaerat nec docere quempiam expetita licentia qui sit idoneus interdicat. Qui vero contra hoc venire praesumpserit a beneficio ecclesiastico fiat alienus. Dignum quidem esse videtur ut in ecclesia dei fructum laboris sui non habeat qui cupiditate animi dum vendit licentiam docendi ecclesiarum profectum nititur impedire.” Concilium Lateranense III. Disponível na Internet: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1179-1179\\_Concilium\\_Lateranum\\_III\\_Documenta\\_LT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1179-1179_Concilium_Lateranum_III_Documenta_LT.doc.html) Último acesso em: 20.02.2011.

meios sejam suficientes, um mestre competente seja apontado pelo prelado com o seu capítulo, ou eleito pela maior, ou melhor, parte do capítulo, que deve ensinar gratuitamente e no melhor de suas habilidades os clérigos daquela e de outras igrejas a arte da gramática e outros ramos do conhecimento. Além do mestre, que a igreja metropolitana tenha também um teólogo, que deve instruir os sacerdotes e outros nas Sagradas Escrituras e especialmente nas coisas que se relacionam à *cura animarum*. Para cada mestre deve haver o pagamento de um benefício pelo capítulo, e para o teólogo o mesmo pelo metropolitano; eles não se tornarão cânones, mas devem receber o pagamento apenas enquanto desempenharem seu ofício de instrutor. Se a igreja metropolitana não pode sustentar dois mestres, então deve prover pelo teólogo, mas para o gramático, que se certifique que será pago por outra igreja de sua cidade ou diocese.”<sup>74</sup>

O cânon 18 do IV Lateranense vem expandir o disposto na ata do concílio que o antecedeu. A um só tempo, dá continuidade e mostra como a vida acadêmica havia se tornado mais complexa. Não exige apenas mestres em catedrais e mosteiros, mas em qualquer igreja. E mais, o que deve ser ensinado extrapola as primeiras letras, a *ars grammatica*: exige-se o ensino de teologia. Parece-nos claro, que, ao não se confirmar o estabelecido em 1179, era imperioso reafirmá-lo e adaptar suas intenções a uma nova realidade: a do surgimento e crescimento das universidades. Mas coloca-se ênfase na necessidade de tornar o acesso ao saber mais capilar, mais difuso e, é claro, responsabilizar aqueles que se beneficiariam da educação – os bispos e priores conventuais – pelas despesas que esta acarretavam. O que a Cúria poderia fazer, conferir dispensas, é garantido pela nova legislação.

O mero ato de lançar uma nova lei, como bem sabemos, não implica em que ela será respeitada. É essa a realidade que a Sé Romana enfrentará no que tange à dita “legislação escolástica”. Mandonnet dá dois exemplos que mostram a extensão da pouca eficácia dos

---

<sup>74</sup> “Quia nonnullis propter inopiam et legendi studium et opportunitas proficiendi subtrahitur in Lateranensi concilio pia fuit institutione provisum ut per unamquamque cathedralem Ecclesiam magistro qui clericos eiusdem Ecclesiae alios que scholares pauperes gratis instrueret aliquod competens beneficium præberetur quo et docentis relevaretur necessitas et via pateret discentibus ad doctrinam. Verum quoniam in multis ecclesiis id minime observatur nos prædictum roborantes statutum adicimus ut non solum in qualibet cathedrali Ecclesia sed etiam in aliis quarum sufficere poterunt facultates constituatur magister idoneus a prælato cum capitulo seu maiori ac saniori parte capituli eligendus qui clericos ecclesiarum ipsarum et aliarum gratis in grammaticæ facultate ac aliis instruat iuxta posse. Sane metropolitana Ecclesia theologum nihilominus habeat qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his præsertim informet quæ ad curam animarum spectare noscuntur. Assignetur autem cuilibet magistrorum a capitulo unius præbendæ proventus et pro theologo a metropolitano tantundem non quod per hoc efficiatur canonicus sed tamdiu redditus ipsius percipiat quamdiu persiterit in docendo. Quod si forte de duobus magistris metropolitana Ecclesia gravetur theologo iuxta modum prædictum ipsa provideat grammatico vero in alia Ecclesia suæ civitatis sive diocesis quod sufficere valeat faciat provideri.” Concilium Lateranense IV. Disponível na Internet: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215\\_Concilium\\_Lateranense\\_III\\_III\\_Documenta\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranense_III_III_Documenta_LT.pdf) Último acesso em 20.02.2011. uam edição em espanhol encontra-se em FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. p. 168-169. Note-se que uma das versões das atas do IV Lateranense foi redigida por João o Teutônico, que seria mestre geral da Ordem dos Pregadores, em 1216.

decretos lateranenses. Bernardo de Parma, em sua Glosa para as decretais de Gregório IX, escreveu sobre a legislação acadêmica: “Esse artigo da legislação não tem mais efeito do que a mesma lei de data anterior, pois aquelas leis foram impostas em palavras, não em atos.”<sup>75</sup> Henrique de Segusia, cardeal de Ostia, escreve sobre o mesmo tema: “Mas o que ele decreta, o que ele comanda, até agora não foi observado”.<sup>76</sup>

Um eminente frade pregador também nos fornece exemplo da letra morta em que haviam caído os decretos papais. Em 1257, na disputa entre Guilherme de St. Amour e Tomás de Aquino, este escreve:

“Porque falham os homens de conhecimento, principalmente entre os homens do clero secular, não foi possível obedecer ao decreto do Concílio de Latrão, de que em cada igreja metropolitana deve haver alguém que possa ensinar teologia. Entretanto, entre os religiosos, pela graça de Deus, percebemos que o decreto tem sido ainda mais observado do que pede o estatuto.”<sup>77</sup>

Mandonnet indica que, desde o III Lateranense, a persistência dos papas em fazer valer a difusão da educação era enorme e que, a partir do advento dos frades pregadores sua força nesse sentido esmorecera. Isso porque, de acordo com o historiador, os pregadores haviam cumprido com as expectativas sonhadas pelos idealizadores da “legislação escolástica”: um clero instruído e, assim, preparado para trazer de volta para o seio da Igreja às almas perdidas para as heresias e para os críticos em geral da instituição eclesiástica. Os Pregadores, aos olhos da Cúria e dos bispos, seriam uma “*militia religiosa*” a qual o papa confiava a missão de prover mestres de teologia. Os prelados, por conta disso, eximiam-se das ordens relativas à educação impostas pelos concílios lateranenses. Os papas não mais insistiriam, pois a Ordem se encarregaria de fundar escolas que resultariam em um repositório de clérigos bem instruídos. Assim, para Mandonnet, a instituição da Ordem dos Pregadores realizava as leis dos concílios

---

<sup>75</sup> *Comment. in c. super speculam*, X, Apud MANDONNET, P. Op. cit., p. 122.

<sup>76</sup> Glos. in V Docibiles, c. 5, X, Apud MANDONNET, P. Op. cit., p. 123.

<sup>77</sup> “Eis qui procurant salutem animarum, necessarium est ut vita et scientia clareant: ex quibus non de facili tot possent inveniri quod singulis parochiis per universum mundum praeficerentur, cum etiam propter litteratorum inopiam nec adhuc per saeculares potuerit observari illud statutum Lateranensis Concilii ut in singulis Ecclesiis metropolitanis essent aliqui qui theologiam docerent; quod tamen per religiosos Dei gratia cernimus multo latius impletum quam etiam fuerit statutum.” SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci2.html>. Último acesso em 20.02.2011.

lateranenses III e IV no que concernia ao treinamento teológico, indo os resultados produzidos pela Ordem muito além do que era pedido, como havia afirmado Tomás.<sup>78</sup>

Os bispos teriam encontrado nos pregadores uma “solução fácil, segura e econômica”<sup>79</sup> para instruir seus fiéis e clérigos. A comprovação disso, para Mandonnet, viria em uma carta que o bispo de Metz, Conrado de Scharfeneck, escreveu em abril de 1221, recomendando o estabelecimento de uma casa de pregadores em sua diocese. Ele menciona o exemplo do papa, que havia legado uma casa para eles em Roma, e a grande quantidade de bispos e arcebispos que o haviam imitado.

Com a difusão das escolas dominicanas, os bispos teriam passado a se considerar eximidos da obrigação educacional que o IV lateranense os impunha. A própria Sé Romana teria favorecido essa tendência ao conceder privilégios para as escolas dos pregadores. Em fevereiro de 1245, Inocêncio IV decreta:

“Aquele que buscar estudo teológico nas escolas dos frades pregadores na diocese de Lyon receberá integralmente a mesma renda de seus benefícios caso efetuasse sua obra em Paris.”<sup>80</sup>

Não era com facilidade que a Sé Romana dava permissão para a fundação de uma faculdade de teologia, mas as escolas fundadas pelos pregadores, aparentemente, eram vistas como adequadas para a função.<sup>81</sup> Assim se explicaria a carta que Clemente IV envia para o Capítulo Geral de Trier, em fevereiro de 1266, chamando a atenção para alguns pontos importantes em relação à administração da Ordem, e enfatizando a relevância de levar os estudos com vigor.<sup>82</sup>

De acordo com as estimativas de Mandonnet, mais de cem pregadores, entre os séculos XIII e XIV, teriam ensinado em escolas episcopais e mesmo em mosteiros, enquanto o dominicano não pode encontrar nenhum nome de clérigo secular, monge ou outro

---

<sup>78</sup> MANDONNET, P. Saint Dominique... Op. cit, p. 119-120.

<sup>79</sup> Idem, p. 124.

<sup>80</sup> DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) Chartularium universitatis parisiensis, vol. 1. Paris, 1889. p. 176. As referências a esta obra serão feitas a partir da abreviação Chart.

<sup>81</sup> De acordo com Mazzanti, a Cúria não permitia a criação de faculdades de teologia em locais onde haviam conventos dominicanos, considerados suficientes como escolas da *sacra pagina*. MAZZANTI, Giuseppe. La teologia a Bologna nel secolo XII. In: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna Atas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006. p. 133-34.

<sup>82</sup> “Consurgit in nobis spiritualis multitudo laetitiae, quando personas debita divino cultui qualitate virtutum cernimus foederari et hoc in votis habere potissimum, ut ad divini honorem nominis in eis ita vigeantsanctae studium unitatis, quod status earum sit firma pace ac devotione tranquilla praeditus et super iis quae regularis requirit honestas, semper appareat salubriter ordinatus.” TOMASSETTI, Aloyssi (ed.) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, T. III. Múnaco: Framco, Forv & Dalmazzo, 1858. No. XXIII, p. 785.

mendicante.<sup>83</sup> Isso fica patente nas requisições. Por exemplo: o arcebispo de Reims pediu a Inocêncio IV, em 9 de junho de 1246, a transferência do convento dos pregadores para um local mais próxima à catedral, para que seu dever de prover ensino de teologia aos seus clérigos fosse cumprido de forma mais conveniente.<sup>84</sup>

Mandonnet avalia que houvesse, no final do século XIII, por volta de 1500 membros inseridos na vida escolar dominicana, dos quais a metade estava envolvida no ensino público de teologia. Estes se dividiam entre as escolas conventuais, as universidades e as escolas episcopais e monásticas. É coerente afirmar, portanto, que diante das atribulações econômicas que significavam instituir escolas ou, de forma geral, educar um clérigo,<sup>85</sup> os bispos e priores da cristandade sentiram-se aliviados por poderem contar com uma Ordem “especialista” na instrução de seus quadros.

É claro que não podemos desconsiderar a hipótese de que essa aproximação com as outras comunidades religiosas pudesse não somente provocar atritos – e logo trataremos dos maiores entre eles, aqueles ocorridos na Universidade de Paris – como também ameaçar a identidade dos frades seguidores de Domingos, ao mesmo tempo em que a fortalece. Explicamo-nos: ao serem chamados a participar, como mestres, da vida de outras ordens, não raro poderiam os frades encontrar nelas semelhanças com a sua própria forma de vida. Fizemos referência há pouco aos cuidados que cercavam o ingresso de cistercienses nas casas dos pregadores, bem como a saída destes para o ingresso nos mosteiros de Cister. Dialeticamente, é justamente no convívio com a diferença que se forja e fortalece a própria identidade, como nos demonstra a discussão sobre este conceito. Assim, ao serem chamados a participar, na função de mestres, da vida de outras ordens, os frades se investiam, e eram investidos, de uma identidade atrelada ao ensino. Assumiam esse traço de diferença não só pelas determinações contidas em seu livro de costumes, mas pela própria experiência que estas possibilitavam.

Em suma, transformando um elemento tradicional das regras religiosas – a dispensa – os frades pregadores, gradualmente, fizeram de sua Ordem uma instituição instruída e apta a

---

<sup>83</sup> MANDONNET, P. Saint Dominique... Op. cit, p. 127.

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> Os gastos com educação eram bastante onerosos. Não só era preciso pagar ao mestre pelo seu trabalho, como os livros necessários para o estudo eram muito caros, mesmo com a difusão do sistema de *pecia* ao qual já fizemos referência. Cf. CRUZ, J. Education, Economy and Clerical Mobility in medieval northern England. In: COURTENAY, William & MIETHKE, Jürgen (eds.) *Universities and schooling in medieval society*. Leuven: Brill, 2000. p. 182-3.



instruir. Mas, como já apontamos anteriormente, a dispensa para fins de estudo é, nas Constituições, equilibrada pelo que os frades chamaram de culpas, ou faltas. Em uníssono com a política de dispensa, portanto, alinhava-se a categoria das faltas, também estabelecidas já no capítulo de 1216. As dispensas, assim, eram equilibradas, em sua aparente “permissividade”, por uma série de sanções. As *culpis* tentavam administrar a liberdade relativa garantida pelas dispensas.

### 3.1.2 As Faltas

As Constituições distinguem cinco graus de faltas: as leves, as médias, as graves, as mais graves e a gravíssima. Se contabilizarmos todas, elas perfazem no total quarenta e sete faltas, ou grupos de faltas assemelhadas. Apresentam distinguível reação às conseqüências da liberdade para o estudo e para a pregação, já que muitas se referem a situações que os frades poderiam enfrentar em viagem ou fora do convento de maneira geral.<sup>86</sup> De forma explícita, encontram-se cinco faltas relativas aos estudos entre aquelas ditas leves e médias, embora as faltas graves<sup>87</sup> e a falta gravíssima possam decorrer dos produtos do estudo.<sup>88</sup>

São consideradas faltas leves: não colocar no local adequado e em bom estado os livros, ou tratá-los com negligência,<sup>89</sup> dormir na escola durante as aulas, ler livros proibidos, perturbar o mestre e os colegas e, ao pregar, comportar-se mal.<sup>90</sup> As faltas médias são: não se preparar devidamente para as leituras (dos ofícios ou das aulas),<sup>91</sup> não seguir um preceito comum,

---

<sup>86</sup> São consideradas faltas médias, por exemplo, não tomar a benção ao prior depois de ter retornado de viagem ou, ainda, ter o costume de quando fora do convento, “vagar com os olhos, observando espetáculos fúteis”. *Constitutiones antiquae*, I, p. 330.

<sup>87</sup> São dez o número de faltas consideradas graves, dentre as quais seis dizem respeito a reclamações de todo tipo, em especial aquelas voltadas contra os confrades, a Ordem, e as atividades desenvolvidas por elas. *Constitutiones antiquae*, I, p. 333-4. Como entre estas atividades encontra-se o estudo, indiretamente as faltas graves também compreendem críticas a este. A insistência em preservar a harmonia da Ordem pode ser entendida como uma forma de garantir a coesão e, portanto, a identidade do grupo.

<sup>88</sup> São culpas gravíssimas desobedecer obstinadamente aos superiores e cometer crimes capitais. *Constitutiones antiquae*, I, p. 335. Podemos imaginar que a desobediência obstinada aos superiores pode ocorrer, por exemplo, no caso de um frade insistir em ler livros proibidos, pelo que seria punido com o mesmo rigor que se punia um assassino.

<sup>89</sup> “Si vestes suas et libros loco statuto honeste et ordinate non disposerit vel negligenter tractaverit.” *Idem*, p. 329.

<sup>90</sup> “Si in studio ad lecciones dormierit. Si libros interdictus legerit. Si legentes vel audientes inquietaverit. Si in predicacionem vadens ociosa locutus fuerit vel egerit.” *Idem*, p. 330.

<sup>91</sup> “Si lecciones statuto tempore non previderit.” *Idem*.

permitir-se cantar ou ler algo fora do uso habitual,<sup>92</sup> não intervir nas lições, junto com os outros e no momento determinado.<sup>93</sup>

Os irmãos deveriam ser repreendidos se cuidassem mal dos livros colocados à sua disposição, se dormissem durante uma aula, se lessem livros proibidos ou em caso de se comportarem mal enquanto estivessem pregando. Essa lista de faltas representa, por si só, novas prioridades: os frades devem estudar em conjunto e munir-se de textos produzidos por eles próprios. Os noviços dominicanos deveriam ser ensinados a se comprometer com os estudos e com a pregação, e a gradação das faltas mostrava a eles que essa qualidade era tão valorizada quanto o cultivo da humildade e da obediência: a mesma pena recaí sobre aquele que danifica um livro ou seu hábito e aquele que jura em falso. Assim, a partir do momento em que os pregadores começam a formular seu código de conduta, entretecem exercícios educacionais e espirituais.

Para os frades pregadores a formação intelectual é tão importante quanto o seu caráter apostólico, e faz parte da vida conventual tanto quanto a pregação. De fato, as cláusulas adicionadas ao documento de 1220 estão de acordo com a política de dispensa, construindo-se a partir das idéias de 1216 garantias para que os superiores pudessem escusar aqueles sobre quem têm jurisdição de todas as responsabilidades que pudessem impedir não só a pregação e a “colheita das almas”, mas também o estudo. A dispensa para o estudo é, agora, “entronizada” nas Constituições como um dos preceitos da vida dominicana.

Na prática, os superiores tinham o poder de dispensar *eos qui student* – aqueles que estudam – de qualquer tarefa que pudesse atrapalhá-los: a recitação dos ofícios, a mendicância, a participação nos capítulos conventuais, os jejuns.<sup>94</sup> Até mesmo o ofício divino poderia ficar em segundo lugar diante do estudo.

### 3.1.3 A Segunda *Distinctio* das Constituições

As dispensas que justificam as faltas, no entanto, vão além das que já apresentamos. A segunda distinção das Constituições<sup>95</sup> volta-se para os espaços de decisão da Ordem, para o

---

<sup>92</sup> “Si commune mandatum dimiserint et si aliquid cantare vel legere presumpserint quam quod communis consensus probat.” Idem.

<sup>93</sup> “Si temporibus statutis non cum aliis lecciones auditorus affuerit.” Idem, p. 332.

<sup>94</sup> Constitutiones antiquae, I, p. 362.

<sup>95</sup> De acordo com Thomas, os últimos dezoito capítulos da segunda distinção das Constituições foram delineados no Capítulo de Bolonha, em 1220. Constitutiones antiquae, p. 255-268.

estudo e a pregação. Encontramos aí mais uma série de indícios sobre a maneira pela qual pretendiam os frades se distinguir como grupo letrado.

Já no primeiro capítulo das segundas distinções encontramos uma modificação aprovada pelo Capítulo de 1228, a criação das províncias, dos priores provinciais, dos capítulos provinciais.

No décimo terceiro capítulo da segunda distinção, preocupado em estabelecer os procedimentos que devem se seguir à morte do mestre geral, lê-se:

“Se ocorrer do Mestre morrer antes da festa de São Miguel, o prior conventual ou provincial mais próximo ao lugar de seu falecimento dê a notícia com solicitude ao convento de Paris ou ao de Bolonha, segundo qual dos dois do prior estiver mais perto”.<sup>96</sup>

Logo depois decreta-se: “Celebre-se o capítulo geral um ano em Paris e no seguinte em Bolonha”.<sup>97</sup> Desde 1217, a ordem havia assumido um caráter “internacional”, a partir do momento em que Domingos dispersa seus seguidores para que saiam a pregar em diferentes regiões do Ocidente, e neles busquem fundar novas casas. Portanto, a princípio não há um convento que seja superior a outro. Isso fica explícito na fórmula estabelecida como o voto de profissão à Ordem, também presente nas Constituições, em sua primeira versão de 1220:

“Eu, [nome], faço profissão e prometo obediência a Deus e à Virgem Maria e à vós [nome], mestre da Ordem dos Pregadores, e a seus sucessores, de acordo com a regra do abençoado Agostinho e às Constituições dos frades da Ordem dos Pregadores, que serei obediente à vós e vossos sucessores até a morte”.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> “Statuimus ut si ante festum sancti Michaelis magistrum mori contigerit, prior conuentualis uel prouincialis qui propinquior illi loco extiterit ubi magister decesserit Parisiense uel Bononiensi couentui, sibi propinquiori scilicet, cum festinatione denuntiet, et alteruter istorum conuentuum cui primo denuntiatum fuerit teneatur similiter reliqui nuntiare.” Para alguns trechos, como o anterior, nos remeteremos ao estudo de Tugwell sobre a segunda distinção das Constituições, onde o autor tenta estabelecer a cronologia das determinações. TUGWELL, S. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001, p. 94. Daqui por diante usaremos a expressão *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*, para nos referirmos a este documento.

<sup>97</sup> “Capitulum generale uno anno Parisius, alio anno Bononie celebretur.” *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*, p.94.

<sup>98</sup> “Ego N. facio professionem et promitto obedientiam Deo et beata Marie et tibi N., magistro ordinis Predicatorum, et successoribus tuis, secundum regulam beati Augustini et institutiones fratrum ordinis Predicatorum, quod erro ebediens tibi tisque successoribus usque ad mortem.” Idem, I, p. 326-327. Em 1256, o voto se modifica para incluir promessa de obediência também à Domingos, além de à Deus e à Virgem. *Acta...*, p. 78.

De acordo com Vicaire, os primeiros seguidores de Domingos em Toulouse faziam seus votos de acordo com a tradição adotada em Osma. Esses votos atestavam o oferecimento que o candidato fazia de si mesmo à igreja de Santa Maria de Osma, e a promessa de obediência ao bispo local e ao prior de Santa Maria de acordo com a regra agostiniana.<sup>99</sup> Portanto, segundo este voto, o religioso estaria vinculado à igreja, ao local em que ela estava estabelecida. Enquanto que, no voto redigido em 1220, os frades se colocavam à disposição do mestre geral, e da Ordem, já naquele momento concretizada em conventos espalhados pela Cristandade. Isso lhes garantia mobilidade inédita entre as ordens religiosas, mas significava também que não tinham um centro fixo ao qual pudessem se reportar.

Os trechos das Constituições destacados mais acima, no entanto, apontariam, se não para o estabelecimento de centros administrativos, centros de referência em relação à missão da Ordem. Paris e Bolonha, como repete amiúde a historiografia, eram as principais cidades universitárias. É dali que emanavam as idéias e os homens de idéias, nos saberes que se devia – e também daqueles que não se podia – estudar. Portanto, embora não jurem lealdade a um lugar, os frades voltam-se para Paris ou Bolonha nas horas de dificuldade e de decisão, buscando apoio, portanto, nos seus meios letrados de maior destaque.

No Capítulo 18, vemos que a função dos visitantes no Capítulo Geral é informar como encontraram aqueles frades que os receberam:

“ (...) se vivem em contínua concórdia, se são assíduos no estudo, fervorosos na pregação, qual é sua reputação, quais são seus frutos e se, no comer, vestir e tudo o mais observam o que é prescrito nas Constituições.”<sup>100</sup>

Essa cláusula é também de 1220, portanto ainda não havia sido estabelecida nos costumes de 1216. A necessidade de visitantes,<sup>101</sup> fosse já resposta às experiências, fosse previsão daqueles reunidos em Bolonha – vários deles já acostumados com a vida escolástica – impunha-se como mais uma peça no quebra cabeça que, pronto, fazia das Constituições, também, um código acadêmico. O modelo de frade estabelecido neste item é o de um homem

---

<sup>99</sup> VICAIRES, M.H. Saint Dominique chanoine d'Osma. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, no. 63, p. 5-41, 1993, p. 22.

<sup>100</sup> “Post hec visitatores presentes verbo, absentes scripto, refere debent de hiis quos visitaverint fratribus, si in pace continui, in studio assidui, in predicatione ferventes, que de eis fama, quis fructus si in victu et in aliis secundum tenorem institutionum ordo serventur”. *Constitutiones antiquae*, II, p. 355.

<sup>101</sup> A figura institucional do visitador, como nos lembra Mandonnet, é uma imposição do IV Concílio de Latrão. MANDONNET, Pierre. *Saint Dominique*...Op. cit, p. 196.

cordato, estudioso, ilibado, produtivo, obediente e piedoso, cuja expressão de correção intelectual e espiritual concretiza-se na pregação.

Sobre a eleição dos visitantes, as Constituições ordenam que: “Os priores e os doutores não sejam jamais escolhidos como visitantes”.<sup>102</sup> Ou seja, os priores não poderiam se afastar de seu posto como administradores dos conventos tanto quanto os *lectores*, professores das escolas conventuais, não poderiam afastar-se de suas aulas. O *lector* era tão necessário quanto o prior para o bom funcionamento de um convento de pregadores. A instrução espiritual, assim, não se dissocia da intelectual. Assistir aulas, escrever, participar de exercícios, é também honrar a Deus. É certo que essa idéia não é novidade para o período medieval,<sup>103</sup> mas como alicerce de toda uma missão religiosa é, seguramente, algo inédito.

Sobre os “idôneos para a pregação”, no capítulo vinte podemos ler que os frades apontados para se tornarem pregadores devem ser interrogados sobre:

“(…) seu estudo, sua conduta, seu fervor, seu propósito e a intensidade de sua caridade. Se seu testemunho for favorável, com o conselho do mestre geral, tome-se a decisão considerada mais útil: se estes devem continuar seus estudos, ou se devem iniciar prontamente a exercitarem-se na pregação sob a supervisão de frades mais experientes, ou se, considerados idôneos e úteis, possam exercitá-la sozinhos.”<sup>104</sup>

Essa é outra cláusula inserida ainda em 1220, e não mais modificada. Estar apto a atingir o objetivo final da Ordem requeria uma série de atributos espirituais e intelectuais que, em parte, deveriam ser apreendidos por meio da instrução oferecida nos conventos. Em parte apenas porque a pregação era também considerada graça divina. De acordo com a avaliação que se fazia do frade, ele poderia ser imediatamente aceito como pregador, ser aceito sob os cuidados de um irmão mais experiente, ou ainda, ser direcionado a estudos mais aprofundados.

---

<sup>102</sup> “Priores autem seu doctores in uisitatores nullatenus eligantur.” *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*, p. 103.

<sup>103</sup> LECLERCQ, Jean. *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: Du Cerf, 1991. p. 16-39.

<sup>104</sup> “Post hec qui idonei ad predicandum ab aliquibus estimantur, capitulo vel deffinitoribus presententur, et illi qui de licentia et mandato sui prioris nec de licentia majoris prelati, vel capituli, predicationis officium receperint. Quibus omnibus diligenter seorsum examinatis ab idoneis personis ab hoc et ab alias capituli questiones institutis, et fratribus, cum quibus conversati sunt, studiose inquisitis de gratia predicationis, quam eis deus contulerit, et studio, et religione, et caritatis fervore, proposito et intentione, et hiis de eis testimonium perhibentibus, consensu et consilio maioris precati approbabit quicquid ipsi utilius iudicabunt, utrum videlicet ipsi fratres adhuc debeat in studio morari, vel cum fratribus provecioribus in predicatione exercitari vel idonei sint et utiles per se predicationis officium exercere.” *Constitutiones antiquae, II*, p. 356.

É marcante, portanto, a compreensão dos frades a respeito da relação direta entre estudo e pregação.

O capítulo vinte e um gira em torno dos assuntos que possam surgir nos capítulos. Um dos medos dos frades seria a discordância entre eles sobre o que deveriam estudar:

“Se, pois – que Deus nos guarde – surgir qualquer discordância entre os frades de nossa Ordem<sup>105</sup> a propósito de livros ou de outras coisas, assim como é necessário dar primazia às coisas espirituais em detrimento das materiais, não se tratem delas no Capítulo, mas que sejam escolhidos frades com competência na questão, os quais, depois da refeição, em um local conveniente, mas fora do Capítulo, após haver examinado objetivamente o problema, dirimirão a controvérsia restabelecendo a paz entre os frades.”<sup>106</sup>

Podemos crer que, em 1220, quando este item é pensado, já começavam a surgir desacordos a respeito tanto da posse de livros quanto de seu conteúdo. É sabido que, ao contrário dos irmãos menores, a pobreza entre os frades pregadores não era um elemento primordial de identidade.<sup>107</sup> Em 1228, ano em que o primeiro Capítulo Generalíssimo se reúne para rever as Constituições, adiciona-se um preâmbulo que, entre outras leis, estipula que os frades não devem aceitar quaisquer propriedades ou rendas.<sup>108</sup> Os frades, portanto, não têm a posse dos livros, que pertencem aos conventos. Mas estes, conseqüentemente, se bem que geralmente entendidos como usufruto, possuem os livros. Dessa ambigüidade, não dão conta as Constituições, talvez propositadamente. Mas sobre o conteúdo dos livros, as regras serão taxativas, como veremos logo adiante.

Há que se notar que os problemas suscitados pelos livros são entendidos como questões materiais, o que indicaria que se trata ali dos objetos, e não de seus conteúdos. No entanto, é lícito defendermos que também as mensagens estavam em jogo, uma vez que no capítulo 28, as Constituições retomarão o tema.

Em seguida, decreta-se no capítulo 21:

---

<sup>105</sup> É muito recorrente nas Constituições a menção à discórdia, ou, o seu oposto, o zelo pela unidade entre eles. Como apontamos na nota 87, essa insistência, ao nosso ver, aponta para a necessidade de dar coesão identitária à Ordem.

<sup>106</sup> “Si qua vero dissensio inter fratres nostri ordinis, quod absit, emerit de livris vel de aliis rebus, cum preponenda sint spiritualia temporalibus, non inde agatur in capitulo, sed fratres eligantur qui in hos periti fuerint, et post refectorem in loco competenti extra capitulum, discussa veritate, litem dirimant et inter fratres pacem restituant”. *Constitutiones antiquae*, II, p. 356-357.

<sup>107</sup> Discutimos brevemente esta questão ao comentar a obra de Tugwell sobre Domingos de Gusmão, no capítulo anterior.

<sup>108</sup> *Constitutiones antiquae*, II, p. 309.

“Da resposta e da solução às diversas questões, da correção dos frades e das penas a infligir-lhes, do envio dos frades com seus sócios a pregar ou estudar estabelecendo-se o momento, o local e a duração, ocupar-se-á o mestre com os outros deputados.”<sup>109</sup>

Muito embora fosse o estudo, junto com a pregação, a atividade central da vida dos frades, era necessário que, a cada ano, nos capítulos gerais, estes obtivessem dispensa para que dessem prosseguimento aos estudos fora de seu convento, nos ditos *studia generalia*. Essas dispensas não são registradas nas atas. Podemos supor que tal se deve ao fato de que eram muitas e, tal como ocorria com as questões relativas aos desacordos entre os frades, deveria ser tratado por um comitê, fora do Capítulo.

Sobre a fundação de conventos decide-se no capítulo vinte e três: “Não se funde um convento com número de frades inferior a doze, sem a permissão do Capítulo Geral, nem sem um prior e um *doctor*”.<sup>110</sup>

Essa regra, também estabelecida em 1220, coloca novamente o professor como figura em torno da qual gira a vida do convento, tanto quanto de seu prior. Temos aqui a confirmação cabal de que todo convento era também uma escola. O *doctor* introduziria seus confrades no estudo das Escrituras e nos rudimentos da teologia. Essas aulas formavam a *schola* do priorado, que tantos bispos reconheciam como uma bênção daquelas comunidades que ajudaram a estabelecer. “Os bispos viam nessas escolas oportunidade para a educação do clero local.”<sup>111</sup> Já para os frades, essas escolas significavam que podiam cumprir a missão almejada por sua Ordem. Mas significava também que seriam melhor acolhidos pelas autoridades dos locais onde se fixavam, pois assim poderiam oferecer mais do que apenas concorrência pelos fiéis. É de se esperar, portanto, que naqueles locais onde já havia escolas, os frades fossem recebidos com certa indiferença, como ocorreu com o caso de Paris e Bolonha.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> “De solutione et terminatione questionum, de correctione fratrum, de modo penitentiarum et de predicatoribus et eorum sociis ab predicandum et studendum mittendis, et quando et ubi et per quantum tempus moratur, prelati major cum aliis qui ad hoc instituti sunt tractabit. Et quicquid inde donante spiritu sancto ordinaverit, capitulum universaliter et unanimiter et devote suscipiat.” *Constitutiones antiquae*, p. 357.

<sup>110</sup> “Conventus citra numerum duodenarium, et sine licentia generalis capituli, et sine priore et doctore, non mittantur.” *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*, p.113; *Constitutiones antiquae, II*, p. 358.

<sup>111</sup> MULCHAHEY, M. First the bow is bent in study... *Op. cit.*, p. 132.

<sup>112</sup> Ao contrário dos franciscanos, os dominicanos se estabeleceram em cidades mais populosas, segundo um estudo clássico de Le Goff, restrito, no entanto, ao caso da França. LE GOFF, Jacques. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation géographique et sociologique des ordres mendiants (XIIIe-XVe s.). *Revue d'histoire de l'Église de France*. T. 54, no.152, p. 69-76, 1968. Mais de dez anos depois, aplicando métodos estatísticos a análise do surgimento de 609 conventos mendicantes, Alain Guérreau aprofundou e, no que tange ao movimento de urbanização da França antes do século XV, chegou a divergir das conclusões de Le Goff. GUERREAU, Alain. Analyse factorielle et analyses statistiques classiques: le cas

Além disso, como já tivemos oportunidade de constatar, a criação de escolas abertas angariava as simpatias do papado, comprometido com a educação dos religiosos. Devemos considerar, para fins puramente argumentativos, que os frades pregadores poderiam muito bem ter feito de seus conventos escolas, mas tal como é proibido que não iniciados freqüentem os conventos, poderia se proibir a entrada de outros que não os frades nestas escolas. Mas estas eram freqüentadas por aqueles que assim desejassem, o que colocaria os frades como instrumentos úteis tanto para o papado e os bispos, quanto para os leigos em geral. O que aprofundava os laços entre a Ordem e as demais instâncias da sociedade cristã do século XIII.

É certo que dentro do convento, para aqueles que à Ordem haviam professado uma lealdade, a vida de estudos deveria ser guiada por outro frade que não o *lector*, mas que deveria trabalhar em uníssono com ele, o mestre dos estudantes. Às suas funções as Constituições dedicam o capítulo 28, que transcrevemos em sua completude abaixo:

“Dado que dos estudantes é necessário que se tome atencioso cuidado, que sejam confiados a um frade determinado sem a permissão do qual não se pode escrever cadernos de apontamentos nem freqüentar as aulas. Que ele corrija no estudo dos frades tudo aquilo que acreditar meritório de correção. Para aquilo que exceder suas faculdades, remeta-se ao superior.

“Que os estudantes não tomem os livros dos pagãos e dos filósofos, se bem que possam consultá-los em algumas ocasiões. Não se entreguem ao estudo das ciências seculares nem às artes chamadas liberais, a menos que o Mestre da Ordem ou o Capítulo Geral deseje abrir exceção. Mas todos, sejam os jovens ou os demais, estudem somente nos livros de teologia.

“Estabelecemos, pois, que cada província seja responsável por prover aos seus frades enviados para um *studium* ao menos os três livros de teologia, ou seja, a Bíblia, as Sentenças e as Histórias. E que os frades enviados se apliquem ao estudo das histórias, das sentenças, do texto e das glossas.

“Nos dias de domingo e nas festas principais se abstenham de escrever cadernos.

“Quando um frade é enviado de uma a outra província para ali exercer a função de regente, leve consigo todos os livros glossados, a Bíblia e seus cadernos. Se for enviado a outra província mas não como regente, leve consigo apenas a Bíblia e seus cadernos. E se, por acaso, ele morrer a caminho, o convento ao qual era destinado deve dedicar-lhe uma missa e lhe pertencerão os

---

des ordres mendiants dans la France médiévale. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 36, no. 5, p. 869-912, 1981. De qualquer forma, o fato dos pregadores fundarem seus conventos prioritariamente em grandes cidades pode indicar que a indiferença era preferível às reações de desconfiança que a chegada de estranhos poderia provocar em comunidades menores.



livros que levava. Ao *studium* de Paris sejam enviados somente três frades por Província”.<sup>113</sup>

Analisemos agora, ponto a ponto, os significados desse capítulo. O primeiro parágrafo remete-se à necessidade de se manter um frade especialmente voltado para o cuidado dos alunos, já que em relação a eles é necessário *cautela*,<sup>114</sup> sendo o tesouro mais precioso da Ordem. O mestre de estudantes aparece nas Constituições como um auxiliar do professor na correção dos exercícios dos seus alunos, mas como um igual seu nas dispensas que poderia confiar. É só com sua permissão que os alunos poderão freqüentar as aulas do professor. Portanto, embora não seja uma figura tão central para a vida de um convento como o *doctor*, em relação a dispensa tem os mesmos poderes que este, o que deveria auxiliar na manutenção de sua autoridade perante os estudantes. O superior indicado no texto das Constituições, portanto, não é o *doctor*, mas o prior.

A existência de um mestre de estudantes como uma função específica não pode ser detectada em outras comunidades religiosas. De acordo com Mulchahey, eles haveriam se inspirado nos *magister scholarium* das escolas catedralícias.<sup>115</sup> Isto demonstraria o tipo de instituição que buscavam fundar. Não era suficiente que tivessem apenas um professor. Para que sua instrução fosse contínua e tomasse parte de cada momento de suas vidas, era essencial a figura do *magister studentium*.

O segundo parágrafo do capítulo 28 das Constituições Antigas é o que mais suscita debate historiográfico, e certamente o que criou maior tensão entre os frades. Ali se estabelecem os ditos “banimentos”, as disposições sobre o que os frades deveriam, e não deveriam, ler. Devemos enfatizar que esse parágrafo, escrito já em 1220, passaria por uma reformulação em 1228. Ao ser redigido pela primeira vez, nele lia-se:

“Que não se estude em livros pagãos e de filosofia, mesmo que seja apenas para examiná-los. Que não se aprofundem no estudo das ciências

---

<sup>113</sup> “Quoniam circa studentes diligens est adhibenda cautela aliquem fratrem specialem habeant sinre cuius licencia non eribant quaternos nec audiant lecciones et que circa eos in studio corrigenda viderit corrigat. Et si vires excedant, prelato preponat. In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientia non addiscant, nec etiam artes quas liberals vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant. Statuimus autem ut quelibet província fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie provider teneatur, et fratres missi ad studium in histories et sententiis et textu et glossis precipue student et intendant. (...)” Constitutiones antiquae, II, p. 360-361.

<sup>114</sup> “Quoniam circa studentes diligens est adhibenda cautela aliquem fratrem specialem habeant sinre cuius licencia non eribant quaternos nec audiant lecciones et que circa eos in studio corrigenda viderit corrigat. Et si vires excedant, prelato preponat.” Constitutiones antiquae, II, p. 360.

<sup>115</sup> MULCHAHEY, Op. cit. p. 41.

seculares nem das artes chamadas liberais, mas apenas nos livros teológicos, tanto os jovens quanto os demais.”<sup>116</sup>

Percebe-se, costumeiramente, esta passagem como a primeira reação negativa dos frades às “novas” idéias que circulavam entre os meios letrados.<sup>117</sup> Até 1220 a filosofia aristotélica já havia sido banida por duas vezes.<sup>118</sup> Alguns autores, no entanto, preferem ver na proibição aos livros dos gentios e dos filósofos o respeito às tradições, e não uma decisão motivada por acontecimentos recentes.<sup>119</sup>

Graciano, em seu *Decretum*, por exemplo, proibia a leitura de escritos pagãos: “Que os bispos não leiam livros pagãos, mas dos heréticos se houver necessidade.”<sup>120</sup> Assim, ao articular seu programa de estudos, os frades se aproximavam de antigas limitações intelectuais, impostas aos bispos. Devemos lembrar, também, que os pregadores apoderaram-se de uma prerrogativa episcopal: justamente aquela que lhes dava o nome, a pregação. Afeiçoar-se, portanto, a algo que aos bispos era vetado, era colocar as limitações impostas tradicionalmente àqueles que pregavam. Ao rejeitar esse tipo de leitura, os frades garantiam a si mesmos uma marca de identidade.<sup>121</sup>

Domingos e seus seguidores adicionaram um impedimento que não constava nas leis compiladas por Graciano, incluindo ali as obras dos filósofos. Isto sim, talvez esteja mais de acordo com os acontecimentos coevos. Chamar a atenção para os filósofos seria reconhecer e,

---

<sup>116</sup> “[Studentes] in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant.” Constitutiones antiquae, II, p. 361.

<sup>117</sup> Cf. MANDONNET, P. Op cit. p. 215-16, VICAIRE, M-H. *Histoire de Saint Dominique*. Op cit., p. 521-23.

<sup>118</sup> O principal ponto de discordância em relação ao pensamento de Aristóteles estava na teoria do mundo incriado e eterno, que não se conciliava com a idéia da *creatio* divina cristã. Por isso, em 1210, o Sínodo de Paris condenou os mestres que ensinavam os livros do estagirita como hereges e proibiu que fossem dadas aulas, publica ou particularmente, a seu respeito. Novamente tais idéias seriam condenadas em 1215, por sugestão de Inocêncio III a seu legado em Paris, Robert de Courçon. As proibições repertir-se-iam, ainda em 1231, 1245 e 1263. ULLMANN, Reinhold & BOHNEN, Aloysio. *A Universidade: das origens à Renascença*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994. p. 120-122. Essa insistência, por certo, atesta a reincidência no ensino das idéias aristotélicas, da qual os frades pregadores foram também partícipes. As obras de Tomás de Aquino e a instituição dos *studia artium*, que abordaremos no capítulo seguinte, são prova clara disso.

<sup>119</sup> Cf. MULCHAHEY, p. 55 e LIPPINI, Pietro. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998. p. 282.

<sup>120</sup> “Episcopus libros gentilium non legat, hereticorum autem pro necessitate aut tempore”. *Decretum Gratiani*, XXXVIII, I, I. Disponível na Internet em: [http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126\\_00120](http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126_00120) Último acesso: 17.01.2010. Lembramos mais uma vez que o Capítulo de 1220 se reuniu em Bolonha, local onde o *Decretum* de Graciano era largamente conhecido e estudado. *Decretum Gratiani*, XXXVIII, I, I. Disponível na Internet em: [http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126\\_00120](http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/seite/bsb00009126_00120) Último acesso: 17.01.2010.

<sup>121</sup> O fato desta marca de identidade ser compartilhada com os bispos acabará por provocar críticas por parte deste contra os frades pregadores. Discutiremos esse assunto no capítulo 6.

nesse caso, repudiar, as novas correntes de pensamento, colocando-se, desta maneira, ao lado do que defendia a Sé Romana. Portanto, ao proibir o estudo de filósofos, a Ordem vinculava-se à tradição corrente, encontrando aí um ponto de inserção e identificação com os ideais propalados pela hierarquia eclesiástica.

A segunda parte da proscrição refere-se às ciências seculares e às artes liberais, incorporando idéias correntes sobre a instrução dos clérigos. Algumas décadas antes, em 1163, o papa Alexandre III havia decretado, no Concílio de Tours, que todos os membros da Igreja evitassem *saecularia studia*.<sup>122</sup> O texto das atas referia-se diretamente a monges que abandonavam seus mosteiros para estudar medicina e direito romano. Em 1219, Honório III expediu a bula *Super specula*, que reforçou o estabelecido no Concílio de Tours. Os monges que não abandonassem os estudos e retornassem para seus mosteiros corriam o risco de ser excomungados.<sup>123</sup>

O propósito principal da *Super specula* é encorajar um maior interesse pelo estudo da teologia por parte do clero e, junto com ele a criação das novas escolas de teologia sugeridas no IV Lateranense.<sup>124</sup> Esse encorajamento se traduz no oferecimento de licenças que permitiriam aos clérigos que recebiam benefícios continuar a recebê-los por cinco anos *in absentia*, uma espécie de “licença remunerada” para aqueles que se dedicassem ao estudo ou ensino de teologia durante aquele período. Era ainda mais eloqüente o fato de que a excomunhão pesaria sobre aqueles que insistissem em estudar, especialmente, direito romano em Paris. A regra é clara: os clérigos deveriam estudar teologia e nada mais. Domingos e seus companheiros estavam somente reafirmando essas leis para os seus próprios irmãos.

---

<sup>122</sup> SOMERVILLE, Robert. *Pope Alexander III and the Council of Tours (1163): a study of ecclesiastical politics and institutions in the twelfth century*. Berkeley: University of California Press, 1977. p. 56-62.

<sup>123</sup> “Verum, quia nonnulli ex talibus propter quorundam opiniones diversas excusationis aliquid assumebant, nos, volentes ut tales de cetero ipso facto sententiam excommunicationis incurrant, districte precipiendo mandamus quantinus tam a diocesanis et capitulis ipsorum quam etiam a ceteris episcopis in quorum diocesis in huiusmodi student tales, sublato appellationis obstaculo, excommunicati et predictis pennis obnoxii publice nuntientur.” KOUDELKA, Vladimir. (ed.) *Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXV. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966. no. 104, p. 110. Esta obra passará a ser identificada apenas pelo nome de seu editor: KOUDELKA.

<sup>124</sup> “Quia vero thologie cupimus studium ampliari, ut dilatato tentorii sui loco funiculos suos faciat longioris et sit fides catholica circumcincta muro inexpugnabile bellatorum, quibus resistere valeat ascendentibus ex adverso, ad archidiaconos, decanos, prepositos, plebanos, cantores et alios clericos personatus habentes necnon et presbyteros, nisi ab hiis infra spatium prescriptum destiterint, hec extendi volumus et appellatione postposita inviolabiliter observari.” (Porque desejamos que o estudo da teologia seja ampliado, tal qual com o alargamento das cordas se amplia a tenda, e que seja a fé católica cercada por uma muralha inexpugnável e por guerreiros que sejam suficientemente fortes para resistir aos adversários, desejamos que os arqui-diáconos, decanos, prepositos, párocos e cantores e outros clérigos além dos presbíteros, exceto aqueles não citados acima, observem inviolavelmente o estabelecido.) KOUDELKA, no. 104, p. 110.

Já a proibição de se estudar as artes liberais levanta uma discussão acirrada. Mulchahey interpreta-a muito simplesmente como uma atitude reacionária,<sup>125</sup> enquanto Mandonnet acredita que esta não era a finalidade da Ordem, especialmente porque, segundo o dominicano, faltava à Cristandade o ensino de teologia, e não o ensino das artes liberais.<sup>126</sup> Ao longo dos séculos XII e XIII o conhecimento das artes liberais vinha sendo codificado como fundamental para as disciplinas consideradas mais avançadas, como teologia.<sup>127</sup> Ao proibir o estudo das artes os frades, em certa medida, prejudicavam-se, ao estabelecer uma barreira entre eles e a forma como sua “disciplina-meta”, a teologia, era entendida então: era necessário adquirir os “instrumentos” oferecidos pelo conhecimento das Artes para melhor compreender a teologia.

Esperava-se dos noviços que tivessem alguma instrução em gramática, uma das disciplinas que compunha o quadro do que era chamado de Artes Liberais,<sup>128</sup> pois deveriam aprender os ofícios e estudar a literatura de formação espiritual clássica. Entre 1232 e 1235, uma espécie de exame de admissão à Ordem havia se delineado: apurava-se o caráter e a instrução do postulante.<sup>129</sup> Portanto, mais de dez anos após a proibição aos estudos de artes, período no qual este não sofreu qualquer demérito entre aqueles que buscavam os centros de estudo, a legislação dos pregadores não só permaneceu firme em sua resolução inicial, como demonstrou que se valia das instituições que ofereceriam esses conhecimentos para formar seus quadros.

Mas a legislação outorgada em 1220 vetava qualquer tipo de estudo posterior das artes depois da entrada na Ordem. O termo usado nas Constituições é *addiscant*: “*Saecularis scientias non addiscant*”. Uma tradução mais cuidadosa para *addiscere* não seria apenas aprender ou estudar, mas aprender mais, aprofundar o estudo.<sup>130</sup> Portanto, ao entrar na Ordem, o noviço deve se concentrar na ciência divina, e não se “distrair” com os saberes considerados inferiores. Esse preceito é apoiado pelo segundo mestre geral da Ordem, já que na construção

---

<sup>125</sup> MULCHAHEY, Op. cit. p. 58.

<sup>126</sup> MANDONNET, P. Saint Dominique... Op. cit., p.50.

<sup>127</sup> HUNTSMAN, Jeffrey. Grammar In: WAGNER, D. (ed.) *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. p. 60.

<sup>128</sup> Desde a Antiguidade, as artes ditas liberais opunham às mecânicas. Organizavam nas artes do *trivium*, ou da palavra (gramática, retórica, lógica ou dialética) e do *quadrivium*, ou dos números (aritmética, música, geometria e astronomia).

<sup>129</sup> Ver acima comentário sobre a admissão de novos membros. *Constitutiones antiquae*, I. 14 e 15, p. 324-326.

<sup>130</sup> No entanto, Du Cange define *addiscere* como “*intironem recipere, admittere*”. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tomus I L. Favre, 1883. p. 76.

da memória de Domingos por meio de seu *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, Jordão enfatiza uma passagem exemplar:

“(…) foi mandado para Palência a fim de que se formasse nas artes liberais (...) mas quando lhe pareceu ter aprendido o suficiente, abandonou portanto os estudos, quase temeroso de desperdiçar seu tempo com atividade de poucos frutos e voltou-se para o estudo de teologia e começou a beber avidamente das palavras divinas, das quais o mel parecia mais doce a sua boca”.<sup>131</sup>

Em breve seriam vários os frades a argumentar que as artes poderiam ter muita utilidade para o conhecimento da teologia.<sup>132</sup> As futuras tensões surgidas em torno do currículo mostram a dissensão tão temida pela Ordem, forçando-a a buscar meios mais contundentes de construir sua identidade. Voltaremos a esse assunto mais tarde, pois o debate sobre o lugar das artes na educação dos frades só ocorre nas décadas centrais do século XIII, e não no período formativo sobre o qual nos debruçamos agora.

Entretanto, os primeiros indícios de que a questão já havia sido levantada naquele momento ficam evidentes em 1228, quando do Capítulo Generalíssimo, que voltou a considerar a legislação educacional de 1220. Nesse aspecto foi realizada apenas uma mudança: eventuais dispensas do banimento poderiam ser conferidas. O texto que citamos mais acima, portanto, é desse momento:

“Não se entreguem ao estudo das ciências seculares nem às artes chamadas liberais, a menos que o Mestre da Ordem ou o Capítulo Geral deseje abrir exceção. Mas todos, sejam os jovens ou os demais, estudem somente nos livros de teologia.”<sup>133</sup>

Essa dispensa abriria brecha para mudanças futuras. Mas ela só começaria a ser usada com alguma constância na década de 40 do século XIII, sob o generalato de João Teutônico -

---

<sup>131</sup> “Postmodum autem missus Palentiam, ut ibi liberalibus informarentur scientiis, quarum studium ea rtempestate vigeat ibidem; postquam eas, ut sibi videbatur, satis edidit, relictis iis studiis, tanquam in quibus temporis huius angustias minus fructuose vereretur expendere, ad theologie studium convolvit, cepitque divinis inhiare vehementer eloquiis, utpote dulcioribus super mel ori suo.” IORDANO DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. cap. 6. As referências a esta obra passarão a ser feitas apenas como “*Libellus*”.

<sup>132</sup> Essas tensões só seriam resolvidas algumas décadas mais tarde, com a formulação do novo currículo dominicano, em 1259, assunto sobre o qual trataremos no próximo capítulo.

<sup>133</sup> “In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientia non addiscant, nec etiam artes quas liberals vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant” *Constitutiones antiquae*, II. 28, p. 361.

Iohannes Wildeshausen –, ao permitir que a província de Provença abrisse uma escola de lógica. Essas mudanças intensificar-se-iam no governo de Humberto de Romans, em 1254. Por que, então, a pressão dos descontentes só se fez sentir em datas posteriores ao momento de definição legislativa da Ordem?

A resposta pode encontrar-se em quem fazia – ou deixava de fazer – pressão. Nesses primeiros anos, podemos perceber, por exemplo, pelas cartas de Jordão que analisaremos adiante, que o recrutamento era feito especialmente nos grandes centros de estudos da Cristandade. Além disso, vimos há pouco que hereges e cistercienses também se sentiam atraídos pela forma de vida dos pregadores. Portanto, os membros mais comuns dessas duas primeiras décadas de existência da Ordem eram homens que já haviam tido acesso a alguma instrução. Muitos deles, inclusive, já haviam terminado, ou estavam em vias de conclusão, do curso de Artes. Talvez achassem que já soubessem o suficiente, não era necessário *addiscere*, aprofundar seus estudos nessa área. Estavam preparados para purificar suas almas pelo estudo da *Sacra pagina*. Devemos ter em mente, ademais, que o curso de teologia era considerado o mais complexo e o mais divino entre as disciplinas principais, o que acabava por lhe conferir *status* único.

A inclusão da dispensa em 1228 indicaria alguma mudança no recrutamento de noviços? É pouco provável, uma vez que devemos ver a legislação como um instrumento vivo e definidor daquilo que a maioria entendia como o mais adequado para a Ordem.<sup>134</sup> Devemos ver os frades, no entanto, não como um grupo coeso, algo que eles próprios não faziam, haja vista a insistência das leis na permanente busca pela concórdia entre eles.<sup>135</sup> Sendo assim, podemos distinguir dois grupos, aqueles favoráveis ao estudo das artes e dos filósofos, e aqueles contrários. O segundo grupo, talvez majoritário, talvez beneficiado por Jordão, certamente um frade conservador, havia prevalecido.<sup>136</sup> Mas o grupo daqueles que também se

---

<sup>134</sup> A definição das estratégias educacionais, entre outras, garante-se pela decisão da maioria devido ao sistema de governo delineado pelos frades. Esse assunto é longamente discutido no Capítulo sobre o Governo da Ordem.

<sup>135</sup> Nas Constituições são feitas onze referências, entre admoestações positivas e negativas, à coesão da Ordem (contra cerca de vinte sobre os estudos). Dois capítulos, um na primeira e um na segunda distinção, são dedicados ao “escândalo”, e os atos de falar mal da Ordem ou brigar com confrades estão entre as culpas graves. Como já apontamos na nota 105, entendemos essa presença marcada dos cuidados em relação à harmonia como indício da necessidade de conferir uma imagem de união dos frades em torno de uma missão comum, ou, em outras palavras, de uma identidade própria.

<sup>136</sup> Embora seja praticamente impossível distinguir, na redação das Constituições, as contribuições de um indivíduo isoladamente, mesmo do mestre geral, podemos supor que Jordão agia contrariamente a inserção do estudo das artes liberais porque alguns indícios apontam para tal. Por exemplo, quando descreve a educação de Domingos no *Libellus*, afirma: “Postmodum autem missus Palentiam, ut ibi liberalibus informaretur scientiis, quarum studium ea tempestate vigeat ibidem; postquam eas, ut sibi videbatur, satis edidicit, relictis iis studiis,

valiam da tradição já conquistada pelo menos pelas artes liberais, também tiveram uma meia vitória com o estabelecimento da dispensa. Em 1228, Jordão e os definidores do Capítulo Generalíssimo tiveram que colocar na balança o apoio do papado e a satisfação de todos os seus confrades. Por enquanto, conseguiram um frágil equilíbrio.<sup>137</sup>

Desenredemo-nos da questão do que não se podia ler, e sigamos para as obras permitidas:

“Estabelecemos, pois, que cada província seja responsável por prover aos seus frades enviados para um *studium* ao menos os três livros de teologia, ou seja, a Bíblia, as Sentenças e as Histórias. E que os frades enviados se apliquem ao estudo das histórias, das sentenças, do texto e das glosas.”<sup>138</sup>

Esse parágrafo do capítulo 28 das Constituições é também uma novidade imposta em algum momento entre 1228 e 1236. É certo que o convento de St. Jacques em Paris já dispunha de um *studium* pelo menos desde 1220, mas é apenas nos anos posteriores que se torna patente a relação intrínseca, embora tumultuada, entre o *studium* dos pregadores e os demais *studia* que conformavam a chamada Universidade de Paris. A decisão por aceitar as leituras básicas dos cursos de teologia ministrados ali mostra o quão forte e fundamental para a Ordem era esse vínculo. Mais uma vez, furtar-nos-emos, por ora, a dar prosseguimento ao tema, que pretendemos desfraldar no capítulo cinco, a respeito da presença dos pregadores junto às universidades.

O parágrafo seguinte observa: “Nos dias de domingo e nas festas principais se abstenham de escrever cadernos”.<sup>139</sup> Percebemos que a vida do frade deve ser integralmente dedicada aos estudos. Isso porque, se lhes é dispensado fazer apontamentos durante os domingos e as festas santas, não o é nos outros dias. Olhando por ele estava o mestre dos

---

tamquam in quibus tempores huius angustias minus fructuose vereretur expendere, ad theologie studium convolvit, cepitque divinis inhiare vehemeter eloquiis, utpote dulcioribus super mel ori suo”. Libellus, p. 28.

<sup>137</sup> Em 1259, o Capítulo Geral decide pela criação em cada província de pelo menos uma escola de artes. Acta..., p. 99.

<sup>138</sup> “Statuimos autem ut quelibet província fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie provider teneatur, et fratres missi ad studium in histories et sententiis et textu et glossis precipue student et intendant.” Constitutiones antiquae, II, p. 361.

<sup>139</sup> “In diebus dominicis et festis precipuis q quaternis scribendis se abstineant.” Constitutiones antiquae, II, 28, p. 361; Constitutiones antiquae, secunda distinctio, p. 141.

estudantes, que tinha entre suas funções justamente liberá-lo do trabalho manual da escrita. Mas atentemos que o disposto se refere tão somente à esta, e não à leitura.<sup>140</sup>

Logo em seguida, estipula-se:

“Quando um frade é enviado de uma a outra província para ali exercer a função de regente, leve consigo todos os livros glosados, a Bíblia e seus cadernos. Se for enviado a outra província, mas não como regente, leve consigo apenas a Bíblia e seus cadernos. E se, por acaso, ele morrer a caminho, o convento ao qual era destinado deve dedicar-lhe uma missa e lhe pertencerão os livros que levava. Ao *studium* de Paris sejam enviados somente três frades por Província”.<sup>141</sup>

Na primeira parte, vemos explícita a preocupação a respeito de que livros deveriam circular entre os conventos, quem poderia fazer com que circulassem e a que convento deveriam pertencer no caso do falecimento do frade que os guardava. Em um conjunto de leis tão objetivas, salta aos olhos esse detalhamento no que concerne aos livros. Isso é resultado, certamente, dos imbróglis que aqueles primeiros frades já enfrentavam em relação aos preciosos instrumentos que possibilitavam a pregação informada. Aquele que ensina tem direitos a levar consigo um número maior de obras, no entanto não fica claro se os “livros glosados” são os comentários à Bíblia ou às Sentenças, bastante difundidos no século XIII, ou resumos feitos pelos próprios professores. Como há também referência aos cadernos, é de se crer que a primeira interpretação seja a mais correta.

A segunda parte deste parágrafo é a que mais nos mobiliza, dado a sua relação com Paris. Abordaremos mais detidamente o assunto nos próximos capítulos, mas é necessário que já façamos algumas afirmações a respeito desta regra. É seguramente o sucesso de Saint Jacques que havia levado o Capítulo Geral a estabelecer, em 1236, o que pode ser visto como uma indicação do sucesso da Ordem como uma sociedade de estudos. Limitava-se o número de frades, escolhidos pelos visitantes, que se dedicariam ao aprofundamento nos estudos de

---

<sup>140</sup> É de se indagar se a leitura não era considerada trabalho, como o era a escrita. No capítulo 2, quando analisamos a obra de Jansen, usamos como exemplo o *De magistro*, de Tomás de Aquino, para mostrar uma perspectiva dominicana sobre o ideal da *vita mista*. Tomás pondera que o ensino apresenta, ao mesmo tempo, elementos da vida contemplativa e da vida ativa. Os cistercienses, em cujo tipo de vida os dominicanos largamente se fundaram, consideravam o trabalho intelectual como fazendo parte da vida contemplativa, sendo percebido como uma forma de pena, de purgação dos pecados. LE GOFF, Jacques. Trabalho. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 568. Resta saber se os dominicanos faziam distinção entre a escrita e a leitura.

<sup>141</sup> “Cum frater de prouincia ad prouinciam et ad regendum mittitur, omenes libros suos glosatos, bibliam et quaternos secum deferat. Su uero mittitur et non ad regendum, tantum bibliam et quaternos portet. Quod si in uia mori contigerit, conuentus ad quem mittendus fuerit sibi in missis et psalteriis tenebitur, et ad eundem libri quos habuit pertinebunt.” *Constitutiones antiquae*, II. 28, p. 361; *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*, p. 143.



teologia. Essa limitação, no entanto, pode ser vista não como uma restrição ao acesso a Paris, mas como uma maneira de fazer dos frades que ali estudam os divulgadores do modelo de ensino parisiense para o resto da Ordem.

Passemos agora ao capítulo 29 das Constituições. Este dispõe acerca de tema que surge em vários dos capítulos comentados anteriormente, mas que aqui é diretamente abordado, a dispensa dos estudantes:

“Com os estudantes use a dispensa os superiores em medida tal que nem por conta de um ofício nem por conta de outras coisas possam ser retirados ou impedidos do estudo.”<sup>142</sup>

O princípio vislumbrado inicialmente em 1216 chega à sua maturidade com esta cláusula, datada de 1220. Durante o seu período de formação, o frade não fazia mais que estudar. Como já tivemos oportunidade de demonstrar, nos comentários sobre a primeira distinção das Constituições, é tamanha a importância do estudo para a Ordem que alguns aspectos tradicionais da vida conventual são sacrificados em seu nome. O que se reafirma passo a passo ao longo das Constituições, aqui é colocado em sua inteireza, com poucas palavras. O superior poderia dispensar os estudantes de qualquer tarefa que pudesse perturbar os estudos. Não só não poderiam ser retirados a seus estudos, como:

“Se ao mestre dos estudantes parecer vantajoso, que reserve um local particular, no qual, depois das *disputaciones* ou após as Vésperas, ou em qualquer outro tempo livre, reúnam-se estando ele presente, para apresentarem suas dificuldades ou perguntas. E quando um deles fizer a sua pergunta ou sua exposição, que os demais se calem, para não se perturbar quem fala. Se, no entanto, algum dos que pergunta ou que responde se comportar de modo inconveniente, confuso, rumoroso ou irritado, que seja imediatamente chamado à ordem por quem preside.”<sup>143</sup>

Aqueles estudantes que se demonstravam promissores tinham direito a regalias. Poderiam ter celas privadas, nas quais dormiriam separados de seus irmãos, para que pudessem ler, escrever, orar e ficar até mais tarde estudando a luz das velas. Os frades tomam um elemento antiqüíssimo da vida religiosa, as celas, estabelecidas ainda pelo monasticismo antigo,

---

<sup>142</sup> “Circa eos qui student taliter dispensetur a prelato, ne propter officium vel aliud de facili a studio retrahentur vel impedianur.” *Constitutiones antiquae*, p. 362.

<sup>143</sup> “Et secundum quod magistro studentium videbitur, locus proprius statuatur, in quo post disputationem vel vésperas vel alio etiam tempore, si vacaverint, ad dubitationes vel questiones proponendas ipso presente conveniant” *Idem*.

e o moldam “à sua imagem e semelhança”.<sup>144</sup> Enquanto para os monges do deserto a cela era local de solidão e ascese corporal, os frades a reservavam para um outro tipo de purificação, a que vinha pelo estudo. A vida de pregação a que o estudo levava servia também para que expurgassem seus pecados, já que algumas bulas papais davam o caráter de penitência à pregação.<sup>145</sup>

A educação do frade, ao contrário da sua instrução religiosa, iniciava-se depois de tomados os votos.<sup>146</sup> Era só então que passava a freqüentar a escola e, pelo menos durante dois anos, dedicar-se tão somente ao estudo de teologia. Mas passada essa etapa, deveria continuar freqüentando as aulas até o fim de sua vida. Nem mesmo os priores escapavam a essa obrigação. As dispensas estabelecidas pelas Constituições desocupavam os frades de muitos afazeres, mas nunca do estudo.

Qual monges dedicados à maceração da carne, os frades cumpriam um horário regular de estudos e exercícios, como se pode entrever no disposto acima. Primeiro deveriam dedicar-se às *disputationes*, seguidas de perto pelas sessões de *dubitationes* ou *quaestiones*. A ênfase ali não está no debate, mas na assiduidade e no bom comportamento. Víncula-se o exercício intelectual à conduta ilibada que se espera de um religioso, une-se o debate acadêmico à correção de costumes que se esperava do cristão exemplar.

É impossível não imaginarmos que tais distinções criassem uma hierarquia implícita nos conventos dominicanos que colocava em risco a idéia de *societas studii*. Mas as Constituições também mostram que o estudo é parte integrante da vida de todos os membros da ordem, e que deve ser observado por todos, de acordo com as capacidades de cada um. Foram preservados, na revisão às Constituições de 1220, os costumes de 1216 que advertiam para as faltas, repreendidas diariamente nos capítulos conventuais, assim como a descrição sobre o permanente respeito à educação como um objetivo particular da ordem.

---

<sup>144</sup> KAELBER, Lutz. *Schools of Ascetism: Ideology and organization in medieval religious communities*. University park: The Pennsylvania State University of Press, 1998. p. 228.

<sup>145</sup> Em uma carta de 21 de janeiro de 1217, o papa Honório III exorta os frades: “Ceterum, quia finis non currentibus in stadio virtutibus universis sola perseverantia bravium accipit destinatum, caritatem vestram rogamus et hortamur attente, per apostolica vobis scripta mandantes, et in remissionem vobis peccaminum iniungentes, quatinus magis ac magis in Domino confortati evangelizare verbum Domini studeatis, oportune importune instantes et opus evageliste laudabiliter adimplentes.” Novamente, em carta de 12 de dezembro de 1219, Honório faz menção à remissão dos pecados: “Ideoque, volentes vos in vestro salubri proposito roborare, indigentias et labores quos passuri estis pro huiusmodi officio exercendo vobis pro satisfactione vestrorum iniugimus peccatorum.” KOUDELKA, no. 79, p. 78-79 e no. 111, p. 116.

<sup>146</sup> TUGWELL, S. Dominican profession in the thirteenth century. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 53, 1983, p. 5-52.

Aqueles dentre os frades que, passado o período de instrução básica, eram escolhidos para dar prosseguimento à sua formação nos *studia generalia* certamente destacavam-se dentro da Ordem. O que significava também mais responsabilidade. Mas se já foi dito que, entre 1220 e 1236, as Constituições estavam em constante interação com a experiência dos frades, não seria incoerente afirmar que os distúrbios provocados por estudantes desatentos ou desinteressados de fato ocorriam, não sendo as admoestações contra o mau comportamento apenas precauções. Podemos pressupor, então, que a escolha de certos frades, e não outros, para seguir no caminho que levava à pregação causava tanto inveja quanto alívio. Devemos manter isso em mente para olharmos a Ordem como um grupo heterogêneo que se pretendia e mostrava-se o mais possível como grupo coeso. Mais uma vez, isso está vinculado diretamente a nossa hipótese de que a Ordem não surgiu da arbitrariedade/modelo de Domingos. O fato de haverem tensões aponta para a construção e reconstrução permanente da Ordem, ao menos nessas primeiras décadas.

Sobre os frades que dão prosseguimento aos estudos trata o capítulo 30. Ali se estabelece:

“Que ninguém seja nomeado *lector* se não houver freqüentado o curso de teologia por pelo menos quatro anos. Nenhum dos nossos frades, ao ensinar, dê aos salmos ou aos profetas um sentido literal diverso daquele que os santos padres aceitam e confirmam.”<sup>147</sup>

Em 1228 e em 1236 os frades reuniram-se em Capítulos Generalíssimos, que tinham como objetivo reformular as Constituições, em especial no que dizia respeito à organização dos estudos, que se torna gradualmente mais detalhada, como se poderia esperar pelo crescimento da Ordem. É nesse período que se inclui nas Constituições que os *lectores* deveriam ter estudado teologia no mínimo por quatro anos. Uma forma de entender essa nova imposição é concluir que a Ordem vinha conseguindo prover as oportunidades educacionais que antecipara, e estava apta a estabelecer padrões cada vez mais altos para os frades que aspiravam a posições de grande responsabilidade. Mas podemos igualmente cogitar a possibilidade de que cada convento, agora, havia se configurado como verdadeiro *societas studii*, na qual alguns frades ensinavam, outros aprendiam e, nas palavras do Aquinate, todos se beneficiavam de serem muitos os que estudavam juntos.

---

<sup>147</sup> “Nullus fratrum nostrorum legat in psalmis vel prophetis alium sensum litteralem, nisi quem sancti approbant et confirmant.” *Constitutiones antiquae*, II, 28, p. 363.

Já a segunda parte da cláusula pode ser interpretada como uma reação à intrusão das ciências seculares na exegese bíblica. A relação com os estudos define-se pelos membros da Ordem, especialmente entre 1225 e 1235, quando o número de noviços é enorme.<sup>148</sup> O perfil desses noviços, em sua maioria, é de homens com educação secular. Portanto, era coerente que buscassem dar às Escrituras interpretações pautadas em seus conhecimentos adquiridos nas escolas de artes, por exemplo, que se valiam cada vez mais do recurso aos repudiados filósofos. Essa prescrição coloca a Ordem, mais uma vez, do lado da tradição aceita pelo papado. A Ordem ainda engatinhava. E precisava de pontos de identificação com aqueles que permitiriam a ela começar a andar.

Os frades prosseguem as Constituições *Antigas* com o que seria o “grande fim” da Ordem, seu motivo de existir: a pregação.

“Estabelecemos que ninguém seja nomeado pregador geral sem antes haver freqüentado teologia por três anos. Depois de freqüentá-la por um ano podem, porém, ser iniciados aqueles de cuja pregação não se tema que derive escândalos.”<sup>149</sup>

Esta disposição está em completa consonância com a regra a respeito dos quatro anos obrigatórios para o *lector*. O frade responsável pelo ensino, no entanto, estenderia seus esforços por mais um ano. Isso indicaria a primazia do professor sobre o pregador, da cátedra sobre o púlpito? Acreditamos que não, já que em caso positivo, todo o edifício constitucional meticulosamente construído pelos frades e preservado às custas de muitas disputas, ruiria. O pregador estudava menos tempo do que os professores porque eram em maior número e mais necessários à Ordem. Para esta, os pregadores eram mais necessários aos fiéis, porque eram o “produto final” dos estudos, e não seu intermediário, como o *lector*, do qual se beneficiavam diretamente apenas os frades. Portanto, nessa economia da salvação, valiam mais três anos para se tornar pregador e atingir toda a Cristandade, do que quatro para se tornar *lector* e atingir apenas os frades e aqueles que a eles se juntavam apenas para estudar.

Mas seria a pregação, de fato, ponto pacífico da identidade institucional da Ordem? Todo frade pregador deveria ter uma vida dedicada aos estudos, e aqueles que assumiam a liderança

---

<sup>148</sup> Se confirmamos nas cartas de Jordão, nesse período mais de mil novos membros são conquistados para a Ordem.

<sup>149</sup> “Statuimus ut nullus fiat predicator generalis antequam theologiam audierit per tres annos; ad exercitium ueri oredicationis postquam per annum audierint possunt admitti qui tales sunt de quorum predicatione scandalum non timetur.” *Constitutiones antiquae*, II. 28, p. 363; *Constitutiones antiquae*, secunda distinctio, p. 132.

da missão deveriam freqüentar os *studia generalia*, para ali aprofundarem seus conhecimentos. A ocupação da função de pregador geral está diretamente relacionada, e é condicionada, pela freqüência aos studia. Enquanto nas Ordem só alguns chegam a ser pregadores gerais, só alguns chegam a ser doutores ou *lectores*, todos, sem exceção, devem estudar, mas nem todos estão aptos a pregar. Portanto acreditamos que, embora a pregação seja a missão principal dos dominicanos, é o estudo que se a sustenta, que age como instrumentos de coesão, garantindo não apenas um idela comum, mas a atividade que dele decorre.

Em 1239, o mestre geral Raimundo de Peñafort, renomado canonista, revisou as Constituições dando-lhe disposição e texto mais afeita à linguagem jurídica de então. A versão revista por ele foi apresentada ao Capítulo Geral naquele ano, aprovada em 1240 e confirmada em 1241. Embora sofresse aqui e ali uma ou outra transformação, no que tange aos estudos pouquíssima coisa mudaria em seu texto sobre o sistema educacional dominicano. O que não significa dizer que este permaneceria inalterado. É sobre as transformações posteriores às grandes revisões das Constituições que iremos tratar no próximo capítulo.

### 3.2 As “Constituições” dos conversos

O último capítulo das Constituições é dedicado aos conversos. Assim eram chamados os leigos que ingressavam na Ordem. Desde 1216, esses eram considerados nas Constituições.<sup>150</sup> Os *conversi* eram frades que não haviam sido revestidos das ordens sacras nem pretendiam fazê-lo, a eles legava-se o trabalho manual. Foram considerados necessários, pois, de acordo com o testemunho de João de Espanha no processo de canonização de Domingos, durante o primeiro capítulo geral da Ordem, o fundador havia sugerido:

“Para que os frades se dedicassem integralmente aos estudos e à pregação, o referido frei Domingos queria que os conversos de sua Ordem, embora sendo privados dos estudos, na administração e no governo das coisas temporais fossem responsáveis pelos frades que haviam estudado.”<sup>151</sup>

Os frades capitulares, no entanto, não aceitaram a proposta. Talvez por isso a regra dos frades conversos, elaborada naquele Capítulo, inspira-se na legislação cisterciense e não na premonstratense, como ocorre com várias passagens das Constituições, porque mais do que

---

<sup>150</sup> KOUDELKA, 73; TUGWELL, S. The evolution... Op. cit., p. 121.

<sup>151</sup> “Et ut fratres fortius intenderet studio et predicationibus, voluit dictus frater Dominicus, quod conversi eius ordinis illiterati preessent fratribus literatis in administratione et exhibitione rerum temporalium.” Acta canonizationis, p. 144-5.

esta, estabelecia uma clara distinção entre clérigos e conversos. Isto resultou em que os conversos, ainda que fossem pares dos outros frades por força de sua idêntica profissão de fé, constituíam uma categoria à parte, com sua própria regra de vida e até mesmo com um hábito específico.<sup>152</sup> Não deviam portar a capa, vestimenta própria do clérigo, mas, assim como ocorria com os conversos cistercienses, ter dois escapulários, diferentes em forma e cor: um longo e grande, em forma de casula gótica, de qualquer cor que não o branco (geralmente cinza ou preto), levado sob a túnica branca na igreja e fora do convento; o outro, mais curto e estreito, cinza, que era usado no convento como um avental de trabalho, a ser usado dentro do convento.

À essa marca aparente de distinção levada sobre o corpo une-se uma segunda, além da própria exclusão dos votos religiosos: o impedimento do estudo. De acordo com Estevão da Espanha, o frade que se lembrou, em seu testemunho, de relatar aos legados papais a passagem sobre os conversos, Domingos teria claramente pretendido que estes se ocupassem da administração da Ordem para que os demais frades pudessem estudar e pregar. Ora, se assim disse, era porque estava claro para todos, na reunião capitular de 1220, que os conversos não pregavam nem estudavam.

Podemos ler nas “regras dos frades conversos”, que constitui o último capítulo da segunda distinção: “Nenhum converso poderá se tornar cônego<sup>153</sup> nem ter livros para estudar.”<sup>154</sup>

Tornar-se cônego e “ter livros para estudar” aparecem como aspectos relacionados. E, assim como não podem passar a um estado integral de vida religiosa, representado pela tomada dos votos, também não devem: “sair do convento sozinhos, mas sempre acompanhados por um clérigo ou outro converso”. Era-lhes vetado, portanto, o livre ir e vir que marcava indistintamente a vida do frade pregador, que o possibilitava, entre outras funções, atender às escolas provinciais e gerais da Ordem. Mas o próprio impedimento de portar “livros para estudar” já era suficiente para afastá-los daquela atividade que dava à Ordem sua identidade.

Não sendo clérigos, não estavam aptos, nem sequer precisavam estudar. O estudo, portanto, era visto tanto como um valor, quanto como uma forma de distinguir conversos de clérigos. Possuir livros, e neles estudar, era uma espécie de “bem simbólico” que auxiliava na

---

<sup>152</sup> LIPPINI, P. Domenico... Op. cit, p. 130.

<sup>153</sup> Cônegos é o termo usado nas Constituições para se referir aos clérigos.

<sup>154</sup> “Nullus conversus fiar canonicus, nec in libris causa studentis se audeat occupare.” Constitutiones antiquae, II, p. 366.

organização hierárquica da Ordem, na qual os clérigos encontravam-se no nível mais alto. É relevante para o nosso argumento frisar que não há qualquer menção, na regra dos conversos, ao impedindo, bem como a permissão de que estes pregassem. Com isso não pretendemos defender que o faziam,<sup>155</sup> mas que os frades não sentiram a necessidade de explicitar a atividade da pregação naquele trecho das Constituições. Nesta curtíssima regra, composta, nas edições que temos em mãos, de oito breves parágrafos, dos quais quatro tratam dos ofícios aos quais deveriam estar presentes os conversos, um estipula suas vestimentas, um estabelece a prática do jejum e dois tratam de disposições gerais,<sup>156</sup> encontra-se espaço para proibi-los de estudar, mas não de pregar. Esta, aos nossos olhos, é mais uma prova indistinta de que os dominicanos entendiam sua identidade, sobretudo, atrelada aos estudos.

### 3.3 As Constituições das monjas

Resta-nos, ainda, analisar um documento entendido como “Livro de costumes” produzido pela Ordem dos Frades Pregadores. Aquele que rege a vida das monjas que, desde ainda a vida de Domingos, unem-se à Ordem.<sup>157</sup> Esse documento tem uma história bastante controversa. Vicaire, Tugwell e Fontette defendem que suas origens se encontram nos *instituta* redigidos em 1212 para as monjas de Prouille.<sup>158</sup> Smith e Lippini<sup>159</sup> vêem no documento o esforço dos frades em tentar moldar a vida das monjas a partir, especialmente, da unificação de casas de religiosas romanas, missão que Honório III havia legado a Domingos.<sup>160</sup>

O texto das monjas reunidas no convento de San Sisto teria sido escrito pelo próprio fundador, que se baseara também na regra agostiniana.<sup>161</sup> Ele seria utilizado por Gregório IX em 1232, como base para a vida das Irmãs da Penitência de Santa Inês de Estrasburgo, que

---

<sup>155</sup> É muito provável que os conversos não pregassem, uma vez que a atividade da pregação estava condicionada a alguns anos de estudo obrigatório, o que, como vimos, era vetado a eles.

<sup>156</sup> Além da curta frase que transcrevemos acima, ainda há disposições sobre a aceitação de novos conversos pelos priores provinciais e a proibição de que saíssem sozinhos do convento.

<sup>157</sup> Como vimos, a primeira fundação organizada por Domingos é dedicada à um grupo de mulheres convertidas do catarismo, em Prouille. Cf. VICAIRE, M.-H. U. *Histoire...* Op. cit., p. 248.

<sup>158</sup> Idem, p. 268; TUGWELL, Simon. Notes on the Life of Saint Dominic. *Archivum Fratrum Predicatorum*, 65, p. 5-169, 1995; DE FONTETTE, Michellinne Pontenay. *Les religieuses à l'âge classique du droit canon*. Paris Vrin, 1967.

<sup>159</sup> SMITH, Julie Ann. Prouille, Madrid, Rome: the evolution of the earliest dominican *instituta* for nuns. *Journal of Medieval History*, 35, p. 340-352, 2009, p. 347; LIPPINI, P. San Domenico... Op. cit., p. 205-8.

<sup>160</sup> As Constituições de San Sisto de Roma sobreviveram na cópia de uma bula de Gregório IX, de 1232, em outra, de Nicolau IV, de 1291. *Institutiones Ordinis monialium Sancti Sixte de Urbe*. RIPOLL, E.T & BRÉMOND, A. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum, v. VII*. Roma, 1729. p. 410.

<sup>161</sup> SMITH, J. A. Prouille, Madrid, Rome.... Op. cit., p. 350-351.

posteriormente foi suplementada por estatutos locais.<sup>162</sup> Uma nova transformação no texto ocorreria, ao que tudo indica, em 1245, quando o papa Inocência IV emite uma bula ordenando que a comunidade de monjas de Montargis fosse incorporada à Ordem.<sup>163</sup> Isso levou a que as monjas de Montargis adotassem a regra de San Sisto que, no entanto, se mesclaria ao texto revisado em 1241 das Constituições dos frades.<sup>164</sup> Enfim, o Capítulo Geral de 1259 estabelece uma regra para as monjas, que pretende homogeneizar o tipo de vida feminina em toda a Ordem.<sup>165</sup> É com base nesse texto que pretendemos entender a relação entre a Ordem Segunda e os estudos.

Antes de nos lançarmos a esta análise, no entanto, são necessárias algumas palavras a respeito do braço feminino da Ordem dos Pregadores. Essa relação teria princípio com a conversão de “certas nobres cujos pais haviam sido forçados pela pobreza a confiar suas filhas aos heréticos para que fossem educadas e criadas”.<sup>166</sup> Para alojar essas mulheres, Domingos fundou o convento de Prouille em 1206, e em 1212 elas já estavam supostamente enclausuradas sob um regime monástico apoiado pelo cruzado Simon de Montfort.<sup>167</sup> Assim nasce a primeira casa feminina sob os cuidados de Domingos, mas ainda não dos dominicanos, uma vez que a Ordem ainda não havia sido fundada.

Ao contrário do que pode indicar esse fato, a relação dos frades com as mulheres que pretendiam se unir a sua forma de vida não foi pacífica. Entre os dominicanos é possível

---

<sup>162</sup> Não se tem notícia de quem escreveu esse texto, porque e quando o fez, mas percebe-se que está intimamente relacionado com a primeira *distinctio* das Constituições dos frades pregadores. KOUDELKA, Vladimir. Le Monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 31, 1961, p. 5 -81.

<sup>163</sup> BRETT, Edward. Humbert and the Dominican Second Order. In: *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 63.

<sup>164</sup> Ao que tudo indica, essa nova regra teria sido escrita por Humberto de Romans que, alguns anos mais tarde, percebendo a falta de coesão entre as regras seguidas pelas monjas da Ordem, requisitaria permissão ao papa Alexandre IV para redigir uma nova regra (em carta de 27 de agosto de 1257). BRETT, E. Op. cit., p. 73.

<sup>165</sup> “Iniungimus districte et in virtute obediencie quod nulle mulieres pro sororibus habeantur a fratre quocumque nisi de quibus constiterit prioribus provincialibus in quorum provinciis sunt constitute quod auctoritate alicuius magistri ordinis vel capituli generalis vel alicuius pape cure ordinis sunt comisse. Priores autem provinciales inquisitione facta super hiis diligenti in sequenti capitulo magistro referant quot et quas et in quorum conventuum terminis de huiusmodi sororibus domos habeant.” Acta, p. 98.

<sup>166</sup> “Ad susceptionem autem quarundam feminarum nobilium, quas parentes earum ratione paupertatis erudiendas et nutriendas tradebant hereticis, quoddam instituit monasterium, situm inter Fanum Iovis et Montem Regalem, nomen loci eiusdem Prulianum, ubi usque in hodiernum diem ancille Christi grata exhibent suo creatori servitia (...)” IORDANO DE SAXÔNIA. Libellus de principiis ordinis Praedicatorum, ed. H. C. Scheeben, p. 39, In: *Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum Histórica*, T. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.p. 39.

<sup>167</sup> Smith defende que, nesses primeiros anos, não havia clausura entre as seguidas de Domingos. SMITH, Julie Ann. *Clausura Districta: Conceiving Space and Community for Dominican Nuns in the Thirteenth Century. Pargon*, vol. 27, no. 2, p. 13-36, 2010.



rastrear as várias proibições impostas pelos Capítulos Gerais<sup>168</sup> à afiliação de casas femininas à Ordem. Pregavam para as mulheres,<sup>169</sup> mas resistiam fortemente a tomá-las como irmãs. Domingos havia fundado ou trazido para a Ordem, ao todo, quatro conventos femininos,<sup>170</sup> o que certamente mostra sua concordância em relação à vida religiosa feminina dentro dos preceitos estabelecidos por ele. Contudo, é claro que esses preceitos não poderiam ser aplicados às mulheres sem que houvesse uma adaptação, já que, como o próprio nome indica, a missão principal dos dominicanos é a pregação, e às mulheres é vetada tal atividade desde inícios do cristianismo (1 Tm 2, 12).<sup>171</sup>

É necessário que se leve em consideração, entretanto, que, nos primeiros anos de organização desse movimento, Domingos e seus seguidores se entendessem como um grupo de cônegos regulares.<sup>172</sup> Ou seja, é provável que a própria missão dominicana ainda não estivesse muito clara para eles. O que explicaria a fundação dos conventos femininos por Domingos. As mulheres então se inseririam na vida contemplativa. No entanto, conforme a missão se desenvolvia, os contornos específicos da Ordem iam se tornando cada vez mais claros, e o lugar das mulheres entre eles começou a se colocar como um problema.

Outro empecilho à existência de um ramo feminino era a própria natureza mendicante da Ordem. Os irmãos pregadores sustentavam suas casas através da mendicância. A vida em comum era organizada de tal forma que alguns membros de cada convento eram responsáveis por buscarem recursos junto às comunidades urbanas. As mulheres não podiam deixar o campo privado do convento para esmolar.<sup>173</sup> Como se sustentariam, então? Em outras palavras, o aspecto econômico também servia como entrave para a adoção de casas de mulheres. Percebemos que, no período do século XIII em que analisamos os Capítulos Gerais, esse era sempre o argumento mais utilizado.<sup>174</sup>

---

<sup>168</sup> Dentro do recorte temporal imposto para a pesquisa, encontramos 8 proibições de afiliação de casas femininas à Ordem ou cuidados das religiosas nas atas dos capítulos de 1228 (presente nas Constituições), 1240 (Acta, p. 17); 1242 (p. 24); 1245 (p. 32); 1247 (p. 40); 1250 (p.53); 1256 (p. 83), 1259 (p.98).

<sup>169</sup> CASAGRANDE, Carla. A mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle.(dir.) KAPLISCH ZUBER, Christiane.(org.) *História das Mulheres - A Idade Média*. Porto - São Paulo; Afrontamento - EBRADIL, 1990. p 103.

<sup>170</sup> Prouille, fundado em 1206; São Sisto, em 1211, Madrid, em 1220 e Santa Inês de Bologna, em 1223.

<sup>171</sup> 1 Timóteo 2, 12 In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 2227.

<sup>172</sup> CANETTI, Luigi. Intorno all'“idolo delle origini”. La storia dei primi frati predicatori. In: MELO, G. (org.) *I Frati Predicatori nel Duecento*. Verona, 1996. p. 31.

<sup>173</sup> PARISSÉ, M. As Freiras. In: BERLIOZ, Jacques (org.) *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 196.

<sup>174</sup> Esse argumento pe citado, em especial, nos capítulos de 1240, 1242, 1250 e 1256. Nos demais, nenhum motivo é dado para os impedimentos.

A casa de Prouille serviria, nos primeiros anos, como “ponto de apoio” para a pregação itinerante de Domingos e seus seguidores. Sem dúvida respondia a necessidade muito pragmática de dar pousio às conversas. Mas só conseguimos discernir algo que podemos chamar de Ordem Segunda com a criação do convento de Santa Inês de Bolonha, epicentro legislativo da ordem, em 1219. Ali age impositivamente a monja Diana de Andaló, pelo que podemos perceber em uma resposta a carta sua, escrita por Jordão da Saxônia:

“Assim, sobre este assunto, não voltes a falar com ninguém e vive na segurança de que nada mudou para vós. Com grande indiscrição procedeu quem te suscitou esta dúvida, certamente com a intenção de atemorizar-te em matéria que nada há para se temer.”<sup>175</sup>

O assunto ao qual Jordão se refere seria a primeira controvérsia em relação às casas femininas. O Capítulo Geral de 1228 proibiu a aceitação de novos conventos. Ao mesmo tempo, franciscanos e cistercienses usavam o argumento de que o desenvolvimento do apostolado das mulheres absorveria suas energias, impedindo os irmãos de professar seu próprio apostolado. A reclamação mais freqüente entre os dominicanos era a de que o cuidado com as mulheres os desviava dos estudos. Em 1229 novamente os provinciais da Lombardia tentaram barrar a entrada das freiras na Ordem, mas Jordão protegeu Santa Inês, e apenas este mosteiro, da decisão, escrevendo depois a Diana que a proibição não havia maculado seu grupo. Em uma das suas cartas a Diana, ele explica que pretendia apenas prevenir os frades alemães de trazerem para dentro da ordem conversas de vida pecadora, o que ele esperava que Diana entendesse.<sup>176</sup>

Apesar de constantemente buscar impedir a filiação de novas casas femininas, teremos, em 1259, como elemento discutido e aprovado no Capítulo Geral, o estabelecimento de uma regra que as conduzisse. Ali podemos ver o quanto, mesmo com todos os impecilhos que, ao longo de décadas, as religiosas apresentaram para os frades, estes a entendem como parte de sua Ordem. Mais importante para nossa tese, no entanto, é que essa admissão das casas femininas conjuga-se à atribuição de uma identidade semelhante às monjas. Porque, em dois momentos da regra, explicita-se que as monjas também estudavam. Na primeira delas, lemos:

---

<sup>175</sup> JORDAN DE SAJONIA. DEL CURA, A. (ed.). *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. Calaruega: OPE, 1984. p. 95.

<sup>176</sup> Idem, Carta 48, p. 95.

“Se uma monja estiver com alguma doença que não a debilite demasiado nem lhe tire o apetite, que não lhe seja concedido por conta disso dormir em colchão, nem se exima dos jejuns de costume, nem lhe seja permitido no refeitório receber alimento especial. E quanto ao estudo e ao trabalho, esteja à disposição da priora.”<sup>177</sup>

Essa disposição é baseada no capítulo 11 da primeira distinção das Constituições dos frades. Enquanto esta se alonga em capítulos sobre os estudantes e os mestres de estudantes, estes são subtraídos da Constituição das monjas, o que não impede que amenção aos estudos surja ali, quase de forma acidental. No entanto, ali está: “quanto ao estudo e ao trabalho, esteja [a monja] a disposição da priora.” Esta é uma indicação clara de que, embora não fosse o centro da vida monástica feminina dominicana, as mulheres dessa Ordem também estudavam. O estudo aparece ao lado do trabalho, atividade amiúde tratada na regra. As religiosas deveriam se sustentar com o produto de seu próprio trabalho, como fica implícito na seguinte disposição:

“Assim como o ócio é inimigo da alma, e pai e nutridor do vício, que nenhum irmão do convento fique ociosa, mas sempre que puder faça algo, porque não cai facilmente em tentação quem está ocupado em fazer uma boa obra. Deus, de fato, disse ao homem que deve procurar seu alimento com o suor de seu rosto e o apóstolo afirma que quem não quer trabalhar, não comerá, e o profeta: ‘Viverás do trabalho de suas mãos e serás feliz gozando de todos os bens.’”<sup>178</sup>

Desta forma, embora não se declare diretamente que as monjas devam viver do produto de seu trabalho, as passagens bíblicas citadas são mais do que o suficiente para colocar a obrigatoriedade do trabalho como um dos pontos mais salientes da vida das religiosas. A relação entre estudo e trabalho poderia nos levar a concluir que o estudo toma vulto também em sua vida cotidiana, o que é contradito pela escassez de referências a ele nas suas Constituições. A única outra menção surge no capítulo 18, sobre o trabalho:

“ (...) Exceto nos momentos em que devem se ocupar da pregação, da leitura, da preparação do ofício do canto e do estudo das letras, todas as irmãs devem estar sempre ocupadas, de acordo com as disposições da priora, no trabalho manual.”<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Utilizamos-nos da tradução de Lippini das Constituições de San Sisto presente em BOP, VII, p. 410. Regole delle Monache de S. Sisto in Roma. In: LIPPINI, P. San Domenico... Op. cit., p. 297.

<sup>178</sup> Regole delle Monache de S. Sisto in Roma. In: LIPPINI, P. San Domenico... Op. cit., p. 310.

<sup>179</sup> Idem, p. 310-311.

Essa passagem nos deixa ver, em poucos detalhes, o que estudavam as monjas: letras. Elas deviam ser letradas, “alfabetizadas”. É comum encontramos, ao longo do século XIII, monjas escritoras, como ocorre com Diana de Andaló.<sup>180</sup> Mas nos deparamos com exemplos igualmente numerosos de monjas iletradas, como é o caso de Cecília Romana.<sup>181</sup> Isso pode nos indicar que os estudos não assumiam a forma sistemática de organização que ocorria entre os frades, ao mesmo tempo em que podemos aventar a possibilidade de que, aquelas religiosas que acreditavam encontrar proveito com as letras, dedicavam-se ao seu estudo.

O que mais nos chama a atenção, no entanto, é a necessidade sentida pelos monges, responsáveis pela redação das Constituições das monjas, em, ainda que de forma muito insipiente, inseriram no dia a dia das monjas o espaço para o estudo. Este, lembremo-nos, havia sido vetado para os conversos. O estudo, portanto, surge entre os religiosos da Ordem, aqueles que tomavam os votos sagrados, como uma forma de estar mais próximos de Deus. Para as mulheres o estudo da filosofia sequer aparece como uma possibilidade, dada a noção generalizada de que elas não tinham capacidade de alcançar ou compreender as sutilezas e dificuldades do pensamento racional, condição para o saber teológico.<sup>182</sup>

Apesar disso, era elemento de maior necessidade conferir à Ordem dos Pregadores coesão, um traço que os discernisse das demais ordens e instâncias da hierarquia eclesiástica. Esse traço, como temos defendido, encontrou-se nos estudos. E era de tal importância para sua identidade que até mesmo às mulheres, seres considerados de segunda categoria, foi impingido.

---

<sup>180</sup> Diana de Andaló, monja da casa de Santa Inês de Bolonha, é a destinatária mais freqüente das cartas de Jordão àquela comunidade. Embora não tenha sobrevivido nenhuma de suas missivas a Jordão, fica claro em suas cartas que Diana o contactava freqüentemente por escrito.

<sup>181</sup> Cecília, monja do convento de San Sisto, dita os milagres perpetrados por Domingos a outra monja do mesmo convento, porque “ignora inteiramente a gramática”. Cf. FORTES, Carolina. “A Escritora Ignora Inteiramente a Gramática”: Cecília Romana, seu relato e a Ordem dos Pregadores. In: SILVA, Andréia & SILVA, Leila. *Atas da VIII Semana de Estudos Medievais da UFRJ*, 28 a 30 de novembro de 2007. Rio de Janeiro: PEM, 2008. p. 37-43.

<sup>182</sup> RANFT, Patrícia. *Women in Western Intellectual Culture, 600-1500*. New York: Palgrave MacMillan, 2002. p. 145-147.

## CAPÍTULO 4

### A PRÁTICA DO ESTUDO A PARTIR DAS ATAS DOS CAPÍTULOS GERAIS E PROVINCIAIS

---



As Constituições, como discutimos no capítulo anterior, concretizam, entre 1216 e 1241,<sup>1</sup> um sistema educacional pautado pelo trabalho coletivo, a dedicação completa aos estudos que se entendia não só como maneira de cumprir a missão de pregação, mas também de busca pela purificação espiritual. De acordo com Hinnebusch, este seria o primeiro código de ordem religiosa a incluir, tão abundantemente, prescrições relativas à educação.<sup>2</sup> Como resultado, um sistema tripartido de educação superior desenvolveu-se gradualmente, no qual cada convento servia como escola. O primeiro nível desse sistema encontrava-se onde quer que houvesse uma casa de pregadores, eram as *schola* ou *studia* conventuais, onde os frades recebiam uma educação rudimentar em estudos bíblicos e teologia, necessários para seu ministério. Nos *studia particularia*, ou escolas provinciais, o segundo nível educacional, um grupo mais seletivo estudava um currículo mais denso e se preparava para o “treinamento” nas casas gerais de estudo. Os ditos *studia generalia* seriam a última instância do sistema educacional dos pregadores, onde os melhores alunos eram preparados para serem professores de teologia, podendo assim retornar, como propagadores do que haviam aprendido, a qualquer um dos níveis escolares.

É de se imaginar que poucos completassem todas as etapas. Como vimos, de acordo com as Constituições Antigas, apenas três frades poderiam ir para a Universidade de Paris, o único *studium generalium* da Ordem por anos. No Capítulo de 1246, no entanto, aumentou-se o número de estudantes que poderiam ser enviados por cada província para quatro, e criaram-se novos *studia generalia*: Inglaterra, Germânia, Lombardia e Provença.<sup>3</sup> Para cada um desses *studia*

---

<sup>1</sup> Como vimos no capítulo anterior, as Constituições começam a ser redigidas em 1216, a partir da sugestão de Inocêncio III de que Domingos escolhesse uma regra já aprovada, e sofrerá revisões até 1241, quando o terceiro mestre geral da Ordem, Raimundo de Penãfort, deu a elas formato jurídico mais adequado. Cf, por exemplo, LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Dominican Order In: KLEINHENZ, Christopher (ed.) *Medieval Italy: an encyclopedia*, vol 1. New York: Routledge, 2004. p. 303.

<sup>2</sup> HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500*. New York, 1973. p. 5.

<sup>3</sup> São criados os *studia* de Oxford, Bolonha, Colônia e Toulouse respectivamente. “In constitutiones ubi dicitur tres fratres mittantur Parisius tantum de provincia ad studium addatur iiii autem provincie scilicet Provinci Lombardia, Theotonia, Anglia providenat ut semper in aliquo conventu magis ydoneo sit generale studium et ad ilium locum quilibet prior provincialis potestatem habeat mittendi duos fratres ad studium.” *Acta capitularum*

poderiam ser enviados dois frades de cada província. A proposta foi aprovada nos Capítulos de 1247 e 1248.<sup>4</sup> Assim, depois de 1248, cada província poderia enviar doze alunos para os *studia generalia*.

Esse é um indício claro de que o sistema educacional dominicano estabelecido no período inicial de organização da Ordem foi bem sucedido. A demanda de novos *lectores* havia crescido a tal ponto, e tão rapidamente que, em menos de vinte anos, entre 1228 e 1246, o número de conventos que abrigavam *studia* havia quintuplicado: de apenas um em 1228, para cinco em 1246. Naquela primeira data, apenas três frades de cada província eram enviados aos grandes centros de estudo, em um total de oito províncias (Lombardia, França, Romana, Hispania, Provença, Inglaterra, Germânia, Hungria), ou seja, 24 frades estudariam por pelo menos quatro anos em Paris até poderem ser feitos *lectores*, ou três para se tornarem pregadores. Até 1246 temos a adição de mais quatro províncias (Jerusalém, Grécia, Polônia e Dácia),<sup>5</sup> o alargamento das quotas para Paris e a criação de novos *studia*, o que redundaria no envio de 72 frades para o “ensino superior”.

Setenta e dois frades ocupavam por vez os lugares de estudos nos cinco *studia generalia* da Ordem! Mas temos que colocar esse número em perspectiva. É Hinnebusch um dos poucos estudiosos a nós dar números concretos. Citando uma carta do mestre geral Humberto de Romans, para o rei da França, Luis IX, datada de 1256, este estipula que a Ordem tinha por volta de dez mil membros.<sup>6</sup> É claro que essa quantidade deve ser exagerada, prática corrente durante a Idade Média.<sup>7</sup> Ainda que reduzamos pela metade o excesso de Humberto, o número

---

*generalium ordinis praedicatorum (1220-1303)*. In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898. p. 34-5.

<sup>4</sup> Acta..., p. 34-35, p. 38, p. 41. Como vimos no capítulo 1, item 1.2.1, para que uma decisão se tornasse válida, era necessário que fosse aprovada em três capítulos consecutivos.

<sup>5</sup> A divisão da Ordem em províncias remonta, provavelmente, ao Capítulo Geral de 1221. Embora não sejam nomeadas nas Constituições sabemos que nesta data a Ordem passou a ter cinco regiões administrativas: Espanha, Lombardia, Provença, França e Roma. Foi prevista a criação de mais três, com o envio de frades para as regiões de: Hungria, Germânia e Inglaterra. LIPPINI, Pietro. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998. p. 256 n. 127. O Capítulo Geral de 1225 teria enumerado, de acordo com Tugwell, mais quatro províncias menores, ou em via de formação: Jerusalém, Grécia, Polônia e Dácia. Como não há registro da ata desse ano, Tugwell vê, no processo redacional das Constituições, indícios que apontam para a criação dessas províncias em 1225. TUGWELL, Simon. *The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions*. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001.

<sup>6</sup> HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A Short History*. s/l: Dominican Publications, 1985, p. 33.

<sup>7</sup> De acordo com Pastoureau, “Uma palavra, uma forma uma cor, (...) um número (...) podem ser revestidos de função simbólica e por isso mesmo evocar, representar ou significar outra coisa além do que pretendem ser ou mostra.” PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 497. Desta

de estudantes é bastante razoável. Portanto, todo o cuidado tomado na construção da legislação educacional contribuiu para fazer da Ordem uma comunidade de letrados.

Até o generalato de Humberto de Romans, iniciado em 1254, a Ordem tratou de se adaptar às estruturas que havia criado para si. Veremos que lutas haviam sido travadas, especialmente pelos frades de Saint Jacques, no campo da educação. Mas, no que diz respeito à legislação, o que se distingue é a aplicação das leis já estabelecidas até 1246 no que tange aos estudantes e aos estudos da Ordem, e a freqüente criação de novas leis, que tentavam dar conta do cenário escolástico em constante movimento. Humberto enfrentará uma crise legislativo-educacional de grandes proporções, ao ter que lidar com a pressão, que então se agigantara, a favor da dispensa para o estudo de filosofia. Essa pressão acabaria redundando em uma nova legislação que tentava regulamentar os estudos, contemporânea à crise resultante do choque com os seculares. Um e outro foram seminais para a consolidação da identidade da Ordem.

Tudo isso é bastante evidente nos textos legislativos da Ordem. Neste capítulo pretendemos averiguar, recorrendo a um tratamento cruzado entre as atas dos capítulos gerais e dos capítulos provinciais as quais temos acesso, que questões surgiram pela aplicação das leis já delineadas nas Constituições. Examinaremos as soluções encontradas pelos frades em sua constante reelaboração de si mesmos como grupo de estudantes.

Assim, confrontaremos neste capítulo os vários textos legislativos – Constituições, atas dos Capítulos Gerais e provinciais – para averiguar em que medida o vínculo dos frades com os estudos delineava sua identidade como Ordem. Acreditamos ser necessário, em um primeiro momento, empreender uma análise a respeito da sua principal instância de governo, o Capítulo Geral, porque, como afirmamos no primeiro capítulo, seus registros nos dão a ver as formas pelas quais os dominicanos lidavam com as questões mais preponderantes em seu cotidiano.

Precisamos fazer uma breve ressalva no que tange aos pressupostos considerados para a interpretação destes textos. Os textos legislativos, como sabemos, dão a ver um modelo de comportamento, algo que se pretenda como o ideal a ser seguido. Mas as leis têm uma relação indissociável com a experiência que a exige. Ou seja, ao mesmo tempo em que são construções idealizadas, as leis são, igualmente, repercussões dos embates cotidianos travados pelos grupos

---

forma, o exagero numérico é símbolo de grandeza, e nem sempre, no discurso medieval, representa a quantidade exata do que quer que seja.

que as formulam.<sup>8</sup> Veremos, portanto, nas leis dominicanas, um misto de intenção do que se queria ser e do que, de fato, se era.

## Os Capítulos Gerais

Embora já tenhamos apresentado brevemente as atas dos Capítulos Gerais, gostaríamos de compreendê-lo melhor em suas características gerais e analisá-lo no que nele há a respeito da atividade educacional. Nossa análise se centra em um período de 23 anos (1240<sup>9</sup> a 1263<sup>10</sup>), nos quais se realizaram 22 assembléias, uma vez que o capítulo não se reuniu em 1253.<sup>11</sup> Ao longo deste período, foram três os mestres gerais que tomaram a frente dos capítulos: Raimundo de Peñaforte (1238 a 1240), João, o Teutônico (1241 a 1253) e Humberto de Romans (1254 a 1263).

Até 1244 os capítulos se revezaram entre Paris e Bolonha. Com isso seguia-se uma determinação já de 1220, exposta nas Constituições,<sup>12</sup> e talvez dali retiradas em 1241, quando da revisão daquele texto feita por Raimundo de Peñaforte: “*Uno anno Parisius, alio anno Bononie celebratur*”.<sup>13</sup> Realizaram-se, portanto, 23 capítulos nestas duas cidades, sendo treze em Bolonha e dez em Paris. Embora para alguns dos anos anteriores à análise que empreenderemos aqui os registros tenham sido feitos de forma sumária,<sup>14</sup> para todos os outros anos, temos anotações mais pormenorizadas.

Apresentamos abaixo uma tabela demonstrativa das normas diretamente relativas aos estudos ditadas pelos Capítulos Gerais, a partir de 1241, quando as Constituições passam por mais uma reforma,<sup>15</sup> para termos uma visão ampla do que a Ordem deliberou a esse respeito. Quanto às transformações concernentes às Constituições, já foram tratadas no capítulo

---

<sup>8</sup> Grossi também sustenta essa percepção a respeito da “ordem jurídica” medieval: GROSSI, Paolo. *L'Ordine Giuridico Medievale*. Roma: Laterza, 2010. p. 7-12.

<sup>9</sup> Ano anterior a reforma das Constituições.

<sup>10</sup> Data de realização do último Capítulo Geral presidido por Humberto de Romans, generalato no qual entendemos que tanto o processo de institucionalização da Ordem quanto a consolidação do sistema educacional se deram.

<sup>11</sup> Em 1237 não houve Capítulo Geral por conta da morte de Jordão da Saxônia. Também não constam anotações para o ano de 1253, devido ao falecimento de João, o Teutônico.

<sup>12</sup> TUGWELL, Simon. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 161, 2001.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Os capítulos de 1222 a 1227, 1229 a 1232 foram anotados com informações do tipo: “No ano do Senhor de 1224 foi celebrado pelo mesmo *patre* (neste caso, refere-se ao mestre da ordem) o quinto capítulo geral em Paris”. Acta, p. 2.

<sup>15</sup> Raimundo de Peñaforte reformou as Constituições, inserindo nela muito do que até então havia sido debatido nos capítulos gerais a respeito dos estudos, como afirma a nota 1.



anterior. Agora devemos nos centrar nas questões mais pontuais determinadas por essas leis. Optamos por fazer um resumo dos assuntos tratados, deixando as citações das fontes para os momentos em que nos detivermos na sua análise.

| <b>QUADRO SÍNTESE SOBRE OS ESTUDOS NAS ATAS DOS CAPÍTULOS GERAIS</b> |              |                     |   |
|--|--------------|---------------------|---|
| <b>Ano</b>   | <b>Local</b> | <b>Mestre Geral</b> | <b>Decisões sobre os estudos</b>  |
| 1240   | Bolonha      | Raimundo            | - Os estudantes de Paris devem orar após as aulas, e delas participar, mesmo doentes ou se eleitos “enfermeiros”.<br>- Os <i>lectores</i> da ordem devem se alimentar suficientemente bem.<br>- Os livros não devem ser vendidos por um valor maior do que o necessário.<br>- O prior provincial deve apontar os estudantes que serão enviados a Paris. |
| 1241   | Paris        | João                | - Cada frade deve prestar contas de quantos livros tem para que, quando vier a falecer, seus livros sejam enviados à província. Se os livros forem retirados da Província, devem ser retornados à ela.  |
| 1242   | Bolonha      | João                | - Os frades devem portar apenas a Bíblia, o breviário e cadernos.   |
| 1243   | Paris        | João                | - Os frades não devem estudar em livros filosóficos que não estejam de acordo com as Constituições, nem escrevam obras “curiosas”.<br>- Os erros condenados pelos mestres parisienses devem ser apagados dos cadernos de todos os frades.   |
| 1244   | Bolonha      | João                | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.   |
| 1245   | Colônia      | João                | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.   |
| 1246   | Paris        | João                | - Ninguém deve ser feito doutor antes de ouvir quatro anos de lições de teologia, nem empreender <i>disputationes</i> , a não ser por licença do prior provincial, com o aval do capítulo provincial.<br>- Criação de quatro novos <i>studia generalia</i> : Oxford, Bolonha, Colônia e Toulouse.   |
| 1247   | Montpellier  | João                | - Os priores provinciais devem observar diligentemente as constituições sobre a questão dos estudantes no que tange a licenças e se elas são dadas pelo mestre. Caso se julgue necessário, que sejam revogadas e novas sejam expedidas para estudantes aptos ao <i>studium</i> , apontados pelo capítulo provincial.                                    |
| 1248   | Paris        | João                | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.   |
| 1249   | Tirer        | João                | - Os livros de frades da ordem não devem ser vendidos,  |

|      |                   |          |  |
|------|-------------------|----------|--|
|      | (Treverim)        |          | <p>nem a eles atribuído preço.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Adendo a ordem anterior: decreta-se que que ninguém seja pregador geral antes de ouvir teologia por três anos, ao menos que seja maduro o suficiente para assumir os negócios da ordem e discreto.</li> <li>- Estudantes em Paris ou em quaisquer outros <i>studia</i> solenes não devem contrair débito a não ser com autorização de seu prior provincial e munidos de cartas próprias para tal. Que nenhum frade contraia débitos a não ser por licença expressa de seu prelado.</li> </ul>  |
| 1250 | Londres           | João     | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.  |
| 1251 | Metz              | João     | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.  |
| 1252 | Bolonha           | João     | <ul style="list-style-type: none"> <li>- Reforço das recomendações das Constituições sobre o envio de estudantes, e seu trabalho, nos <i>studia</i>.</li> <li>- Os exercícios escolares devem ser examinados atentamente.</li> <li>- Os estudantes devem ouvir os lectores em sua escola.</li> <li>- Os frades aptos ao <i>studium</i> que não possuem livros devem tê-los fornecidos pelo provincial ou pelos definidores.</li> <li>- Os estudantes devem apontar os atos de negligência em relação aos estudos nos capítulos conventuais, e nestes também deve ser debatida a promoção dos estudos.</li> </ul> |
| 1253 | Não foi realizado |          |  |
| 1254 | Buda              | Humberto | <ul style="list-style-type: none"> <li>- O mestre da Ordem, o Capítulo Geral ou os priores provinciais podem atribuir a dispensa ou a negar.</li> <li>- Os escritos dos frades só podem ser publicados após o exame de frades peritos, seja o mestre ou o prior provincial, examinem diligentemente.</li> </ul>  |
| 1255 | Mediolano (Milão) | Humberto | - O prior provincial tem o poder de enviar dois frades idôneos a um <i>studium</i> , mas se nas referidas províncias não encontrar um <i>lector</i> ou se não houver <i>lectores</i> suficientes para tal <i>studium</i> , o mestre da Ordem deve providenciar um <i>lectore</i> competente.   |
| 1256 | Paris             | Humberto | <ul style="list-style-type: none"> <li>- Todos os frades devem destruir os artigos em seus escritos condenados pelo bispo e mestres de Paris. Além disso, frades que, de acordo com suas consciências, apresentarem erros em seus escritos, devem enviá-los para o exame do mestre da Ordem.</li> <li>- Estudantes enviados aos <i>studia</i> prestem conta diligentemente ao seu prior provincial ou outro superior sobre a quantidade de dinheiro recebida e em quais usos foi utilizada.</li> </ul>   |
| 1257 | Florença          | Humberto | - Os estudantes escolhidos devem ser enviados a <i>studium</i>   |

|      |              |          |  |
|------|--------------|----------|--|
|      |              |          | determinado pelo prior provincial do qual é originário.<br>- Morto um frade, que a destinação de seus livros e dinheiro seja definida pelo capítulo provincial. Se o frade falece em um convento que não o de sua origem, que a este seus livros e dinheiros sejam destinados. Se houver herdeiro, este pode receber os bens do frade, contanto que haja alguma comprovação por escrito. |
| 1258 | Toulouse     | Humberto | - Cada província pode enviar 3 frades para cada um dos 4 studia solenes.   |
| 1259 | Valenciennes | Humberto | <i>Ratio studiorum</i>   |
| 1260 | Argentina    | Humberto | - Os estudantes podem ser dispensados dos capítulos, conforme ordem do mestre, do capítulo provincial ou do geral.<br>- Os estudantes devem propor questões ou sugestões na presença do <i>lector</i> .  |
| 1261 | Barcelona    | Humberto | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.  |
| 1262 | Bolonha      |          | Não há nenhuma nova lei a ser votada, apenas confirmadas.  |
| 1263 | Londres      |          | - Quando três frades que estudam em Paris estiverem concluindo seus estudos, podem ser promovidos outros frades da mesma província.  |

Podemos concluir que em todas as assembléias reunidas anualmente entre 1220 e 1263, os frades estiveram preocupados em organizar suas atividades no que se referia ao estudo. Percebemos que, de modo geral, os capítulos tendem a confirmar as Constituições e remetem ao documento maior da Ordem para quase todas as decisões. Isto é observado, por exemplo, no capítulo de 1243, realizado em Paris, com a recomendação de que os “frades não estudem em livros filosóficos que não estejam escritos de acordo com as Constituições, nem elaborem escritos curiosos”.<sup>16</sup> Percebemos também que até a década de 1250, transparece nas atas a preocupação de observância da regra e o processo inicial de expansão das casas da Ordem.

Há também uma estrutura padrão que se reproduz na forma de registrar assuntos repetidos. Devemos lembrar que, para que uma decisão do capítulo fosse colocada em vigor, era necessário que três capítulos consecutivos fossem favoráveis a tal proposta. A intenção era de que tanto fosse possível refletir ponderadamente a respeito de determinada decisão, quanto se desse oportunidade a que diferentes membros da Ordem pudessem participar do processo legislativo. Isso porque os capítulos gerais eram compostos por membros diferentes, a cada

---

<sup>16</sup> Acta, p. 26.

três anos: no primeiro ano, o capítulo recebia os priores provinciais, e nos dois subsequentes, os definidores.<sup>17</sup>

No que tange ao teor das informações relacionadas à organização dos estudos destacam-se dois capítulos. No de 1252, realizado em Bolonha, a parte dedicada aos estudos inicia com a informação “*Ad studii reformationem et promocionem*”, indicando uma possível modificação na forma como a Ordem passaria a organizar os assuntos relacionados. Outro capítulo em destaque foi o de 1259, realizado em Valenciennes, no qual se encontra o que passou a ser conhecido como *ratio studiorum*, uma série de itens diversificados sobre a regulamentação do cotidiano dos estudantes, questões relacionadas ao dinheiro, à posse e propriedade de livros, à distribuição dos noviços pelos *studia* e sobre as funções dos visitantes nas *scholae*. Também de uma forma geral, a leitura das atas para o período selecionado permite uma classificação das recomendações dos capítulos gerais sobre a organização dos estudos em quatro grupos:

1. Regulamentação administrativa: engloba a distribuição de *lectores* e frades pelas *scholae studia* da Ordem bem como questões relacionadas aos livros como propriedades, o destino dos livros dos estudantes que morrem; interdição de retirada de livros das bibliotecas para visitantes ou extra-muros;
2. Regulamentação do cotidiano dos estudantes: engloba as decisões sobre licenças, dispensas e observância à hierarquia no sentido de responsabilidade dos priores provinciais em relação aos estudantes de suas províncias;
3. Formação de doutores e pregadores: determinações de tempo mínimo de lições em teologia e questões debatidas pelos mestres para a formação necessária como pregador ou doutor;
4. Inspeção e preocupação com o conteúdo ensinado/aprendido/lido: observância e predominância das recomendações sobre o que era condenado/aceito principalmente

---

<sup>17</sup> Já consta nas Constituições Antigas a composição dos Capítulos Gerais, que, segundo Tugwell, estabeleceu-se na assembléia de 1225: “Estabelecemos que, por dois anos, nos capítulos das províncias sejam eleitos um frade dos mais idôneos como definidor do Capítulo Geral. A ele o prior provincial e os definidores assinalem um sócio competente pelo motivo de que, se ele vier a morrer ou qualquer outro motivo que o impeça de ir ao capítulo geral, seu sócio possa a pleno direito ser considerado definidor provincial em seu lugar. (...) No terceiro ano celebram o Capítulo Geral os priores provinciais das doze províncias.” TUGWELL, Simon. *The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 167, 2001.

pelos mestres de Paris; a necessidade de correção de ensinamentos e a interdição de ensinar artigos condenados.

Observamos que esta classificação é apenas uma possibilidade. Mas discernimos nela os elementos mais preponderantes na preocupação dos frades com sua atividade “meio”. Como vimos discutindo até aqui, o estudo era uma “atividade meio”, porque possibilitava a pregação, sua “atividade fim”. No entanto, como também já vimos, todos os frades que tomavam ordens eram estudantes, mas nem todos estavam aptos a pregarem. A “atividade meio”, portanto, era mais freqüente, e muito mais profundamente identificava a Ordem aos seus próprios olhos, o que se comprova pela recorrência do legislar a seu respeito.

Passaremos agora, então, a averiguar essa incessante produção jurídica em relação ao que antevimos como três aspectos salientes: o problema em relação ao estudo de filosofia, a organização de um estatuto escolar (o *ratio studiorum*), aquilo que chamaremos aqui de “censura” ou controle ideológico e um caso particular de conflito referente à admissão de novos estudantes nos *studia generalia*.

#### **4.1 A questão do estudo de filosofia: o surgimento dos *studia artium***

Inicialmente, o currículo de artes na Universidade de Paris consistia em lógica e dialética formal, enquanto a faculdade de teologia dedicava-se aos estudos bíblicos e teológicos.<sup>18</sup> Com a redescoberta de algumas obras de Aristóteles,<sup>19</sup> assim como o acesso a seus comentários, a filosofia ganhou cada vez mais espaço na educação universitária. Preocupada com os efeitos que esses novos saberes poderiam provocar na ortodoxia, a Cúria Romana banuiu, em 1210, aulas públicas que tratassem das idéias de Aristóteles.<sup>20</sup> Essa proibição teria que ser repetida em 1215, 1231, 1245 e 1263.<sup>21</sup> Mas o estudo particular não estava proibido. Vimos que os frades, acatando as ordens da Igreja, proibiam já em 1220, nas suas Constituições, o estudo da

---

<sup>18</sup> DE RIDDER - SYMOENS, H. (ed) *Universities in the Middle Ages*. RUEGG, Walter (dir.) *A History of University in Europe*, vol 1. Cambridge: University Press, 2003.p. 108.

<sup>19</sup> Metafísica, Ética, Da Alma. DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 359-363.

<sup>20</sup> Em 1210, o Sínodo de Paris condenou os mestres que ensinavam os livros de Aristóteles como hereges e proibiu que fossem dadas, publica ou particularmente, a seu respeito. ULLMANN, Reinholdo & BOHNEN, Aloysio. *A Universidade: das origens à Renascença*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994. p. 120-121. Já tratamos do assunto na nota 118 do capítulo anterior.

<sup>21</sup> Novamente tais idéias seriam condenadas em 1215, por sugestão de Inocêncio III a seu legado em Paris, Robert de Courçon. As proibições repetir-se-iam, ainda em 1231, 1245 e 1263. Idem, p. 122.

filosofia aos seus membros. Proibição, entretanto, que seria suavizada pela dispensa especial de suas principais instâncias de poder – mestre geral e capítulo – alguns anos depois.

Essas proibições, no entanto, não se efetivaram, pois, na década de 1240, o aristotelismo havia se difundido a tal ponto que, em 19 de março de 1245, a faculdade de Artes publicou uma ordem estipulando que as aulas sobre a obra de Aristóteles fizessem, dali por diante, parte dos requerimentos para a obtenção de grau.<sup>22</sup> De acordo com Hinnebusch, isso transformaria tudo em Paris,<sup>23</sup> mas não teria qualquer efeito sobre os pregadores. Ou, pelo menos, é isso em que acredita Brett. Ele argumenta que, enquanto os estudantes seculares tinham que completar o currículo da faculdade de artes para poderem iniciar-se na de teologia, as ordens mendicantes ofereciam ensino teológico em suas casas de estudo.<sup>24</sup> No entanto, era justamente isso que desequilibrava a relação – senão a própria qualidade da educação – entre seculares e mendicantes. Como discutiremos a seguir, um dos eventos que contribuiu para a construção da identidade da Ordem, na medida em que a desestabilizou, foram as disputas entre seculares e mendicantes que tinham como cenário as escolas de Paris. O fato do estudo das artes, bem como da filosofia, ser repudiado pelos pregadores, alijava-os de um espaço no qual haviam conseguido se firmar gradualmente. Com a permissão que a corporação universitária conferia aos estudantes de artes, algo que poderia ter passado ao largo das preocupações dos frades caso a maioria da Ordem realmente concordasse com o disposto nas Constituições, teve lugar uma disputa acirrada que entrevemos em meio a poucos vestígios.

A filosofia já era estudada por muitos em Paris, certamente até pelos próprios pregadores. E é aqui que entram em cena dois dos nomes mais conhecidos entre os membros da Ordem, Alberto de Colônia, dito Magno, e Tomás de Aquino, que o superaria em renome nos séculos seguintes. Institucionalizando, regularizando o estudo da filosofia, os seculares limitavam as opções dos mendicantes, limitando igualmente seu confortável espaço entre as escolas de teologia em Paris. O que, por sua vez, significava uma crescente influência junto aos grandes prelados. Para Brett, essa decisão só afeta os dominicanos indiretamente. Se obedecessem sua legislação, os estudantes não se instruiriam em filosofia, que seria a partir dali conjugada à teologia na faculdade. Ficariam, portanto, em desvantagem ao competirem com os estudantes seculares de Paris.<sup>25</sup> Este historiador, portanto, entende a questão da permissão do

---

<sup>22</sup> Chart, 1, 246, p. 277-9.

<sup>23</sup> HINNEBUSCH, W. *The History of the Dominican Order...* Op. cit, p. 27.

<sup>24</sup> BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 46.

<sup>25</sup> Idem.

ensino de filosofia pelas escolas de Artes parisienses como um problema de menor importância para a Ordem. Ele não está preocupado, no entanto, com a construção da identidade institucional da Ordem. A partir desta perspectiva de análise esse será, sim, um divisor de águas.

É certo que as dispensas para o estudo de filosofia continuavam sendo possíveis, mas não resolviam a situação por completo. A Universidade de Paris havia tomado uma decisão plena assumindo a filosofia como parte do programa de Artes. Seria impossível para a Ordem garantir seu lugar de liderança em uma disciplina cujas leis condenava. Portanto, a manutenção do *status* de Ordem letrada estava em risco. Definiam-se, até então, como homens cultos, organizados de modo a formar diligentemente para a pregação frades que a podiam realizar porque dominavam com maestria o saber sagrado. Se as regras desse saber estavam em transformação, ficava comprometido aquilo estabelecido logo no prólogo das Constituições:

“ (...) nossa Ordem é conhecida por ter sido fundada desde o início precisamente para a pregação e salvação das almas, e todas as nossas preocupações devem estar primariamente e zelosamente voltadas para esse objetivo grandioso, o de que devemos ser úteis às almas de nosso próximo.”<sup>26</sup>

Ora, se a pregação e salvação das almas dependia exatamente do zelo com que se tratava o principal meio através do qual esse objetivo podia ser atingido – o estudo de teologia – e se esta se transforma, e os pregadores não acompanham essa transformação, falhariam em sua missão. Perderiam, portanto, sua identidade. Ao afirmarmos que eles perderiam sua identidade, pressupomos, claro, que já a possuísem. Devemos compreender a afirmação da identidade como um processo constante que, no entanto, pode atingir um nível de maturação, no qual a identidade continua a se consolidar.<sup>27</sup> Consideramos que essa maturidade é atingida já na década de 1240, sendo possível, desta forma, perder a identidade que a Ordem já havia construído para si. Mas devemos considerar também que este “para si”, é apenas uma parte do que configura a identidade. É necessário também que ela seja reconhecida por aqueles grupos que a este são externos. E isto, acreditamos, ainda encontrava-se em um processo menos

---

<sup>26</sup> “Ad hec tamen in conventu suo prelati dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in his precipue que stadium vel predicationem vel animarum fructum videbintur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem vel animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentique summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.” *Constitutiones antiquae*, Prologus, p. 311.

<sup>27</sup> Para uma discussão mais aprofundada a respeito do que entendemos como identidade, vide Capítulo 1, item 1.3.

maduro. Ou seja, enquanto os dominicanos, na década de 1240, pudessem se entender como Ordem erudita, ainda não era entendida desta forma pelos outros grupos da hierarquia eclesiástica. Estes, talvez, ainda não haviam conseguido discernir com clareza o que era a Ordem dos Frades Pregadores.<sup>28</sup>

Ao afirmar que a Ordem perderia sua identidade, estamos, conscientemente, radicalizando um argumento que, a partir de agora passará a ser matizado, mas não perderá sua força central: a partir de 1245, rejeitar o estudo da filosofia implicaria em uma “crise de identidade” da Ordem.

É certo que as mudanças nas regras que governam uma disciplina transformam-se em processo, e não instantaneamente. Permitam-nos recorrer a Foucault, quando este afirma que

“a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”.<sup>29</sup>

Portanto, a posição da teologia como disciplina reconfigura-se nesta metade do século XIII e passa a ser entendida sob novas regras: agora a filosofia também é necessária para o conhecimento de Deus. Prossequimos com Foucault: “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”.<sup>30</sup> Não adotar a filosofia, portanto, era jogar fora das regras, o que desqualificaria o discurso, *lato senso*, dos pregadores, impossibilitando, assim, o discurso, *stricto senso*, veiculado em suas pregações.

Para matizarmos o argumento, devemos nos perguntar com que velocidade, na lenta temporalidade medieval, mudava o estudo da teologia? E mais, se este muda, é porque as novas correntes devem ser acolhidas, e acolhidas pelos grupos que determinam suas regras. Mas se é “cantado em verso e prosa” pela bibliografia especializada, escrita por historiadores<sup>31</sup> e filósofos,<sup>32</sup> que desde o século XI, o Ocidente vinha se interessando mais e mais pela filosofia que lhe chegava através de um contato mais próximo com o Oriente, bem como por meios possibilitados pelo aumento populacional, pelo surgimento da vida citadina, pela organização

---

<sup>28</sup> Retomaremos esse argumento com mais vagar no capítulo 6.

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 36.

<sup>30</sup> Idem, p. 37.

<sup>31</sup> Podemos citar algumas obras de historiadores relevantes sobre o tema: LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995; DRONKE, Peter. *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge: University Press, 1988 e PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003.

<sup>32</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A Filosofia Na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995; DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004; CHENU, Marie-Dominique. *La théologie au XIIe. siècle*. Paris: Vrin, 1957.



dos “estados feudais” etc, não os contestaremos. E já vínhamos tratando dos impedimentos impostos aos clérigos em relação à aproximação com os autores antigos. Por consequência, não é levemente que defendemos que – desculpem-nos a licença poética – a peça intitulada “Os Irmãos Pregadores e a Demanda da Filosofia, ou Como manter a identidade em meio à crise acadêmica” já estava montada, à espera de que seus atores tomassem lugar no palco.

Já tivemos chance de fazer referência aos primeiros indícios, ainda na década de 20 do século XIII, da tensão em relação à proibição do estudo de qualquer matéria que não a teologia.<sup>33</sup> Esses indícios tornam-se mais abundantes na década de 1240. A Ordem se dividiu, então, em dois posicionamentos: um personificado por um grupo mais conservador que queria seguir à risca as Constituições, e outro por um grupo liberal, liderado por Alberto Magno, que entendia a filosofia como ciência auxiliar da teologia, servindo como força positiva para a verdade religiosa, o que deveria encorajar seu estudo.

O grupo moderado se encarnar-se-ia no mestre da Ordem, Humberto que concordaria em parte com ambos os lados.<sup>34</sup> Brett encontra nos escritos do mestre geral – a maioria deles redigido depois que o problema se resolveu – um certo receio em relação ao estudo de filosofia, acreditando que, geralmente, os frades que a ela se dedicavam, esqueciam o real propósito da educação para a Ordem: a preparação para a *cura animarum*. No *De eruditione praedicationis* ele afirma: “Existem aqueles que se devotam às Sagradas Escrituras; mas se tal estudo não é voltado para a pregação, qual é sua utilidade?”<sup>35</sup> A filosofia poderia ser estudada, mas apenas na medida em que complementava, melhorava, a *cura animarum*.

A filosofia era, ao mesmo tempo, aos olhos de Humberto, necessária e perigosa. No Capítulo Geral ele decide formar uma comissão de cinco doutores em teologia: Tomás, Alberto, Florêncio de Herdin, Bonhomme de Brittany e Pedro de Tarentaise,<sup>36</sup> para determinar como incorporar a filosofia ao currículo dominicano e, ao mesmo tempo, minimizar seus perigos. Eles também foram autorizados a reavaliar e reorganizar, conforme o

---

<sup>33</sup> Esta discussão está presente no item 2.2.3, do capítulo II.

<sup>34</sup> É também de Brett esta interpretação. BRETT, E. Op. Cit, p. 46 – 56.

<sup>35</sup> HUMBERTO DE ROMANS. *La Formación de los Predicadores*. Biblioteca Dominicana: Santa Fé de Bogotá, 1991. p. 35; HUMBERTO DE ROMANIS. *De eruditione praedicationis*. In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Turin, 1956. p. 432.

<sup>36</sup> Os escolhidos não são nomeados nas atas do capítulo geral, mas no capítulo provincial de Beziers, em 1261: DOUAIS, C. (ed.) *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum Praedicatorum. Premier Province de Provence*. Toulouse, 1894. p. 88.

caso, a estrutura educacional da Ordem. A comissão apresentou suas recomendações ao Capítulo Geral de 1259, quando foram aprovadas e incorporadas à ata.<sup>37</sup>

A nova legislação educacional estava em sintonia com a Universidade de Paris. Surgiam os *studia artium*. Este documento, que não foi adicionado às Constituições, reforçava várias de suas regras, como detalhar os deveres dos priores provinciais e visitantes em relação aos estudos; estipulava que as aulas, *disputatios* e *repetitios*, fossem compulsórios para todos os frades, até mesmo priores e professores que não estavam ensinando no momento. Estabelecia-se um procedimento regular para a escolha dos frades que se dirigiriam aos estudos avançados, e estipulava que cada província deveria se responsabilizar pelas necessidades materiais dos estudantes que freqüentavam aulas em outras províncias.<sup>38</sup> Além, é claro, de se vincular definitivamente à instituição universitária derrubando a proibição do estudo de filosofia. Buscava-se, assim, inserir a Ordem mais uma vez na disciplina que precisava dominar, em nome de sua própria identidade.

Fazia parte do novo sistema educacional o estabelecimento de escolas provinciais de artes liberais. Embora a *acta* não aprove especificamente o estudo de filosofia, isto estava implícito, já que, desde 1255, a Universidade de Paris havia feito dessa disciplina parte integrante do currículo da faculdade de Artes. Com o estabelecimento dos *studia artium*, a Ordem sancionava o estudo de filosofia. Este passou a ser praticado de fato, mas permitido de direito apenas em parte, já que nas Constituições, lidas e relidas durante o ano de noviciado de todo frade e certamente lembrada dia após dia nos capítulos conventuais, continuavam as mesmas palavras: “*in libris gentilium et philosophorum non student (...) Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant*”.<sup>39</sup>

E porque não mudá-las? Se tantos frades já ocupavam os postos mais destacados da Cristandade, bispos, cardeais, legados papais... O próprio Humberto era amigo de príncipes e reis, e segundo certa tradição, havia sido considerado para suceder Gregório IX no trono de Pedro.<sup>40</sup> Acreditamos que era isso, precisamente, o que motivava tanta cautela. Em poucas décadas, a Ordem havia atingido uma posição privilegiada no seio da sociedade medieval, valendo-se de seu respeito à instituição do papado. Mudar as Constituições, àquela altura, seria

---

<sup>37</sup> As decisões tomadas pelo grupo apontado por Humberto é o que se convencionou chamar de *ratio studiorum*. Como já apontamos, reservamos um item específico para discutir todas as leis que nele se encontram.

<sup>38</sup> A nova legislação acadêmica, conhecida como *ratio studiorum* pela historiografia moderna, foi está estabelecida da ata do Capítulo de 1259. Acta, p. 99-100.

<sup>39</sup> Constitutiones antiquae, II, p. 360.

<sup>40</sup> BRETT, E. Op. cit., p. 15.

inscrever em pedra uma desobediência. A filosofia chegara, mas seria para ficar? Além do mais, não seria necessário modificar as Constituições devido ao maior instrumento legal previsto ali: as dispensas. E já no Capítulo de 1228, uma dispensa justamente para esses casos havia sido incluída nas Constituições.

O fato de Alberto e Tomás terem sido escolhidos para compor a comissão deixa claro a predisposição para a aprovação da filosofia no ensino dominicano. Se Humberto e os definidores não concordassem, não teriam escolhido esses mestres. Humberto, no entanto, defendia que só os aptos poderiam se dedicar a tal estudo. Os *studia artium* serviam como um sistema seletivo de educação, aqueles que não eram escolhidos para frequentá-los, permaneciam em seus conventos, sendo instruídos apenas no que era considerado necessário para o ministério. Somente os escolhidos para os *studia artium* que se destacassem poderiam passar para as escolas provinciais de teologia.<sup>41</sup> Apenas os melhores saíam das províncias para os *studia generalia*. Segundo Brett, esse sistema seletivo de educação estava de acordo com o posicionamento moderado de Humberto. Ao mesmo tempo em que a regulação de 1259 permitia o estudo da filosofia, satisfazendo o grupo representado por Alberto e Tomás, suas regras restritivas agradavam aos irmãos mais conservadores. Mantida a coesão dos frades e a dianteira da Ordem no estudo e ensino de teologia, resguardava-se sua identidade.

Mas, ainda no espírito de matizar a crise de identidade provocada pela inclusão da filosofia no currículo dominicano, dois pontos mais devem ser levantados: que “filosofia” era essa, e até que ponto sua adoção significava um alinhamento a regras da teologia parisiense? Estavam em disputa, portanto, duas disciplinas – a filosofia e a teologia – e duas instituições – a universidade de Paris (e os clérigos seculares que a compunham, em sua maioria) e a Ordem dos Frades Pregadores.

Os *studia artium* surgiram como uma resposta às pressões sofridas por Saint Jacques? Uma afirmativa direta para essa pergunta significaria assumir que o centro da vida da Ordem não só era o estudo de teologia, como admitir que toda a Ordem, espalhada entre as décadas de 40 e 50 por praticamente todo o mundo cristão, gravitava na órbita de Paris. A historiografia tem considerado a decisão de 1259 como a adoção, por parte dos pregadores, da bibliografia aristotélica difundida em 1255 pela faculdade de artes da Universidade de Paris.

---

<sup>41</sup> Os *studia artium* e as escolas provinciais ficavam no mesmo convento. Cf. LIPPINI, Pietro. *La vita quotidiana di un convento medievale: gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani Del tredicesimo secolo*. Bologna: ESD, 2008. p. 274.

Defendem essa visão, por exemplo, Hinnebusch<sup>42</sup> e Walz.<sup>43</sup> Portanto, a interpretação corrente configura a Ordem como instituição submetida à influência de Paris. Decorre dessa visão a irrelevância atribuída às demais casas de estudos, os conventos como teias da rede educacional e, no extremo, conseqüentemente, todo o sistema de ensino da Ordem.

Se, no entanto, partirmos do pressuposto de que é justamente na década de 40 que parece ter começado a se acelerar o interesse pela filosofia, devemos voltar para esse momento para buscar as explicações do “Estatuto de estudos” confeccionado pelo Capítulo de 1259. E, para testar essa hipótese de “Paris como norteadora dos estudos dos pregadores”, vejamos o que está acontecendo fora dali, nas fontes às quais temos acesso.

Uma dessas fontes são as atas dos capítulos provinciais de Provença. Ali fica registrado, no ano de 1241, que o mestre geral João de Wildeshausen (também conhecido como o Teutônico) havia conferido dispensa há alguns de seus frades para o estudo das artes.<sup>44</sup> Parece que a notícia se espalhou, porque no capítulo provincial de 1245 os frades estabelecem: “Que nenhum daqueles que são acolhidos [na Ordem] sejam encaminhados ao estudo das artes.”<sup>45</sup> Certamente o número de postulantes às casas provençais aumentou muito naqueles anos, o que demonstra já, fora de Paris, a difusão do interesse pela filosofia. Bastou que algumas dispensas fossem conferidas para que acessem às casas da Provença homens interessados em unir-se à Ordem pela instrução que ela tinha a oferecer. E esse interesse chegou a tal ponto que, naquele mesmo capítulo, para desencorajar os noviços, ordenou o prior provincial às comunidades locais que avisassem todos os postulantes que ser aceito nos conventos não garantia a ninguém ser escolhido para o estudo das artes.

Mulchahey analisa o ocorrido em Provença, e entende os acontecimentos como “experimentação” de um novo currículo.<sup>46</sup> Ela parte, portanto, do pressuposto de que os líderes da Ordem, representados pela figura de João, o Teutônico, teriam consciência do desdobrar dos acontecimentos, e orquestravam a implementação gradual do estudo de toda a filosofia aristotélica.<sup>47</sup> Não podemos comungar de sua visão, pois não acreditamos que

---

<sup>42</sup> HINNEBUSCH, W. *The History of the Dominican Order*, vol. II. New York: Pauist Press, 1973. p. 23-28.

<sup>43</sup> WALZ, A. *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, 1948, p. 212. Disponível da Internet: [http://www.archive.org/details/MN5081ucmf\\_3](http://www.archive.org/details/MN5081ucmf_3) último acesso: 22.01.2010

<sup>44</sup> DOUAIS, Célestin. *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum Praedicatorum. Premier Province de Provence. Toulouse, 1894*, p. 20.

<sup>45</sup> “Nulli recipiendo detur spens quod ponatur ad arts”. Idem, p. 29.

<sup>46</sup> MULCHAHEY, M. Op. cit. p. 220.

<sup>47</sup> Até o final do século, os pregadores instituiriam não s[ó] os studia artium por toda a Ordem, mas também alguns studia naturarum.

houvesse um mirabolante plano educacional a ser executado a longo prazo em desacordo com o já estabelecido nas Constituições. Mas, seguramente, o mestre geral havia permitido, àquela altura, um relaxamento ao banimento das artes. Isso porque, consta nas atas do capítulo provençal de 1250 a seguinte passagem: “Concedemos a todos os priores conventuais que permitam, caso haja [professor] idôneo, que se lecionem artes em seus conventos.”<sup>48</sup> Havia sido permitido aos conventos organizarem aulas de artes em seu interior para os alunos mais destacados, contanto que houvesse entre eles algum frade qualificado para lecionar a matéria. Assim, cinco anos antes da adoção, pelos “artistas” parisienses, de um novo currículo incluindo a filosofia, os pregadores, ainda que gradualmente, começaram a rever também o que poderiam estudar.

Ocorreria igualmente no ano de 1250 a criação, na província da Espanha, dos dois primeiros *studia artium* da Ordem.<sup>49</sup> Tecnicamente estas são as duas primeiras escolas a serem administradas pelo nível provincial, e não apenas conventual. Dois anos depois seriam fundadas em Provença mais duas escolas desse tipo. Ao menos é o que nos indica o capítulo de 1252, que decide por enviar doze alunos para cada um delas.<sup>50</sup> Percebe-se a independência da administração provincial nestes dois casos. Mas se, de acordo com as Constituições, apenas o Capítulo Geral ou o Mestre da Ordem poderiam conferir dispensa para o estudo de qualquer disciplina que não fosse teologia,<sup>51</sup> como é possível que estas províncias criassem, por vontade própria, algo que era contrário às Constituições?

Se tal fosse realizado a despeito das intenções do Capítulo Geral, é certo que este não se demoraria a punir os transgressores, como ocorreria com os irmãos de Oxford, sobre os quais trataremos logo adiante. Só podemos crer que a instância máxima de decisão da Ordem aprovava essas iniciativas, embora nas atas do Capítulo Geral isso não fique registrado. Mas, nas atas do capítulo romano de 1244 fica estabelecido o que segue: “Que todos aqueles que (...) tenham algum tratado sobre livros pertinentes às ciências seculares, além dos tratados de lógica e filosofia moral, que os entreguem ao prior em sete dias (...).”<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> “Concedimus universis prioribus conventualibus ut si aliquos habet idoneos, quod faciant eis legi de artibus in suis conventibus” DOUAIS. *Acta Provençe...* Op. cit., p. 40.

<sup>49</sup> MULCHAHEY, Op. cit. p. 221.

<sup>50</sup> DOUAIS. *Acta Provençe...* Op.cit., p. 46.

<sup>51</sup> Na prática, os frades também poderiam estudar gramática.

<sup>52</sup> “Quicumque, petere lectores, habet aliquos tractatus sive libros pertinentes ad aliquas scientias seculares, preter tractatus logicales et ea que pertinent ad moralem philosophiam, resignet priori suo infra VII dies postquam hoc mandat sciveri”. *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae*. KAEPPPELI, T & DONDAINE, A. (eds.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Roma, 1941. p. 2.

Assim, ao mesmo tempo em que João, o Teutônico distribuía licenças aos frades provençais para que estudassem artes, e nos capítulos gerais se reforçava a proscrição dos *libri philosophi*,<sup>53</sup> na província romana estes deveriam ser proscritos, a não ser por aqueles que tratassem de lógica ou de filosofia moral. Nesse caso, os priores provinciais – e não o mestre ou o capítulo geral – poderiam conferir dispensas. Como já anunciamos, de fato João, o Teutônico, certamente com o apoio dos demais líderes da Ordem, como os provinciais de Provença e Roma, abrandara o banimento, sendo muito provável que tenha expedido alguma ordem, que não se preservou, sobre a possibilidade das autoridades provinciais conferirem dispensas aos seus frades mais aplicados.

Então porque o reforço do banimento nos Capítulos Gerais? De certo era necessário um lembrete constante para a maioria da Ordem de que o banimento ainda estava em efeito, ou seja, a dispensa ainda era necessária para se estudar os filósofos. Percebemos, portanto, com o disposto no Capítulo provincial romano de 1244, com a criação de um *studia artium* pela província da Espanha e da Provença no início da década de 1250, que Saint Jacques não era o “umbigo intelectual” dos pregadores. A Ordem não orbitava em torno de Paris.

Mas ainda nos resta o segundo aspecto, largamente defendido pela historiografia, e que pretendemos discutir: que filosofia era a estudada pela Ordem? As grandes obras dos gigantes Alberto e Tomás lançam sombra, ofuscam, uma historiografia que insiste em defender que os pregadores seriam “progressistas” em seus estudos,<sup>54</sup> admitindo de imediato o estudo daquilo que mais amedrontava os teólogos defensores da doutrina estabelecida: a chamada filosofia natural. Ora, mas se apenas na década de 1280 se passa a admitir esse tipo de estudo pelos frades!<sup>55</sup> A filosofia que se estuda nos *studia artium* não é outra que não a lógica, o que já se coloca na passagem do capítulo romano citada acima.

Mas como algo estabelecido por uma província, quinze anos antes da redação do “Estatuto dos estudos”, pode determinar o que ali seria disposto? Não fosse apenas por este assim estabelecer, consideremos igualmente o fato de que quem está à frente da Província Romana em 1244 é o mesmo frade que, em 1259, responde como mestre geral: Humberto de

---

<sup>53</sup> Na década de 1240, a proibição é repetida, pelo menos nos Capítulos reunidos em 1243, 1246 e 1247. Acta, p. 26, 37, 40.

<sup>54</sup> A reboque do que Douais e Duval haviam concluído, como observamos, em relação ao primeiro autor, no capítulo 2.

<sup>55</sup> MULCHAHEY, M. Op. cit. p. 252-267.

Romans. A personagem conciliadora a quem antes nos referimos é um escritor profícuo,<sup>56</sup> que deixou muitos registros a respeito de sua posição em relação aos estudos entre os frades em geral, e ao estudos das artes em especial.

Em seu comentário sobre as Constituições, coloca-se a questão: “Já que os pregadores afirmam que estudam apenas para se fazerem úteis à alma do próximo, há alguma boa razão para estudarem filosofia?”<sup>57</sup> Humberto responde afirmativamente. Tais estudos podem contribuir para que os frades defendam a fé, entendam as Escrituras, destruam os erros da filosofia e convençam algumas pessoas sobre a verdade da fé cristã. Por conta disso, Humberto acreditava que a filosofia não deveria ser completamente condenada. Mas ressalta que apenas poucos frades poderiam ter permissão para buscar as *scientiae philosophicae*:

“Pois existem alguns frades que tem profunda capacidade e grande aptidão para compreender ciências desse tipo – contanto que as combinem com a religião – excelentes frutos devem ser esperados; e nesses casos é tolerável que eles trabalhem para dominar melhor essas ciências.

“Existem outros de cujos estudos devem ser esperados alguns frutos, mas não muitos; para eles deve ser suficiente ter um pouco de conhecimento sobre alguns aspectos dessas ciências necessários para os estudos da Sagrada Escritura

“Existem outros de cujo conhecimento nenhum fruto deve ser esperado a não ser para as obras com a gente simples, para quem tais assuntos são inúteis; e não é para esses irmãos a preocupação com ciências desse tipo”<sup>58</sup>

São muitos outros os exemplos que poderíamos dar a respeito das posições de Humberto, mas nos limitemos a esta passagem bastante representativa para perceber como ele, geralmente, situa a questão do estudo da filosofia pela Ordem. São dois os princípios que o movem: a utilidade desse estudo para a excelência da pregação e a quem este estudo poderia ser permitido. Ele percebe uma gradação na capacidade intelectual de seus frades, mais não fosse que pela leitura atenta das Constituições que assume a mesma idéia, ao dispensar alguns apenas para o prosseguimento dos estudos nos *studia generalia*.

Por isso também a cautela no que diz respeito à filosofia. Admite-se para toda a Ordem, no Capítulo de Valenciennes, o estudo do campo das *scientiae philosophicae* menos controverso e, digamos, mais propedêutico, o da lógica. A tensão que isso provoca, no entanto, não deve ser

---

<sup>56</sup> A maioria das obras de Humberto são escritas depois do fim de seu generalato. No entanto, há tamanha coerência em seus pontos de vista sobre os estudos que podemos imaginar que já os defendia mesmo antes da questão ser resolvida.

<sup>57</sup> HUBERTIS DE ROMANIS. Expositio super constitutiones, c. 13 In: *Opera*, II, p. 42.

<sup>58</sup> Idem, p, 43.

também matizada. São as oposições que esta decisão suscita que nos faz ver a Ordem como instituição pulsante, em busca de se firmar aos seus próprios olhos e diante daqueles que com ela competem. Sobre estes trataremos adiante. Mas sobre os primeiros é necessário que aprofundemos nossa análise agora.

É sabido que muitas províncias, depois de 1259, não criaram seus *studia artium* por pura resistência, ou porque não contavam entre seus frades, com homens instruídos o suficiente para servirem como professores. Na década de 1260 as províncias da Germânia, Polônia, Espanha, Escandinávia e a Romana não haviam ainda atendido à resolução. Até mesmo a província hispânica, primeira a criar os *studia artium*, não mantinha mais nenhuma dessas escolas. Sabemos disso porque o Capítulo Geral de 1261 encoraja estes priores e capítulos provinciais a cuidar para que seus jovens promissores fossem instruídos “*in logicalibus*”.<sup>59</sup>

A decisão de 1259, portanto, não encerrava os debates sobre filosofia, Aristóteles e as pretensões acadêmicas da Ordem. As discussões continuariam ao longo da década de 1260. Entre os maiores partidários do estudo filosófico, como já anunciamos, estava Alberto Magno. Em um de seus escritos ele afirma:

“Há os ignorantes que querem de todos os modos combater o uso da filosofia, especialmente entre os pregadores, onde ninguém resiste a eles; animais brutos que blasfemam contra o que ignoram”.<sup>60</sup>

Palavras fortes de Alberto que respondem àqueles que haviam conseguido imprimir ao “estatuto dos estudos” inovações muito brandas aos seus olhos. Talvez essas palavras também tenham servido para comover aquele que a historiografia vê como moderado, mas que Alberto pode ter visto como indeciso, mestre Humberto. Em janeiro de 1260, alguns meses depois do Capítulo de Valenciennes, Alberto foi convidado pelo papa Alexandre IV para ocupar o bispado de Ragensburg (Ratisburgo). Ao tomar conhecimento do ocorrido, Humberto enviou-lhe uma carta, rogando-lhe que decline do pedido:<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> “Iniungimus prioribus provincialibus et diffinitoribus provinciarum Hyspanie, Romane provincie, Theotonie, Polonie, Ungarie, dacie quod ordinent quod fratres uiniores et docibiles in logicalibus instruantur.” Acta..., p. 109.

<sup>60</sup> ALBERTUS MAGNUS. Oeuvres em Opera Omnia. vol. 38. Paris: VivEs, 1890-1899. Apud: GILSON, Etienne. *A Filosofia Na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 630.

<sup>61</sup> Optamos por reproduzir a versão da carta na íntegra, dado ao pungente tom em que é escrita. Infelizmente não tivemos acesso ao seu texto latino: “Um rumor acaba de me chegar, na forma de uma carta enviada da Cúria romana, que lacerou meu coração no mesmo instante e teria me despedaçado por completo se não fosse contrabalançada pela sagrada e firme confiança que tenho em seu bem. Fomos dados a entender que andam dizendo na Cúria que foi tomada a decisão de que serás elevado a um posto episcopal. Não é difícil acreditar que a Cúria tenha tomado tal decisão, mas alguém que te conhece jamais acreditaria possível que estejas inclinado a



“Um rumor acaba de me chegar, na forma de uma carta enviada da Cúria romana, que lacerou meu coração no mesmo instante e teria me despedaçado por completo se não fosse contrabalançada pela sagrada e firme confiança que tenho em seu bem. Fomos dados a entender que andam dizendo na Cúria que foi tomada a decisão de que serás elevado a um posto episcopal.

(...)

Por favor, não se deixe levar pelos conselhos de nossos senhores na Cúria; tais fatos fácil e rapidamente ali se tornam motivo de escárnio. E não se sinta derrotado por quaisquer aborrecimentos que tenha lhe provocado a Ordem – a Ordem ama e respeita a todos, mas especialmente vangloria-se de ti diante do Senhor. Mesmo que tenhas sofrido aborrecimentos maiores do que jamais teve ou virá a ter, aborrecimentos que possam ter derrotado qualquer outro, tu és sensato o suficiente para saber que seus gigantescos ombros podem carregá-los com alegria, como é apropriado.

(...)

Se é a colheita de almas que querem de ti, tenha em mente que incontáveis colheitas serão perdidas se mudares teu status desta maneira – todas aquelas almas que tu ganhaste não só na Germânia mas em quase todas as partes do mundo com tua reputação, teus exemplos e teus escritos. E não é de forma alguma segura a colheita que obterás como bispo. Querido irmão, vê toda a nossa Ordem salva de grande atribulação e gozando da maior das

---

aceitar. Como alguém poderia acreditar que no fim de tua vida estarias disposto a macular tua glória desta maneira e a da Ordem que tu tornaste tão gloriosa? Amado, amado irmão! Se cedes assim, ninguém em nossa Ordem ou em qualquer outro tipo de pobre religio jamais conseguirá novamente resistir à tentação de recusar uma posição hierárquica; todos citarão teu exemplo como desculpa. Se as pessoas no século tomarem conhecimento disto, interpretar-te-ão mal e todos aqueles que tiverem feito profissão de fé em ordens como a nossa, acharão que nos não amamos a pobreza, mas somente a toleramos até que consigamos fugir dela. Por favor, não se deixe levar pelos conselhos de nossos senhores na Cúria; tais fatos fácil e rapidamente ali se tornam motivo de escárnio. E não se sinta derrotado por quaisquer aborrecimentos que tenha lhe provocado a Ordem – a Ordem ama e respeita a todos, mas especialmente vangloria-se de ti diante do Senhor. Mesmo que tenhas sofrido aborrecimentos maiores do que jamais teve ou virá a ter, aborrecimentos que possam ter derrotado qualquer outro, tu és sensato o suficiente para saber que seus gigantescos ombros podem carregá-los com alegria, como é apropriado. Não te deixes levar pelos preceitos papais; em casos como esses tais preceitos são reconhecidamente meras palavras, e não ditos com sinceridade, e nunca se soube que tenham constrangido aqueles que verdadeiramente desejam resistir a eles. Esse tipo de sagrada desobediência, por uma vez que seja, comumente melhora em vez de prejudicar a reputação das pessoas. Considere o que ocorre com aqueles que se deixam ser atraídos para esse tipo de coisa. O que as pessoas dizem deles? Qual é sua posição? Como eles terminam suas vidas? Busque em seu coração as enormes dificuldades e perplexidades envolvidas na administração das igrejas da Germânia e quão difícil é evitar ofender a Deus ou aos homens. Como irá resistir tua alma ao ser envolvida durante todo o dia em negócios mundanos e vivendo com o risco permanente do pecado, uma alma que tem tanto amor pelas Escrituras e pela pureza de consciência? Se é a colheita de almas que querem de ti, tenha em mente que incontáveis colheitas serão perdidas se mudares teu status desta maneira – todas aquelas almas que tu ganhaste não só na Germânia mas em quase todas as partes do mundo com tua reputação, teus exemplos e teus escritos. E não é de forma alguma segura a colheita que obterás como bispo. Querido irmão, vê toda a nossa Ordem salva de grande atribulação e gozando da maior das consolações; como será se a jogares em um sofrimento ainda maior por atos próprios? Eu preferiria enterrar meu filho favorito a vê-lo exaltado ao trono de bispo se isso significasse que não perdi minhas esperanças na firmeza de tais assuntos e que não tivéssemos que partir deste mundo em lamentações. Ajoelho-me diante de ti em meu coração e te conjuro pela humildade da imaculada Virgem e seu Filho, não abandone a tua posição humilde. O que o orgulho e a astúcia do inimigo tenha talvez conseguido para o prejuízo e a ruína de muitos, eu espero que repercuta na mente dele, para tua e nossa redobrada glória e honra. Escreve-me algo que me dê conforto a mim e aos meus e teus irmãos, para nos aliviar de nosso medo. Ore por nós. Que a graça de Jesus esteja contigo Amem.” Se resposta houve, não nos chegou. Seus atos falariam por si.

consolações; como será se a jogares em um sofrimento ainda maior por atos próprios?”<sup>62</sup>

Tugwell defende que o tom de profunda emoção da carta é um exagero de Humberto por conta da recomendação geral da Ordem de recusa dos cargos seculares, em especial o episcopal.<sup>63</sup> Mas é possível vislumbrar algo mais nesta carta. Humberto refere-se à aborrecimentos e à uma “grande atribulação”. Quais seriam? Não há notícia de nenhum grande acontecimento nefasto para a Ordem ou para Alberto neste período. Acreditamos ser esta a expressão de pesar do mestre geral por ter decepcionado seu confrade, de alguma forma, no Concílio de Valenciennes. Apesar de ser membro, provavelmente “chefe” da comissão que redige o “estatuto dos estudos”, é de se imaginar que este tenha passado por uma revisão de Humberto antes de ser apresentado ao Capítulo Geral. É, provável, ainda, que no próprio Capítulo, discussões tenham surgido em torno do estudo de filosofia.<sup>64</sup> Daí a referência à grande atribulação da qual foi salva a Ordem pela maior das consolações, a concórdia que, teoricamente, o “estatuto dos estudos” vinha estabelecer.

Além disso, Humberto garantia visibilidade dentro da Ordem para frades que eram abertamente contrários ao estudo de filosofia. Robert de Kilwardby, aluno de Alberto, colega de Tomás, e notório oponente de ambos, seria feito prior provincial da Inglaterra em 1261, em decorrência do problema com o *studium generalium* de Oxford que abordaremos mais adiante. Tomás de Cantimpré também é nomeado como um dos maiores opositores do ensino de filosofia.<sup>65</sup> É também por volta do período em que Humberto orquestrava, junto com Alberto, o programa educacional a ser exposto em Valenciennes, que o mestre geral dá sua benção a uma obra encomendada a um frade que expõe abertamente suas opiniões sobre o que

---

<sup>62</sup> Scheeben pp. 154-6. Apud TUGWELL, Simon. *Albert & Thomas: selected writings*. New Jersey: Paulist Press, 1988. p. 15-17.

<sup>63</sup> Para a Ordem dos Pregadores, a aceitação de um bispado, ou de quaisquer cargos da hierarquia eclesiástica secular, era uma questão ambígua. Enquanto alguns hagiógrafos de Domingos atribuem a ele repetidas negativas a convites para diferentes bispados, o que se interpretava como gesto de humildade, é de se considerar que a posição de bispo deixa pouco tempo para aquilo que era, a princípio, prerrogativa dele: a pregação. Apesar dessa disposição genérica, muitos frades tornavam-se bispos ou assumiam outras funções seculares. A atitude era criticada pois poderia representar uma saída fácil para aqueles que não conseguiram se amoldar aos rigores da Ordem. Cf. TUGWELL. *Albert & Thomas...* Op cit, p. 18-19. No Capítulo Geral de 1260 decide-se que nenhum frade poderia se tornar bispo sem a dispensa de seu prior provincial ou do mestre geral, a não ser em caso de desobediência recair sobre a categoria de pecado mortal. Acta... p. 72. Discutiremos esse assunto mais detidamente no capítulo 6.

<sup>64</sup> Todos sabemos como as atas, registros diretos e secos de reuniões muitas vezes atribuladas, não deixam transparecer o clima em que possam ter sido redigidas.

<sup>65</sup> FERUA, Valerio. *L'ordo praedicatorum nella vita de Iacopo da Varazze*. In: GUIDETTI, (org) *Il Paradiso e la Terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Atti Del Convegno Internazionale. Varazze, 24-26 settembre, 1998. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001. p. 40.

considerava ser instrução demasiada para os pregadores. A *Vitae Fratrum* de Gerard de Frachet ficaria pronta em 1260, quatro anos após Humberto ter enviado uma mensagem a todos os frades pedindo que registrassem suas recordações de Domingos e dos primeiros tempos da Ordem. Esse material foi confiado a Gerard para que o organizasse e editasse.

Na versão final da *Vitae Fratrum* Gerard evoca o rigor da Ordem e a dedicação de seus membros mais antigos. Para ele, e Humberto aprova seu texto, a prioridade dos frades naqueles primeiros tempos eram as corretas: amor pela observância religiosa, devoção à Virgem e uma pregação caracterizada pelo fervor religioso e não pelo virtuosismo erudito. Gerard inclui vários *exempla* mostrando que aqueles que cultivavam a filosofia não colhiam bons frutos. Vejamos um deles:

“Na Inglaterra um frade queria incluir, na prédica que faria a seus estudantes, argumentos filosóficos. Enquanto pensava em sua cela adormeceu e viu em sonho o Senhor Jesus que lhe mostrou uma Bíblia com a capa arruinada. Enquanto o frade olhava para a Bíblia Jesus a abriu e, mostrando como era belo seu interior, disse: “Veja como é bela, mas tu a arruinaste com tua filosofia”.<sup>66</sup>

Gerard não deixa dúvidas sobre sua posição. Uma atitude como a dele, que se apoiava na construção de um passado em que a organização dos estudos era mais simples e na letra das Constituições, não mudaria da noite para o dia motivada apenas por uma recomendação do Capítulo Geral. Aqueles que pensavam como Gerard iriam se esforçar para embargar as determinações do “estatuto dos estudos”, mas não por muito tempo, uma vez que ainda naquele século seriam criados os *studia naturarum*. Alberto não viveria o suficiente para ver isso acontecer.

#### **4.2 O *ratio studiorum***

A expressão *ratio studiorum* é uma invenção moderna, portanto não sendo empregada pelos frades durante a Idade Média. Mas a historiografia recorrentemente utiliza essa expressão para designar o Estatuto de Estudos de que já tratamos brevemente no item anterior, acerca do

---

<sup>66</sup> “Quidam frater in Anglia cogitans philosophice polire sermonem, quem erat scholaribus facturus, obdormiens in cella cum hoc cogitabat, vidit in sompnis dominum Ihesum sibi bibliam afferentem, que tamen multum exterius erat fedata. Quam cum frater diceret deturpatam, ait Christus aperiens eam et ostendens ei pulcritudinem intrinsecam: ‘Imo valde pulcra est, sed vos philosophis vestris sic deturpartis eam.’” GERARDO DI FRACHETO. *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum necnon chronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*. REICHERT, B. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol I. Roma, 1896. p. 208-209. A partir daqui, a referência a essa obra será feita pela sigla **VF**.

estudo de filosofia pelos frades, e que foi divulgado no Capítulo Geral de Valenciennes em 1259. Para a maioria dos autores que se interessaram em examinar a relação entre os frades e o estudo, o assim chamado *ratio studiorum* seria um sinal claro da adoção, pelo currículo dominicano, da filosofia aristotélica, em particular de seus escritos sobre filosofia natural.<sup>67</sup> Interessa-nos, no entanto, a relevância desse estatuto no que diz respeito ao processo de construção da identidade da Ordem dos Pregadores como ordem de estudantes, perspectiva ainda inexplorada pela historiografia.

Esse estatuto não foi emitido, ao que tudo indica, como uma decisão em separado do capítulo geral. Na edição das atas desse capítulo o vemos integrado às demais decisões pertinentes a questões variadas. O item anterior ao início propriamente dito das decisões relativas ao estudo dispõe:

“Procurem os priores, porque [eles] possuem a nova reforma sobre o ofício eclesiástico, livros bem corretos sobre ela e aquelas coisas que, de certo, se sabe que são próprias deste ofício. Que [ela] sejam imediatamente divulgadas pelos frades. E saibam todas as coisas, porque o mestre da ordem propõe que, de resto, nada seja modificado.”<sup>68</sup>

Isso pode nos levar a entender que a reforma dos estudos estava, de certa maneira, relacionada à reforma litúrgica também empreendida naquele ano. Defendemos que ambas as reformas inserem-se em um contexto de reorganização da Ordem, necessário tanto por conta de seu crescimento, quanto por conta das críticas que os pregadores vinham sofrendo por parte, especialmente dos seculares, das quais trataremos no próximo capítulo.

Sabemos, por meio do capítulo provincial de Provença de 1261, que o mestre geral Humberto de Romans atribuiu a uma comissão composta por cinco frades a tarefa de organizar o programa acadêmico da Ordem. Esse grupo, certamente, não foi reunido de forma aleatória pois, como vimos, tomaram parte dele Alberto Magno, Tomás de Aquino, Florêncio de Herdin, Bonhomme de Brittany e Pedro de Tarentaise.<sup>69</sup> Em 1259 Tomás ocupava a

---

<sup>67</sup> DOUAIS, C. Essai ... Op. cit., p. 217; WEISHEIPL, James. *The Place of Study In the Ideal of St. Dominic*. Illinois: Dominican House of Studies River Forest, 1960. p. 8; DUVAL, A. L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Mélanges offerts à M-D. Chenu, Maître en Théologie*. Paris, 1967, p. 239.

<sup>68</sup> “Procurent priores quod habeant novam correctionem de officio ecclesiastico et libros de ea bene correctos et illa que certo sciuntur de officio isto esse amodo dicantur a fratribus et sciant omnes quod magister ordinis nichil de cetero immutare proponit.” Acta, p. 99.

<sup>69</sup> DOUAIS, C. (ed.) *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum Praedicatorum. Premier Province de Provence*. Toulouse, 1894. p. 88; Chart, I, no. 335, p. 385-6.

cátedra externa<sup>70</sup> em Paris. Alberto coordenava o *studium generalium* de Colônia, e havia pouco que fora liberado do provincialato da Germânia para se dedicar ao ensino.<sup>71</sup> Pedro de Tarantaise, que ocuparia o trono de Pedro por cinco meses em 1276 como Inocência V, àquela altura estava cursando o segundo ano do bacharelado de teologia em Paris e, ainda em 1259, assumiria a cátedra francesa daquela faculdade. Bonhomme ocupara a mesma cátedra entre 1253 e 1255, tendo sido sucedido por Florência de Hesdin, que a ocuparia até 1257.<sup>72</sup>

O trabalho dos cinco mestres resultou em um modesto corpo legislativo, composto por duas dúzias de prescrições a respeito de todos os níveis do sistema educacional: em especial garantia o esforço dos frades nos conventos (*schola*), sugeria a criação de nível intermediário de estudos (*studia provincialia*) e regulava ainda as escolas universitárias (*studia generalia*). Esta legislação não aparece na documentação como uma série de emendas constitucionais, mas como normas que deveriam ser obedecidas como todas as outras estabelecidas pelo Capítulo Geral. Isso significa que o *ratio studiorum* não visava corrigir, ou melhorar, as regras ditadas nas Constituições, mas complementá-las.

A primeira norma diz respeito ao *studium generalium* de Paris:

“Que não seja solicitada permissão para estudar teologia em Paris e que não se conceda a permissão nem se envie um aprendiz, a não ser por deliberação do mestre, caso o mestre esteja na província da França, ou por deliberação do prior provincial da França, caso o mestre não esteja na França.”<sup>73</sup>

A necessidade de estabelecer uma regra específica que proíba até mesmo o pedido de licença para se estudar em Paris aponta, certamente, para o número crescente de frades que buscavam essa benesse. A própria limitação do número de estudantes que poderia para ali acorrer, presente já nas Constituições,<sup>74</sup> fundamenta essa interpretação. Embora o estudo fosse obrigação de todos os frades, o estudo em sua instância maior era reservada a apenas alguns poucos dentre eles, e só permitido por determinação da principal autoridade da Ordem, o

---

<sup>70</sup> A partir da instituição de duas cátedras de teologia ocupadas por frades pregadores, na década de 1230, formou-se uma tradição de ocupar uma delas com um mestre francês – a cátedra francesa – e a outra com um mestre de outra região – a cátedra externa. Cf. HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500*. New York, 1973. p. 72.

<sup>71</sup> Acta, p. 89.

<sup>72</sup> HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order*. Op. cit., p. 74.

<sup>73</sup> “Parisius non petatur licencia legendi in theologia neque licenciatus incipiat nec legens dimittat nisi de consilio magistri si fuerit in provincia Francie vel de consilio prioris provincialis Francie si magister in Francia non fuerit.” Acta, p. 99

<sup>74</sup> Constitutiones antiquae, II, p. 361.

mestre geral.<sup>75</sup> Somente no caso de sua ausência, o prior provincial responsável também pela casa de Paris poderia também conceder a licença de estudo na instituição.

Podemos ainda, desse parágrafo, avançar duas considerações. A primeira se refere ao fato da atribuição, ao mestre da Ordem, do poder de conferir licença aos frades desejosos de estudarem em Paris sempre que estivesse na França. Arriscaríamos concluir, então, que sua estadia naquele reino, e certamente em Saint Jacques, era freqüente. Como já afirmamos no capítulo anterior, e sustentamos agora com mais esse testemunho, a casa de Paris servia como uma espécie de centro para toda a Ordem. Isso relaciona-se, de certo, com o fato de ser aquela a maior da Cristandade, mas também por encontrar-se ali o principal *studium* da Ordem.

Se o mestre geral, realmente, detinha-se naquela cidade com freqüência, deveria conhecer melhor os frades que ali estudavam, o que vale ainda mais para o caso do provincial da Provença (província que continha a cidade de Paris). Ou seja, podemos supor que havia alguma preferência pelos frades franceses no que tange à educação no *studium* de Paris. E o que explicaria essa predileção? Só podemos crer que havia uma maior probabilidade de que aqueles frades que ali se uniam a Ordem tenham já estudado, ou pelo menos iniciado o curso de artes em Paris, o que poderia ajudar a contornar a pressão sobre a adoção da filosofia aristotélica no currículo dominicano. Ou seja, se supormos que aqueles frades que ingressavam na Ordem em Paris já haviam passado pela faculdade de artes, seriam já instruídos na filosofia aristotélica ali ensinada, o que tornaria desnecessário que os próprios frades adotassem as obras do Estagirita em seu currículo.

A ordem seguinte é curta: “Em prol da elevação do estudo, ordenamos isto: que os *lectores* não se ocupem em trabalhos ou em atividades pelas quais sejam afastados dos estudos.”<sup>76</sup> Como já discutimos, o termo *lectores* nos documentos dos pregadores não indicam os que tomam aulas (*lectiones*), mas os que as lecionam. Portanto, ao estabelecer que os professores não deveriam fazer nada além de ensinar e estudar, a Ordem garantia a dedicação exclusiva destes homens às atividades que lhes eram mais características. O professor,

---

<sup>75</sup> A expressão mais corriqueiramente adotada nas atas para se referir ao mestre geral é “*magistro ordinis*”. No entanto, a frase acima faz menção somente ao “*magistro*”, o que poderia nos levar a acreditar que a ordem atribuiria a autoridade de dispensar licença ou ao “*magistri studentes*” ou aos “*magistro theologiae*”. No caso do primeiro, não faria nenhum sentido, uma vez que a ele não era atribuída esse tipo de decisão. No casos dos mestres de teologia, a frase também ficaria carente de significado porque, até aquela data, tendo a faculdade de teologia, inclusive, dois mestres dominicanos, as cátedras nunca haviam ficado vagas.

<sup>76</sup> “Ad promocionem studii ordinamus hoc quod lectores non occupentur in officis vel negociis per que a lectionibus retrahantur.” Acta, p. 99.

portanto, neste período, não devia pregar. A não ser que a pregação fizesse parte das aulas.<sup>77</sup> Haviam aqueles frades que, após os devidos anos de estudo, eram dirigido apenas à pregação. Mas os *lectores*, enquanto o fossem, deveriam, de fato, apenas sê-lo. Isto é, deveriam se deicar tão somente aos ensino sendo professores e nada mais. O que implica, a nosso ver, em uma peremptória institucionalização da relevância dos estudos dentro da Ordem. Dispor de pessoal que exerça apenas uma função é manipular a organização hierárquica da Ordem, talvez até enfraquecê-la como Ordem de pregadores, mas fortalecê-la como ordem de estudantes e mestres.

E não só se estabelecia um lócus específico para esses professores, como se investia também em que eles fossem cada vez mais numerosos, porque logo em seguida lemos: “Que os priores provinciais busquem informações sobre os jovens aptos ao aprendizado que possam progredir em pouco tempo, e os promovam no estudo.”<sup>78</sup> Cabia, então, aos priores provinciais, portanto, distinguir entre os frades os melhores alunos, e direcioná-los aos estudos mais aprofundados oferecidos nas escolas provinciais, fundadas, como veremos, também por ordem do capítulo geral de 1259.

Mas para que se pudesse estabelecer uma rede, um sistema interligado, de escolas hierarquicamente organizadas, a prescrição seguinte determina “Que tal pesquisa se faça anualmente por visitantes, em todos os conventos, e seja levada ao capítulo provincial.”<sup>79</sup> O prior conventual, deveria, portanto, comunicar suas impressões ao visitador, uma figura já prevista pelas Constituições, mas que se tornaria, com o estatuto dos estudos, uma espécie de fiscal do sistema educacional da Ordem. Era função do visitador estabelecer uma ponte entre cada convento e o governo da província. A cada ano, então, o visitador, reunido com os demais frades no capítulo provincial, deveria nomear aqueles estudantes que mais se sobressaíram, de acordo com a sua opinião e a do prior. Isso significa que a escolha dos alunos que deveriam “progredir” nos estudos não era feita por uma pessoal isoladamente, o que deveria contribuir com a idoneidade do processo de seleção dos frades que devriam atender às escolas provinciais.

---

<sup>77</sup> Discutiremos mais adiante como, a partir da revisão do *ratio studiorum* feita em 1274, o sermão passa a ser um exercício escolar.

<sup>78</sup> “Quod diligenter inquirant priores provinciales de iuvenibus aptis ad studium qui in brevi possint proficere et eos in studio promoveant.” Acta, p. 99.

<sup>79</sup> “Quod talis inquisicio fiat singulis annis per visitatores in singulis conventibus et referatur capitulo provinciali.” Acta, p. 99.

Essa interpretação é reforçada com o item seguinte, que determina “Que não sejam enviados frades para os *studia generalia* da ordem, a não ser os que tenham boa conduta e aptos a progredir”.<sup>80</sup> Desta forma, não só aqueles frades que chegavam até as escolas provinciais, mas também aqueles que iam além, às escolas gerais, ou escolas universitárias, são os que marcadamente se mostram mais afeitos aos estudos. No entanto, uma diferença surge entre os frades aptos a freqüentar as escolas conventuais e aqueles que são escolhidos para os *studia generalia*: a boa conduta. O termo que aparece na fonte é *morigerati*, que podemos traduzir, sem muitos sustos, como boa conduta, mas que também denota complacência, acomodação.<sup>81</sup> Em outras palavras, os frades apontados para estudar teologia deveriam agir conforme o que a Ordem esperava deles. Eles deveriam ser, de certa forma, o que Gramsci chamaria de “intelectuais orgânicos”.<sup>82</sup>

A ata volta a se concentrar nas escolas conventuais ao ordenar:

“Que, caso em alguma província não possam ser encontrados *lectores*, ao menos seja apontado, especialmente para os frades muito jovens que nem sempre permanecem nesses conventos, tendo que buscar outros onde existam *lectores*.”<sup>83</sup>

Podemos interpretar essa determinação como um indício de desobediência às Constituições, que afirmam que nenhum convento pode ser fundado sem um *lector*. Ora, mas é necessário moderar essa interpretação. Os conventos não podem ser *fundados* sem um professor, mas, se, por alguma razão imprevista, faltasse um frade que cumprisse esse papel, imediatamente outro deveria ser apontado. Isso porque os jovens frades, ainda em processo de

---

<sup>80</sup> “Quod ad studia generalia ordinis non mittantur fratres nisi qui sunt bene morigerati et apti ad proficiendum.” Acta, p. 99.

<sup>81</sup> Segundo Du Cange: *Morem gerere, accommodare, componere*. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tomus V. L. Favre, 1887. Disponível na Internet: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/MORIGERARI> Último acesso em 03.02.2011

<sup>82</sup> De forma bastante resumida, podemos definir intelectual orgânico, de acordo com as proposições de Antonio Gramsci, como aqueles que, fazendo parte de uma “classe” de intelectuais, estão também vinculados a um projeto mais amplo de sociedade. Por isso, além de serem especialistas em sua área de saber, articulam-se para estabelecer uma concepção política atrelada à classe na qual estão inseridos. GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*, vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. Se, por lado, podemos ver nos dominicanos do século XIII um grupo que age, em certa medida, em prol do estabelecimento de sua própria importância naquele contexto, por outro não podemos concordar de todo com a aplicação do conceito gramsciano de intelectual orgânico, dentre outros motivos, pelo fato de considerarmos o próprio conceito de intelectual problemático quando aplicado aos frades pregadores..

<sup>83</sup> “Quod si aliqua provincia non possint haberi lectores in omnibus conventibus proviedeatur saltem quod fratres maxime iuvenes non semper remaneant in illis conventibus sed quod mittantur ad loca in quibus sunt lectores.” Acta, p. 99.



obtenção da “educação básica”, não poderiam deixar seu convento para procurar outro em que as aulas fossem ministradas regularmente.

Mas mesmo a falta de um *lector* não desculparia a ausência do estudo em um convento, pois o estatuto dispõe que:

“Que, caso não se possam descobrir *lectores* suficientes para ensinarem publicamente, fazei com que os frades estudem privadamente nas *hystorias*, na *Summa de casibus* ou algo semelhante, a fim de que não sejam frades ociosos.”<sup>84</sup>

Sendo impossível encontrar, de imediato, um professor, os frades deveriam ler a *Historia scholastica*,<sup>85</sup> de Pedro Comestor e a *Summa de casibus*,<sup>86</sup> obra do antigo mestre geral Raimundo de Peñaforte. Essa é a primeira menção, na legislação, além da Bíblia e das Sentenças, que indica o que era lido pelos estudantes dominicanos nos conventos. De maneira alguma os frades deveriam parar de estudar, mesmo na ausência de alguém que os instruisse, deveriam tentar se educar por si mesmos.

Em seguida se admoesta: “Que os frades mais jovens, aptos ao estudo, evitem os discursos e outras ocupações, a fim de que não sejam afastados do estudo.”<sup>87</sup> Perguntamo-nos que “discursos” (*discursibus*) seriam esses. À luz do que se propõe em um item anterior, a respeito dos frades que devem ser escolhidos para os *studia generalia*, podemos imaginar que, nos conventos, os jovens frades talvez tomados pelo ardor da vida escolar, promovessem debates, discussões, que fugiam aos exercícios propostos pelo método escolástico. Ora, essas discussões poderiam afastá-los do estudo, assim como as “outras ocupações”. Estudar, portanto, requeria um comportamento rigoroso. Mas a referência a elas também pode mostrar uma cena bastante vívida da experiência nos conventos, a dissensão entre os irmãos, que conseguimos entrever há pouco no que se relacionava à inclusão da filosofia no currículo dominicano. Legislar para dar coesão à Ordem por meio do estudo era um meio através do

---

<sup>84</sup> “Quod si non possunt inveniri lectores sufficientes ad publice legendum saltem provideatur de aliquibus qui legant privatas lectiones vel hystorias vel summam de casibus vel aliquid huiusmodi ne fratres sint ociosi.” Acta, p. 99.

<sup>85</sup> A *Historia scholastica* foi escrita pelo cônego Pedro Comestor por volta de 1170, a pedido de seus alunos da escola de teologia de Paris. Trata-se de uma história bíblica, da criação até os Atos dos Apóstolos. Há uma edição recente: *Petrus Comestoris Scolastica Historia: Liber Genesis*. SYLWAN, Agneta. Turnhout: Brepols, 2004.

<sup>86</sup> A *Summa de casibus paenitentiae* é destinada aos confessores. Compreende três livros: pecados contra Deus (simonia, heresia, apostasia, perjúrio, sortilégio, sacrilégio etc), pecados contra o próximo (homicídios, duelos, incêndios, usura etc), e sacramentos da ordem e funções do ministérios eclesiástico. LONGÈRE, JEAN. Raymond de Peñaforte. In: VAUCHEZ, Andre (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, v. II. Paris: Cerf, 1997. p. 1294.

<sup>87</sup> “Quod fratribus iunioribus aptis ad studium parcatur a discursibus et aliis occupationibus ne a studio retrahantur.” Acta, p. 99.

qual se garantia o seu fortalecimento diante das forças que a ameaçavam, dos grupos que com ela competiam.

A questão que já discutimos de forma mais aprofundada no item 4.2 aparece na ordem seguinte: “Que seja ordenado, nas províncias que careçam [disso], algum *studium artium*, em que se instruem os frades”.<sup>88</sup> As escolas de artes, portanto, organizaram-se a partir de então, como um novo nível do sistema educacional, intermediário entre a escola conventual e a escola universitária. Fica patente nessa prescrição que esse tipo de instituição já existia, mas ainda não de forma generalizada para toda a Ordem. O capítulo de Valenciennes visava dar homogeneidade ao sistema educacional, exigindo que se criasse tal *studium* em todas as provinciais. Nelas, no entanto, não se estudariam todas as disciplinas que compunham o programa de artes das universidades, mas em especial a lógica.<sup>89</sup>

“Que os frades que interromperem seus estudos sejam duramente punidos”,<sup>90</sup> afirma a norma seguinte. Não há qualquer referência, em toda a legislação que analisamos, que se compare a essa em termos de pregação. Diferentemente, para a pregação se limita mais e mais os frades que a praticam. Os frades pregadores devem ser instruídos, devem ser bem comportados, devem ser indicados pelos capítulos, devem obedecer aos outros eclesiásticos do local onde pregam.<sup>91</sup> Mas não se registra nenhuma punição para o frade que não prega porque, afinal, constrói-se um processo de seleção rigoroso para aqueles que o fazem. Assim, enquanto todos os frades pregadores devem estudar, nem todos devem pregar.

Para os frades que não estudam, ao contrário, uma dura punição deve ser ministrada, pois todos os frades devem estudar. E não apenas estudar em um determinado período de sua vida dentro da Ordem, mas durante toda ela. Eles não podem parar de estudar, é o que exige a nova norma. Aos nossos olhos, esse é um dos indícios mais evidentes de que, no século XIII, os frades pregadores entendiam sua identidade, acima de tudo, como estudantes. Não será demais repetir: nem todos os frades pregadores eram pregadores, mas todos eram estudantes. E deveriam ser bons estudantes, constantes em suas leituras, exercícios, frequência às aulas.

Por isso ordena-se também:

---

<sup>88</sup> “Quod ordinetur in provinciis que indiguerint aliquod studium arcium vel aliqua ubi invenes instruantur.” Acta, p. 99.

<sup>89</sup> MULCHAHEY, M. Op. cit., p. 224.

<sup>90</sup> “Quod fratres qui remanent a scholis dure puniantur.” Acta, p. 99.

<sup>91</sup> Nas segunda distinção das Constituições, dedicam-se dois capítulos aos pregadores (o 20 e o 31). O primeiro diz respeito a como se deve escolher um pregador, e o segundo trata especificamente das características do pregador. Em ambos os capítulos menciona-se a necessidade de instrução, como vimos anteriormente.

“Que, no momento da aula, não sejam ocupados em celebrar Missas ou em outras coisas deste tipo, nem caminhem pela casa, a não ser por grande necessidade.”<sup>92</sup>

A freqüência às aulas é primordial, é ela que pode impedir o frade de “interromper seus estudos”. A presença nas aulas, inclusive, é mais importante do que assistir ou celebrar o ofício litúrgico. Mais uma vez fica-nos claro que o estudo é entendido, entre os dominicanos certamente, como um meio de se aproximar da divindade. Se assim não o fosse, não faria sentido abrir-se mão da própria liturgia, cujo objetivo era fazer a conexão homem-Deus,<sup>93</sup> em prol da dedicação aos estudos. Na hora em que a aula estivesse ocorrendo o frade não deveria abrir mão de participar dela para ouvir a missa, que dirá para perambular pelo convento! É necessário, a todo instante, insistir na boa conduta dos frades. O que poderia apontar para o crescimento da Ordem.

Se discernirmos nos primeiros frades, aqueles que se uniam a Domingos ou a Jordão, interesse motivado primeiro pela proposta de uma vida evangélica ortodoxa, e talvez ainda mais pelos vínculos de amizade que aos poucos os atraíam para a Ordem,<sup>94</sup> na segunda metade do século XIII havia já outros benefícios em jogo. Consolidando-se, a Ordem enriquecia, e conquistava a simpatia de bispos, príncipes, reis.<sup>95</sup> Queremos crer, no entanto, que aqueles homens que se propunham a entrar na Ordem dos Pregadores se sentissem atraídos, sobretudo pelos estudos, mas as exceções, evidentemente, já despontavam. Contar com frades que, enquanto o *lector* lecionava, preferiam caminhar distraidamente pelo convento, era o preço a se pagar pela institucionalização.

Tal como o *lector* era dispensado de qualquer outra função, e do mesmo modo os demais frades, ao menos enquanto estavam no convento e era tempo de *lectione*, também os priores

---

<sup>92</sup> “Quod tempore lectionis non occupentur in missis celebrandis vel aliis huiusmodi nec vadant in villam nisi pro magna necessitate.” Acta, p. 99.

<sup>93</sup> PALAZZO, Eric. *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris: Bauchesne, 2000. p. 6.

<sup>94</sup> LAMBERTINI, Roberto. *Studia Del frati predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) *Domenico di Calaruega e la Nascita dell'ordine dei frati predicatori*. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2005. p. 473.

<sup>95</sup> Nas cidades italianas os mendicantes em geral eram bem recebidos pelos magistrados, em terras germânicas os príncipes lhes davam boa acolhida, em França e na Inglaterra as famílias reais abriam-lhes as portas. Lawrence cita uma passagem da *Chronica majora* de Mateus Paris: “Os Frades Pregadores e os Minoritas foram feitos conselheiros e enviados especiais de reis, de modo que, se antes aqueles que freqüentavam as casas dos reis vestiam-se em finos tecidos, agora usam trajes pobres.” Chron. Majora III, p. 627 Apud LAWRENCE, C. *The Friars: the impact of the early mendicant movement on western society*. New York: Longman, 1994. p. 166.

deveriam freqüentá-las: “Que os priores se dirijam às aulas do mesmo modo que os outros frades, quando bem o puderem.”<sup>96</sup> Mas aqui se abre uma exceção, devem às aulas comparecer apenas na medida em que tal for possível. Existia um limite, portanto, para a dedicação aos estudos. E este se encontrava na administração que cada célula da ordem exigia. Os priores não deveriam deixar tudo o que estivessem fazendo para acorrer às lições, até porque suas atividades, de muitas formas, contribuía para que aquelas pudessem ocorrer.

Mesmo o *lector* que, por algum motivo, não estivesse lecionando, deveria comparecer às aulas: “Que os *lectores* desocupados se dirijam às aulas, especialmente ao debate”.<sup>97</sup> Sugeria-se que estivessem presentes, sobretudo nos exercícios de *disputationem*. Como determinava o método escolástico,<sup>98</sup> os frades aperfeiçoavam suas habilidades por meio de testes acadêmicos que tinham como finalidade fazer com que dominassem bem o que ouviam nas aulas. Um dos mais importantes desses testes, ou exercícios, eram os “debates” ou “disputas”. De maneira geral, a historiografia atribui a realização desses exercícios aos grandes mestres das universidades, mas entre as escolas dominicanas, desde pelo menos, as Constituições de 1220, as *disputationes* eram realizadas em todos os conventos.<sup>99</sup>

Os frades empregaram bastante esforço em garantir a qualidade dos debates que tomavam lugar nas escolas conventuais. As Constituições já exigiam competência dos homens que lideravam essas escolas: para se tornar um *lector* o frade deveria estudar teologia por quatro anos.<sup>100</sup> Mas o Capítulo Geral de 1246 propôs uma reforma nas Constituições que impunha a necessidade dos *lectores* obterem uma permissão especial de seu prior provincial e do capítulo provincial para promover disputas:

“Conforme está nas constituições. Ninguém deve ser feito doutor antes de ouvir quatro anos de lições de teologia, nem *disputatio*, a não ser por licença do prior provincial e definido no capítulo provincial.”<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> “Quod priores vadant ad scholas sicut ceteri fratres quando commode poterunt.” Acta, p. 99.

<sup>97</sup> “Quod lectores vacantes vadant ad scholas precipue ad disputationem.” Acta, p. 99.

<sup>98</sup> De acordo com Alessio, a unidade do método escolástico encontra-se na “invariabilidade das regras e das técnicas que observa o escolástico quando comenta os textos canônicos.” ALESSIO, Franco. Escolástica. LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 371.

<sup>99</sup> Constitutiones antiquae, II.29, p. 362.

<sup>100</sup> Idem, II. 30, p. 363.

<sup>101</sup> “In constitutione ubi dicitur. Nullus fiat publicus doctor, nisi ad minus theologiam per quatuor annos audierit, addatur nec disputet, nisi per licenciam prioris provincialis et diffinitorum capitulo provincialis.” Acta, p. 35.

Esta reforma, no entanto, foi a única dentre as relativas ao sistema educacional a não receber os três votos consecutivos necessários para que se tornasse lei. Porque? Três podem ser as respostas possíveis para essa pergunta. Acreditamos que, por um lado, os frades intencionavam amenizar a carga de responsabilidades que já recaía sobre o prior e o capítulo provincial.<sup>102</sup> Por outro, é provável também que não quisessem impingir ainda mais uma modificação nas Constituições, que fora remodelada havia apenas cinco anos.<sup>103</sup> Por fim, podemos ver na recusa a sedimentação dessa medida o eco de relatos talvez negativos a respeito da qualidade das disputas locais. De qualquer forma, fica estabelecido que o debate público era uma prática corrente da educação conventual.

A determinação seguinte parece repetir uma anterior, já que veta aos professores quaisquer outras funções: “Que os *lectores* não se tornem nem pregadores nem confessores, a não ser que sejam tão suficientes que possam exercer bem os ofícios, sem perigo notável.”<sup>104</sup> Poderíamos ver nessa observação uma hierarquia? Seriam os professores mais importantes para a Ordem do que os pregadores e confessores? Temendo forçar uma interpretação em prol de nossa hipótese, ainda assim temos a impressão de que é exatamente isso que ocorre nessa passagem, uma vez que não há qualquer recomendação nas leis da Ordem impedindo que confessores e pregadores lecionem eventualmente. Mas aqueles que assumem a função de ministrar aulas são impedidos das demais atividades, a não ser que possam fazê-lo sem que se perca a qualidade em nenhuma delas.

O termo que aparece no texto latino – *sufficientes* – poderia indicar não suficiente no sentido qualitativo (inapto), mas quantitativo (em baixa quantidade). De acordo com Du Cange, o termo tem como definição faculdade ou excelência, mas também quantidade.<sup>105</sup> O que poderia sugerir, mais uma vez, a ausência de frades aptos a ensinar. No entanto, a continuação da frase nos dá a perceber que o suficiente ali diz respeito à qualidade, já que

---

<sup>102</sup> Dentre as responsabilidades do prior provincial esta a de visitar constantemente os conventos de sua região, o que poderia tomar bastante tempo. Sobre ele recaía, nesses limites, todos os poderes que cabiam ao mestre geral sobre a Ordem. Já o capítulo provincial tinha autonomia de, considerando as faltas e problemas experimentados pelos conventos, punir e dar soluções. *Constitutiones antiquae*, II.1, p. 335, II. 16, p. 353.

<sup>103</sup> Como já apontamos, as Constituições passam por uma reforma, em 1241, sob a tutela do mestre geral Raimundo de Peñaforte, que visava dar uma redação mais apropriada em termos jurídicos ao texto. Suas determinações, no entanto, não sofreram alterações. *Acta*, p. 26-27.

<sup>104</sup> “Quod no fiant lectores vel predicatorum vel confessorum nisi sint tam sufficientes quod possint sine periculo notabili huiusmodi officia exercere.” *Acta*, p. 99-100.

<sup>105</sup> DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tomus V. L. Favre, 1887. Disponível na Internet: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/SUFFICIENTIA1> e <http://ducange.enc.sorbonne.fr/SUFFICIENTIA3> Último acesso: 04.02.2011. Agradecemos ao professor Igor Salomão Teixeira por sua sugestão quanto à interpretação dessa passagem.

condiciona o ocupar de outras funções ao adequado exercício de todas elas. Portanto, apenas o *lector* que for excepcionalmente habilidoso em tudo que faz, poderá ser algo além de *lector*. O que torna essa determinação uma prova clara do papel fundamental do estudo para a Ordem.

É interessante perceber como se constrói toda uma rede para a avaliação dos estudos, que serve paralelamente para envolver todos os frades no sistema educacional. A consideração seguinte o evidencia:

“Que os priores, os visitantes e os mestres dos aprendizes desejem cuidadosamente fazer por descobrir de que modo os frades, mais especialmente os mais jovens, se ocupam com o estudo, e de que modo progredem no estudo. E punam os negligentes.”<sup>106</sup>

Estão, portanto, a cargo da avaliação dos estudantes dois membros necessariamente ligados ao convento – o prior e o mestre dos estudantes – mas também um frade que poderia não pertencer a ele: o visitador. O *lector*, no entanto, não é aqui citado. Seria por ser ele demasiadamente próximo dos alunos, o que poderia lhe impossibilitar uma análise mais distanciada de seus discípulos? Mas o prior e o mestre dos estudantes também não teriam proximidade semelhante com os estudantes? Certamente, mas não como tais. À visão direta, e talvez nebulosa do professor, se unem as impressões do mestre de estudantes, que têm, dentre suas funções, o incentivo dos frades nos estudos em momentos, digamos, “extra-classe”.<sup>107</sup> O prior também deve dar conta da qualidade e do engajamento de seus frades, bem como um observador, muitas vezes, externo, também recebe a função de julgá-los.

Mas julgá-los em que situações? A norma se refere à ocupação dos frades, especialmente os mais jovens, com o estudo e ao seu progresso nele. Não estaria a Ordem querendo aprimorar a sua busca do conhecimento? Que métodos os estudantes aplicavam para aprofundá-lo? A decisão da Ordem sugere, assim, um instrumento pelo meio do qual poderia vir a avaliar recorrentemente suas ferramentas de aprendizagem. Estas, no entanto, não teriam proveito se não fossem aplicadas, e por isso, pela segunda vez, determina-se que os que não estudassem fossem punidos. O estudo marcava a tal ponto a identidade da Ordem que não se concebia, em seus quadros, frades que o negligenciassem. É nesse sentido que entendemos a

---

<sup>106</sup> “Quod priores et visitatores et magistri studencium sint solliciti diligenter inquirere qualiter fratres et precipue iuvenes circa studium occupentur et qualiter in studio proficiant et puniant negligentes.” Acta, p.100.

<sup>107</sup> O capítulo 28 da segunda distinção das Constituições é dedicado ao mestre dos estudantes. Inicia-se com a afirmação: “Quoniam circa studentes diligens est adhibenda cautela”. Dos estudantes era necessário que se tomasse cuidado redobrado, estivessem eles na *schola* ou não. O mestre dos estudantes era o responsável por esses cuidados. Constitutiones antiquae, II, p. 360-361.

referência repetida aos frades que não estudavam, ou que não estudavam no nível em que se esperava deles.

Mais uma vez o *ratio studiorum* insiste na permanente condição de estudantes de seus frades ao sugerir: “Que os *lectores* continuem suas aulas tanto quanto for possível.”<sup>108</sup> Acreditamos que aqui se faça alusão ao período de tempo em que o *lector* desenvolve essa função: *quantumcumque fieri poterit continuent*. Devem continuar a lecionar enquanto puderem, pela vida toda, enquanto lhes restar força física para cumprir seu ofício. Talvez isso aponte para uma certa precariedade no que se refere a capacidade da Ordem se alimentar de quadros aptos a ensinar. Vimos anteriormente já duas disposições nesse sentido. Só podemos constatar que há seguramente uma preocupação em relação à falta de professores. E, se os frades se preocupam com a falta tanto assim, é porque a presença deles é indispensável.

Mas se são indispensáveis, não o são a qualquer custo, porque lemos a seguir:

“Visitadores: façam por descobrir cuidadosamente dos *lectores*, anualmente, o quanto lecionaram no ano; quantas vezes debateram e determinaram; quantos conventos de sua visitação carecem de *lectores* e o que pensam acerca disso. Levem ao capítulo provincial tanto os defeitos notáveis que tenham sido verificados quanto os mais importantes e preemptórios. Em seguida, leve ao capítulo geral.”<sup>109</sup>

Avaliava-se igualmente a qualidade dos professores, e não só a dos estudantes. O visitador, eminentemente um fiscal nessas suas atribuições, deveriam indagar a respeito da quantidade de vezes em que o professor deu aula e aplicou os exercícios de *disputatio* e *determinatio*. A disputa era o exercício no qual se debatiam as questões colocadas em aula. Já a *determinatio* era uma espécie de conclusão acerca do debate, em que o professor defendia sua tese pessoal.<sup>110</sup> Ou seja, como também já apontou outra dessas normas, o *lector* deveria ser responsável também por examinar seus alunos, sendo ele mesmo avaliado pelo visitador, pelo menos em relação a frequência em que aplicava esses exercícios. E porque ao visitador não cabia avaliar, também, a qualidade do ensino? Como vimos, os professores deveriam se dedicar

---

<sup>108</sup> “Quod lectores quantumcumque fieri poterit continuent lectiones suas.” Acta, p.100.

<sup>109</sup> “Visitatores singulis annis diligenter inquirant de lectoribus quantum legerint in anno et quociens disputaverint et determinaverint et quod conventus sue visitacionis careant lectoribus et quid circa hoc invenerint referant in capitulo provinciali et defectus notabiles qui circa hoc inventi fuerint priores et diffinitores referant postmodum capitulo generali.” Acta, p.100.

<sup>110</sup> ULLMANN, Reinhold & BOHNEN, Aloysio. *A Universidade: das origens à Renascença*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994. p. 47-8.

apenas a ensinar, o que significa dizer que o visitador não é um professor, faltando-lhe, portanto, a capacidade de empreender esse tipo de exame.

Os visitadores deveriam apresentar suas impressões sobre os professores no capítulo provincial, especialmente se estas fossem negativas. Nesse caso, inclusive, os *defectus notabiles* precisavam ser expostos não apenas em nível regional, mas igualmente no central. A que erros a ata está se referindo? Novamente recorreremos ao dicionário de Du Cange, que nos esclarece serem defectus aquilo que foge ao prometido.<sup>111</sup> Ou seja, temos aí uma vasta gama de possibilidades: os frades podem estar se referindo tanto a erros doutrinários quanto a comportamentos inadequados. De qualquer maneira, esses erros não deveriam ser julgados apenas dentro da província, mas considerados por toda a Ordem, para que sua punição servisse como exemplo a todos. Veremos mais adiante como alguns frades, por volta de 1241, incorrerão na difusão de doutrinas consideradas equivocadas, bem como um erro de um irmão menor, em 1254, detonará uma crise de grandes proporções também para os pregadores.

Ainda sobre os professores, em Valenciennes se ordena:

“Atente-se para que, anualmente [e] em cada província, todo aquele que vier a ser ordenado no capítulo provincial para um lugar qualquer dentre os *lectores*, seja enviado de sua província para os *studia generalia*.”<sup>112</sup>

Parece-nos que a ordem se inverte. Em vez de termos professores formados que são distribuídos entre as províncias, o que há é a escolha de determinados estudantes para que estes sejam enviados aos *studia generalia* para se tornarem *lectores*. Desta maneira, estipulando quem seria professor, os frades apostavam em um quadro docente mais sólido, que talvez apresentasse menos surpresas quando passassem a exercer suas funções educacionais. Se, desde seus primeiros anos na Ordem, os frades já demonstrassem um pendor para a vida intelectual – e vimos que o próprio *ratio studiorum* provê para que isso aconteça – considerava-se que haveria mais garantia de que este resultasse em um bom *lector*. Era necessário que isso fosse feito porque, nas primeiras décadas de existência, a Ordem contava apenas com o proselitismo de estudantes e mestres já formados. Mas agora, conforme ela se expandia, eram necessários mais professores, e estes precisavam ser criados pela própria Ordem.

Passemos à terceira referência à punição nas atas de 1259:

---

<sup>111</sup> DU CANGE, Op. cit. Disponível na Internet: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DEFECTUS5> Último acesso em 04.02.2011.

<sup>112</sup> “In singulis provinciis singulis annis in quolibet provinciali capitulo ordinetur qualiter studentibus provideatur sue provincie missis ad quecumque studia generalia.” Acta, p.100.



“Visitadores: façam por descobrir cuidadosamente de modo que vejam de antemão, dentre os *lectores*, os notáveis pela ausência, e levem ao capítulo provincial, durante o qual se ponha eficaz remédio [sobre ele].”<sup>113</sup>

Tanto era necessário assegurar-se da adequação dos mestres, por meio da determinação exposta anteriormente, que os problemas decorrentes da incompetência de certos professores seriam lembrados na ordem seguinte. Aqui se complementa o já disposto em uma prescrição sobre as responsabilidades dos visitadores: eles devem examinar os alunos, os professores, apontar os erros destes, mas apontar também suas ausências. Ou seja, os frades tinham que lidar, no capítulo provincial, tanto com conventos em que não havia nenhum professor, quanto com conventos em que eles existiam, mas eram pouco assíduos em seus deveres. Estes eram passíveis de “cura”, seu remédio, certamente, era uma punição.

Os mestres que lecionavam nas faculdades deviam educar, além de os seus estudantes regulares, um bacharel.<sup>114</sup> Ou seja, cabia-lhe zelar pela continuidade de sua própria função: “Prevê-se que os *lectores* que lecionem nos *sollemne studium* tenham sob eles um bacharel.”<sup>115</sup> A lei, no entanto, não faz menção direta ao fato desse bacharel ser também um frade dominicano. Mas só podemos supor que era esta a situação mais comum. O *ratio studiorum*, desta forma, cria mais um meio pelo qual se perpetua o sistema educacional dominicano, que deve retroalimentar-se incessantemente.

O ordenamento seguinte diz respeito a um assunto bastante salientado em toda a legislação da Ordem: a questão dos livros. “Que os frades levem às aulas livros que sejam lidos nas aulas, caso tenham, e não outros.”<sup>116</sup> As classes, desta forma, deviam fundar-se em bibliografia preestabelecida, sem que fosse permitido incluir ali qualquer obra que já não houvesse sido determinada, o que, evidentemente, se relaciona à ameaça do *defectus*, nesse caso, o “erro da heresia”. Como já afirmamos, essa ameaça não era inédita para a Ordem, e poderia redundar na perda de sua legitimidade como *ordo doctorum*.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> “Visitatores diligenter inquirent qualiter studentibus provideatur et referant defectus notabiles capitulo provinciali per quod efficax remedium apponatur.” Acta, p.100.

<sup>114</sup> O *baccalaureatus* era um grau adquirido após um exame feito por três ou quatro mestres. O bacharel era uma espécie de assistente do *magister*, e poderia ministrar certas lecciones e participar ativamente das disputationes. ULLMANN, Reinhold & BOHNEN, Aloysio. Op. cit., p. 124.

<sup>115</sup> “Provideatur quod quilibet lector tenens aliquod sollemne studium habeat baccalarium qui legat sub eo.” Acta, p. 100.

<sup>116</sup> “Quod fratres portent ad scholas libros qui leguntur in scholis si habent et non alios.” Acta, p.100.

<sup>117</sup> MANDONNET, P. *Saint Dominique ...* Op. cit., p. 56.

Para garantir a consolidação do aprendizado, tanto quanto para assegurar o estudo constante por parte dos frades, decide-se no Capítulo Geral de Valenciennes:

“Que, em qualquer que seja o convento onde há *lector*, seja designado algum frade que repita cuidadosamente [as aulas], contanto que haja, no convento, algum que seja de peso.”<sup>118</sup>

Ora, se os visitantes eram incumbidos de pesquisar de que maneira os frades progrediam nos estudos, eles deviam dispor de instrumentos de atuação. É certamente também para isso que se instaura a figura de tal “repetidor”. Alguém que se ocuparia em repassar, revisar a aula do dia. Com isso, envolvia-se mais um frade no processo de formação dos dominicanos, forjado tal qual um tecido que se costura, se entremeia, formando uma rede que se queria segura e sólida. Nenhum desses exercícios – *disputatio*, *determinatio*, *repetitio* – era estranho ao meio escolástico. Os pregadores não estão inventando nada de novo, mas colocando ao dispor de sua própria identidade os instrumentos que a garantissem.

O item seguinte faz novamente alusão à *repetitio*: “Que sejam feitas repetições sobre as questões em qualquer dia da semana em que isto possa ser convenientemente observado.”<sup>119</sup> As *repetitiones*, na pedagogia medieval, eram basicamente tutorias, nas quais um assistente do mestre repassava os assuntos discutidos em aula, reiterando, enfatizando os pontos mais relevantes e respondendo as dúvidas dos alunos. O Capítulo Geral de 1252 faz menção a dois tipos de *repetitio*. Respondendo a uma aparente falta de entusiasmo por parte dos frades, aquele capítulo os admoestava a respeito das repetições:

“Que os frades compareçam às repetições cotidianas e que, para o seu bom progresso, sejam examinados semanalmente nas questões gerais a respeito das aulas e das questões.”<sup>120</sup>

Claro está que as repetições cotidianas deveriam ser feitas diariamente e, supomos, restringir-se-ia apenas aos assuntos discutidos na aula do dia, que deveriam versar sobre a Bíblia e as Sentenças. A *repetitio generalia* cobria quaisquer questões disputadas pelo mestre além das aulas diárias. Sete anos mais tarde, o *ratio studiorum* estipulava que as repetições das questões

---

<sup>118</sup> “Quod in quolibet conventu ubi est lector instituat aliqvis frater qui diligenter repetat dum [modo] sit in conventu aliqvis sufficiens.” Acta, p.100.

<sup>119</sup> “Quod fiant repetitiones de questionibus in qualibet septimana ubi hoc commode poterit observari.” Acta, p.100.

<sup>120</sup> “Quod vadant ad repetitionem cotidianam et quod in generali repetitione profectus eorum examinetur tam in lectionibus quam in questionibus diligenter.” Acta, p. 65.

disputadas deveriam ocorrer semanalmente. Isso assinala que as disputadas revisadas nas repetições gerais também eram compreendidas como eventos semanais. A repetição geral nos parece uma discussão mais informal em que todos os frades do convento se reuniam para revisar os apontamentos das aulas daquela semana e para discutir as questões nelas surgida.

No centro e sul da Itália (Província Romana), no início da década de 1260, a *repetitio generalis* parece ter sido um exercício um pouco mais rigoroso:

“Porque percebemos que o estudo nesta província vem sendo desconsiderado, desejamos e estritamente intimamos os priores que diligentemente forcem aos frades a imposição do estudo, e ordenem que a toda semana as lições sejam repetidas; e devem ser examinados com cuidado, especialmente os jovens, pelo mestre de estudos aqueles que nas escolas semanalmente assistem às aulas”<sup>121</sup>

Os frades da província romana não queriam estudar. Ou, talvez, não quisessem estudar tanto quanto lhes era imposto pelas autoridades da Ordem. De alguma forma, esta notícia pode ser reação aos rigores do *ratio studiorum*. Mas demonstra, também que, em certa medida, a identidade dos frades com o estudo não era algo pacífico, linear, mas um traço problemático que, como vimos no que se refere à teologia, evidencia um combate interno ao processo de construção da identidade da Ordem dos Pregadores.

Mais uma vez, as instâncias de autoridade insistem no estudo como traço de identificação, deliberando que os frades deveriam ser forçados a estudar, tendo que assistir aulas, bem como ser examinados, pelo menos uma vez por semana. Ora, conforme podemos ler no texto das decisões concernentes ao estudo nas atas de Valenciennes, semanal eram os exercícios, sendo as aulas certamente diárias. Passados cinco anos, as atas do capítulo provincial de Roma nos mostram que este ponto do estatuto dos estudos não era respeitado, mas, se o capítulo sabe disso, é porque o visitador cumpriu o papel determinado por aquele estatuto. Portanto, podemos concluir que as ditas instâncias de autoridade da Ordem tinham mais interesse em fazer valer suas normas, que mais não fosse por conta das funções destacadas que ocupavam.

Devemos também levar em consideração algo que aparece no texto transcrito acima, bem como se repete por três vezes, no estatuto: a questão dos jovens. Em sendo recorrente a

---

<sup>121</sup> “Quia videmus quod in ista provincia studium negligetur, volumus et districte iniungimus quod priores circa hoc diligentiam maiorem apponant et ad studium cogantur fratres, et ordinent quod in qualibet septimana lectiones semel repetant; et examinentur diligenter, máxime iuvenes, a magistro studencium de hiis que in scolis per septimanam audierint a lectores.” Acta Romanae, p.29.

menção a eles na legislação isso provavelmente se explica tanto pelo crescimento da Ordem, que recebia mais e mais noviços ainda pouco instruídos, quanto pelo fato de este não serem ainda imbuídos do *spirit de corps*, não terem se amoldado ao que definia aquela instituição em termos de identidade.

Há ainda um outro ponto que gostaríamos de abordar a respeito do item sobre as repetições semanais. Em 1274 a *ratio studiorum* será novamente divulgada pelas atas do Capítulo Geral. Mulchahey explica o fato como uma homenagem à morte de Tomás de Aquino.<sup>122</sup> Mas antevemos uma motivo bem diferente. Empreendida uma comparação atenta entre os estatutos de 1259 e os de 1274, percebemos a alteração de uma única palavra. Onde lê-se, na primeira dessas atas, que os frades “sejam examinados semanalmente nas questões gerais a respeito das aulas e das questões”, na segunda se estabelece que eles “sejam examinados semanalmente nas questões gerais a respeito das aulas e das questões e das colações.”<sup>123</sup>

O termo *collatio* teve muitas interpretações ao longo da Idade Média e já tinha uma longa história quando a Ordem começou a utilizá-lo. Nas abadias beneditinas, especialmente nas cistercienses, a colação se realizava no fim do dia, como uma conversa informal, em que o superior comentava brevemente uma passagem lida por outro monge, retirada da Bíblia, da regra ou de algum escrito patrístico.<sup>124</sup> A colação monástica podia também tomar a forma de uma leitura pública da vida dos Padres, uso talvez adotado originalmente do título da obra de João Cassiano *Collationes Patrum*, na qual relatava seus encontros com os eremitas do Egito.<sup>125</sup> De tal colação os monges eram, então, liberados para a sua refeição noturna, a qual também geralmente se referiam como colação.<sup>126</sup>

Na Ordem dos Pregadores, as colações eram muito semelhantes às leituras edificantes ou exposições da tradição monástica, e faziam parte do ofício das Completas.<sup>127</sup> Existem registros sobre o uso do termo para significar o repasto noturno.<sup>128</sup> Mas é ainda cedo na vida da Ordem que a palavra toma outro significado. Por volta de 1231, Jordão introduziu o costume de colações que consistiam em pregações feitas aos frades da casa de Saint Jacques de Paris. A

---

<sup>122</sup> MULCHAHEY, Op. cit., p. 202-3.

<sup>123</sup> “Quod fiant repeticiones de questionibus et collaciones semel in septimana ubi hoc commode poterit observari.” Acta, p. 176.

<sup>124</sup> LECLERCQ, Jean. *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: Du Cerf, 1991. p.167.

<sup>125</sup> CROSS, Frank & LIVINGSTONE, Elisabeth (orgs.) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, vol I. Oxford: University Press, 2005. p. 313.

<sup>126</sup> LECLERCQ, J. Op. cit., p. 167.

<sup>127</sup> Const., I.9, p. 320. CF. BONNIWELL, W. Op cit., p. 148-67.

<sup>128</sup> BONNIWELL, W. Op cit., p. 149.

prática corrente nessa cidade era que os mestres de teologia pregassem pela manhã, mas Jordão conseguiu permissão para que os frades pudessem pregar a noite, nas Vésperas, para que aqueles que estudavam na parte da manhã não perdessem a pregação. Esses sermões vespertinos passaram, a partir de então, a ser conhecidos como *collationes*. Tornou-se, então, comum entre os dominicanos, a sinonímia entre *sermo* e *collatio*, ou melhor, o uso introduzido em Paris para a palavra *sermo*, designando o sermão da manhã, e *collatio*, referindo-se ao sermão noturno.<sup>129</sup>

A alteração de 1274, desta maneira, unia ao estudo, tornando-a um exercício, a pregação. Assim, enquanto até 1259 insistia-se no estudo como elemento de identidade, enfatizando-se exercícios que contribuía indiretamente com a pregação, ela própria surgia como um exercício em 1274. Neste momento, já havia sido atingido um “ponto ótimo” do processo de construção de identidade. Embora consideremos esse processo como contínuo, devemos pressupor que certos traços de identidade podem se consolidar.<sup>130</sup> Acreditamos, portanto, que aquela breve palavra – *collatio* – demonstre cabalmente que, ao longo do período por nós privilegiado para esse estudo, deu-se o estabelecimento da identidade dominicana como de frades estudantes.

Podemos nos perguntar, então, porque quando da formação da Ordem, ela não se estabeleceu de imediato como um grupo de frades estudantes, em vez de frades pregadores? O próprio processo histórico responde a essa pergunta. Era muito mais difícil formar uma ordem de homens instruídos do que de homens que se propusessem a falar sobre Deus em praça pública. A pregação era necessária, para aqueles que estavam envolvidos em lançar os alicerces da Ordem, como medida de urgência para converter os hereges. Mas essa pregação deveria ser informada pelo saber cristão, que não poderia ser prontamente adquirido. Daí o recrutamento de frades nos meios universitários, como demonstraremos no capítulo seguinte. Além disso, a Ordem, instituída como de pregadores, deparou-se com outros grupos que exerciam a mesma função, e acabaram por se distinguir daquelas pelo estudo, e pela pregação que dele, indiretamente, resultava. A forte aliança entre os dois, até a década de 1260, tinha como eixo condutor os estudos, e não a pregação. Mas, estando seu sistema educacional consolidado, e servido este como instrumento de auto-reprodução de seus quadros letrados, a Ordem poderia passar a investir mais pesadamente em outros elementos de identidade que não os estudos.

---

<sup>129</sup> MEERSSEMAN, Gilles. *Ordo fraternitatis: confraternite e pietá dei laici nel medioevo*, vol III. Roma: Herder, 1977. p. 1134.

<sup>130</sup> Como discutido no capítulo 1.

Voltemos a analisar o *ratio studiorum*, agora em sua última determinação:

“Quando houver, em muitas províncias, muitos conventos que careçam de *lectores*, o mestre deve se unir a todos os visitantes deste ano para que eles próprios encontrem alguns *lectores* desocupados, ou outros [*lectores*] que possam ensinar. Conduzam-nos, da parte do mestre, para que eles próprios, atendendo às necessidades da Ordem, se disponham a ensinar em alguma província que careça de *lectores*, durante dois ou três anos, para a remissão de todos os seus pecados. E, caso aqueles que descobrirem se disponham a isto, que tanto os próprios frades quanto os visitantes revelem isto ao mestre, sem demora.”<sup>131</sup>

A última das admoestações é um grito de socorro aos frades e uma mensagem retumbante em sua clareza: a Ordem dos pregadores é uma *societas studii*, como afirmava alguns anos antes Tomás de Aquino. Que os visitantes, homens que iam de convento em convento, viajando ao longo do ano para conhecer a condição das casas dominicanas, se reunissem com o mestre geral, que também passava a maior parte de seu tempo indo de um lado a outro da Cristandade para estar com os frades pregadores, se reunissem e encontrassem aqueles que poderiam levar adiante a educação na Ordem. Que também os frades se envolvessem na busca por novos professores, e que todos – visitantes, mestre, frades – os encontrassem “sem demora”, o mais rápido possível. Que a Ordem se tornasse mais e mais uma *societas studii* era urgente!

Era preciso mostrar àqueles que os acusavam de heresia que eles mesmos detinham o poder sobre estas acusações mais do que qualquer outro grupo eclesiástico, porque se empenhavam no estudo da verdadeira fé mais do que ninguém. Era preciso também manter as escolas abertas para que pudessem atender ao público externo à Ordem, em especial educar os demais clérigos de paróquia. Afinal, talvez Mandonnet estivesse correto ao afirmar que: “(...) a necessidade do clero, sem instrução e sem escolas adequadas em número ou qualidade, impôs-lhes [aos dominicanos] o ofício de professores da ciência sagrada.”<sup>132</sup> Afirmando-se como

---

<sup>131</sup> “Cum multi conventus sint in multis provinciis qui carent lectoribus iniungit magister omnibus visitoribus huius anni quod ipsi ubicumque invenerint aliquos lectores vacantes vel alios qui legere possint inducant eos ex parte magistri ut ipsi attendentes necessitatem ordinis exponant se ad legendum in aliquibus provinciis que indigerint lectoribus per duos annos vel tres in remissionem omnium peccatorum suorum et si quos invenerint ad hoc se offerentes tam ipsi fratres quam visitatores significant hoc magistro sine mora.” Acta, p.100.

<sup>132</sup> MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 218.

professores do próprio clero, talvez dirimissem os ataques vindos deste grupo, que se ressentia dos benefícios que lhes eram consentidos à Ordem pelo papado.<sup>133</sup>

Devemos admitir que um grupo de eclesiásticos que se dá ao trabalho não só de formular todas essas leis, como também de tentar cumpri-las, só poderiam ver nos estudos algo que os definisse profundamente. Não há qualquer corpo legislativo similar em relação à pregação. É por conta disso que entendemos a formulação do estatuto dos estudos como uma prova indiscutível de que a Ordem dos Pregadores, nas décadas centrais do século XIII, definia sua identidade, essencialmente, pelo estudo.

### 4.3 A questão da censura

Retomaremos agora, a partir de outra perspectiva, o que um pouco antes discutíamos em relação à filosofia. No item 4.2 vimos a gradual e conturbada inclusão dos estudos filósofos com o intento de desfraldar os conflitos dentro da Ordem e sua paulatina organização do sistema educacional, inseridos ambos estes aspectos em um contexto de construção e consolidação da identidade institucional. Agora pretendemos ver o estudo de filosofia, ou melhor, sua proibição, bem com o controle em relação a outros aspectos da vida intelectual dos frades dominicanos, como uma forma de “guiar” a identidade que os elementos mais investidos de poder dentro daquele grupo pretendiam atribuir a sua instituição.

Para alguns historiadores a instituição da censura não é própria do período medieval, isso porque tal termo remeteria a questões contemporâneas, sendo é associado à imposição de limites por parte de um aparato estatal, burocrático, que não seriam verificamos em relação ao nosso recorte temporal. A historiografia medievalística sobre o tema, porém, não parece ter entendido o termo como anacrônico, uma vez que historiadores como Bianchi e Thijssen<sup>134</sup> inclusive utilizarm-no no título de suas obras, sem que se voltassem para definições mais precisas em suas considerações. Boureau, em uma nota crítica a respeito dessas duas obras,

---

<sup>133</sup> É de suma importância para nossas argumentações notarmos que o contexto em que o papado se inseria era de disputas entre seus poderes centrais e os poderes locais dos bispos. Contar com toda uma ordem religiosa que lhe devia obediência, diretamente, e não às autoridades eclesiásticas locais era uma arma poderosa nessa disputa, travada há pelo menos dois séculos. Por isso também tantos benefícios eram concedidos aos pregadores em particular e aos mendicantes em geral. O clero local ressentia-se disso, pois acabavam perdendo muito de seu poder. Cf. PENNINGTON, K. Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300. In: BURNS, J. (ed.) *Medieval Political Thought, c. 35—1450*. Cambridge: University Press, 1995. p. 452-453.

<sup>134</sup> BIANCHI, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe – XIVe siècles)*. Paris: les Belles Lettres, 1999; THIJSSEN, Johannes. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 – 1378*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. Pelo menos ¾ da obra de Thijssen está voltada para o século XIV.

também não contesta o termo censura, mas avalia até que ponto esta era, de fato, eficaz.<sup>135</sup> Não é nosso objetivo verificar a aplicação dos instrumentos de censura, mas pensá-los como uma ferramenta de construção de identidade para a Ordem dos Pregadores. Assim o faremos, entendendo a censura como o conjunto de controles impostos àquilo que chamamos hoje de liberdade de pensamento e de expressão. Sabemos, no entanto, que no contexto que abordamos, liberdade tem um sentido bastante diverso daquele em que hoje o aplicamos. Mas nos apoiamos em Boureau, quando este afirma que a questão da liberdade era essencial para a organização universitária, ainda que, de forma geral, para o período medieval, esta fosse entendida como privilégios que garantiam certa imunidade jurídica e fiscal. Mesmo assim, a questão da liberdade assumiria um outro contorno dentro das organizações universitárias, que buscavam a autonomia em relação aos poderes laicos e eclesiásticos, e tentavam forjar uma idéia de soberania.<sup>136</sup> De acordo com Marmursztejn, no século XIII as universidades chegariam a representar um terceiro poder, o *studium* (poder intelectual), ao lado do *regnum* (poder real ou imperial) e do *sacerdotium* (poder eclesiástico).<sup>137</sup>

Ao apontar os controles impostos aos textos produzidos pelos frades pregadores do século XIII devemos estar atentos para evitar anacronismos. Mas nem por isso renunciaremos a reconhecer que a censura condicionou, se não a prática, ao menos a forma como os dominicanos se representavam. Um dos aspectos sobre o qual incidiam limitações era o tratamento das questões políticas. No *De vita regulari*, Humberto de Romans havia apresentado a guerra como exemplo de assunto sobre o qual os religiosos não deveriam se manifestar por ser estranho à sua competência.<sup>138</sup>

Papel mais relevante tiveram as limitações relativas diretamente ao estudo, a pesquisa e ao ensino em âmbitos disciplinares específicos: teologia, filosofia, artes. Perceberemos essas interdições a partir do cruzamento entre a legislação geral e provincial da Ordem, o que nos permitirá esclarecer se as intervenções das instâncias supremas de autoridade refletiam preocupações compartilhadas. Poderemos, além disso, verificar como essas intervenções foram recebidas, readaptadas ou modificadas em nível local.

---

<sup>135</sup> BOUREAU, Alain. Boureau Alain. La censure dans les universités médiévales (note critique). In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 55e année, N. 2, 2000. p. 313-323.

<sup>136</sup> Idem, p.313.

<sup>137</sup> MARMURSZTEJN, Elsa. Un troisième pouvoir: Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'université de Paris à la fin du 13e siècle, EHESS, 1999.

<sup>138</sup> HUMBERTO DE ROMANIS. *De vita regulari*. BERTHIER, J (ed.) *Opera*, I. Torino, 1956. p. 471.



Já vimos que as Constituições proibiam os pregadores de estudarem os “livros dos gentios” (ou pagãos) e de filosofia, sendo vetado também o aprendizado das ciências seculares e das artes liberais.<sup>139</sup> Vimos também que essas proibições se inscrevem em uma longa tradição canônica, ratificada por Graciano, que impedia os homens da Igreja de consagrarem-se aos estudos profanos, permitidos, porém, apenas se possuíssem função instrumental para o “aprofundamento da verdade teológica”.<sup>140</sup> Nesse sentido se entende também a proibição dos livros filosóficos que, segundo alguns, não tinha nenhuma relação com a “febre pró-aristotélica que começava a se manifestar especialmente em Paris”,<sup>141</sup> enquanto para outros constituía uma resposta a chegada de novos textos do Filósofo e seus seguidores.<sup>142</sup>

De qualquer forma, o estudo de filosofia foi assunto do Capítulo Geral de 1243, que teve desdobramentos, como era de se esperar, em nível local. Naquele mesmo ano, podemos ler nos registros do capítulo provincial de Roma:

“Urge que o frei Bonifácio de Siena restitua ao seu prior todos os livros e argumentos filosóficos em sua posse, e que neles não estude, a não ser que por acaso, sendo a correção realizada rapidamente, por ele ou por seu prior, ele receberá licença.”<sup>143</sup>

Frei Bonifácio era obrigado a devolver ao seu prior *libros et rationes*, obras escritas por outros e, talvez, anotações suas, que demonstrariam o seu engajamento no estudo daquelas obras proibidas. Há, portanto, um impedimento, que ecoa o estabelecido pelo Capítulo Geral, e principalmente pelas Constituições, que demonstra que Bonifácio não estava sozinho nas suas leituras. De maior significado para o amoldar da identidade da Ordem, havia pressão recorrente, em todas as instâncias de poder: local, representada pelo prior; regional, representada pelo capítulo provincial, e relativa a Ordem como um todo, em sua instância maior de autoridade, o Capítulo Geral.

No ano seguinte, fica registrado também na ata do capítulo provincial romano:

---

<sup>139</sup> Acta, p. 26.

<sup>140</sup> MEERSSEMAN, G. “In libris gentilium non studeant”: L’étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Age? *Italia medievale e umanistica*, I, p. 1 – 13, 1958.

<sup>141</sup> DUVAL, André. L’étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Mélanges offerts a M-D. Chenu, Maître en Théologie*. Paris, 1967. p. 240.

<sup>142</sup> GRABMAN, M. *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregório IX*. Roma, 1941, p. 70-87.

<sup>143</sup> “Fr, Bonifacio Senesi inuigimus ut omens libros et rationes quas habet de philosophia tradat priori suo et a modo im hiis non studeat, nisi forte, correptione euis exigente, cume o per priorem suum fuerit dispensatum.” *Acta Capitulorum provincialium provinciae romanae*.” KAEPPPELI, Thomas & DONDAINE, A. (Eds.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX. Roma, 1941. p. 1. faremos referência a essa obra por meio da expressão *Acta Romanae*.

“Qualquer um, além dos *lectores*, que possuam qualquer tratado ou livros a respeito de quaisquer ciências seculares, além de lógica e pertinente à filosofia moral, que entregue ao seu prior em sete dias após está ordem; nem os outros tais quais possuírem, nem os que tiverem escrito, a não ser com a dispensa especial do provincial, sem a qual não é permitido lê-los ou ouvi-los, a não ser de acordo com o que foi estabelecidos na Constituições.”<sup>144</sup>

Confrontemos essa passagem ao que se lê na carta de número 20 do *Chartularium Universitatis Parisiensis*, que registra o estatuto das escolas de Paris como estabelecido pelo legado papal Roberto de Courçon em 1215:

“Eles (os mestres) devem lecionar os livros de Aristóteles sobre a dialética antiga e nova nas aulas ordinárias e não *ad cursum*.<sup>145</sup> (...) Eles não devem lecionar a respeito das obras de Aristóteles sobre metafísica e filosofia natural.”<sup>146</sup>

A permissão de possuir e aprofundar o estudo de textos de lógica e moral entre os frades da província romana poderia nos parecer significativa. Eram justamente essas duas disciplinas que ainda possuíam, entre as leituras pertinentes a elas na faculdade de artes de Paris, obras aristotélicas permitidas segundo o estatuto estabelecido em 1215 pelo cardeal Roberto de Courçon. Ele proibira, no entanto, cursos baseados na Metafísica e nos “livros naturais”. Não acreditamos, porém, que haja dependência ou comunhão de objetivo entre o legado pontifício em Paris e os dominicanos itálicos. Não sabemos o quanto estava aquela última região preocupada naquele momento com a crescente influência do “novo Aristóteles”, mas nos parece claro que alguma inquietude era suscitada por disciplinas mais “científicas”, em especial a astronomia.

Isso se confirma nas deliberações que tiveram lugar em Viterbo, no ano de 1258, que proibia o estudo e as aulas sobre astronomia, e sobre quaisquer *artes secularis*: “Proibimos que os

---

<sup>144</sup> “Quicumque, preter lectores, habet aliquos tractatus sive libros pertinentes ad aliquos scientia seculares, preter logicales et e aqui pertinent ad moralem philosophiam, resignet priori suo infra vii dies postquam hoc mandatum scriverit; nec de cetero talia aliquis habeat, nec ista eis reddatur, nisi fierit de licentia speciali provincialis, sine cuius licentia aliquis de cetero talia non legat nec audiat, nisi secundum formam constitutionum” Acta Romanae, p. 2.

<sup>145</sup> As aulas ordinárias eram as mais importantes e mais comuns, dadas na parte da manhã pelos mestres mais renomados. Aulas extraordinárias, ou “cursórias”, eram ministradas a tarde, e tinham como tema questões menos relevantes expostas por bacharéis aprendizes. THORNDIKE, Lynn. *University records and Life in the Middle Ages*. New York: Norton & Co, 1975. p. 28.

<sup>146</sup> “Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. (...) Non legatur libri Aristotelis de metafísica et de naturali philosophia.” Chart, n. 20, p. 78-79.

frades estudem astronomia e as artes seculares”.<sup>147</sup> Esta desconfiança em relação às disciplinas do *quadrivium* teria longa vida entre os frades da província romana que ainda em 1281<sup>148</sup> haviam impedido que se ministrasse ou assistisse aulas sobre temas não teológicos sem a permissão do prior provincial.<sup>149</sup>

Já os dominicanos lombardos reunidos em Bolonha em 1262 reforçaram as ordens das Constituições, precisando, no entanto, que as eventuais dispensas podiam dizer respeito não só à lógica, mas também à filosofia natural, enquanto ainda uma ulterior dispensa era necessária para que os frades se aprofundassem em *quadrualibus*.<sup>150</sup>

“Advertimos que ninguém estude artes ou qualquer doutrina gentílica sem licença especial; e quem possuir licença para o estudo dessas não estude o quadrualibus, lógica ou filosofia natural, a não ser que possua uma ulterior licença especial.”<sup>151</sup>

Apenas à luz de documentos como estes, que testemunham a persistente hostilidade de alguns ambientes dominicanos no nos confrontos com o saber profano, se pode apreciar, por contraste, a liberdade com a qual Alberto Magno, na década de 1240, deu àqueles saberes valor positivo. Neste mesmo contexto, é difícil duvidar de que ele se referisse a seus confrades quando se dirigiu com violência contra os “ignorantes que querem, de todos os modos, combater o uso da filosofia”, tais quais “animais brutos que blasfemam contra o que ignoram”.

As proibições relativas ao estudo eram geralmente acompanhadas de interdições quanto aos textos: proibição da sua posse; obrigação da sua apresentação aos superiores; ordem da sua queima ou destruição. Essa última medida era colocada em prática pela rasura ou mutilação de um texto inteiro. Mais freqüentemente, ao que parece para o nosso período, o que ocorria era a supressão ou correção apenas das passagens que contivessem idéias consideradas errôneas.

---

<sup>147</sup> “*Inhibemus ne fratres in astronomia studeant, nec eam aut artes seculares legant*”. Acta Romanae, p. 22.

<sup>148</sup> Portanto vinte anos após a liberação do estudo de filosofia implicitamente sancionada pelo estatuto dos estudos.

<sup>149</sup> “*Volumus etiam quod nullus legat vel audiat lectiones alias quam theologicas sine licentia prioris provincialis, nisi illi de quibus in capitulo provinciali est aliter ordinatum*”. Acta Romanae, p.56.

<sup>150</sup> *Quadrualibus*, ou *quadrivium* é o conjunto de “ciências seculares” que compreende aritmética, geometria, astronomia e música. Para o significado de quadrualibus cf. MAIERÚ, Alfonso. Dante di fronte alla fisica e allá metafísica. PICONE, Michelangelo; CACHEY, Theodore & MESIRCA, Margherita. *Le culture di Dante: studi in onore di Robert Hollander*. Firenze: Franco Cesati, 2004. p. 17.

<sup>151</sup> “*Monemus quod nullus in artibus vel aliis doctrinis gentilium student sine lecentia speciali; et qui in istis habent vel habuerint licentiam, non studeant in quadrualibus, sed tantum in naturalibus et logibalibus nisi etiam super illis habeant licentiam speciali*.” Acta Capitulum provinciae lombardiae (1254-1293) et Lombardiae inferioris (1309-1312). KAPPELI, Thomas. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XI, 1941, p.143-144.

É o que ocorre em seguida às condenações parisienses de 1241.<sup>152</sup> Entre 1241 e 1244, o mestre dominicano Gueric de Saint Quentin, envolveu-se em uma controvérsia doutrinal. O bispo e os mestres de Paris condenaram, então, suas teses, fundamentadas na percepção “oriental” dos Padres da Igreja, a partir da qual defendia que os beatos não viam a essência de Deus, mas apenas suas energias.<sup>153</sup> Dois capítulos gerais (1243 e 1256) e um provincial (Avignon, 1256) intimaram os frades a eliminar todas as referências às doutrinas condenadas de seus *scripta* ou *caderni*:

“Os erros condenados pelos mestres de Paris devem ser apagados dos cadernos por todos os frades.”<sup>154</sup>

“Ordenamos que todos os frades, inclusive de os mais velhos, destruam os artigos condenados pelo bispo e mestres de Paris em seus escritos, e aqueles que foram enviados aos priores provinciais ou transcritos por sócios seus, enviando-os a suas províncias.”<sup>155</sup>

“Os erros condenados por Paris sejam levados a um prior; e se por acaso os *lectores* encontrarem estes erros em seus escritos os corrijam diligentemente.”<sup>156</sup>

Essa reação duradoura aos “erros” de Gueric de Saint Quentin e outros mestres não é apenas ocasionada pelas condenações de 1241, certamente. O Capítulo Geral de 1256, bem como certamente o provincial realizado em Avignon no mesmo ano respondiam também aos conflitos com os seculares que já se delineavam em Paris. A insistência da legislação em condenar estes escritos demonstrava a necessidade de conter, modelar, limitar, controlar enfim, uma identidade marcada pela erudição ortodoxa, pelos estudos “corretos”. Demarcando esta identidade, os frades se protegiam em relação aos detratores externos, de certa forma dando-lhes razão ao admitir seus “erros”.

As anotações desses capítulos fazem menção aos *scripta* e *caterni*, como espaços em que se encontrariam os referidos erros. Esses poderiam consistir nas obras propriamente, porém, em maior número, devemos imaginar estes escritos como as anotações feitas durante as aulas, ou

---

<sup>152</sup> Chart, no. 128, p. 170 – 171.

<sup>153</sup> BIANCHI, Luca. Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson. In: MORENZONI, Franco & TILLIETTE, Jean-Yves (eds.). *Autour de Guillaume d'Anverge (d. 1249), Actes du colloque international*. Turnhout: Brepols, 2005. p. 155-171

<sup>154</sup> “Errores condempnatos per magistros Parisienses fratres omnes abradant de caternis.” Acta, p. 27.

<sup>155</sup> “Iniungimus omnibus fratribus sicut eciam olim iniunctum fuit, quod articulos condempnatos per episcopum et magistros Parisienses deleant de scriptis suis in quibus cumque fuerint, et eciam quod priores provinciales vel socii eorum, transcripta eorum potent ad provincias suas.” Acta, p. 80-81.

<sup>156</sup> “Errores condempnati Parisius a singolis prioribus deporterunt; et diligenter attendant lectores si forte aliquid de huiusmodi in scriptas invenerint suis et emendent.” DOUAIS, p. 66-67.

os apontamentos que os alunos redigiam ou copiavam para seu uso e que representavam a sua “bagagem teológica pessoal.”<sup>157</sup> Este é mais um indício do quanto se disseminava os estudos entre os frades.

Quanto aos *scripta* como obras, sabe-se que alguns mestres renomados foram alvo da prática estabelecida pelos capítulos. Nas *Postillae* sobre são João, Hugo de Saint Cher havia sustentado a posição “oriental” segundo a qual os beatos não têm a visão direta da essência divina, condenada por Guilherme de Auvergne.<sup>158</sup> Não sendo recomendável que o comentário do Novo Testamento feito pelo segundo regente da cátedra dominicana de teologia da Universidade de Paris se afastasse da “verdade”, isso seria remediado pelos copistas. E, pelo visto, de forma bastante desajeitada, como afirma Dondaine.<sup>159</sup> Sendo o mestre em exercício um outro dominicano que havia se pronunciado a favor da invisibilidade da essência divina, Gueric de Saint Quentin buscou se retratar. Dondaine relata que, no manuscrito de número 667 da biblioteca universitária de Praga, a *solutio* dada a sua questão sobre o tema foi anulada com um traço de pena, em cuja extremidade se lê *vacat* (vacante, livre). Para evitar qualquer equívoco, o zeloso copista assinala na margem: “note-se que esta questão foi reprovada (*reprobata*) e retratada (*retractata*) pelo frei Gueric”.<sup>160</sup>

A disciplina relativa aos cadernos não se exaure aqui. Tanto na proibição já citada do Capítulo Geral de 1243, quanto na do capítulo provincial da Lombardia de 1262, sobre o estudo dos livros dos gentios, aparecem, contíguas a estas, interdições relativas a livros. Na ata de 1243 registra-se:

“Porque com os estudantes diligentes é necessário cautela, todos os frades especialmente devem tê-la. Não escrevam cadernos nem assistam aulas sem licença, e que, em busca da correção, reformem os estudantes. No caso destes cometerem excessos, que sejam submetidos ao prelado.”<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> DUVAL, A. Op. cit., p.239.

<sup>158</sup> “Primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine ne ab angelo videbitur. Hunc errore reprobamus et assertores et defensores auctoritate Whilhermi episcopi excommunicamus. Firmiter autem creditus et asserimus, quos Deus in sua essentia vel substatntia videbitur ab Angelis et omnibus sanctis et videbur ac anibus glorificatis.” Chart, no. 128, p., 170.

<sup>159</sup> DONDAINE, H. Hugues de Saint Cher et la condamnation de 1241. *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, XLIV, 1960, p. 226-9.

<sup>160</sup> DONDAINE, H & GUYOT, B. gueric de Saint Quentin et la condamnation de 1241. *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, XXXIII, 1949, p. 172.

<sup>161</sup> “Quoniam circa studentes diligens est adhbenda cautela, aliquem spetialem fratrem habeant, sine cuius licentia non scribant quaternos, nec audiant lectiones, et que circa eos in studio corrigenda viderit corrigat, et si vires eius excedat prelado proponat. In libris gentilium et phylosophorum non studeant ...”.Acta, p. 26.

No registro do capítulo provincial podemos ler: “Instituimos que não se escrevam cadernos sem a licença do mestre de estudantes, e que este os observe cuidadosamente.”<sup>162</sup> Essas medidas expressam a necessidade de se impor controle doutrinal, além de “editorial”, e até mesmo “comercial” sobre os textos em circulação. Isso porque temos uma informação, no mínimo, curiosa. No capítulo geral de 1240, proíbe-se a venda de livros por preço exorbitante.<sup>163</sup> Mas nove anos depois, no Capítulo Geral de 1249, se estabelece que por preço nenhum os livros poderiam ser vendidos.<sup>164</sup> Queremos acreditar que, em 1240, a venda de livros ainda não era um problema, mas era uma solução para a escassez de recursos que a Ordem poderia enfrentar. É também de se notar que, até 1240, nenhuma acusação de erro havia sido feita contra os escritos dos dominicanos. Isso, como vimos, ocorreria pela primeira vez um ano depois. Já em 1249, embora talvez ainda se enfrentassem problemas em relação aos recursos para a manutenção das casas dominicanas,<sup>165</sup> a questão dos erros teológicos entre os frades já havia se instalado. E acreditamos ter sido esse o motivo que leve especialmente ao controle doutrinal, em detrimento da fonte de ingressos que poderia derivar da venda de livros pelos membros da Ordem. Garantir a coesão doutrinal era asseverar a identidade como ordem de eruditos alinhados às políticas papais.

Ao ilustrar as funções do *magister studentium*, Humberto de Romans, em seu *De vita regulari*, enfatiza que: “quem se escreve, para quem se escreve, ou o que se faz escrever [devem ser] coisas úteis ou curiosas”.<sup>166</sup> Mostrando-se pródigo para promover o empenho da Ordem em âmbito pedagógico-doutrinal, Humberto estava convencido de que a redação e difusão de livros novos poderia ajudar a Igreja, contanto que esta atividade fosse consentida apenas a uma elite de sábios:

“(…) notamos que embora novos [os escritos] são úteis para a Igreja de Deus, ainda que fazendo deste modo novos escritos redigidos por outros e tornado-os públicos, não devem expô-los senão poucos homens. Para isso devemos ser cuidadosos em seguir os exemplos dos profetas, dos discípulos do Senhor e de seus santos. (...) Que grande presunção, no entanto, movem

---

<sup>162</sup> “Monemus quod nullus in artibus vel aliis doctrinis gentilium student ... Item constitutio de non scribendis quaternis sine licentia magistri studentium diligentius observatur.” Acta Lombardie, p.143-144.

<sup>163</sup> “Libri non vendantur nisi alii magis necessarii ex illa pecunia ementur”. Acta, p. 16.

<sup>164</sup> “Libri ordinis seu fratrum non vendantur nisi precium eorum in libros alios seu scripta convertatur.” Acta, p. 45.

<sup>165</sup> CANETTI, Luigi. «*Domini custos*». *Contributi alla storia di san Domenico nelle fonti agiografiche del XIII secolo*. Parma: Tipolitotecnica, 1994. p. 56.

<sup>166</sup> “(…) qui scribunt, quid scribunt, vel quid faciunt scribere; utrum videlicet utilia vel curiosa; vel utrum de utili ac legibili litera, vel non”. HUMBERTO DE ROMANIS. *De vita regularis...* Op. cit., p. 262.

homens audazes a compilar novos livros e escritos, enquanto tão poucos entre eles podem escrever!”<sup>167</sup>

Durante o generalato de Humberto, dois capítulos gerais (1254 e 1256) proíbem a publicação de obras não avaliadas atentamente pelos “peritos” nomeados pelo mestre geral ou pelo prior provincial:

“Nenhum escrito ou compilação feita por nossos frades sejam publicados sem que frades peritos, seja o mestre ou o prior provincial, examinem diligentemente.”<sup>168</sup>

“Frades que, de acordo com suas consciências, [produzirem] livros ou escritos, devem enviá-los ao mestre da Ordem.”<sup>169</sup>

Esse exame cruzados das ordens dos capítulos gerais e provinciais podem nos levar a duas conclusões. Em primeiro lugar, podemos perceber que, entre as autoridades centrais e locais se instaura um jogo de recíproca influência e referência cruzada, mais sutil e complexo do que se pode perceber à primeira vista. É certo que a legislação dos capítulos provinciais não se limitam a receber passivamente as normas votadas pelas assembléias centrais. Às vezes notamos um certo atraso no acatar do que ali era estabelecido, por parte das províncias, o que pode evidenciar tanto os desacordos em relação ao que e como deveria ser estudado, como ser resultado dos diferentes contextos intelectuais, variáveis segundo sua maior ou menor proximidade intelectual ou mesmo geográfica dos grandes centros produtores de saber formal. Como exemplo, vimos como, alguns anos depois da grande reviravolta que foi o capítulo de 1259, em relação ao estudo da filosofia e das “ciências”, nas províncias lombarada e romana prevalecia a desconfiança em relação às artes.

Podemos explicar essa desconfiança na medida em que nenhuma dessas duas províncias tinha que conviver com pressões tão avassaladoras quanto as que os frades da província provençal, nomeadamente aqueles da casa de Paris, deviam sofrer. A censura, portanto, ali, bem como a posterior liberdade concedida aos frades de se estudar o que os demais mestres e estudantes das faculdades de Artes e Teologia daquela cidade, era mais necessária, e sentida de

---

<sup>167</sup> “(...) notandum quid nova licet utilia in Ecclesia Dei, tamen ad faciendum hujusmodi nova scripta quae aliis publicentur, non debent exponi nisi pauci. Ad quod reddere nos cautos debent exempla prophetarum, et discipulorum Domini, et aliorum sanctorum. (...) Quanta ergo praesumptio quorundam qui tam audaces sunt ad compilandum novos libros et nova scripta, cum inter tot et tantos tam pauci scripserunt!” Idem, p. 459-60.

<sup>168</sup> “In eodem capitulo in fine addatur sic nulla scripta facta vel compilata a fratribus nostris aliquatenus publicentur nisi primo per fratres peritos quibus magister vel prior provincialis commiserit diligenter fuerint examinata”. Acta, p.69.

<sup>169</sup> “Quicumque etiam fratrum aliquid erroneum secundum conscienciam suam in livris vel scriptis alicuius fratris invenerit mittat illud scriptum magistro ordinis”. Acta, p. 81.

forma mais intensa. Já na província lombarda, onde se encontra o convento de São Domingos em Bolonha,<sup>170</sup> a questão da filosofia não tanto incomodava os frades, já que ali eles proviam à Universidade sua escola de teologia. Em outras palavras, em Bolonha os dominicanos tinham hegemonia sobre esse saber.<sup>171</sup> Já na província romana, não havia nenhum *studia generalia*, o que colocava aquela região, de certa forma, um pouco à margem das pressões que contribuíam para o forjar da identidade dos frades como detentores do conhecimento “verdadeiro”.

Uma segunda conclusão a que chegamos é a de que os provimentos mais drásticos – censura dos textos “publicados” e exame preventivo dos textos ainda não colocados em circulação – são sempre adotados em períodos em que, diante dos contrastes e das dissensões que podiam dilacerar a ordem a partir do interior, fazia-se mais necessário projetar uma imagem de concórdia e coesão doutrinal. É o que ocorre no início da década de 1240, quando o envolvimento de alguns mestres dominicanos nas condenações das interpretações orientais dos evangelhos faz com que recaiam sobre eles pesadas críticas, que se tornarão ainda mais duras na década de 1250. E é justamente nesses dois momentos que vemos uma intensificação da produção legislativa em relação à censura.

Assim, a identidade pode ser uma mera idéia, no nosso caso a expressão coletiva do que se quer ser. A censura como instrumento de controle, portanto, age no sentido de se modelar o ideal. E é este ideal, este “modelo”, que, se ao menos buscado, garante legitimidade à Ordem. Perceber-se legítimo, e ser percebido como tal, faz do grupo uma instituição necessária aos olhos do papado e dos fiéis. E é a legitimidade que possibilita sua existência dentro dos padrões requeridos pelo próprio estabelecimento da identidade. Ou seja, a identidade é uma busca, um processo, mas também é um fim, um objetivo, e ambas as instâncias garantem a legitimidade da Ordem. Por isso podemos ver nos instrumentos de censura uma maneira de agir na construção da identidade.

#### 4.4 Os problemas em Oxford

Um acontecimento que demonstra distintamente o equívoco da historiografia tradicional em insistir na hipótese de que a Ordem apresentou-se, desde o início, como um grupo unido em torno do que o estudo significava é o que chamaremos de “caso da desobediência de Oxford”. Como já vimos, o Capítulo de 1246 havia estabelecido quatro novos *studia*, entre eles

---

<sup>170</sup> O convento de Bolonha recebe o nome do santo fundador quando da canonização deste. Antes desta data (1234), o convento era dedicado a São Nicolau.

<sup>171</sup> Como veremos no capítulo 5.



o de Oxford. No entanto, por mais de dez anos, os *blackfriars*<sup>172</sup> se recusaram a cumprir as determinações da instância de maior poder da Ordem, o Capítulo Geral.

Vimos, até agora, que a questão do estudo formou-se como elemento de identidade central da Ordem. O processo que leva à construção de uma identidade de grupo confere à este coesão. Mas a consciência de se partilhar aspectos comuns responde, dentro de um mesmo processo de identificação, ao encontro com o que lhe é diferente. Por ser a identidade um processo que permite múltiplos pertencimentos, encontramos nos caminhos que levam à identidade dominicana, o encontro, no seu próprio interior, com o seu outro.<sup>173</sup>

A intransigência dos irmãos ingleses ameaçava a harmonia da Ordem, assim como todo o programa educacional dominicano já que este se sustentava sobre o respeito às leis e aos ideais apostólicos. Não há evidências que mostrem a tentativa de se formar um *studium generalium* em Oxford antes da década de 1260,<sup>174</sup> mas sabe-se que tal iniciativa não se deu porque, em 1261, as atas do Capítulo Geral demonstrarão flagrante desconforto em relação às notícias que chegavam da província de *Anglia*. O registro feito pelos definidores, em 1261, é sucinto. Afinal, um dos princípios imutáveis da Ordem, estabelecido no preâmbulo de 1228, era o de que definidores e priores não deveriam levantar ações prejudiciais uns contra os outros, o que assegurava a cooperação ao repudiar a delação.

Seriam três as principais hipóteses para a resistência dos frades ingleses: dificuldades financeiras, xenofobia e desacordo em relação ao programa de estudos da Ordem.

O receio de perdas financeiras é provavelmente um fator central, pois antes das ordens de 1259, a província que hospedava um *studium generalium* era forçada a custear os irmãos estrangeiros. Se cada província poderia enviar dois estudantes para Oxford (a partir do capítulo de 1248) as acomodações deveriam ser ampliadas para receber os irmãos que vinham de fora, o que custaria caro para eles, que habitavam em uma pequena casa, sem qualquer terreno adjacente.<sup>175</sup> De acordo com Mortier, por exemplo, o próprio convento de Saint Jacques estava

---

<sup>172</sup> A primeira referência à expressão *blackfriars* data de um documento de 1342, embora seja provável que sua utilização, limitada às ilhas britânicas, já tenha se difundido ao longo do século XIII. Os pregadores usam uma túnica branca dentro dos conventos, mas se cobrem com capa preta em outros ambientes. GUMBLEY, G. On the name blackfriars. *New Blackfriars*. Oxford, 1, 1920, p. 54-55.

<sup>173</sup> O que já foi verificado também nos outros itens deste capítulo.

<sup>174</sup> No entanto, como lembra Knowles, há uma certa escassez de documentos católicos para a Inglaterra por conta dos reveses que as casas associadas a Igreja Romana sofreram no século XVI em diante naquele reino. KNOWLES, David. *The Religious Orders in England*. Cambridge: University Press, 2004. p.12.

<sup>175</sup> HINNEBUSCH, W. *The early english friars preachers*. Rome: S. Sabinae, 1951. p. 9-11.

constantemente em dívida em razão dos gastos com educação.<sup>176</sup> Os frades de Oxford, certamente, não queriam o mesmo para si.

Podemos ter uma idéia do que era a vida acadêmica em Oxford por meio da famosa *Chronica majora*, de Mateus de Paris. De acordo com o cronista beneditino havia, em Oxford, uma atmosfera de animosidade entre estudantes de diferentes origens nesse período. Mateus faz menção, inclusive, a assassinatos ocorridos em 1258.<sup>177</sup> Embora não haja referência a nenhum dominicano em particular, é muito provável que os pregadores, como estudantes que eram, tomassem lugar nessa contenda.

Embora não exista nenhum documento que demonstre a rejeição dos frades de Oxford ao desenvolvimento do sistema educacional dominicano, essa possibilidade também deve ser levada em consideração. De fato, as hipóteses não são excludentes.

O Capítulo Geral de 1260, presidido por Humberto, ordenou que os irmãos de Oxford estabelecessem um *studium generalium* sem demora. Tal mandato não foi preservado, mas manteve-se na ata do capítulo de 1261. Nessa data os irmãos de Oxford continuavam a ignorar as instruções, o que rendeu uma forte reação no capítulo:

“Em Oxford, na Inglaterra, ordenamos o estabelecimento de um *studium generalium* para as províncias e desejamos que esta disposição não seja alterada sem a permissão do Capítulo Geral. Alertamos, no entanto, em virtude da obediência, que o prior e frades desse convento recebam os estudantes das províncias, tanto no presente momento quanto no tempo futuro, e os tratem com caridade, e não, por conta dos distúrbios ocorridos, conscientemente lhes causem problemas. Como a ordem do último capítulo que se referiu a essas questões não foi obedecida pelo prior e definidores do capítulo provincial, removemos o prior provincial da Inglaterra de seu cargo e o enviamos para a província da Alemanha, onde pode ensinar em Colônia ou em outro lugar que achar conveniente. Não desejamos que ele seja chamado a Inglaterra sem a permissão do capítulo geral, e lhe impomos sete dias a pão e água, sete *disciplinas*<sup>178</sup> e sete missas. Os definidores (da província inglesa) que rejeitarem o estabelecimento de estudantes de outras províncias em Oxford, suspenderemos nos próximos sete anos do ofício de definidor do capítulo provincial e do capítulo geral, e se houverem priores entre eles, remover-lhes-emos do cargo, e

---

<sup>176</sup> MORTIER, Daniel. *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, vol I. Paris, 1903. p. 566.

<sup>177</sup> “[In 1258] veru serious discorda rose among the scholars at Oxford who where of diverse national backgrounds (...) and the quarrel rose to such intensity that, sad as it was, they displayed hostilities, and the different groups attacked each other, killing and injuring one another in various ways.” Matthew Paris. *Chronica majora*, 5. LUARD, H.R. (ed.) 7 vols. London, 1872-1883. Apud. BRETT, Op. cit., p. 52.

<sup>178</sup> A disciplina era um instrumento penitencial, uma espécie de flagelo feito de corda ou de ferro, que os religiosos usavam como prática espontânea individual ou como punição infligida pelo superior a certos frades que haviam infringido a regra. LIPPINI, P. *San Domenico...* Op. cit, p. 235 n. 105.

imporemos a todos esses definidores treze dias a pão e água e treze *disciplinas*.”<sup>179</sup>

A Ordem reunida decide dar ao transgressor, entendido na pessoa do prior provincial, uma dose do seu próprio remédio: fazê-lo visitante em terras alheias. Ao mesmo tempo, parecia buscar com sua remoção não só a retirada de seu título de prior provincial, mas igualmente desmobilizar um movimento que certamente tinha entre seus apoiadores os estudantes de Oxford, que, se entendemos que as palavras de Matthew Paris dirigem-se também a eles, eram dados a excessos violentos. Para garantir a execução de seus comandos, o Capítulo Geral de 1261 enviou o provincial de Toulouse, Estevão de Salagnac, a uma visita à Escócia para “tratar de negócios na Inglaterra que lhe haviam sido delegados pelo mestre da Ordem”.<sup>180</sup> Ao que parece, Estevão foi resolver os problemas de Oxford.

Na ata do capítulo de 1262 não há menção direta ao caso de Oxford, mas pode-se ler: “Damos permissão ao frade Simão, ex-provincial da Inglaterra, de retornar àquela província quando lhe aprouver, e ser a ela reintegrado”.<sup>181</sup> Pela primeira vez a ata nomeia o provincial, Simon de Hinton,<sup>182</sup> autor prolífico e de grande reputação por seus escritos sobre teologia e as Escrituras.<sup>183</sup> Humberto e os definidores não hesitaram em afastar do cargo e exilar um frade renomado, o que pode demonstrar a necessidade de atitudes de força diante de uma desobediência ao Capítulo.

Brett e Mulchahey são os únicos autores que dão a esse episódio uma leitura minimamente crítica. Para Brett, a aceitação de Simão de voltar à Inglaterra apenas um ano passado desde sua condenação, mostra não só o desejo de perdoar, por parte de Humberto,

---

<sup>179</sup> “Apud Oxoniam in Anglia assignamus studium pro provinciis, et volumus quod inde non possit removeri sine licencia capituli generalis. Precipimus autem, in virtute obediencie, priore et fratribus illius conventus, tam presentibus quam futuris, quod studentes provinciarum ibidem recipiant, et caritative pertractant, nec occasione turbacionis que precessit, scienter inferant eis molestias. Quia vero ordinacio et iniunctio precedentis capituli circa hoc non fuit observata, a priore provinciali et diffinitoribus capituli provincialis eiusdem, absolvimus priorem provincie Anglie, et assignamus eum provincie Theutonie, ut legat Colonie, vel alibi ubi videbitur priori provinciali expedire, nec volumus quod ad provinciam Anglie revocetur sine licencia capituli generalis, et iniungimus ei vii dies in pane et aqua, et vii disciplinas, et vii missas. Deffinitores vero qui non assesserunt ut fratres studentes aliarum provinciarum, reponerentur Oxonie, suspendimus usque ad vii annos ab officio diffinicionis, tam capituli provincialis quam generalis, et si sint aliqui ex eis priores, absolvimus eos et iniungimus cuilibet predictorum diffinitorum xiii dies in pane et aqua et xii disciplinas.” Acta, p. 110-111. Acta, p. 110.

<sup>180</sup> “Fratrem Stephanum de Salanhac priorem Tholosanum assignamus ad visitandum Scociam et ad peragendum alia negocia in Anglia que magister ordinis ei duxerit imponenda.” Acta, p. 112.

<sup>181</sup> “Fratri Symoni quondam priori provinciali Anglie damus licenciam quando sibi placuerit ad provinciam redeundi et quod sit de illa provincia.” Acta, p. 117.

<sup>182</sup> GUMBLEY, W. Provincial Priors and Vicars of the english dominicans, 1221-1916. *English Historical Review*, 33, 1918, p. 244.

<sup>183</sup> HINNEBUSCH, W. *The early english friars preachers*. Rome, 1951. p. 369-374.

mas evidenciaria seus dons de estrategista político. Simão certamente se arrependera, caso contrário sua punição não seria revogada. Mas, ao permitir seu retorno, Humberto e os definidores destruíam qualquer possibilidade de Simão ser visto como um mártir pelos frades de Oxford, ou seja, como um símbolo para mais resistência aos frades estrangeiros e, especialmente, adicionamos nós, ao Capítulo Geral.<sup>184</sup>

Em 1263 Oxford já possuía seu *studium generalium*, o mal havia sido reparado.<sup>185</sup> Com esta vitória, estava garantido o sistema educacional dominicano. Oxford rapidamente se tornaria um dos maiores e mais renomados *studia generalia* da Ordem, perdendo apenas para St. Jacques de Paris.

Independentemente dessas agruras, e justamente por conta delas, a organização dos estudos na Ordem dos Pregadores marca de maneira indelével a identidade da Ordem aos seus próprios olhos. No entanto, diante das demais instituições com as quais entram em contato em razão dos estudos, a constituição de sua identidade também se formou por um processo gradual e conflituoso. É nas grandes universidades de Paris e Bolonha que o contato com seculares e franciscanos contribuirá para moldar mais nitidamente a identidade da Ordem.

---

<sup>184</sup> BRETT, Edward. *Humbert of Romans: his life and views of thirteenth century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 54. Entrou no lugar de Simão Robert Kilwardby, teólogo oponente de Tomás, que foi provincial da Inglaterra entre 1261 e 1272. HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500*, vol. 2. New York, 1973. p. 119-120..

<sup>185</sup> KNOWLES, David. *The Religious Orders in England*. Op. cit, p. 166.

## CAPÍTULO 5

### OS FRADES PREGADORES E AS UNIVERSIDADES: PARIS E BOLONHA

---



or mais que se limite a poucas obras, a historiografia diretamente dedicada à relação entre as ordens mendicantes e as universidades – enquanto é grande o número de obras dedicadas às universidades medievais que tratam apenas tangencialmente dessa relação – defende a idéia de que o objetivo máximo dos frades era atingir os mais altos graus acadêmicos. Essa perspectiva parte, assim, da ótica das corporações acadêmicas, tomando-as como eixo central ao redor do qual se agrupam os mendicantes. Com base nessa tradição pode-se entender, por exemplo, porque alguns estudiosos dominicanos deram tanta centralidade a Paris, a Bolonha, a Oxford e a Toulouse, sem, entretanto, considerar a extensão em que estes espaços de estudo configuraram a identidade institucional destas ordens.

Intencionamos partir também deste ponto, mas conjugando-o a outro aspecto revelador para esta pesquisa. Pretendemos ver nas universidades locais de construção de identidade para a Ordem dos Pregadores porque nelas os frades estão em contato constante com as outras instâncias da cristandade. Construindo-se a identidade a partir, também, da interação com a diferença, é nos centros urbanos, na miríade de relações que se estabelecem entre estudantes e mestres, conventos e nações, autoridades eclesiásticas e seculares as mais variadas que os frades pregadores se singularizam em relação àqueles que tanto lhes são semelhantes como diversos.

Nossa proposta não é exaurir todas as relações que ocorrem entre cada um dos *studia generalia* instaurados pela Ordem no âmbito do recorte temporal que estabelecemos; o que tornaria esta tese algo que ela não pretende ser: uma pesquisa sobre a relação dos dominicanos com as Universidades. Como o que nos interessa é discutir o sistema educacional dominicano como um todo complexo do qual depende a identidade da Ordem, encontramos nos *studia generalia* de Paris e Bolonha aspectos que nos permitem vislumbrar o processo de construção dessa identidade institucional. Neles percebemos a interação entre mendicantes e seculares, o

recrutamento de noviços e o delinear do que seria (ou seriam) o(s) objetivo(s) dos estudos para os pregadores.

A historiografia oscila entre considerar as escolas dos frades como modeladas pelas das universidades e relevar todas as tensões entre seculares e mendicantes. Maierú considera que, nos dois primeiros séculos de existência dessas ordens, a relação entre estas e as universidades foram, “de costume, boas, ainda que os motivos para conflitos não faltassem”. Para ele, as razões destas boas relações eram muitas: parte dos novos recrutas dos frades vinha do ambiente universitário; as escolas e as igrejas dos frades hospedavam algumas das manifestações universitárias ou atividades comuns a frades e estudantes. Ainda de acordo com Maierú, frades e seculares comungavam dos mesmos interesses básicos, liam as mesmas obras, compartilhavam obrigações semelhantes.<sup>1</sup>

Maierú investiga um período longo – séculos XIII e XIV –, e várias universidades em seu balanço sobre a relação entre seculares e mendicantes nesses centros de instrução. Ele vê a questão “através de um telescópio”, e nós pretendemos “enxergá-la por meio de uma lupa”. O historiador italiano preocupa-se com a aproximação entre seculares e mendicantes, e nós com a relação entre seculares e mendicantes, seculares e frades pregadores, frades menores e frades seguidores de Domingos. Talvez isso explique porque veremos as universidades como locais mais conflituosos do que espaços de contatos pacíficos, de encontros amistosos. Não descartamos as solidariedades construídas entre os estudantes, independentemente de qualquer filiação eclesiástica, que também contribuíram para o delineamento das marcas de identidade dos pregadores. Tentaremos não nos deixar levar nem pelos céticos nem pelos hagiógrafos, mas buscaremos em ambos apoio para entender de que maneira a relação entre pregadores e mundo universitário contribuiu para a definição do que eram os primeiros.

Pertinente seria que esboçássemos algumas considerações sobre o que vinha a ser os *studia generalia*, expressão freqüente entre seculares e pregadores referente às escolas. O primeiro registro que os pregadores fazem da palavra *studium*, como vimos, remete-se à escola do convento de Paris.<sup>2</sup> Para lá são enviados frades de todas as províncias a fim de se formarem como *lectors*, professores das escolas conventuais. Mas o número crescente de novos membros,

---

<sup>1</sup> MAIERÚ, Alfonso. Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti. In: *Studia e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti Del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e Del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: SISMEL, 2002. p. 15-16.

<sup>2</sup> O assunto foi tratado no Capítulo 3.

a multiplicação dos conventos e a expansão territorial da Ordem faziam com que o convento de Saint Jacques não conseguisse dar conta do número de estudantes. Os frades sabiam disso e em, 1246, propuseram no Capítulo Geral que fossem criados mais quatro *studia*.

No registro daquele ano definiam-se as novas escolas como “*generalia et sollempnia*”.<sup>3</sup> A expressão era nova para a Ordem, e seria também utilizada para Saint Jacques, além das escolas de Montpellier, Bolonha, Colônia e Oxford. Embora nova para os frades pregadores, a expressão “*studium generalium*” era correntemente usada pelos seculares.<sup>4</sup> A utilização dos mesmos termos para designar as escolas de pregadores e seculares pode ter levado a historiografia mais tradicional a considerar que as casas gerais de estudos da Ordem são também suas “escolas universitárias”, que funcionariam associadas aos *studia generalia* seculares. Hinnebusch chega a afirmar que o principal objetivo educacional da Ordem é ser incorporada às universidades. Para ele, as outras escolas da Ordem seriam meras reprodutoras destes *studia*, em um sistema que teria por finalidade descentralizar o saber universitário.<sup>5</sup> Os argumentos de Mandonnet também levam à mesma interpretação.<sup>6</sup>

Autores que, sendo coerentes a essa linha de pensamento, entendem a controvérsia anti-mendicante ocorrida em Paris no final da década de 1250,<sup>7</sup> como uma luta aguerrida dos frades para garantir suas prerrogativas magisteriais junto a esta universidade. Mas, para Mulchahey, com quem concordamos, “os dominicanos estavam, não eram das universidades”.<sup>8</sup> Suas escolas, nos centros universitários, funcionavam próximas aos *studia* seculares, mas não eram necessariamente, nem sequer em termos administrativos, parte deles. Essas duas correntes de interpretação, a nosso ver, indicam já a confusa relação entre os *studia generalia* dominicanos e aqueles seculares. Certamente, em alguns casos, é difícil discernir, oitocentos anos passados, onde começava uma e terminava a outra. Mas isso não significa dizer que os medievais tivessem maior clareza.

Como ocorre com o caso do ensino de Artes que abordamos anteriormente, também a percepção sobre o que seria *studium generalium* difere entre a perspectiva secular e a perspectiva

---

<sup>3</sup> Acta..., p. 34-35.

<sup>4</sup> COBBAN, Alan. *The Medieval Universities: their development and organization*. London: Harper & Row, 1975. p.26.

<sup>5</sup> HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order: Intellectual and Cultural Life to 1500*. New York, 1973. p. 72-77.

<sup>6</sup> MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938. p. 118-122.

<sup>7</sup> Discutiremos estes conflitos no capítulo 6.

<sup>8</sup> MULCHAHEY, M. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998. p. 352.

dos pregadores. Ao menos é o que acredita Mulchahey. Ela estabelece que, em geral “o homem do século XIII” entendia como *studium* um espaço de estudos, ou escola no sentido de estabelecimento organizado, e o *studium generalium* seria aquele que, salvo uma ou outra exceção, atraíam estudantes de regiões distantes, ofereciam pelo menos um curso entre aqueles considerados superiores (Medicina, Direito, Teologia), e gozava, especialmente, do privilégio de *ius ubique docendi*.<sup>9</sup>

Mulchahey defende que os *studium generalium* da Ordem devem ser definidos a partir do seu sistema educacional, e não em comparação com os *studia* seculares. De acordo com este posicionamento, a canadense caracteriza os *studium* dominicanos como aqueles que recebem estudantes de todas as províncias, portanto servindo à Ordem inteira; casas de estudo com administração centralizada, uma vez que a existência dos *studia* é estabelecida pelas Constituições, sendo o Capítulo Geral o único com poder para modificar qualquer disposição a seu respeito; e, finalmente, a localização dos *studia generalia* deveria ser fixa, e não em rodízio como ocorria com as escolas provinciais, em especial os *studia artium*.<sup>10</sup>

Muito ponderadas as apreciações de Mulchahey. Ela busca, entretanto, dar ordem, simetria, equilíbrio a um sistema vivo, em ininterrupta transformação que, concordamos, é de difícil apreensão. Mas, se “aparamos as arestas”, não se evidencia de que maneira os *studia* de pregadores<sup>11</sup> se assemelharam ou se afastaram daqueles que certamente os inspiraram, os *studia* seculares. Estabelecer, já em 1220, que a escola do convento de Saint Jacques era um *studium* é atitude que deve ser vista tanto sobre um pano de fundo da Ordem, quanto sobre o próprio pano de fundo parisiense. Se é criado um *studium* que recebe este nome e nenhum outro, é porque olhava-se para o lado e viam-se estudantes organizados em... *studia*. E esses estudantes, em 1220, eram seculares.<sup>12</sup> Portanto, se a missão buscada por Domingos era a pregação doutrinal, a quem recorrer se não ao modelo dado pelas universidades?

É compreensível que Mulchahey cerre posição em torno da independência das escolas gerais dos pregadores como uma forma de reagir àquela historiografia que as tornam meras

---

<sup>9</sup> Idem, p. 353-362. A autora se fundamenta nas considerações de Rashdall, concordando com ele. Cf. RASHDALL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1936. p. 10.

<sup>10</sup> Idem, p. 363-378.

<sup>11</sup> Certamente os *studia* de outras ordens mendicantes passaram por processos semelhantes, mas não é nossa preocupação aqui discernir como estes se deram. É certo que, entre os menores, o estudo representou um papel de destaque, muito embora seu envolvimento com esta atividade tenha sido posterior à experiência dos pregadores, e grandemente pautado nesta. Cf. ROEST, Bert. *A History of Franciscan Education (c.1210-1517)*. Leiden: Brill, 2000. p. 1-11.

<sup>12</sup> LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 64.



imitadoras do que vem dos *studia* seculares. Mas não devemos perder o foco de que as Universidades, como diria Le Goff, são “inclassificáveis”,<sup>13</sup> como instituição nova que eram. E também nova era a Ordem dos Frades Pregadores. Como já foi dito, o processo do qual emerge os *studia generalia* que analisaremos aqui não é linear, e faz-se por identificação e diferenciação em relação às escolas seculares.

### 5.1 Algumas considerações a respeito do recrutamento

Começemos, ao sabor dos “hagiógrafos”, por Domingos. A relação de Domingos com as escolas de Paris e Bolonha começa cedo. Uma bula papal, datada de 17 de janeiro de 1217, é endereçada a Universidade de Paris requisitando mestres de teologia para ensinar e pregar em Toulouse, cidade onde se encontrava Domingos. De acordo com Tugwell, a idéia da carta havia partido do próprio Domingos.<sup>14</sup> O pregador queria criar uma universidade, ou pelo menos uma faculdade de teologia para consolidar os sucessos obtidos até então na região do Midi francês, de forte presença cátara. A melhor proteção contra a heresia seria uma cristandade bem instruída, o que não seria possível sem um clero erudito. Por isso, aos olhos de Domingos, era necessária uma escola de teologia, que seria proveitosa para a educação dos seus seguidores. De onde viriam estes teólogos senão de Paris, o centro do pensamento teológico desde o século anterior?

Percebemos com isso mais um elemento de vinculação entre a missão primeira da Ordem e o estudo. Poderíamos nos satisfazer em dar por solucionada a relação entre os Pregadores e as Universidades, já que estas se desenvolvem exatamente no mesmo período que as ordens mendicantes, e se tornam o centro da vida estudantil medieval. Mas a questão não é tão simples, especialmente no caso dos pregadores. Ainda nas Constituições Antigas, como vimos, instituem-se os órgãos da Ordem responsáveis pela educação de seus membros. Assim, desde os anos 1220, a Ordem havia sido dotada de redes de *schola* conventuais que recebiam seus jovens membros.

De acordo com a interpretação ligeira de Verger, nas cidades universitárias esses *studia* eram integrados às faculdades de teologia locais, e chamavam-se *studia generalia*. Recebiam estudantes de todas as províncias da Ordem e podiam conferir não apenas o título conventual

---

<sup>13</sup> LE GOFF, Jacques. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993.

<sup>14</sup> TUGWELL, Simon. *Saint Dominic*. Estrasburgo: Signe, 1995. p. 26

de “*lector*”, mas também diplomas de licenciados e mestres em teologia.<sup>15</sup> No entanto, já fizemos breve alusão à ligação entre *studia* e as faculdades locais no que concerne ao currículo. Esse vínculo varia de *studium* para *studium*, de universidade para universidade. Veremos como as relações entre os *studia* parisiense e bolonhês e as universidades são bem diferentes.

E é aqui que encontramos o principal ponto de atrito. As Universidades se organizaram como corporações de ofício, em especial as primeiras delas: Paris e Bolonha. Como corporações, estabeleceram uma série de regras de proteção mútua entre seus membros. Desenvolveram toda uma rede de relações sociais calcadas no compartilhar não só de suas atividades intelectuais, mas de moradia, e de uma gama de rituais aos quais se abstraiam os frades, já que pertencentes a grupos específicos, observantes de rituais próprios. E, ao que tudo indica, o pertencimento às ordens mendicantes marcava mais profundamente o estudante do que sua inserção na vida universitária.

O mesmo Verger se contradiz ao afirmar: “A maioria destes (mestres e estudantes)... consideravam-se simplesmente como membros de grupos maiores.”<sup>16</sup> O que nos leva a pensar que, apesar de terem surgido no mesmo momento, universitários e frades desenvolveram suas ferramentas sociais de identidade em processos de duração diferente.

Le Goff encontra a primeira notícia sobre a entrada de frades mendicantes nas universidades em 1219.<sup>17</sup> Sinal de que os planos de Domingos estavam sendo cumpridos. É nessa data, porém, que se iniciam os problemas em relação aos frades, já que o chanceler de Paris na ocasião se opõe à novidade e, por isso, perde suas últimas prerrogativas, transferindo-se todos os direitos sobre a corporação aos mestres depois da greve de 1229-1231, sobre a qual discutiremos mais adiante. Agora nos preocupa entender por que, mesmo tendo seus próprios *studia*, os dominicanos continuaram buscando vinculação com as universidades.

O próprio Verger já havia pensado sobre essa questão. E dá a ela, segundo nos parece, uma resposta insatisfatória. Inicia afirmando taxativamente que “o único estudo útil aos pregadores era o da Teologia”,<sup>18</sup> ficando-lhes proibido o estudo do direito, por exemplo. Mas, se de fato o era, porque a importância da cidade de Bolonha para a Ordem? Logo voltaremos a essa questão. Agora nos ocupamos da pergunta que Verger coloca: “Por que os dominicanos, que tinham sua própria organização escolar, procuraram enxertá-la na instituição

---

<sup>15</sup> VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 104.

<sup>16</sup> VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990. p. 66.

<sup>17</sup> LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 60.

<sup>18</sup> VERGER, Jacques. *As Universidades...* Op. Cit, p. 74.

universitária?”<sup>19</sup> O historiador busca sua resposta nas origens da Ordem. Com a dispersão dos primeiros irmãos pregadores em 1217 a partir da região do Languedoc, desprovida de escolas, Domingos os enviou a Paris e Bolonha, as grandes cidades universitárias da época. Com isso, segundo Verger, alcançariam dois objetivos: dar a formação necessária aos primeiros irmãos e recrutar novos membros para a Ordem nos meios universitários.

Quanto a isso não há o que contestar, como já vimos em relação ao primeiro objetivo, tomando por base as Constituições, e como veremos, em relação ao segundo, fundamentando-se nas cartas de Jordão da Saxônia. Mas Verger prossegue alegando que as gerações de frades conversos que se conseguiria nesses ambientes faria com que os conventos dominicanos estivessem permanentemente ligados às universidades. Aos olhos de Verger, então, desenvolvendo sua hipótese, seria este “material humano”, ao mesmo tempo posterior e coevo à construção das bases jurídicas da Ordem, que tecera apertados laços entre esta e as universidades. Mas até que ponto estes laços definiam a Ordem dos Pregadores, uma vez que, de acordo com este historiador francês, a filiação de mestres e estudantes a outros grupos era mais significativa do que sua identificação como “universitários”.

É mais real, confere mais *status*, traz mais benefícios para o frade se identificar como pertencente à Ordem dos Pregadores (ou dos Menores, ou dos agostinianos), do que se entender como estudante de artes, ou de teologia. É isso que, acreditamos, faz surgir os ataques contra os frades. A querela entre seculares e mendicantes desafiou a própria existência das ordens mendicantes em geral e, em especial, a Ordem dos Pregadores, que contava com duas cátedras de Teologia em Paris, a partir de 1230.<sup>20</sup>

Por que, então, mesmo diante de conflitos renitentes, os pregadores não abandonaram as universidades? Sem dúvida era o local por excelência para o recrutamento de novos membros, já que o interesse pelos estudos era partilhado tanto pelos universitários, quanto fazia parte da missão dominicana. Mas, se possuíam já uma extensa rede de escolas conventuais, ali não estavam apenas para formar seus membros. Percebemos que os mendicantes estavam, de certa forma, fechados para o clero secular nas universidades exatamente porque compartilhavam com ele um caráter definidor de sua existência: a vida no século. Nesses primeiros anos de atividade da Ordem dos Pregadores, era imprescindível que se estabelecesse com profundidade suas características para que esta não fosse assimilada pelo clero secular, de quem tomava a

---

<sup>19</sup> Idem, p. 75.

<sup>20</sup> Ocupadas por Rolando de Cremona, em 1229 e Jean de Saint-Gilles em 1230.

prerrogativa da pregação e a vida no século. Assim, para que pudessem continuar existindo como ordem independente, fechavam seus círculos aos seculares no sentido de não abrir mão de um instrumento capaz de formar vínculos sociais: as escolas conventuais, separadas das nações, das faculdades e dos colégios seculares.

O segundo argumento levantado por Verger para explicar a relação entre Ordem Dominicana e Universidades – o recrutamento de membros letrados – fica explícito em uma série de cartas que o mestre geral Jordão da Saxônia envia para uma monja, Diana de Andaló (ou para toda a congregação feminina a qual ela pertence), residente no convento de Santa Inês em Bolonha, entre 1221 e 1236. Das cinquenta cartas que nos chegaram, treze fazem menção direta a conversos recrutados no meio universitário de Paris, Oxford, Pádua e Vercelli. Estas duas últimas universidades nascem da secessão da Universidade de Bolonha: Pádua em 1222 e Vercelli em 1228.<sup>21</sup> Portanto, era nos principais centros universitários, especialmente, que se buscavam os novos membros da Ordem, pois apenas em duas cartas Jordão faz referência a noviços convertidos em outros meios. Vejamos as cartas enviadas de Paris e das cercanias de Bolonha. Na primavera de 1226, Jordão relata a Diana:

“Depois da minha chegada à Paris, em quatro semanas, entraram na Ordem vinte e um frades. Entre eles, temos seis mestres de artes; os outros são bacharéis bem preparados, idôneos para a Ordem”.<sup>22</sup>

Notamos a preocupação de Jordão em numerar aqueles que haviam sido convertidos em Paris, segundo podemos supor, entre os estudantes da *universitas*. Essa suposição baseia-se no fato, já percebido por Merlo<sup>23</sup> e Lambertini,<sup>24</sup> de que, nesses primeiros anos, a atração de noviços para a Ordem se devia, sobretudo, às relações pessoais estabelecidas por aqueles que já vestiam o hábito dominicano com outros clérigos. O caso do próprio Jordão é um exemplo bastante adequado para esse argumento. Em seu *Libellus*, referindo-se a seu amigo Henrique de Maestricht, ele afirma:

---

<sup>21</sup> VERGER, J. *As Universidades...* Op. Cit, p. 40.

<sup>22</sup> “Post introitum enim nostrum Parisiis infra quattuor septimanas viginti et unus fratres intraverunt, intra quos erant sex magistri artium et alii erant baccalarii et habiles ad ordinem et competentes.” *Beati Iordani de Saxonia Epistulae*. WALZ, A. (ed.). *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XXIII. Roma, 1951. p. 38-39.

<sup>23</sup> MERLO, Grado. Gli inizi dell’ordine dei fratri predicatori: spunti per una riconsiderazione. *Rivista de storia e Letteratura religiosa*, 31, p. 415-441, 1995. p. 423.

<sup>24</sup> LAMBERTINI, Roberto. Studia Del frati predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) *Domenico di Calaruega e la Nascita dell’ordine dei frati predicatori*. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2005. p. 468-475.

“Foi meu companheiro de alojamento; e assim foi que, vivendo juntos, estabeleceu-se entre nós uma doce e sincera unidade de coração. (...) Prevenido pela graça divina, eu me propus e fiz voto comigo mesmo de entrar para a Ordem, convencido de ter encontrado um caminho seguro para a salvação (...). Quando este propósito se consolidou em meu coração, logo comecei a me esforçar para que o meu companheiro e amigo da minha alma se empenhasse com os mesmos votos a vir comigo.”<sup>25</sup>

Essa passagem indica como Henrique, que chega a ser o fundador e primeiro prior do convento de Colônia,<sup>26</sup> ingressa na Ordem pela persistência de seu amigo Jordão. As relações pessoais, portanto, eram mais eficazes para a criação de um quadro de noviços do que a pregação, pelo menos em grandes cidades em que dezenas, talvez centenas, de pregadores alardeavam o caminho reto da salvação.<sup>27</sup>

É da maior dentre essas cidades que Jordão envia, em maio de 1228, uma missiva a Diana:

“Graças a Deus, meu trabalho junto aos estudantes tem dado maravilhosos frutos. Entre o Advento e a Páscoa entraram na Ordem cerca de quarenta noviços, muitos deles já sendo mestres e bem preparados doutrinariamente.”<sup>28</sup>

Como na carta anterior, Jordão alude ao número (expressivo) de novos membros angariados para a Ordem e ao fato de serem todos eles instruídos, quando não mestres. Pouco mais de um ano depois, o mestre geral, de Vercelli, informa às monjas bolonhesas:

“Quando estive em Vercelli, o Senhor nos deu muitos homens, muito bons, com boa formação em várias matérias. Três alemães – os melhores que existiam na cidade – quatro provençais boníssimos e três ou quatro lombardos estupendos. Todos vão entrar na Ordem em muito pouco tempo. Dá graças a

---

<sup>25</sup> “Adiunctus est autem mihi hospitio et commanentes in suavem ac validam convenimus cordium unitatem. (...) ego divina preventus gratia concepi et vovi intra memetipsum ordinem istum assumere, arbitrans securam me reperisse salutis semitam (...). Firmatur igitur cordis mei proposito labore cepi tota sollicitudine, qualiter socium et amicum anime mee pari mecum voto pertraherem.” IORDANO DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.p. 57.

<sup>26</sup> QUETIF, Jacques. & ECHARD, Jacques. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. 1. Paris, 1719. p. 94.

<sup>27</sup> ROSSIAUD, Jacques. O Cidadino e a Vida na Cidade. In: LE GOFF, J. (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 113.

<sup>28</sup> “Circa autem scholares satis prospere per Dei gratiam mihi successit, quia ab Adventu Domini usque ad Pascha circiter quadraginta novitii ordinem intraverunt, quorum plures fuerunt magistri et alii convenienter litterati et de multis aliis spem bonam habemus.” *Epistulae*, p. 46.

Deus, juntamente com todas as monjas, porque nunca, nem sequer por pouco tempo, Ele se esquece de compadecer-se de nós.”<sup>29</sup>

As notícias continuam alvissareiras. De Vercelli vêm mais homens preparados. A alusão constante à formação dos novos irmãos não deixa dúvida em relação a que tipo de Ordem se queria estabelecer. Em abril de 1223 ou 1231, Jordão escreve de Pádua:

“Pela graça de Deus, já recebi trinta e três frades, são todos homens honestos e de competente instrução, afora dois que não são clérigos e se tornarão conversos. Como em outras ocasiões, também agora existem muitos nobres. Esperamos muitos mais e temos outros seis muito unidos à Ordem.”<sup>30</sup>

Aqueles que não são clérigos distinguem-se por não terem uma formação adequada, entrando na Ordem, como já comentamos, em um nível inferior, como conversos, aos quais se impedia o estudo. O fato de serem nobres aponta não só a diferença de *status* entre aqueles que buscavam as faculdades de teologia em Paris e as de direito nas cidades italianas. Atrair nobres para a Ordem não só conferia maior visibilidade à nova *religio* como também assegurava, muitas vezes, que os frades tivessem recursos suficientes para arcar com os livros que precisavam para estudar.

Em algum momento da primavera de 1233, Jordão comenta em uma carta às monjas:

“Tuas orações e as de tuas monjas tem influído bastante junto a Deus, que nos deu trinta noviços, virtuosos, letrados e nobres, muitos dos quais são já mestres. O Mestre Santiago, que era arcediogo de Ravena e prepósito de Bobbio, que não quis aceitar o episcopado, o qual o foi oferecido, e que é, ademais, o melhor erudito em Direito de toda a Lombardia. Ele tomou o hábito e fez sua profissão na quarta-feira antes da Páscoa. Junto com ele também ingressou outro virtuoso homem, jovem arcediogo, da melhor e mais rica nobreza húngara. De modo parecido e de todas as partes do mundo chegam notícias de que os frades se multiplicam e crescem tanto em número quanto em virtude.”<sup>31</sup>

O tom de júbilo é patente nesta carta, como em tantas outras, ao se apontar, por nome, os homens que decidem entrar para a Ordem. Menciona-se o arcediogo de Ravena, antes que por sua posição na Igreja, pelo título de mestre. Os trinta e três noviços não são apenas

---

<sup>29</sup> JORDAN DE SAJONIA. Cartas. In: DEL CURA, A. (ed.). *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. Calaruega: OPE, 1984. p. 20.

<sup>30</sup> Idem, p. 25; VANN, Gerald. *To heaven with Diana: a study of Jordan of Saxony and Diana d'Andaló with a translation of the letters of Jordan*. Lincoln: iUniverse, 2006. p. 55-6. A referência a estas edições serão feitas pelo nome dos editores: DEL CURA e VANN.

<sup>31</sup> DEL CURA, p.52; VANN, p. 99.

virtuosos, mas “letrados e nobres”. Mais uma vez Jordão dá ensejo a que concluamos quão relevante era, então, tanto o sustento material da Ordem, quanto a construção de sua identidade como sociedade erudita.

Jordão continua, ano após ano, informando as monjas de Santa Inês de Bolonha:

“Com a força de seu Espírito, trouxe para a Ordem umas trinta pessoas muito idôneas e letradas. Por todas elas dá graças a Deus com todas as monjas.”<sup>32</sup>

“Tu e tuas monjas dai graças a Jesus porque a vossa oração chegou a sua presença e Ele nos deu muitos universitários em Pádua, bons e idôneos para a Ordem”<sup>33</sup>

“Ademais, como antes, rezastes ao Senhor e Ele vos escutou, quando da oportunidade em que mais de vinte noviços bons e virtuosos entraram na Ordem, oriundos do estudantado de Pádua. Sedes agora solícitas em dar-Lhe graças e não diminui a intensidade de vossas orações.”<sup>34</sup>

“Neste inverno, desde o Advento, tenho estado em Paris. Pela graça de Deus, estão ingressando na Ordem muitos jovens, nobres e letrados, bem como mestres. No dia em que te escrevi minha carta, diziam os frades que já eram setenta os que haviam vestido o hábito. Quero que tu e as monjas deis graças a Deus por eles.”<sup>35</sup>

Uma apenas entre as cartas nos dá testemunho direto das dificuldades enfrentadas no que tange ao recrutamento. Em data incerta, Jordão relata de Pádua:

“Havia pregado por muito tempo aos estudantes de Pádua. E vendo o escasso, ou melhor, o nulo fruto conseguido, desencorajado e desanimado, pensei em abandonar o campo e voltar para casa. De repente, Deus se dignou a mover os corações de muitos, infundindo-os com sua graça e dar potência à sua voz. Entre eles há muitos filhos dos grandes condes alemães. Um deles foi o principal prelado de uma congregação religiosa e tinha outras grandes dignidades, bem como riquezas. O outro era também muito rico e muito nobre de corpo e de alma.”<sup>36</sup>

Todas as informações sobre novos membros para a Ordem são sempre escritas em tom de regozijo, mesmo porque, como vemos na passagem acima, Jordão faz referência a dificuldade que encontrava em “mover seus corações”. Por isso sempre pede à Diana e às

---

<sup>32</sup> Carta enviada de local incerto no norte da Itália, entre 1227 e 1233. DEL CURA, p.31; VANN, p. 83.

<sup>33</sup> Pádua, Natal de 1230-32. DEL CURA, p.45-6; VANN, p. 112.

<sup>34</sup> Pádua, verão de 1234. É bastante provável que entre estes noviços se encontrasse Alberto de Colônia, posteriormente cognominado de Magno. DEL CURA, p.11-12; VANN, p. 90-91.

<sup>35</sup> Paris, maio de 1236. DEL CURA, p. 39; VANN, p.116-117.

<sup>36</sup> Ao contrário das demais, esta carta se refere apenas à dificuldade de conseguir novos frades entre os estudantes de Pádua. Pádua, data incerta. DEL CURA, p. 24-25; VANN, p. 54-55.

monjas que rezem em agradecimento pelo “desabrochar” da Ordem. Nessas cartas o mestre geral alude não só ao grau de aprendizagem em que se encontram os noviços, mas também a que ordem social pertencem. Os nobres recebem, via de regra, citação destacada. Em um momento em que a Ordem ainda se constituía é importante que seus membros sejam não apenas letrados, mas que possam contribuir com o sustento de sua comunidade de alguma maneira, geralmente em doações para a construção de novos conventos e igrejas. Mas, se retomarmos as várias menções, nas Constituições, a necessidade de livros para os frades, podemos entender a importância de se converter a nobreza porque, geralmente, esta tinha recursos para comprá-los.

Mais uma vez é o próprio Jordão que nos dá exemplo de como estes dois aspectos – a instrução e a posição social – eram relevantes para a Ordem. Ele é nascido de uma família condal e, em 1210 vai estudar em Paris.<sup>37</sup> Formou-se Mestre de Artes em 1218 e no mesmo ano foi ordenado subdiácono. De acordo com a *Vitae Fratrum*, prosseguiu seus estudos no curso de teologia.<sup>38</sup> Em 1219 conheceu Domingos, durante viagem a Paris, onde fora para arregimentar novos membros dentre os universitários. Ali Domingos visitou também os noviços que trabalhavam na construção do convento de Saint Jacques. Jordão, amigo dos frades, recebeu de Domingos o sacramento da penitência, e um incentivo para tornar-se diácono. Entraria para a Ordem pouco tempo depois, por incentivo de Reginaldo de Orleans, no início de 1220. Disso o próprio Jordão nos informa em seu *Libellus*.<sup>39</sup>

Com apenas alguns meses de vida mendicante, Jordão seria escolhido para representar o convento de Saint Jacques no Capítulo Geral, realizado em Bolonha em maio de 1220. Fato um tanto surpreendente, do qual nem as fontes nem a historiografia dão conta. É possível, no entanto, que seu destaque dentre os frades de Paris esteja relacionado ao seu nível de instrução. Mais um indício de que as escolhas de Domingos, desde muito cedo, apontam para o papel central que membros letrados ocupariam para a Ordem em formação. Tanto é que se decide no capítulo que Jordão seria o encarregado de ensinar as Escrituras aos frades de seu

---

<sup>37</sup> HODEL, Bernard. *Edifier par la parole*. Thèse – Université Lumière – Lyons II. 2002. p. 21-23.

<sup>38</sup> “Cum igitur iam bachelarius esset in theologia, Parisius receptus est ad ordinem a beate memorie fratre Reginaldo.” GERALDO DI FRACHET. *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. In: REICHERT (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896. p. 102. As referências a esta obra serão feitas pelas iniciais VF.

<sup>39</sup> *Libellus*, p.60-61



convento.<sup>40</sup> Sua carreira dentro da ordem é meteórica, tornando-se mestre geral em 1222, com a morte de Domingos.<sup>41</sup>

Essa ascensão vertiginosa, portanto, pode ser explicada pelo fato de, além de nobre, Jordão ser instruído em artes e provavelmente ter se iniciado no bacharelado de teologia antes de ingressar na Ordem. Conheceu Domingos, mas foi pelas mãos de outro mestre, também em artes, que vestiu o hábito de pregador. Na personagem de Jordão, assim, estampa-se o perfil que uma segunda,<sup>42</sup> e duradoura geração de frades, que queria construir para si. As cartas que citamos acima nos mostram um recrutamento acirrado nos meios universitários que apontava para a construção de uma Ordem de homens com educação secular. Os locais de onde as cartas são remetidas deixam essa intenção ainda mais clara. Do total de 50 cartas que nos chegaram, escritas por Jordão, das quais sabemos o local de redação, 21 vem de cidades conhecidas por sua vida escolar.<sup>43</sup>

Há que se reparar em uma notável falta de teólogos entre os noviços. Porque boa parte das missões dos dominicanos era para cidades que não contavam com escolas de teologia, como era o caso de Bolonha. Podemos supor que isso seja proposital, e defendermos que Jordão e seus auxiliares já pensavam em encaminhar aqueles que já tinham alguma base de instrução ao estudo de teologia. Temos indícios que podem corroborar essa idéia: vários frades, formados em artes, direito e até medicina, ao entrarem na Ordem, eram rapidamente enviados a Paris para ali estudar a *Sacra Pagina*. Mas não podemos ignorar o fato de que, se não buscavam converter em cidades com escolas de teologia, é porque tais não existiam em abundância.

Esses novos frades foram modelados pela educação secular que tiveram e que, ao entrar na Ordem, passaria a ser-lhes proibida.<sup>44</sup> Acreditamos que, em grande medida, a isso se deva toda a tensão em torno do estudo das ciências seculares e da filosofia, assunto sobre o qual já tivemos a oportunidade de discutir. O recrutamento de homens instruídos, portanto, levou

---

<sup>40</sup> “Qui primo legendo Parisius fratribus evagelium beati Luce graciousissime.” VF, p. 102.

<sup>41</sup> “Cellebratum est tercium capitulum generalium Parisius, in quo electus est frater Iordanus in magistrum, licet nondum complisset in ordine duos annos et dimidium.” *Chronica ordinis posterior* In: *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, I. Roma, 1896. p. 326.

<sup>42</sup> Consideramos a primeira geração como aquela composta até a chancela papal em 1216. Até aquele momento, reuniram-se a Domingos homens de posição social e formação bastante variada.

<sup>43</sup> Sete são enviadas de Pádua, duas de Vercelli, oito de Paris, três de Colônia e uma de Oxford. Esse número aumentaria exponencialmente se considerássemos como tendo sendo remetidas de Pádua ou Vercelli as doze cartas sobre as quais se sabe apenas que foram escritas em algum lugar da província da Lombardia, da qual faziam parte essas duas cidades universitárias. Vale lembrar que nenhuma carta foi remetida de Bolonha pois ali se encontrava o mosteiro cujas monjas eram destinatárias de Jordão.

<sup>44</sup> Como constatamos nos capítulos 2 e 3.

claramente à construção de uma identidade que refletia esta condição, mas contribuiu, igualmente, para conflitos internos à Ordem que, por sua vez, provocaram uma adaptação dessa identidade no que dizia respeito ao que deveria ser estudado, mas nunca em relação ao estudo propriamente dito.

De qualquer forma, é durante o generalato de Jordão (1222-1237), que o *studium* de Paris crescerá e se firmará como a principal casa de estudos da Ordem, enquanto o convento de San Niccolo ganhará renome como a única escola de teologia de Bolonha. Embora estejamos nos referindo a locais, que isso não crie a ilusão de que estes restringiam a mobilidade dos frades. Saint Jacques e San Niccolo eram conventos-escolas que abrigavam homens vindos dos diversos cantos da Cristandade, e percorriam outros tantos. Como já tivemos oportunidade de comentar, o voto que tornava do noviço um frade, vinculava-o à Ordem que, por sua vez, não tinha um “centro” fixo. A própria missão de pregação impunha mobilidade constante. Portanto, quando nos referirmos a Paris e Bolonha, tratamos não tanto do local, mas das escolas que ali foram fundadas. Os homens que as formavam, em especial os professores, geralmente, não passavam mais de alguns anos em um mesmo convento.

Partamos, então, de Paris, para depois irmos a Bolonha, com o intuito de discernir como, ali, os pregadores se deparam consigo mesmos e com seus pares para, dessas interações, construírem, pouco a pouco, sua identidade.

## **5.2 Os frades pregadores e a Universidade de Paris**

### **5.2.1 A organização dos estudos em Paris**

Para que possamos entender as circunstâncias que levam às aproximações, distanciamentos e entrelaçamentos entre seculares e pregadores, é necessário levarmos em conta o que se convencionou chamar de “vida universitária”. A historiografia sabe muito sobre os sucessos e reveses das escolas parisienses. Não fosse apenas pelos registros copiosos,<sup>45</sup> é também pela renomada tradição historiográfica centrada na França, e mais especificamente, nas instituições acadêmicas contemporâneas parisienses. Sabemos o quanto os historiadores prezam a si mesmos, e a isso igualmente devemos parte desta historiografia voltada para as origens da Universidade de Paris.

---

<sup>45</sup> O maior exemplo é o *Chartularium universitates parisiensis* do qual faremos recorrente uso, e cujos cinco volumes foram disponibilizados na Internet no final de 2009. Utilizaremos o primeiro volume, disponível em: <http://www.archive.org/stream/chartulariumuniv01univuoft#page/n7/mode/2up> último acesso em 22.01.2011.

Não pretendemos esgotar a análise de historiografia tão rica. Ao contrário, passemos agora a um relato breve e certamente lacunar. Este terá como função trazer para nossas discussões um apanhado que possa servir de parâmetro de comparação entre a “vida universitária” entendida como realidade abrangente, que abraça, em maior ou menor medida, todos os estudantes em Paris e as exceções a esse parâmetro. Ou melhor, preocupamo-nos com os pregadores que, como veremos serão exceção, e ao, mesmo tempo, “confirmarão a regra”.

O fato é que, no fim do século XII, Domingos não existia. Mas o que viria a ser a Universidade de Paris já tomava forma. E respondia àquele décimo oitavo cânon do III Concílio de Latrão que estipulava um mestre para cada catedral, responsável por instruir gratuitamente os clérigos e os estudantes pobres. O mesmo decreto prevê que a *licentia docendi* deve ser conferida pelo bispo ou chanceler. Como já vimos, estas disposições serão repetidas décadas depois pelo IV Lateranense, o que atestava a intenção da Cúria de manter sua jurisdição sobre as escolas, bem como de encorajar seu surgimento.

Na prática, ao lado do que Jacques Paul chama de “ensino oficial”, referindo-se ao estudo que se dá no claustro ou em local reservado para os cônegos, há também um ensino “livre ou individual”. Este é o ensino oferecido pelos titulares da *licentia*, que têm escolas na cidade sob o controle, um tanto distante, do bispo ou de algum seu representante.<sup>46</sup>

De acordo com as fontes em que se fundamentam Paul, Le Goff, Verger e Ferruolo<sup>47</sup> um dos eventos fundadores da Universidade de Paris seria uma briga de taberna. Nelas digladiaram-se estudantes de um lado e autoridades seculares de outro. Os estudantes e mestres pedem ao rei que puna seu preboste, responsável pela repressão aos estudantes, ameaçando-o de suspender as aulas e abandonar a cidade. A essa altura (o incidente da taberna data de 1200) a massa de estudantes era tamanha que a ameaça surte efeito. Felipe Augusto concede aos *scolares* um privilégio: libera-os da jurisdição do preboste, submetendo-os ao bispo. Entra em cena, portanto, um dos *topoi* da historiografia universitária: as ambigüidades e lutas de poder entre autoridades eclesiásticas e civis.<sup>48</sup> Neste caso, há certo consenso em interpretar o privilégio cedido aos estudantes e mestres pelo rei francês como uma tentativa de se

---

<sup>46</sup> PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003. p. 337.

<sup>47</sup> FERUOLO, Stephen C. *The Origins of the University of Paris. The Schools of Paris and their critics, 1100-1215*. Stanford, California: Stanford University Press, 1985.

<sup>48</sup> Optamos pelo termo “civil” para designar as autoridades seculares para que não haja confusão entres estas e o braço secular da Igreja.

desvencilhar de um problema de jurisdição. Antes mesmo deste incidente, os estudantes em Paris já eram vistos como clérigos. E era do interesse do rei evitar confrontos com o papa Inocêncio III.

Diz-se que esse, em 1209, envia uma carta aos *scolares* que rogavam por serem liberados também do julgo episcopal. Inocêncio aconselha que organizem uma comissão responsável por elaborar um estatuto que fosse aplicável a todos, independentemente da disciplina que estudavam ou ensinavam e das autoridades às quais se submetiam. No entanto, os conflitos em Paris continuarão a ser constantes até 1231, quando Gregório IX lança a bula *Parens scientiarum*, que concede a mestres e estudantes os privilégios que garantem sua autonomia.

Autônomos, os personagens da vida universitária se organizarão em corporações. Os termos que designam esta comunidade são, de acordo com Paul, “*consortium*”, “*communitas*”, “*universitas*”. Todas essas expressões são aplicadas, na mesma época, a grêmios de ofícios, às irmandades, aos habitantes de um mesmo bairro.<sup>49</sup> Ordenando-se desta maneira, os *scolares* impõem-se um autocontrole mais eficaz do que aquele imputado por bispo ou rei. Os mestres preocupam-se com a ortodoxia dos colegas. Fixa-se, em 1207, pelo papa, o número máximo de cátedras de teologia em Paris: oito. Em breve, estabelece-se também que, para ser regente de teologia não bastava ter a *licentia docendi*, mas suceder algum teólogo que ali já ensinasse.

O apoio do papado é muito bem vindo pela corporação universitária parisiense, pois este lhe alça a órgão da Cristandade, com todos os privilégios e obrigações que isso implicava. Por outro lado, o papado é tão cioso da *universitas studii* porque agindo assim teria mais possibilidades de ali intervir quando lhe conviesse, quanto mais não fosse, que para escolher entre seus membros competentes e instruídos cardeais e bispos.

Concentremo-nos, então, na organização dos estudos. Já tivemos oportunidade de tratar do programa da faculdade de Artes,<sup>50</sup> de onde certamente afluíam muitos dos novos membros da Ordem nas primeiras décadas do século XIII. Ali os rapazes, que contavam, geralmente, entre 12 e 18 anos, estudavam as disciplinas do *trivium* em especial.<sup>51</sup> De acordo com Verger, havia entre os “artianos”, na primeira metade daquele século, um pendor especial pelo estudo da gramática, que se inclinaria depois, com a chegada das traduções de Averróis, para a filosofia. Isso tornaria a faculdade de Artes, considerada como a de ensino preparatório para as

---

<sup>49</sup> PAUL, J. Op. Cit, p. 340.

<sup>50</sup> No Capítulo 4.

<sup>51</sup> As artes liberais eram compostas por sete disciplinas, divididas em *trivium* (gramática, retórica e dialética) e *quadrivium* (geometria aritmética, astronomia e harmonia).

disciplinas “superiores”, cada vez mais independente das demais. E claro, faria também com que ocupasse o posto de poder mais elevado entre elas, já que o reitor da corporação universitária era escolhido entre seus mestres.

Já o programa da faculdade de Teologia de Paris seria o mesmo adotado pelos frades pregadores, ao menos em suas leituras básicas da Bíblia, das Sentenças de Pedro Lombardo e da História Eclesiástica. De acordo com Verger e Le Goff, os graus instituíram-se da mesma forma em praticamente todas as universidades, mas em especial, em Paris e Bolonha. Inicialmente, o único grau era o da licença. Com a configuração dessas instituições aos moldes das corporações de ofício, aquelas assumiram graus semelhantes a estas. Teríamos então, os estudantes, bacharéis e doutores (ou mestres). Um estudante de Artes, por exemplo, só poderia receber a licença depois de completar 21 anos. O curso de Teologia tomava em torno de 15 anos da vida do bacharel, e não poderia ser completado antes de seus 35 anos de idade. Como não há indícios suficientes para o século XIII, é difícil afirmar qual era o índice de conclusão desses cursos. Verger acredita ser muito provável a possibilidade de a maioria dos estudantes não chegarem ao doutorado.

O ensino se fundamentava, basicamente, em dois momentos: a *lectio* e a *disputatio*. Na faculdade de Teologia de Paris os mestres dedicavam-se às primeiras pela manhã, quando reuniam-se os alunos para ouvi-los ler e comentar sobre um texto a ser examinado, limitando-se eles a fazer anotações. Havia também as lições extraordinárias, que ocorriam no fim da manhã, e eram apresentadas pelos bacharéis que estudavam sob os mestres.

A parte da tarde era reservada às disputas. O mestre apresentava um tema, ou questão (*quaestio*) que deveria ser disputada, debatida por um bacharel e os estudantes, que lhe apresentavam objeções. Esse era o momento mais original e dinâmico do ensino, pois resultava dele uma *determinatio*, o apanhado do que fora discutido e a defesa da tese pessoal do mestre, apresentadas por ele sempre no dia posterior ao exercício. Diz-se que, nas duas oportunidades em que lecionou em Paris, Tomás de Aquino teria organizado 528 debates.<sup>52</sup>

Havia também os debates ou questões de *quolibet*, sobre qualquer tema. Nestes, que deveriam ser organizados ao menos uma vez por ano pelos mestres, não havia um tema pré-determinado. Todos os membros da faculdade poderiam tomar parte assistindo e propondo questões aos bacharéis, que poderiam ser auxiliados pelos mestres. Geralmente, as questões

---

<sup>52</sup> VERGER, J. *As Universidades*. Op. Cit., p. 57.

propostas versavam sobre assuntos polêmicos e atuais. Para muitos, inclusive por parte dos frades pregadores, esses exercícios eram uma maneira de exacerbar o virtuosismo e a vaidade.<sup>53</sup>

Devemos ter em mente que, além de se encontrarem vínculos entre si durante os longos momentos dedicados ao estudo, mestres e estudantes compartilhavam várias outras oportunidades que contribuíam para consolidar as relações dentro da universidade. As cerimônias religiosas eram muito freqüentes, sobretudo aquelas dedicadas à Maria.<sup>54</sup> Os estudantes distribuíam-se, tanto em Paris quanto em Bolonha, em nações, de acordo com sua procedência geográfica, o que fortalecia os laços entre eles e, conseqüentemente, distanciava-os tanto de outras nações quanto dos habitantes das cidades.

Esse é outro ponto freqüentemente levantado pela historiografia, o desconforto e, por vezes, o conflito aberto, entre *scolares* e, em sua maioria, burgueses. Além do estranhamento provocado pelas diferenças regionais, os burgueses ressentiam-se dos privilégios outorgados aos universitários que fugiam, inclusive, da jurisdição civil aplicada sobre o resto dos habitantes das cidades. Tal situação se agravava diante do caráter, geralmente, rural e nobre de boa parte dos estudantes.

Em meio a este quadro, devemos situar a massa dentre a qual se deslocavam os novos membros da Ordem. Contrapor a variada documentação da qual dispomos a esse perfil dos estudantes universitários construído pela historiografia é como tentar montar um quebra cabeças cujas peças não encaixam, a não ser que mudemos um pouco o enfoque. Sabemos que nossa documentação é, em grande parte, modelar, no sentido de que busca estabelecer exemplos. O que se dá a ver, no mais das vezes, são frades cordatos, obedientes, humildes, quando muito arrogantes de seu saber. Mas nunca violentos, poucas vezes lascivos. Temos, então, que partir do pressuposto de que a escolha religiosa, em certa medida, transforma esse comportamento, vigiado sempre de perto pelos mestres dos noviços e dos estudantes.

Vejamos, então, como surge, em meio a essa pulsante comunidade de estudantes e mestres, a presença dos Frades Pregadores.

---

<sup>53</sup> No Capítulo de 1246, um item estabelece que, no caso de um *lector* desejar estabelecer um debate de *quolibet*, deveria contar com a aprovação de seu prior provincial. Esse item não será mais mencionado pelos capítulos seguintes, o que indica a desaprovação em relação a eles. Acta... p. 36.

<sup>54</sup> Verger e Le Goff perceberam a intensa devoção à Virgem entre os universitários de várias faculdades e corporações diferentes.

## 5.2.2 Os pregadores de Saint Jacques

A relação entre a Ordem e a Universidade de Paris inicia-se ainda durante a vida de Domingos. O primeiro indício de sua presença não está em documentos emitidos pela Ordem, mas pelo papa Honório III. Em janeiro de 1217, ele lança a bula *Olim in partibus Tolosani*, pedindo aos mestres e estudantes da Universidade de Paris que auxiliassem os “pregadores católicos ativos em Toulouse” na sua campanha contra os hereges albigenses.

“Rogamos a atenção de vossa universidade, e advertimos que por mandato da escrita apostólica acorram até lá [Toulouse], onde pela causa de Deus dêem de coração aulas, prédicas e exortações, dediquem-se diligentemente, como bons administradores da multiforme graça de Deus, a partir deste momento para que possam expulsar [dali] o Velho Gebuseu e fazer [aquele] povo agradável a Deus.”<sup>55</sup>

De acordo com Tugwell, Domingos teria sido o idealizador desta carta,<sup>56</sup> sendo os pregadores católicos ele próprio e seus companheiros. Essa carta não teria sido entregue de imediato, mas enviada apenas sete meses depois, junto com os pregadores que Domingos manda a Paris.<sup>57</sup>

O destino da bula de Honório III não é o que nos interessa. Se concordamos com a tese de Tugwell de que a carta foi escrita pelo conselho de Domingos,<sup>58</sup> podemos perceber nela a idéia que Domingos tinha de Paris, e do que ele deseja, naquele tempo, para a Ordem. Para derrotar a heresia albigense, então, eram necessários doutores, homens instruídos. E a fonte dessa instrução, aos olhos de Domingos, era Paris.

---

<sup>55</sup> “Verum ne, si terra illa quae novae culta non fuerit novis cultoribus et colonis, radices in ea pullulent extirpate illucque confugiant reptilia venenata et sic fiant novissima eius prioribus graviora, nos attendentes multos per Dei gratiam inter vos esse quibus in lege Domini est voluntas et qui tanquam lignum secus decursus aquarum plantatum iam diu secus frumenta doctrine sedentes melius amodo fructificare valeant transplantati, universitatem vestram rogamus attentius et monemus per apostolica scripta mandantes quatinus illuc aliqui ex vobis accedant, qui causam Dei agentes ex animo, lectioni, predicationi et exhortationi vigilanter insistant et sicut boni dispensatores multiformes gratie Dei illam in alterutrum amministrent, ita quod exterminato exinde veteri Gebuseo populum acceptabilem Deo reddant.” KOUDELKA, no. 78, p. 77.

<sup>56</sup> TUGWELL, S. *Saint Dominic*. Strasbourg: Signe, 1995. p. 26. De acordo com Mulchahey, a carta teria sido guardada por séculos no convento de Saint Jacques. MULCHAHEY, Op. cit, p. 20.

<sup>57</sup> No *Libellus* podemos ler que os frades destinados a Paris levaram consigo várias bulas. Uma delas era certamente a *Olim in partibus Tolosani*. Essa seria a explicação mais razoável para se encontrar ali depois. “ (...) sunt destinate a Parisius cum literis summi pontificis, ut ordinem publicarint”. *Libellus*, p. 50. É provável, ainda, que a carta não tenha deixado o convento por tanto tempo porque em setembro daquele ano Toulouse seria ocupada pelos homens de armas do cátaro Raymond VI, tornando a ida de professores a Toulouse, pelo menos, perigosa. Sobre a cruzada Albigense Cf. STRAYER, Joseph. *The Albigensian Crusades*. University of Michigan Press, 1992.

<sup>58</sup> Tugwell atesta que a cópia mantida pelo convento de Saint Jacques era a original, pois levava o nome “D(omi)nicus” na parte superior direita do verso, logo abaixo da inscrição “R”, abreviatura de “Rescriptum”, o que indicava que a bula deveria ser entregue pela chancelaria papal a Domingos, para que ele a entregasse. Hoje este documento se encontra nos Archives Nationales, em Paris (Ser. L 239, no. 21).

De acordo com a legenda de Constantino de Orvieto, em agosto de 1217, estando em Toulouse, Domingos reuniu seus companheiros de pregação e falou de suas intenções de “dispersar os irmãos, embora fossem poucos, pois sabia que o bom grão quando espalhado rende frutos, mas armazenado, apodrece”.<sup>59</sup> Estes grãos são lançados nos solos de cidades universitárias. Contabilizam-se, então, dezesseis religiosos no convento de Saint Romain em Toulouse, dos quais, entre outros, sete foram enviados para Paris.<sup>60</sup>

Quando reencontrou os homens que havia mandado para Paris, dois anos depois, Domingos deve ter se alegrado ao ver que as sementes haviam rendido bons frutos: “No caminho de volta [da Espanha], ele passou por Paris no ano do Senhor de 1219, e ali encontrou uma comunidade de quase trinta frades”.<sup>61</sup> Certamente recrutados entre os estudantes. Mas, ao que tudo indica, os frades de Paris passavam por dificuldades, uma vez que podemos ler em uma carta datada de 26 de abril de 1218, enviada por Honório III aos mestres de Paris:

“Nós vós suplicamos vossa devoção, por isso apelamos que atentem, pelo mandato da escrita apostólica (...) aos frades da Ordem dos Pregadores, cujo ministério e religião úteis agradam a Deus, em seu propósito laudável do ofício da pregação, pelo que vos incumbimos de gentilmente cuidar e, sendo eles dignos da reverência e recomendados pela Sé Apostólica, assistam em suas necessidades...”<sup>62</sup>

Se é necessário pedir aos mestres de Paris que cuidem para que os frades sejam bem recebidos, isso provavelmente se deve à situação não muito promissora pela qual passavam naquele momento. Temos dois testemunhos de que este quadro muito em breve foi revertido. Jordão atesta que:

---

<sup>59</sup> “ (...) convocatis omnibus, dixit hoc suum esse propositum, ut fratres omnes licet paucos per diversas mundi dispergeret regiones, sciens quia semina dispersa fructificant, congesta putrescunt”. CONSTANTINI URBEVETANI. Legenda. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. cap. 25, p. 304.

<sup>60</sup> Pelo menos é o que se depreende do registro de Jordão, no seu *Libellus*: p. 48, p. 49-50, p. 51, e do depoimento de João da Espanha no processo de canonização: Acta canonizationis. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 143-4. As próximas referências à ata de canonização serão feitas pela expressão *Acta Canonizationis*.

<sup>61</sup> “Anno eodem perrexit in Hispaniam magister Dominicus, ibique duabus domibus instauratis una apud Madrid, que nun est monialum, aetra vero apud Segobiam, que prima fuit domus fratrum Hispanie, revertens inde venit Parisius ano domini MCCXIX, ubi fratrum fere triginta congregationem invenit.” *Libellus*, cap. 59, p. 53.

<sup>62</sup> “Rogamus proinde devotionem vestram et exhortamur attente, per apostólica vobis scripta mandantes, quatinus dilectos fillios P., T. et R. latores presentium, fratres ordinis Predicatorum, quorum utile ministerium et religionem credimus Deo gratam, in eorum proposito laudabili confoventes ad officium predicationis ad quod deputati sunt curetis benigne recipere, ac, habentes eos pro nostra et apostolice Sedis reverentia commendatos, in suis eis necessitatibus assistatis ....” KOUDELKA, no. 91, p.94.



“No ano do Senhor de 1218, mestre João, decano de Saint Quentin, e a universidade de Paris, sob as ordens do papa Honório, doaram aos frades, ainda que de maneira não definitiva, a casa de Saint Jacques. Entraram ali para morar em 6 de agosto.”<sup>63</sup>

Em julho o mestre ao qual Jordão se refere, João de Saint Albans, reitor do capítulo de Saint Quentin e mestre regente da faculdade de Teologia, havia oferecido, em nome da Universidade, o uso provisório de uma hospedaria, anexa à capela de Saint Jacques. Ao menos é o que nos relata João de Navarra, testemunho do processo de canonização de Domingos:

“Enquanto a testemunha e seus companheiros estudavam em Paris, o mestre João, decano de Saint Quentin, então regente de Teologia em Paris, e a universidade de mestres e estudantes parisienses deram a testemunha e a seus companheiros a igreja de Saint Jacques, situada na porta de Orleans, onde permaneceram e levantaram um convento, ao qual se juntaram muitos bons clérigos, que entraram na Ordem dos Frades Pregadores.”<sup>64</sup>

As memórias de João de Navarra são de um tempo bom e próspero para a Ordem em formação. Ele não chega a se recordar, embora ali estivesse naquela ocasião, o que rememora Jordão: a casa ainda não era deles naquele momento. A relação de concórdia que se estabeleceria então com a Universidade, assinalada pela doação de fato da casa de Saint Jacques, fica registrada em 1221:

“Declaramos que cedemos: os lugares do coro, do refeitório, do capítulo, devem ser cedidos a nós quando chegarmos, os enterros na igreja, exéquias e memoriais a qualquer tempo de um dos frades, e que a cada ano o aniversário da morte de um dos nossos seja celebrada e, se quisermos comemorar no coro os dias solenes, os ofícios das horas e para isso usar o altar-mor, que seja conforme nossa conveniência. Um dos frades celebrará a missa para nós em outros dias, caso seja possível. Ou ainda, um assistente ministrará a celebração para nós em nosso capítulo, em nossa presença, na hora apropriada.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Jordão relata o fato: “Anno domini MCCXVIII, data estr fratribus domus sancti Iacobi, quamvis nondum absolute, a magistro Iohanne, decano sancti Quintini, et ab universitate Parisiensi, ad instantiam precum domini pape Honorii, quam intraverunt ad habitandum VIII idus Augusti.” Libellus, cap. 53, p. 50. Vicaire toma a existência da carta como certa. Cf. VICAIRE, Marie-Humbert *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. p. 136.

<sup>64</sup> Em seu testemunho, frei João de Navarra atesta: “Et dum ipse testis et socii studerent Parisius, data fuit ei et sociis a magistro Iohanne decano sancti Quintini tunc regente in theologia Parisius, et ab universitate magistrorum et scholarium Parisiensium ecclesia sancti Iacobi, posita in porta Aurelianensi, ubi steterunt et fecerunt conventum.” *Acta canonizationis*, p. 144.

<sup>65</sup> “Inter que hec duximus amplius declaranda: locum in choro, in refectorio, in capitulo, quod nobis inclinent advenientibus, sepulturam in ecclesia, exéquias et memorias per omne tempus sicut uni fratrum, et quod singulis annis anniversarium diem nostri transitus celebrabunt, et quos in diebus sollempnibus possimus et horas in choro et missam in maiori altari si voluerimus celebrare, aliis vero diebus vel unes de fratribus nobis missam celebrabit si

A casa passaria a ser propriedade dos frades, portanto, mediante uma série de concessões. Além destas era preciso que eles reconhecessem a universidade como patrono, que fossem feitas orações em nome de seus membros, realizadas missas duas vezes por ano em nome da conservação do *studium* parisiense e de seus membros, vivos ou mortos, e que enterrassem aqueles que assim o desejassem, no solo de Saint Jacques. Ou seja, os dominicanos comprometiam-se não apenas a pequenos gestos, como abrir mão de seus ofícios para que os membros daquela corporação pudessem executá-los, mas colocavam-se sob sua tutela, ao reconhecê-la como patrona.

Esse documento demonstra a aproximação gradual entre os frades e a Universidade de Paris. Ao receberem o que já havia se tornado o convento de Saint Jacques, em 1221, os frades reconhecem-na como patrono, ou seja, aceitam submeter-se à sua jurisdição. Mas esse vínculo seria reforçado após mais uma carta de Honório, escrita em maio de 1221, pedindo a João de Saint Albans que ministrasse suas aulas no interior do convento dos *fratres praedicatores*.

“O decano de Saint Quentin cujas obras são conhecidas por nós, quem por nosso mandato em Paris ensina aos frades da Ordem dos Pregadores na faculdade de teologia, pelos quais nos escrevemos a vós. Que aceite integralmente suas rendas, de acordo com a constituição de natureza eclesiástica, para, com licença nossa da igreja de Saint Quentin, da qual recebe prebenda, (...) que dali seja subtraído e ensine no convento dos frades.”<sup>66</sup>

Esta carta, no entanto, levanta duas questões. Porque o papa pede que as aulas fossem dadas dentro do convento? A pedido do próprio Honório, o mestre João já lecionava aos frades em 1220, então porque reafirmar este pedido em 1221?

Sobre a primeira pergunta, temos mais base para encontrar uma resposta. De acordo com Vicaire, em 1213 o capítulo diocesano de Notre Dame de Paris havia imposto seus direitos sobre a pregação pública e proibido a todos os regulares de deixarem seus mosteiros e estudarem ou pregarem.<sup>67</sup> A hostilidade dos clérigos de Notre Dame fica patente em uma bula

---

poterit, aut nobis assistens vel capitulo nostro in nostra presentia hora competenti celebrare volentibus ministrabit.” KOUDELKA, n. 160, p. 161.

<sup>66</sup> “ (...) decano Sancti Quintini nobis innotuit referente quod, cum de mandato nostro Parisius doceat fratres de ordine Predicatorum in theologica facultate nosque pro eo vobis scripserimus ut integre faceretis eisdem suos redditus ecclesiasticos iuxta constitutionem a nobis editam exhiberi, posito de licentia nostra in ecclesia Sancti Quintini aliquo loco sui qui distributiones cotidianas suarum percipiat prebendarum, contradictores per censuras ecclesiasticas compescendo ...” Idem, p. 162-163.

<sup>67</sup> VICAIRES. *Histoire...* Op. cit. p. 33-34.

de Honório III, datada de 11 de dezembro de 1219, que mostra que os frades ainda não haviam podido celebrar quaisquer ofícios ou pregar dentro de sua própria igreja

“Acreditamos ser inadequado que os priores e frades supracitados [pregadores] sejam impedidos por aqueles homens [de Notre Dame] [de celebrar ofícios], contra a vontade da Sé Apostólica, quando a eles devem subsidiar e favorecer. Sem causa temporal nem lucro, mas pelo culto do nome divino, os frades desejam celebrar em [sua] capela, como já afirmamos pedindo sua atenção em carta anterior que ordenava que estes priores e frades naquela igreja [Saint Jacques] não fossem impedidos na celebração dos ofícios. Com justiça a eles é concedida a permissão de celebrar livremente...”<sup>68</sup>

A relação com as autoridades de Paris não era assim tão pacífica quanto geralmente se acredita. A carta de Honório pode indicar a acirrada disputa, em uma cidade repleta de religiosos, por fiéis. Se sequer podiam atender às mais básicas atividades pastorais, como celebrar qualquer tipo de ofício? Surge-nos ainda outra questão: de que maneira, então, os frades conseguiram quadruplicar em número? Certamente devido aos contatos que faziam com os estudantes em reuniões privadas no convento. O próprio Jordão, como vimos, relata que suas conversas com Domingos o haviam feito ingressar na Ordem: “(...) *a quem outrora conversasse em assembléia com muitos em Paris; nas quais eu próprio estive presente*”.<sup>69</sup>

Sobre o pedido de Honório ao mestre João, podemos imaginar que tenha sido necessário reafirmá-lo justamente por conta do impedimento do capítulo parisiense. É provável que João lecionasse aos frades em algum prédio alugado para este fim e, claro, freqüentado também por outros estudantes. Quando foi obrigado a ministrar suas aulas dentro da casa dos pregadores, ficava estabelecido ainda mais um vínculo com a Universidade. Os frades, portanto, passavam

---

<sup>68</sup> “Unde cum ipsos non deceat dictos priorem et fratres super hoc, presertim contra Sedis apostolice indulgentiam, impedire, quibus potius deberent impendere subsidium et favorem, cum non causa temporalis lucris set pro divini nominis cultu desiderent in capella celebrare predicta, ipsos rogandos diximus atnetius et monendos, nostris dantes sibi litteris in mandatis ut iam dictos priorem et fratres in ecclesia ipsa, in qua nondum extitit quibusdam prohibentibus celebratum, iuxta sibi concessam indulgentiam libere celebrare permittant, alias habentes eos taliter commendatos quod eorum novella plantatio, que speratur fructum multiplicem allatura, rore sue beneficentie irrigata citius coalescat, idque ipsis ad cumulum proficiat premiorum”. KOUDELKA, n. 110, p. 115.

Em julho de 1220, o papa envia aos clérigos de Notre Dame outra carta, congratulando-os por permitirem que os frades realizassem seus ofícios e constituíssem um pequeno cemitério. “Cum enim vobis nuper preces direxerimus et mandata et quibusdam vestrum in nostra presentia constitutis iniunxerimus viva voce ur dilectos filios fratres ordinis Predicatorum habentes in visceribus caritatis eis in capella Sancti Iacobi quam habent Parisius celebrare divina et cimiterium permetteritis habere, vos, sicut ex eorum leta relatione didicimus, mandatum nostrum et eorum desiderium implestis liberaliter et libenter, ita quod ex ipso affectum videmini multum affectui gratie adiecisse.” KOUDELKA, p. 131.

<sup>69</sup> “Et cui aliquando pluribus in collatione recitaret Parisius, ego ipse presens interfui.” Libellus, cap. 57, p. 52..

a ser assistidos por um mestre regente de teologia, e não mais por um frade sem *licentia docendi*.<sup>70</sup>

Mandonnet acredita que os esforços envidados por Honório III em fazer de um mestre regente, professor dos pregadores, revelaria seu plano mais amplo de educar a Cristandade. Reconhecer nos pregadores as qualificações dignas seria um meio de concretizar tal plano. Para Mandonnet, portanto, Honório age conscientemente de forma a assegurar afiliação legítima entre os pregadores e o mais renomado entre os *studia* teológicos.<sup>71</sup> Muito embora admitamos os esforços do papado, ao longo dos séculos XII e XIII, em educar a Igreja, é demasiadamente anacrônica a idéia de que desejassem alfabetizar todos os cristãos, o que iria de encontro com uma cultura que se entende organizada em ordens.<sup>72</sup>

Mas a ligação entre os frades e o *studium* parisiense não estava garantida, uma vez que João de Saint Albans não era dominicano, e jamais chegaria a ser. No caso de sua morte, a Ordem estaria vinculada a Universidade apenas pelo contrato de cessão do convento de Saint Jacques e nada mais. Eles precisavam de um mestre que vestisse o hábito de pregador. E o encontraram em Rolando de Cremona, vindo de Bolonha, onde havia ingressado na Ordem em 1219, depois de abandonar o cargo de mestre regente em Artes.<sup>73</sup> De acordo com Weisheipl, fora a pedido de Jordão que Rolando encaminhou-se até Paris, em 1228.<sup>74</sup>

A essa altura, João de Saint Albans já havia falecido. João de Saint Giles o substituíra no ensino aos frades, e é sob sua regência que Rolando estudará teologia. Ainda de acordo com Weisheipl, Rolando teria estudado teologia por dez anos em Bolonha, o que explicaria o fato de ter se dedicado à apenas um ano de estudo das Sentenças de Pedro Lombardo para ser alçado ao grau de mestre em 1229.

Mas podemos também avaliar essa primeira cátedra dos frades em Paris sob um outro ponto de vista. Entre 1229 e 1231 os mestres e estudantes parisienses haviam paralisado suas atividades e se retirado de Paris como protesto contra o assassinato de dois estudantes em uma

---

<sup>70</sup> De acordo com Mulchahey, antes de João, Miguel Fabra, um dos primeiros seguidores de Domingos, servia no convento como *lector*. MULCHAHEY, Op. cit., p. 33.

<sup>71</sup> MANDONNET, Pierre. De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne université de Paris, 1229-1231. *Revue Thomiste*, 4, 1896.p. 162.

<sup>72</sup> Cabendo a cada ordem uma função, certamente não era próprio dos laboratore, ou mesmo dos bellatore, entregarem-se ao aprendizado das letras. DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982. p. 93-95.

<sup>73</sup> É incerto se Rolando ensinava na faculdade de Artes ou de Medicina em Bolonha. Discutiremos mais detidamente a carreira de Rolando, sua entrada na Ordem e suas implicações no subitem sobre a Ordem em Bolonha.

<sup>74</sup> WEISHEIPL, James. *The Place of Study In the Ideal of St. Dominic*. Dominican House of Studies River Forest, Illinois, 1960.

briga de taverna.<sup>75</sup> Desobedecendo ao acordo feito quando receberam Saint Jacques da universidade, os pregadores não saíram da cidade, como haviam feito seus colegas, mas permaneceram em Paris, junto com seu mestre secular João de St. Giles, continuando regularmente com as aulas.

Instruir os clérigos para o bem geral da Igreja e dos fiéis era mais importante, a seus olhos, do que os problemas internos da Universidade. Era preferível enfrentar o desagrado dos seculares, que passaram a vê-los como “fura-greves”, do que postergar a formação de seus estudantes. De acordo com Rashdall, para tentar amenizar os rancores, os frades abriram suas portas para todos os estudantes seculares que quisessem continuar sua educação no lugar de se unir aos grevistas.<sup>76</sup>

Foi durante a greve que Rolando de Cremona recebeu seu grau em teologia pelas mãos do chanceler,<sup>77</sup> tornando-se o primeiro dominicano a ocupar uma cátedra naquela faculdade. Antes do fim da greve, em 1231, João de Saint Giles vestiu o hábito negro dos pregadores, mantendo seu lugar na faculdade de teologia.<sup>78</sup> Eram, portanto, àquela altura, duas cátedras de teologia para os dominicanos. Quando os mestres seculares retornaram a Paris ressentiram-se não apenas pelo fato de os mendicantes não terem aderido à greve, mas especialmente porque os dominicanos haviam conquistado cátedras de teologia durante a sua ausência. Mas, aparentemente, a faculdade de teologia aceitou os dominicanos sem maiores comoções.<sup>79</sup> Este sim seria o evento divisor de águas para a história da relação entre a Ordem e a Universidade.

Os frades haviam conseguido não uma, mas duas cátedras em Teologia durante a ausência da comunidade universitária. O momento em que isso correu mostra já, em um pouco mais de dez anos depois do estabelecimento em Paris, quais eram as prioridades da Ordem. Para manter estas cátedras os frades de Saint Jacques começaram a “alimentá-las” com seus próprios membros. Hugo de Saint Cher seguiu-se a Rolando de Cremona, enquanto

---

<sup>75</sup> Este episódio tem sido bastante evocado pela historiografia pertinente, e interpretado geralmente à luz dos conflitos jurisdicionais entre autoridades civis e autoridades religiosas, e o desejo dos estudantes e mestres de se libertar das primeiras. Uma das análises mais inovadoras neste sentido é a de Moonan. Cf. MOONAN, Lawrence. *Divine Power: the medieval power distinction and its adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 101-115.

<sup>76</sup> RASHDALL, H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Op. cit. p. 372

<sup>77</sup> De acordo com Verger, os pregadores haveriam se aproveitado da ausência dos mestres em Teologia para conferir o grau à Rolando. VERGER, J. *As Universidades...*, Op. Cit, p. 76.

<sup>78</sup> Já tratamos anteriormente sobre a entrada de João de Saint Giles na Ordem. Ele o teria feito em meio a uma pregação sobre a pobreza. E, agora vemos, também em meio à retirada dos seus colegas da cidade de Paris por quase dois anos...

<sup>79</sup> BRETT, E. Humbert de Romans... Op. Cit, p. 17. De acordo com Verger, no entanto, não houve qualquer mal estar quando do retorno dos membros da universidade.

Guerric de St. Quentin sucedeu João de Saint Giles. Estabeleceu-se, assim, um ciclo regular em que mestres da província da França ocupavam a cátedra de Rolando, e os das demais províncias tomavam a cátedra originalmente preenchida por João.

Se esse pode ter sido um primeiro motivo para atritos entre a universidade e os frades pregadores, tantos outros podem ter começado a se agigantar nestas décadas. Vimos antes, por exemplo, que se estabelece nas Constituições, entre 1228 e 1236, que os *lectors* deveriam ter quatro anos de estudo de teologia. Ora, como também já tivemos a oportunidade de apontar, um bacharel em Teologia deveria passar pelo menos quinze anos estudando em Paris.

Saint Jacques, como centro de formação dos *lectores* conventuais, conferia a outorga para que ensinassem em um quinto do tempo! Embora devamos relativizar os atritos que tal prática pudesse suscitar, já que a faculdade de Teologia era a escolha da minoria dos universitários,<sup>80</sup> é-nos lícito indagar sobre as repercussões desta prática da Ordem. Podemos, inclusive admitir a idéia de que muitos dos noviços atraídos pela pregação, que naqueles primeiros anos visava divulgar a excelência religiosa da vida mendicante, deixaram-se mobilizar não só pelo seu “cantinho no céu”. Poderiam ver-se envolvidos também pelo desejo de instrução gratuita, uma vez que, de acordo com a historiografia, uma das reclamações mais constantes dos estudantes era a falta de recursos.<sup>81</sup>

Surge, assim, uma dos principais elementos de conflito que contribuem para uma tomada de posição em relação à identidade da Ordem dos Pregadores. Pretendem-se eruditos, valendo-se da instituição que legitimava a erudição. Mas essa instituição se apóia em regras, boa parte das quais inspiradas pelas corporações de ofício, portanto sendo uma delas o salário. Os estudantes reclamam de sua pobreza porque devem comprar (ou alugar, ou copiar) livros, morar e se alimentar, mas sobretudo porque devem pagar seus mestres.<sup>82</sup> Ora, os pregadores

---

<sup>80</sup> Segundo Cobban, as universidades medievais tinham um caráter estritamente utilitário, sendo a disciplina teológica minoritária entre as escolhas dos estudantes. COBBAN, Alan. *The Medieval Universities: their development and organization*. London: Harper & Row, 1975. p. 165. Confrontam-se com essa visão vários historiadores, dentre eles Le Goff, que dão um peso enorme às faculdades de Teologia, especialmente a de Paris, vendo nela uma tensão constante entre o estudo como forma de auxílio eclesiástico e da busca pelo saber por si mesmo. Por várias vezes o historiador se refere a “intelectuais de espírito desinteressado e independentes nos estudos e no ensino”. LE GOFF, J. *Os Intelectuais...* Op. Cit, p. 63.

<sup>81</sup> Referem-se à estes aspecto VERGER, J. *As Universidades...* Op. Cit, p. 63; LE GOFF, J. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 174-175; HASKINS, Charles. *The Rise of Universities*. New York: Holt & Co., 1923. p. 85.

<sup>82</sup> Poderíamos entrar aqui na longuíssima discussão sobre o caráter clerical dos estudantes, o que lhes conferia o direito à prebenda garantida pelo IV Lateranense, sobre a qual já tivemos oportunidade de discorrer. Optamos, portanto, por não fazê-lo, já que fugiria à nossa linha argumentativa que agora seguimos. Para referência, consultar os abundantemente citados Verger, Le Goff, Cobban e Paul.

ensinavam gratuitamente. É certo que não tinham o direito de conferir a *ius ubique docendi*, mas para ensinar dentro da Ordem, bastava fazer os votos e, claro, dedicar-se a uma vida inteira de estudos, não importando que posição ocupassem entre os frades.

A atividade muito intensa de recrutamento, e o início do enraizamento dos pregadores em Paris, acabariam motivando uma série de conflitos de maior envergadura, sendo apenas o primeiro entre eles o que decorre da greve de 1229-1231. O caso é que o problema não se encontrava apenas nesses eventos isolados, mas também no fato de que, como vimos, os pregadores substituíam seus mestres por outros membros da Ordem pela simples decisão de seus superiores hierárquicos.<sup>83</sup> Além do que, muitos deles “pulavam” o curso de Artes. Conforme chegavam mais e mais noviços das províncias que começavam a freqüentar as aulas dos mestres de teologia, pregadores como eles, percebia-se que, ao contrário do que se admitia em Paris, estes não haviam cursado a faculdade de Artes, mas as suas próprias escolas conventuais. Os costumes da corporação universitária, portanto, eram subvertidos de várias maneiras pelos frades.

Esses e outros atritos não se solucionariam facilmente. Ao contrário, os aspectos que tornavam os pregadores diferentes dos demais estudantes e mestres incomodariam cada vez mais a universidade de estudantes e mestres de Paris. Os desacordos latentes acabariam por se traduzir em uma guerra deflagrada de palavras, influências políticas e pedras ao longo da década de 1250.

Vimos que a Ordem dos Pregadores, nas suas primeiras décadas de vida, construía para si, conscientemente, uma identidade pautada nos estudos. Esse processo não se deu sem percalços. Podemos vislumbrar, e já expusemos, uma série de conflitos interiores à Ordem, que se tornaram claros com as decisões dos capítulos das décadas de 50 e 60.<sup>84</sup> Não há dúvida, no entanto, a respeito dos conflitos travados contra os seculares, especialmente na Universidade de Paris. Ali vemos ocorrer, em momentos distintos, lutas que chegam a ataques físicos entre os mendicantes e os seculares. E que moldariam definitivamente a Ordem dos Pregadores como comunidade letrada.

---

<sup>83</sup> PAUL, J. Op. Cit., p. 361

<sup>84</sup> O que já discutimos no capítulo anterior.

### 5.3 Os frades pregadores e as Universidades de Bolonha

Em Bolonha os frades não enfrentaram uma vida tão agitada por conflitos como ocorre em Paris. Ou pelo menos é o que as fontes indicam. Estas são bastante lacunares, mas principalmente escassas, o que nos coloca diante de uma encruzilhada. Podemos assumir que a escassez de fontes referentes aos frades pregadores se deva ao fato de ali eles não causarem nenhum atrito mais grave. Por outro lado, é possível também interpretar o silêncio documental como um indício do pouco envolvimento que os estudantes e mestres de Bolonha tiveram com os pregadores. Esta segunda hipótese, no entanto, seria equivocada. Percebe-se que o entrosamento entre mestres, estudantes e pregadores é a tal ponto estreito que os dominicanos chegavam a tomar parte, como fiscais, dos rituais que envolviam a escolha dos reitores.<sup>85</sup>

Além de podermos contar, quase exclusivamente, apenas com fontes produzidas pelos próprios pregadores, os historiadores têm se interessado pouquíssimo pela relação entre os *studia* bolonheses e os frades pregadores.<sup>86</sup> No caso de Paris, essa relação se enfatiza por conta da querela que se inicia no coração da faculdade de teologia. Bolonha, porém, só criará seu curso de teologia no século XIV. Como os mendicantes, submetidos à autoridade papal, são associados ao estudo daquela disciplina que não é ensinada pela universidade de Bolonha no século XIII, nem os historiadores da Ordem, nem os leigos, preocuparam-se em analisar as relações entre pregadores e os *studia* de Bolonha.

Acreditamos, no entanto, que a construção da identidade da Ordem passa também pela análise dessa relação. Buscaremos evidenciar, nas considerações que passaremos agora a fazer, que a atração de homens versados em direito contribuiu sobremaneira para a organização institucional da Ordem. Além disso, ao acompanharmos a consolidação do *studium* conventual

---

<sup>85</sup> D'AMATO, Alfonso. *I Domenicani e l'università di Bologna*. Bologna: ESD, 1988. p. 129.

<sup>86</sup> Essa “desatenção”, certamente, é provocada pela escassez de fontes. O primeiro esforço conjunto em analisar a relação entre a Ordem dos Pregadores e a Universidade de Bolonha ocorreu há apenas seis anos, quando da realização, entre 18 e 20 de setembro de 2005, em Bolonha, do congresso *L'Origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*. Dos onze trabalhos apresentados naquela ocasião, nenhum se refere à relação entre os pregadores e os *studia* bolonheses. Dois trabalhos versam sobre Bolonha e suas escolas no século XIII, e um no século XII; dois tratam sobre documentos dominicanos que, podem, ou não, ter sido escritos em Bolonha (as Constituições e o *Libellus* de Jordão); dois discutem as obras de frades (Hugo de Saint Cher e Paulo Húngaro); dois analisam o início de escolas em outras cidades (Paris e Milão); um comenta a ação do frade João de Vicenza naquela cidade; e um pretende arrolar as posses dos frades bolonheses. Cf. *L'Origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006. Não só o índice desta obra nos demonstra a dificuldade encontrada em tratar do tema que agora passamos a discutir, mas igualmente o conteúdo dos textos nos dão a ver uma imensa pobreza de informações no que tange à presença dominicana em Bolonha em relação aos estudos.



de San Domenico,<sup>87</sup> indicamos mais uma vez que a construção da identidade também pode se dar a partir de um processo “interno”. Ou seja, a partir das diretrizes da própria Ordem, ao contrário do que vimos em relação ao Paris, em que esse processo se dá especialmente pelo confronto com grupos diferentes.

A questão que primeiro nos motivou foi o estranhamento. Saltou-nos aos olhos o fato da universidade de Bolonha não possuir, ao longo de todo o século XIII, uma faculdade de teologia. No entanto, ali estavam os pregadores que, inclusive, elegeram essa cidade como local privilegiado de suas reuniões anuais, os Capítulos Gerais. Mas por quê? Tendo escolhido Bolonha que, juntamente com Paris, era o maior centro de saber escolar da Cristandade, ainda no início de sua organização como instituição, em 1218, os frades buscavam construir sua identidade de que maneira? Ou ainda, o que pretendiam os pregadores em Bolonha? Poderiam, por exemplo, ter escolhido, naquele momento em que a Ordem contava com menos de vinte frades, a comuna de Genova, ainda mais populosa e rica do que Bolonha, e que também gozava de uma localização privilegiada. Mas Bolonha foi a escolhida, não só para a criação de um convento, como para a moradia de Domingos e, depois, para o repouso eterno de seus restos mortais.

É para dirimir esta dúvida que agora passamos a tratar da chegada dos frades na comuna e do estudo que ali se desenvolve. Aproveitaremos, também, para comprovar a hipótese já verificada para o caso de Paris: o mais forte elemento de identidade da Ordem é o estudo que possibilita a pregação. Mas ainda nos inquieta a pergunta de Verger: “Por que os dominicanos, que tinham sua própria organização escolar, procuraram enxertá-la na instituição universitária?”.<sup>88</sup> Vimos que, no caso de Paris, não há “enxerto” mas, no máximo, uma sobreposição. Verger está correto, no entanto, no caso de Bolonha. Ali os pregadores são como que anexados aos *studia*. E esboçam, ao longo do século XIII, a criação da faculdade de teologia.

Passemos, então, ao debate.

---

<sup>87</sup> Entre 1219 e 1243, ano no qual chegou a terno a construção da Basílica de San Domenico, o convento se chamou de San Niccolo Delge Vigne. Cf. ALCE, Venturino. *La Basilica Di S. Domenico In Bologna*. Bologna: ESD, 2006. p. 28.

<sup>88</sup> VERGER, J. *As Universidades...* Op. Cit, p. 75.

### 5.3.1 A organização dos estudos em Bolonha

A universidade de Bolonha – ou melhor, as universidades – caracterizam-se por um processo de formação lento em torno do estudo de direito. De forma geral, a historiografia atribui o crescente interesse pelo estudo das leis, na Idade Média Central, à Querela das Investiduras, conflito acirrado que, no século XI, opôs papa a imperador e acabaria por motivar a diferenciação entre os poderes eclesiásticos e laicos.<sup>89</sup> A disputa entre Gregório VII e Henrique IV foi um dos primeiros indícios do movimento de reforma que surgia no seio da Igreja, e que receberia o nome de Reforma Gregoriana. A partir do século XI, portanto, papas, bispos e monges, interessados em fortalecer seu poder frente ao que consideravam como intromissão laica, passaram a se valer do direito para justificar sua primazia em legislar.

Concomitantemente, a cristandade expandia-se. O aumento demográfico que levou ao desenvolvimento urbano colocou em nova perspectiva a relação entre os homens, e entre estes e o conhecimento. As escolas catedralícias, cuja necessidade era recorrentemente lembrada pela cúria reformadora, recebiam cada vez mais estudantes e mestres, que tendiam a organizarem-se em corporações, muitas vezes chamadas de *universitas*.

Entre as primeiras a receber este nome, e ter a chancela das autoridades laicas e eclesiásticas, estão as que se formam na cidade de Bolonha. De acordo com a tradição, a universidade de Bolonha teria sua origem em uma escola de direito fundada pelo imperador Teodósio II, em 423. Atualmente defende-se, no entanto, que ela surgiu espontaneamente no início do século XII, quando uma série de mestres ilustres foram ali ensinar. Em sua origem encontram-se contratos firmados entre mestres e alunos: certo número de estudantes desejosos de seguir as lições de determinado mestre associava-se entre si e se comprometia em retribuí-lo; em contrapartida, este se obrigava a ensiná-los por um período preestabelecido.<sup>90</sup>

Embora o direito romano não tenha sido esquecido por completo, fundiu-se aos direitos germânicos, descaracterizando-se. Foram as pretensões universalistas de papas e imperadores que o trouxeram para primeiro plano mais uma vez no século XI. A partir das décadas iniciais do século XII, as fontes passam a se referir mais amiúde ao Código Justiniano, no qual ambos os poderes iam buscar a base de sua autoridade. Segundo Jacques Paul, será em Bolonha que o direito irá adquirir *status* de disciplina autônoma. Foi naquela comuna lombarda que os juristas

---

<sup>89</sup> BARROW, Julia. Derecho y hierarquia eclesiástica em los siglos XII e XIII. In: POWER, Daniel (org.) *El cenit de la Edad Media, Europa 950-1320*. Barcelona: Crítica, 2007. p. 144-148.

<sup>90</sup> VERGER, Jacques. Universidade In: LE GOFF, J & SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol 2. Bauru/ São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002. p. 578-9.

produziram, até o final do século XIII, copioso material que se adequava às novas realidades políticas, criando uma cultura legal, com seus métodos e vocabulário próprios que, via de regra, excluía do poder laico a chancela religiosa.<sup>91</sup>

Conforme se desenvolvia e transformava-se o direito romano, também o direito canônico ganhava novos contornos. Advindo de fontes diversas, como atas de concílios, sínodos e escritos dos padres da Igreja, as leis eclesiásticas eram múltiplas, discordantes e esparsas. Pelo menos até a redação do Decreto, de Graciano, em 1140, em que o monge camaldunense e professor em Bolonha, confrontou cerca de quatro mil fontes, entre concílios e tratados patrísticos, analisando-as segundo o método dialético e dando aos estudantes a possibilidade de ter em mãos um manual facilitador para o aprendizado.<sup>92</sup>

Mas, é só com Raimundo de Peñaforte, em 1234, que a Igreja reconhecerá oficialmente uma compilação de direito canônico. Raimundo de Peñaforte, capelão do papa na época, era também professor em Bolonha e, dali a quatro anos, viria a tornar-se o terceiro mestre geral da Ordem dos Pregadores. Compilar as leis da Igreja em obras coesas e de fácil manipulação significava criar mais um instrumento para a centralização do poder eclesiástico. Educar os homens aptos nestas leis era engrossar o exército de Cristo, já que a lei, aos olhos do homem medieval, deveria ser sempre temperada pela “justiça evangélica”.<sup>93</sup>

Saíam de Bolonha, portanto, os homens que pensavam e colocavam em prática o fortalecimento do poder papal, bem como aqueles que contribuíram para a construção dos Estados monárquicos. Mas quem eram esses homens, de que ambiente vinham?

De acordo com Verger, os estudantes de direito em Bolonha, ao contrário do que ocorria em Paris, eram homens mais velhos, freqüentemente advindos de famílias ricas ou nobres.<sup>94</sup> Enquanto em Paris as ordens religiosas, desde o século XII, estabeleciam ali casas voltadas para o ensino, o que fazia dele gratuito; em Bolonha os mestres eram, em sua maioria, leigos, o que os obrigava a cobrar por seu trabalho. Desta forma, ali os primeiros irmãos pregadores encontrariam homens de posses e *status*, ligados a importantes casas senhoriais e instruídos para a missão de evangelização.

---

<sup>91</sup> PAUL, J. Op. cit, p. 342-3.

<sup>92</sup> WINROTH, Anders. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: University Press, 2000. p. 1-32.

<sup>93</sup> CHIFFOLEAU, Jacques. Direito(s) In: LE GOOF, J. & SCHMITT, J-C. Dicionário Temático ..., Op. cit., p. 333-351.

<sup>94</sup> VERGER, J. *As Universidades...* Op. cit, p. 40.

Como fizemos com a análise sobre a presença dos pregadores na Universidade de Paris, detenhamo-nos agora em alguns aspectos da organização da vida universitária bolonhesa. A partir daí poderemos compreender melhor que papel tem o estudo de direito e teologia na relação entre estudantes e frades.

Antes de qualquer análise, é necessário reconhecermos que Bolonha encontrava-se no centro das disputas entre papas e imperadores, o que leva ao enfraquecimento do poder imperial e ao estabelecimento de uma comuna entre 1116 e 1120. Essa comuna surge como uma “associação privada de proteção mútua”<sup>95</sup> e servirá de modelo para outros grupos, como é o caso das escolas que ali se organizavam. É provável que os mestres formassem uma *societas* de estudos com seus alunos mas, devido à escassez de documentação, um maior conhecimento das origens destas escolas não é possível.

Geralmente, atribui-se a falta de documentos a uma conseqüência das disputas entre papado e império. Como justificar uma associação local em face da concorrência de dois poderes universalistas? Na tentativa de escapar a ambos os controles, priva-se de colocar seu estatuto por escrito, ou pelo menos é essa uma das possíveis explicações. Mas em 1155 os juristas bolonheses estabelecem o *Habita*, que seria a base da legislação escolar imperial. Entre outros elementos, o *Habita* colocava os estudantes sob a jurisdição exclusiva do seu mestre ou do bispo, sanou-se, assim, dos poderes da comuna, mas seu texto não faz menção direta a uma organização corporativa de mestres.<sup>96</sup>

Se inicialmente os mestres parecem estar no comando das escolas, a situação social e política em Bolonha levarão, entre 1180 e 1220, ao triunfo dos estudantes. Com a morte de Frederico a comuna se torna mais poderosa. Por desconfiança dos mestres, suspeitos de gibelinismo,<sup>97</sup> e para garantir que as escolas se fixem na cidade, estes são levados a prestar juramento, e prometerem não ensinar fora de Bolonha.

Enquanto isso, os estudantes estrangeiros agrupam-se para se defender, já que, por não serem membros da comuna, não tinham direito à sua proteção. Esses movimentos acabaram dando origem a duas *societates*, ou *universitates* de estudantes: a dos Citramontanos (estudantes de

---

<sup>95</sup> Idem, p. 39.

<sup>96</sup> HARTMANN, William & PENNINGTON, Ken. *The history of medieval canon law in the classical period, 1140-1234*. Catholica University of America Press, 2008.

<sup>97</sup> Nas disputas entre papado e império, o termo gibelino referia-se àquele que se alinhava ao lado dos interesses do segundo, em detrimento do primeiro. Guelfs. In: In: KLEINHENZ, Christopher (ed.) *Medieval Italy: an encyclopedia*, vol 1. New York: Routledge, 2004. p. 468-470.

origem itálica) e a dos Ultramontanos (estudantes de outras regiões). Cada uma delas acabaria por se dividir em várias nações, que escolheriam um reitor.

Comuna e mestres, no entanto, opuseram-se à formação das corporações de estudantes. Os mestres alegavam que os estudantes não poderiam por si próprios estabelecer corporações, já que toda corporação fundamentava-se no saber que os mestres passavam a seus aprendizes. A comuna impôs aos reitores dos estudantes o mesmo que já havia imposto aos mestres: a proibição de deixar Bolonha. Era simples contornar a oposição dos mestres já que estes, em sua maioria, eram leigos, portanto dependiam do pagamento dos estudantes, que podiam recorrer a boicotes para forçar os professores a aceitarem suas condições. Também diante da comuna os estudantes souberam se organizar.

Os estudantes contavam com o apoio do papado. Em 1219 o papa Honório III legou ao arqui-diácono de Bolonha o monopólio da colação de graus, reconhecendo aos estudantes, por outro lado, o direito à secessão. O problema resolver-se-ia em 1230: os reitores concordaram em não deixar Bolonha, o que, aliás, já não era mais de interesse dos estudantes por conta da multiplicação de universidades nas cidades itálicas.

As universidades bolonhesas, assim, conquistaram também sua autonomia. Mas esta autonomia equilibrava-se no respeito a dois poderes. Enquanto em Paris, esse equilíbrio depende da luta entre papado e igrejas locais, em Bolonha a universidade deveria lidar com a pressão vinda do papado e do poder imperial. Ali se estudava artes, medicina, mas especialmente Direito Civil e Canônico. A primeira disciplina alimentava de quadros o poder imperial, a segunda formava juristas para a Igreja.

Mas, como lembram Verger, Paul, Le Goff e Lawrence,<sup>98</sup> o curso freqüentado pelos dominicanos era, principalmente, o de teologia. Por que, então, é na universidade de Bolonha, e nas que vão surgir a partir de suas sucessões, que encontramos tanta atividade de pregação dos dominicanos, já que nestas o Direito era o curso mais importante, em Bolonha não havendo, pelo menos, até 1364, uma faculdade de teologia? Retornemos às cartas de Jordão. Na primavera de 1233, de Pádua, ele escreve:

“Tuas orações e as de tuas monjas tem influído bastante junto a Deus, que nos deu trinta noviços, virtuosos, letrados e nobres, muitos dos quais são já mestres. O Mestre Santiago, que era arcediogo de Ravena e prepósito de Bobbio, (...) que é, ademais, o melhor erudito em Direito de toda a Lombardia.

---

<sup>98</sup> VERGER, J. *As Universidades...* Op. Cit, p. 74.

Ele tomou o hábito e fez sua profissão na quarta-feira antes da Páscoa. Junto com ele também ingressou outro virtuoso homem, jovem arcediogo, da melhor e mais rica nobreza húngara.”<sup>99</sup>

E, de Pádua e Vercelli, herdeiras de Bolonha e, como ela, voltadas para o estudo do Direito romano e canônico, seguem tantas outras missivas que, como já vimos, sempre fazem referência a nobres e ricos estudantes que optam por vestir o hábito dominicano. Como em Paris, ali encontravam homens letrados, mas acima de tudo, homens letrados em leis, ricos e pertencentes a nobreza. Seriam, portanto, sustentáculos espirituais, jurídicos, políticos e econômicos para a Ordem que se organizava.

### 5.3.2 Os pregadores em Bolonha e o Direito

Para conhecermos a história das primeiras décadas da Ordem temos em mãos uma documentação que está estreitamente ligada ao cenário universitário de Bolonha: o *Libellus Principiis Ordinis praedicatorum*, as Constituições e as atas do processo de canonização de Domingos. O *Libellus*, escrito pelo segundo mestre geral, Jordão da Saxônia, entre 1231 e 1234, é um relato dos primeiros anos de organização da Ordem, que deixa clara a importância do estabelecimento de uma casa em Bolonha, porto seguro para o cultivo de almas doutas. O que passou a ser chamado de Constituições, ou *Liber consuetudinum*, é a adaptação da regra agostiniana às necessidades da nova *religio*. É resultado dos dois primeiros capítulos gerais, ambos realizados em Bolonha. Voltaremos a ele mais adiante. Já o processo de canonização tem como sede da inquirição pontifícia a cidade de Bolonha, não só por ter sido muito freqüentemente visitada por Domingos, mas especialmente porque é ali que se desenvolve o saber jurídico – civil e canônico – de maneira mais frutífera no Ocidente. É em Bolonha, portanto, que se formará uma sólida frente de consolidação das bases jurídicas da Ordem.

Entre esses documentos, deter-nos-emos nos dois primeiros para averiguar as relações entre a ordem e a universidade de Bolonha. No *Libellus* podem-se encontrar uma série de referências ao lugar de destaque que os estudantes e mestres bolonheses encontraram na nova ordem, enquanto que o *Liber consuetudinum* deixa patente a necessidade de se recorrer aos juristas para dar forma específica, e em muitos aspectos original, à comunidade de pregadores.

Foi em 1218 que os primeiros seguidores de Domingos se estabeleceram em Bolonha, enviados por ele depois de uma breve passagem do fundador pela cidade. É importante

---

<sup>99</sup> DEL CURA, p. 28.

atentarmos para o fato de que, naquela data, a Ordem contava com apenas algumas dezenas de membros, e deslocá-los para a fundação de novas casas era esforço dispendioso que deveria ser bem planejado. Aparentemente, aos olhos de Domingos tal esforço era necessário, pois nos primeiros meses daquele ano deslocaria seis frades para Bolonha, dentre eles Bertrando Garrigue e João de Navarra, ambos fundadores do convento de Paris no ano anterior e ali residentes a fim de estudar Teologia. Podemos ler no *Libellus*:

“No princípio do ano do Senhor de 1218, mestre Domingos enviou (*de Roma*) a Bolonha alguns frades, precisamente João de Navarra e um certo Bertrando. Em seguida mandou ainda frei Cristiano e um irmão converso. Mas, estando em Bolonha, passavam a angústia da pobreza.”<sup>100</sup>

Ao que tudo indica, essa pobreza não era exatamente aquela pretendida como meio de salvação espiritual. Indicaria, mais do que a ascese, o lento e sofrido início daquele estabelecimento. Em uma cidade movimentada, rica, cheia de estudantes, meia dúzia de religiosos desconhecidos, sem conexões com os grandes da época, não chamava ainda a atenção. Talvez por isso, temendo o fracasso, Domingos envia a Bolonha, ainda durante 1218, o seu grande trunfo: Reginaldo de Orleans, mestre de Direito Canônico em Paris, que havia entrado na Ordem há pouco tempo. Segundo o *Libellus*

“(…) Mestre Reginaldo era um homem muito conhecido, douto e ilustre pelos postos ocupados: entre outras tantas funções havia regido por cinco anos, em Paris, a cátedra de Direito Canônico.”<sup>101</sup>

Essa é a primeira descrição de Reginaldo nos documentos dominicanos. Sabe-se que em 1218 ele era decano do colégio de Saint Aignan de Orleans e capelão do papa. Mas a primeira referência que se faz a ele liga-o ao ensino de Direito em Paris, o que já aponta a relevância que esse cargo tinha para a Ordem. Não podemos deixar de imaginar que a descrição que é feita da sua chegada em Bolonha esteja relacionada a isso:

---

<sup>100</sup> “Anno domini MCCXVIII circa principium, missi unt a Roma per magistrum Dominicum fratres Bononiam, videlicet frater Iohannes de Navarra et quidem frater Bertrandus, postmodum vero frater Christianus cum fratre converso, qui moram facientes Bononie magnam perpessi sunt ibidem paupertatis angustiam.” *Libellus*, cap. 55, p. 51.

<sup>101</sup> “Erat autem vir opinione magnus, doctus scientia, celebris dignitate, qui de iure canonico rexerat Parisius annis quinque.” Idem.

“Chega em Bolonha em 21 de dezembro (de 1218) e dedica-se de pronto e completamente à pregação. A sua eloquência assemelhava-se a um fogo violento e a sua palavra, qual chama ardente, inflamava o coração de todos que o escutavam: de tal forma que não havia ninguém que, ao escutá-lo, pudesse resistir ao seu calor. Toda Bolonha estava agora em efervescência, porque parecia que surgia ali um novo Elias. Naqueles dias foram recebidos na Ordem muitos bolonheses e o número de discípulos começou a crescer e muitos outros ainda se unem a eles.”<sup>102</sup>

Um mestre de direito canônico ingressa na Ordem e é imediatamente enviado a Bolonha, cidade do direito. Chegando ali, comove a todos com sua eloquência, atraindo os olhares dos bolonheses para a pequena comunidade de pregadores. Se era como comunidade de eruditos que a Ordem queria ficar conhecida, devia lançar mão de um entre eles para que o outros seguissem. E foi isso que se fez com Reginaldo. Atribui-se a ele o mérito de ter levado para a Ordem duas figuras centrais para o desenvolvimento da comunidade bolonesa: Moneta de Cremona e Diana de Andaló. Esta última era neta de Pedro Lovello, proprietário do terreno onde seriam construídos a igreja e o convento dos pregadores, cedido por ele aos frades por insistência da neta.<sup>103</sup>

Sobre Moneta de Cremona podemos ler na *Vitae fratrum*.

“No tempo em que, em Bolonha, frei Reginaldo, de santa memória, consagrava-se com ardor à pregação, atraindo para a Ordem um grande número de eminentes sacerdotes e mestres, mestre Moneta, agora célebre em toda a Lombardia por seus ensinamentos na Faculdade de Artes, vendo tantas vocações, começou a temer por cair ele mesmo presa daquele religioso, se o ouvisse pregar.”<sup>104</sup>

A pregação de Reginaldo trouxe Moneta para a Ordem, mas não sem que antes este, por um ano, continuasse a usar o hábito secular. Mas porque temia Moneta? A comunidade de Bolonha ainda era pequena, então, embora já tivesse começado a crescer gradualmente. Participar de um grupo novo, sem posses e sem fama, com apenas uma ou outra ligação com um grande nome da hierarquia eclesiástica era algo arriscado. Principalmente se este grupo, por

---

<sup>102</sup> “Igitur magister Reginaldus sanitate recepta, licet iam professione ordini teneretur, ad complendum desiderium suum maré pertransiit, et inde revertens venit Bononiam XII Kalendas Januarii. Cepit autem mox predicationi totus insistere; et ignitum erat eloquiū eius vehementer, sermoque ipsius quae fācula ardens corda conctorum audientium inflammabat, ut vix esset tam saxeus, qui se absconderet a calore eius. Tota tunc fervebat Bononia, quia novus insurrexisse videbatur Elias. In diebus illis multos Bononienses recepit ad ordinem, et numerus discipulorum cepit excrescere, et plures additi sunt ad eos.” *Libellus*, cap. 58, p. 52-3.

<sup>103</sup> KOUDELKA, p. 99-102.

<sup>104</sup> VF, p. 169-70.



ser ainda tão recente (Moneta entra na Ordem em agosto de 1219), ainda não se diferencia de tantos outros grupos de religiosos, em especial dos próprios seculares.

Moneta é um clérigo secular, mestre de Artes em Bolonha. Chega a ser legado papal depois de se unir aos pregadores. Como ele, nesses dois primeiros anos de existência da casa dos frades em Bolonha, vários outros estudantes e mestres entram na Ordem e têm uma carreira meteórica, ocupando postos altos na hierarquia dominicana, ou da própria Igreja. Isso faz da Ordem, de fato, uma comunidade gerida por homens letrados. E é nessa gestão, na forma de governo construída por esses homens, que podemos ver o motivo que leva Bolonha a ser tomada como segunda sede dominicana em importância; sendo, a primeira, Paris.

É ali que se vai buscar apoio jurídico para formar as bases de governo da Ordem dos Pregadores. Ou seja, o estudo não é apenas importante para a salvação das almas. O estudo da teologia é essencial, mas não é o único necessário. Trazer para si estudantes e mestres de Direito, fosse ele canônico ou civil, era uma maneira não só de atrair homens ricos e bem posicionados, bem como obviamente letrados, mas uma maneira de dar legitimidade e – característica única, específica, aos irmãos pregadores – uma forma de governo inteiramente nova em relação às outras ordens monásticas e à vida secular.

Essa identidade própria tem como monumento as Constituições, ou *Liber Consuetudinum*. Como vimos,<sup>105</sup> esse Livro dos Costumes é uma adição à regra agostiniana adotada pelos seguidores de Domingos depois da confirmação papal, em 1216. Transforma-se e consolida-se como resultado da legislação criada nos oito primeiros Capítulos Gerais, reunidos anualmente a partir de 1220.

Ai, já em sua introdução, podemos ler: “(...) tenha o prelado em seu convento a faculdade de dispensar os frades quando o crer conveniente, principalmente em tudo aquilo que lhe parecer impedir o estudo, a pregação e o proveito das almas”.<sup>106</sup> Além disso, no *Libellus de principiis ordinis predicatorum*, Jordão da Saxônia, sucessor de Domingos no governo da Ordem, relata: “Por comum acordo dos frades, estabeleceu-se que os Capítulos gerais se celebrariam um ano em Bolonha e o outro em Paris”.<sup>107</sup>

A Ordem volta-se claramente para os estudos, deixando esse objetivo patente em sua regra de vida. Se ainda pairasse alguma dúvida sobre suas intenções, decide-se que os Capítulos

---

<sup>105</sup> Nos capítulos 1 e 3.

<sup>106</sup> *Constitutiones antiquae*, Prologus, p. 311..

<sup>107</sup> “ In eodem capitulo de communi fratrum consensu statutum est, generalium capitulum uno anno Bononie, altero vero Parisius celebrari.” *Libellus*, cap. 87, p. 66.

deveriam tomar lugar nos dois maiores centros universitários da cristandade. Mas, por decisão do primeiro Capítulo, realizado em Bolonha, o seguinte se daria igualmente naquela cidade. O que dá ainda mais força ao nosso argumento: estar próximo às universidades não era uma maneira apenas de dar sentido evangélico aos estudos, mas – no caso particular de Bolonha – era uma maneira de consolidar a forma de vida e a própria existência da comunidade dos pregadores, tão mal percebida e diferenciada das outras formas de vida religiosa naquelas primeiras décadas.

Muito se escreve sobre a originalidade da legislação dominicana, atribuindo-lhe um caráter republicano e, para alguns autores, até mesmo democrático.<sup>108</sup> É inegável a originalidade desta forma de governo, tanto no que tange às leis relativas aos estudos, quanto no que diz respeito à participação dos frades no processo de tomada de decisão. É fácil perceber aí a influência direta do “novo” direito romano que vicejava em Bolonha. É quase irresistível ver nas Constituições dos pregadores um reflexo das leis que organizavam as comunas italianas naquele momento. Ou seria o contrário: as Constituições seriam a base para toda essa nova legislação de grupos profissionais e políticos?

Aqui enfrentamos um problema aparentemente insolúvel por conta da cronologia das fontes. Embora já houvessem se organizado antes, as instituições que podem ter influenciado a legislação dos pregadores só passam a escrever suas leis no momento em que também está se organizando a Ordem. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo de construção de um *corpus* jurídico para os frades é excepcionalmente rápido, o que pode apontar para uma necessidade mais premente de conformar uma identidade legal própria.

Essa identidade só seria atingível por meio da atração de grandes nomes no meio jurídico bolonhês. O *Libellus*, os testemunhos de Bolonha e a *Vitae Fratrum* dão alguns exemplos de juristas que seriam chamados a ingressar na Ordem:<sup>109</sup> Paulo Húngaro, mestre de Direito Canônico e autor, antes de tomar o hábito de frade, de uma *Summa de poenitentia*; Conrado Teutônico, também autor de uma *Summula e iuris magister* em Bolonha; o já citado Raimundo de Peñaforte, que, antes de ingressar na Ordem, escreve o *Speculum iuris canonici* e a *Summa de casibus*, compilando o direito canônico a pedido de Gregório IX.

Ameaçados pela falta de recursos materiais e humanos, carentes de traços que os definissem claramente como *nova religio*, os irmãos pregadores estabelecem-se em Bolonha

---

<sup>108</sup> Cf. MOULIN, Leo. *La vita cotidiana dei monaci nel Medio Evo*. Milano: Mondadori, 1988. p. 154-6; MARC-BONNET, Henry. *Histoire des Ordres Religieux*. Paris: PUF, 1960. p. 42.

<sup>109</sup> Aprofundaremos este argumento mais adiante.

porque ali encontrarão o que buscavam: quadros eruditos e com ligações políticas. A erudição cultivada em Bolonha tanto possibilitaria sua missão evangelizadora quanto lhes garantiria base de legitimidade jurídica para existirem. Portanto, a necessidade de se forjar uma identidade institucional para a Ordem é asseverada pela ligação incontestável dos pregadores com a universidade de Bolonha.

Mas o recrutamento de juristas não se prestava apenas ao auxílio na formação da identidade legislativa da Ordem. Defendemos que é nestes homens que encontraremos os principais sustentáculos institucionais da Ordem. Não eram necessários apenas para fazer as leis, mas para cuidar que estas fossem devidamente aplicadas. Portanto, é do convento de Bolonha que sairão muitos dos primeiros fundadores de conventos e de articuladores da Ordem com os poderes locais e a Cúria.

Queremos ver em Bolonha o epicentro da Ordem dos Pregadores. É ali que se produzirá o culto a Domingos. É a partir de Bolonha, igualmente, que se dará o que chamamos de segunda dispersão, ou seja, os antigos estudantes das universidades são escolhidos para a difusão da Ordem até os limites da Cristandade. Mas o que vemos como um forte elemento de institucionalização dos pregadores é o fato de que, é de entre os irmãos de Bolonha que, nestes primeiros cinquenta anos de existência da Ordem, serão retirados os seus organizadores, aqueles frades que contribuíram para a consolidação da Ordem tanto agindo como administradores dela mesma, quanto se inserindo na hierarquia eclesiástica secular.

Para ilustrar este argumento, optamos por organizar as informações que nos levaram a concluir que a importância de Bolonha está ligada a toda a construção de uma espinha dorsal intra e extra Ordem em uma tabela. Escolhemos aqueles frades que sabemos terem entrado para a Ordem em Bolonha, ou terem sido persuadidos a fazê-lo ao estarem ali, nos primeiros cinco anos de constituição da casa dominicana naquela cidade.

| <b>Nome</b>        | <b>Entrada em S. Niccolo</b> | <b>Cargos alcançados</b>                     | <b>Função antes de se unir a Ordem</b> |
|--------------------|------------------------------|--|--|
| Rolando de Cremona | 1218                         | Inquisidor geral da Lombardia <sup>110</sup> | Mestre <sup>111</sup>                  |
| Rodolfo de Faenza  | 1218                         | Prior do convento de                         | Doutor em direito                      |

<sup>110</sup> PRUDLO, Donald. *The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter of Verona (†1252)*. Aldershot: Ashgate, 2008. p. 23.

<sup>111</sup> “(...) Mestre Rolando de Cremona, que então era reitor do *studium* de Bologna e cuja fama nos estudos filosóficos era universalmente reconhecida – seria depois o primeiro de nossos frades a ocupar uma cátedra de filosofia em Paris (...)”. VF, 35, p.48.

|                    |                 |   |  |
|--------------------|-----------------|---|--|
| Isnardo de Vicenza | 1218            | Bolonha <sup>112</sup><br>Fundador do convento de Pavia <sup>114</sup>  | civil e canônico <sup>113</sup><br>estudante <sup>115</sup>  |
| Tancredo           | 1218 ou<br>1219 | Prior do convento de Roma <sup>116</sup>  | Mestre em direito e teologia <sup>117</sup>                  |
| Guala de Bergamo   | 1219            | Fundador e prior do convento de Brescia<br>Prior do convento de Bolonha (1226-1229)<br>Núncio papal (1227-1228)<br>Bispo da diocese de Brescia (1229-1239) <sup>118</sup> | Estudante de direito civil <sup>119</sup>                    |
| Frugério de Penna  | 1219            | Fundador de convento de Siena e Florença <sup>120</sup>   | ???  |
| Paulo de Veneza    | 1219            | Fundador do convento de Veneza <sup>121</sup>   | ???  |
| Cloro              | 1219            | Prior provincial da província romana<br>Penitenciário e capelão do papa Honório III   | Mestre em Artes e direito canônico em Bolonha <sup>122</sup> |
| João de Salerno    | 1219            | Fundador do convento de Florença <sup>123</sup>   | Mestre em Direito <sup>124</sup>                             |
| Paulo Húngaro      | 1219            | Prior do convento de Bolonha <sup>125</sup>   | Doutor em direito canônico <sup>126</sup>                    |
| Moneta de Cremona  | 1219            | Inquisidor papal <sup>127</sup>   | Mestre em Arte <sup>128</sup>                                |

<sup>112</sup> Rodolfo de Faenza não só cedeu aos frades a Igreja de San Niccolo como se fez dominicano ele mesmo. Em sendo já o reitor daquela igreja, continuou em seu cargo de liderança ao ingressar na Ordem. VF, 29, p.40.

<sup>113</sup> O'DANIEL, Victor. *The First Disciples of Saint Dominic*. Sommerset: Rosary Press, 2003. p.136-7.

<sup>114</sup> VF, p. 227-228, p. 302.

<sup>115</sup> O'DANIEL, V. Op. cit., p. 496.

<sup>116</sup> LIPPINI, P. *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bolonha: ESD, 1988. p. 271, n. 571.

<sup>117</sup> O'DANIEL, V. Op. cit., p. 129.

<sup>118</sup> LIPPINI, P. *Storie ...* Op.cit, p. 49, n. 106.

<sup>119</sup> MAMACHI, Thomas. *Annales Ordinis Praedicatorum*, vol 1. Roma: 1756. p. 544. Disponível na Internet: [http://books.google.com.br/books?id=MD4g\\_C5FluoC&pg=PA591&dq=mamachi+ordinis&hl=pt-br&ei=cj5uTeHPBMGBIAessv2DAQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=5&ved=0CDcQ6AEwBA#v=onepage&q=guala&f=false](http://books.google.com.br/books?id=MD4g_C5FluoC&pg=PA591&dq=mamachi+ordinis&hl=pt-br&ei=cj5uTeHPBMGBIAessv2DAQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CDcQ6AEwBA#v=onepage&q=guala&f=false). Último acesso: 02.03.2011

<sup>120</sup> SPIAZZI, Raimondo. *La chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*. Bolonha: ESD, 1992. p. 114.

<sup>121</sup> LIPPINI, P. *Storie...* Op. cit., p. 68, n.160.

<sup>122</sup> “Frei Cloro, que era um ótimo religioso e de grande prestígio porque douto em direito civil e por ter sido reitor da faculdade de Artes e de Direito canônico, sendo em seguida prior provincial da Província Romana, e ainda penitenciário e capelão do Papa.” VF, 35, p. 48.

<sup>123</sup> O'DANIEL, V. Op. cit., p. 487.

<sup>124</sup> LIPPINI, P. *Storie...* Op. cit., p. 278, n.581.

<sup>125</sup> Idem, p.277, n. 580.

<sup>126</sup> Supõe-se que Paulo Húngaro seja doutor em direito canônico por conta de sua obra *Summa de Poenitentia*, eivada de referências muito específicas daqueles que haviam avançado nos estudos de direito em Bolonha. Cf. JOHNSON, Mark. La “Summa Poenitentia” atribuída a Paolo Ungaro. In: In: *L'Origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006. p. 139-141 e BRUNDAGE, James. *Medieval Canon Law*. London: Longman, 1995. p. 190-196.

<sup>127</sup> O'DANIEL, V. Op. cit., p. 155.

|                                   |      |   |  |
|-----------------------------------|------|---|--|
| Buonvizo de Piacenza              | 1219 | Fundador e prior do convento de Piacenza<br>Prior do convento de Bolonha <sup>129</sup> | Doutor em direito canônico <sup>130</sup>    |
| João de Ariboldis da Monza        | 1219 | Fundador de convento de Milão <sup>131</sup>  | Estudante de direito canônico <sup>132</sup> |
| Robaldo d'Albenga                 | 1219 | Fundador de convento de Milão <sup>133</sup>  | Estudante de direito canônico <sup>134</sup> |
| Felipe de Vercelli <sup>135</sup> | 1219 | Prior do convento de Milão<br>Prior provincial da Lombardia <sup>136</sup>              | Estudante de direito <sup>137</sup>          |
| Simão da Suécia                   | 1219 | Fundador de convento de Escandinávia <sup>138</sup>                                     | Estudante de direito <sup>139</sup>          |
| Nicolau de Lund                   | 1219 | Fundador de convento de Escandinávia <sup>140</sup>                                     | Estudante de direito <sup>141</sup>          |
| Nicolau Paglia da Giovinazzo      | 1219 | Fundador do convento de Perugia<br>Prior provincial da província romana <sup>142</sup>  | estudante <sup>143</sup>                     |
| Estevão de Espanha                | 1219 | Provincial da Lombardia <sup>144</sup><br>Arcebispo da Sardenha <sup>145</sup>          | Estudante de direito canônico <sup>146</sup> |
| Pedro della Scalla                | 1219 | Bispo de Verona <sup>147</sup>  | estudante <sup>148</sup>                     |
| Ventura de Verona                 | 1220 | Prior do convento de Bolonha<br>Prior provincial da Lombardia <sup>149</sup>            | ????   |

<sup>128</sup> “Mestro Moneta, então célebre em toda a Lombardia pelo seu ensinamento na faculdade de artes.” VF, 219, p. 244.

<sup>129</sup> LIPPINI, P. *Storie...* Op. cit., p. 118, n.277.

<sup>130</sup> O’DANIEL, V. Op. cit., p. 161.

<sup>131</sup> *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, vol. I.Roma, 1893. p. 397.

<sup>132</sup> Idem.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Felipe de Vercelli foi procurador tanto do processo de canonização de Domingos quanto de Pedro de Verona. PRUDLO, D. Op. cit., p. 89-90.

<sup>136</sup> MEERSSEMÁN, G. La bienheureuse Emilie Bacchieri. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, no. XXIV, 1954, p.203.

<sup>137</sup> Idem.

<sup>138</sup> D’AMATO, Alfonso. *I Dominicani i l’università di Bologna*. Bologna: ESD, 1988. p. 42.

<sup>139</sup> Idem.

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> CONSTANTINO DE URBEVETERI. *Legenda Sancti Dominici. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. n. 67.

<sup>143</sup> O’DANIEL, V. Op. cit., p. 125.

<sup>144</sup> D’AMATO, A. Op. cit., p. 66.

<sup>145</sup> O’DANIEL, V. Op. cit., p. 178.

<sup>146</sup> QUETIF, J. & ECHARD, J. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. 1. Paris, 1719. p. 52, n. A.

<sup>147</sup> Idem, p. 417.

<sup>148</sup> O’DANIEL, V. Op. cit., p. 106.

|                                  |      |  |  |
|----------------------------------|------|--|--|
| João de Wildeshausen             | 1220 | Provincial da Hungria<br>Bispo de Diacovar<br>Prior provincial da Lombardia<br>Mestre Geral <sup>150</sup>   | Estudante de direito canônico <sup>151</sup> |
| Conrado Teutônico <sup>152</sup> | 1220 | Provincial da Germânia <sup>153</sup>  | Doutor em direito canônico <sup>154</sup>    |
| Pedro de Verona                  | 1220 | Enviado pontifício a Milão (1232) e a Cremona (1251)<br>Prior dos conventos de Como, Asti e Piacenza<br>Inquisidor da Lombardia <sup>155</sup><br>Canonizado em 1253<br>(Mártir) | Estudante de direito civil <sup>156</sup>    |
| Reginaldo de Bolonha             | 1220 | Arcebispo de Armagh (1247)<br>Primado da Irlanda <sup>157</sup>  | ????   |
| Raimundo de Peñaforte            | 1222 | Penitenciário pontifício (1230-38), conselheiro de Gregório IX, mestre geral (1238-40) <sup>158</sup>  | Doutor em direito canônico <sup>159</sup>    |

São 26 os frades dos quais temos notícias de terem se unido à Ordem em Bolonha.<sup>160</sup> Dentre eles, sabemos que 22 estavam associados aos *studia* bolonheses, dos quais 10 eram professores e 12 eram estudantes, a maioria deles de direito civil, canônico ou ambos. Embora não possamos entender esses números como absolutos, se é precisa a estimativa de Lippini, que conta cerca de cinquenta frades ingressos no convento de San Niccolo até o final de 1219,

<sup>149</sup> LIPPINI, P. *Storie...* Op. cit., p. 51, n.113. Há dúvidas, no entanto, sobre a ocupação deste posto por Ventura. GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: BAC. 1947. p. 235-9.

<sup>150</sup> MORTIER, Daniel Antonin. *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Freres Prêcheurs*, vol. I. Paris, 1903. p. 297-403.

<sup>151</sup> THOMAE CANTIPRATENSIS. *Bonum Universale de apibus quid illustrandis saeculi decimi tertii moribus*. BERGER, Ann (ed). Thorin, 1895. p. 55.

<sup>152</sup> Morto em 1221. Talvez por isso não tenha ocupado outros cargos, uma vez que era um professor de renome.

<sup>153</sup> O'DANIEL, V. Op. cit., p. 171.

<sup>154</sup> "Frei Conrado, pio religioso e ótimo doutor da Ordem." VF, p. 355.

<sup>155</sup> Como atesta uma carta de Inocêncio IV, de maio 1252. DONDAINE, A. Saint Pierre martyr. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIII,1953, p. 66-162, p.89.

<sup>156</sup> PRUDLO, D. Op. cit., p. 21.

<sup>157</sup> Carta de Inocêncio IV. RIPOLL, Thomas & BRÉMOND, Antonin. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*, vol I. Roma, 1729. p. 256.

<sup>158</sup> LIPPINI, P. *Storie...* Op. cit., p. 70, n.164.

<sup>159</sup> AMES, Christine. *Righteous persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009. p. 148.

<sup>160</sup> Estima-se que, até 1219 haviam ingressado no convento de San Niccolo cerca de 50 frades. No entanto, só temos conhecimento do nome destes acima expostos. LIPPINI, P. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998. p. 133, n. 108.

estamos lidando com um universo bastante significativo em termos quantitativos. Por conta disso, não podemos deixar de ver nesses números um forte indício da relação entre as pretensões eruditas da Ordem e sua fundação bolonhesa.

Certamente, devemos considerar que, estando inseridos em um ambiente universitário, os primeiros frades a aportarem na cidade acabariam por atrair um ou outro estudante. Mas o fato de, na amostragem a que temos acesso, identificarmos 85% desses novos dominicanos como pertencentes às escolas não nos deixa dúvida de um recrutamento direcionado para aquele público específico, o que já nos havia mostrado a análise das cartas de Jordão da Saxônia. Estas, no entanto, por serem de um período posterior e se dirigirem exatamente a Bolonha, não dão conta do esforço de recrutamento ali operado. A busca por informações sobre aqueles que fizeram os votos em San Niccolo nos dá a ver justamente aquilo que não podemos depreender das cartas de Jordão, mas que estas já apontam: também em Bolonha, desde data bastante remota, conseguimos estabelecer a intencionalidade de se criar uma Ordem de homens instruídos.

No capítulo 3, quando nos dedicamos a analisar os estudos nas Constituições, não pudemos encontrar qualquer referência ao estudo do direito. Mas vimos que, já naquele documento, havia interdições ao estudo de determinados saberes. Quando, no capítulo 4, detemo-nos nessas interdições, também não pudemos encontrar menções aos saberes jurídicos. Portanto, é possível concluir disso, com alguma segurança que, embora não fosse incentivado, o estudo das leis também não era proibido aos frades. Não havendo proibição nem se construindo um espaço para este saber no sistema educacional da Ordem, a primeira e mais simples saída para aparelhar os quadros dominicanos de juristas foi convertê-los ali onde eram mais preparados e abundantes: Bolonha.

Ao analisarmos que tipo de função recairia sobre estes homens, vislumbramos com maior clareza uma explicação para essa necessidade de se recrutarem juristas, já afamados ou ainda em vias de formação. Tomando ainda como número de base os 22 frades ligados aos *studia* antes de entrarem na Ordem, contabilizamos 18 que se envolveram diretamente com funções administrativas tais como a fundação e priorado de conventos (Rodolfo de Faenza, Isnardo de Vicenza, Tancredo, Guala de Bergamo, Paulo Húngaro, Buonvizo de Piacenza, João de Ariboldis da Monza, Robaldo d'Albenga, Felipe de Vercelli, Simão da Suécia, Nicolau de Lund, Nicolau Paglia da Giovinazzo, e Pedro de Verona), de províncias (Cloro, Felipe de Vercelli, Nicolau Paglia da Giovinazzo, Estevão de Espanha, João de Wildeshausen, Conrado

Teutônico) ou de toda a Ordem como mestres gerais (João de Wildeshausen e Raimundo de Peñaforte).

Contamos, ainda, entre os 22 frades universitários, seis que assumiram responsabilidades variadas delegadas pela Cúria Romana (Rolando de Cremona, Guala de Bergamo, Cloro, Moneta de Cremona, Pedro de Verona, Raimundo de Peñaforte), e cinco que atuaram como bispos ou arcebispos, representando também desta forma o sumo pontífice (Guala de Bergamo, Pedro della Scalla, João de Wildeshausen, Estevão de Espanha, Reginaldo de Bolonha).<sup>161</sup>

Diante de nossos olhos, ergue-se um grupo de homens que pareciam estar predestinados a forjar as relações entre a Ordem e o Papado, garantindo à primeira a legitimidade da qual carecia em seus primeiros anos. Dentre aqueles que alcançam os postos mais destacados, encontramos reputados canonistas, como é o caso de João o Teutônico (ou Wildeshausen) e Raimundo de Peñaforte, que chegam, não por acaso ao ápice da hierarquia dominicana, mas também professores ilustres de Bolonha como Cloro e Moneta.

É de se notar que o estabelecimento de uma identidade institucional atrelada ao estudo se constrói por meio do recrutamento de homens publicamente reconhecidos como sumidades em suas áreas de saber. Domingos já apontava para uma predileção em arrebanhar homens doutos. Esse era o mesmo interesse da Cúria papal. Para fazer frente aos poderes locais, representados pelos bispos, em grande medida, autônomos, o papado recorreria aos catedráticos em busca de aliados em seu projeto de centralização e instrução da Igreja. Há, então, uma convergência de interesses, que beneficiaria a ambas as instituições – papado e Ordem – em detrimento do episcopado, que passa a ter, cada vez mais, seus postos ocupados por mendicantes. A interseção dos interesses do papado e da Ordem dos pregadores encontrava-se nos *magistri*, que ao longo do século XIII, passariam a sustentar cada vez mais a centralização papal, prejudicando os poderes locais, mas igualmente impossibilitando que os pregadores apostassem em uma identidade marcada, sobretudo, pela pobreza.

Vai de encontro a um postulado aparentemente bastante antigo na Ordem, a proibição que recaía sobre os frades de assumirem cargos seculares. Senão vejamos:

Façamos uma breve incursão em um tema tangencial para esclarecer nossa proposição. Determina-se nas Constituições que: “Os frades não devem ser administradores de

---

<sup>161</sup> Todos os dados se referem a funções assumidas posteriormente à entrada dos frades na Ordem dos Pregadores.



propriedades alheias, dinheiro ou destes beneficiários ou fiadores.”<sup>162</sup> Ora, os bispos têm, entre suas funções, justamente o papel de administrarem os bens de sua diocese, bem como recolher o dízimo. A adoção de uma diocese por um frade é contraditória também por conta de outros motivos. Uma dificuldade se evidencia na relação entre a condição e os deveres assumidos por eles e o tipo de vida mendicante, que se baseia na prática da humildade. Para Thomson, os fundadores julgam o prestígio que cerca a empresa eclesiástica como algo desviante de suas propostas apostólicas.<sup>163</sup> Respeitando a organização eclesiástica, pretendem, no entanto, operar em um campo diferente.

Além disso, as obrigações episcopais prejudicariam dois aspectos presentes desde muito cedo na vida mendicante: a experiência comunitária e o caráter itinerante. Deve-se levar em conta, igualmente, que os frades organizavam-se com base em um sistema articulado em províncias, com seus próprios superiores e capítulos, e vinculando-se diretamente ao papa, permanecendo afastados da jurisdição episcopal. Polonio considera que “é no mínimo singular imaginar um bispo posto como chefe de uma estrutura jurídica e territorial como a diocese, ao mesmo tempo em que pertence (...) ao outro sistema.”<sup>164</sup> Mas essa estranheza parece não se colocar a Gregório IX, que indica 31 dominicanos ao episcopado.<sup>165</sup>

Esses dados nos enchem de indagações que, por falta de documentos, não poderemos saciar, mas que acreditamos valer a pena levantar. Inferimos o porquê de tal recorrência de nomeações papais para os frades pregadores: são instrumentos para a centralização papal, ao mesmo tempo em que entre eles se encontram homens instruídos, como vimos na análise dos primeiros frades de Bolonha. Mas se os pregadores se dobram à vontade papal, fazem-no apenas por força da obediência, ou há nisso interesse para a consolidação da Ordem? Assumir uma sede episcopal teria alguma relação com o fortalecimento de sua identidade como ordem de eruditos? Se os franciscanos foram menos requisitados para a função episcopal do que os

---

<sup>162</sup> “Fratres non sint dispensatores alienarum rerum uel pecuniarum, nec fideicommissarii; depositarii esse possunt  
“ Essa disposição remonta, segundo Tugwell, a 1221. TUGWELL, S. The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001. p. 142.

<sup>163</sup> Thomson nota esta contradição para o caso dos franciscanos, mas podemos estendê-la também para os pregadores. Cf. THOMSON, Willel. *Friars in the Cathedral: the first franciscans bishops, 1226-1261*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. p.7.

<sup>164</sup> POLONIO, Valeria. Frate in cattedra. I primi vescovi mendicanti (1244-1330) In: *Istituzione ecclesiastiche della Liguria medievale*. Roma: Herder, 2002. Disponível na Internet: <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/p.htm#Valeria%20Polonio> Último acesso em: 04.03.2010.

<sup>165</sup> O autor, no entanto, afirma que os frades menores não foram tão requisitados quanto os pregadores por Gregório IX, sem apontar-lhes o número. OLIGER, Paul Remy. *Les évêques réguliers: recherche sur leur conditions juridique depuis les origines du monaquisme jusqu' a la fin du Moyen Age*. Paris: Desclee & Bouwer, 1958. p. 128-130.

dominicanos, isso seria devido a uma maior disponibilidade destes? Em caso afirmativo, por quê? Não persistiremos em levar questões, uma vez que pressentimos que as respostas possam nos desviar do caminho que traçamos para esta pesquisa.

Bastar-nos-á concluir que papas e pregadores precisavam dos grandes professores de Bolonha. Muitos deles foram ganhos pelos frades, e logo arrebanhados pelo papado, tanto em funções que não eram contrárias a suas normas, quanto em funções que o eram, como é o caso dos bispados discutidos acima. Isso nos leva a supor uma provável tensão entre aqueles que eram favoráveis ao “desvio secular”, e aqueles que a ele se opunham. Mas essas considerações não irão adiante porque a Ordem devia respeito, sobretudo, ao pontífice. Investiram, portanto, na educação como traço maior de identidade, porque esta não apresentava, pelo menos aparentemente, nenhum ponto de atrito com o papado.

Mas existe ainda outro aspecto da relação entre a Ordem e o direito que é necessário trazer para nosso debate. Como já apontamos, não só esta disciplina serve para a construção da identidade internamente à comunidade de frades, mas também faz com que se identidade se vincule à maior instância de poder da Cristandade, legitimando sua existência. De acordo com Miethke, no século XIII, em grande medida, a instituição eclesiástica reduziu-se sobremaneira a se pensar em termos jurídicos, inacessíveis muitas vezes para os não iniciados no direito, pelo que sofreu pesadas críticas.<sup>166</sup>

Fazia-se necessária, portanto, para a utilização e compreensão da enorme massa de textos jurídicos, uma preparação baseada na experiência e na sólida formação acadêmica. Miethke constata, ainda, que, para se obter êxito na carreira eclesiástica, o estudo do direito canônico chegou a ser ainda mais promissor do que o de teologia. O autor sustenta que bispados, cardinalatos e até mesmo a sede papal haviam sido ocupados com a mesma freqüência por canonistas e teólogos.<sup>167</sup> Desta forma, só podemos concluir que o interesse em Bolonha por parte dos pregadores estava diretamente vinculado às oportunidades de reconhecimento, ascensão hierárquica e legitimidade que se poderia obter junto à instituição eclesiásticas.

O interesse do papado pelo direito é visto também por Ascheri como um traço evidente da Igreja no início do século XIII. O historiador afirma que, naquele momento, pela primeira vez, o papado assumia conscientemente o papel de legislador para toda a Cristandade. Inocêncio III havia mandado compilar suas decretais em 1209, na *Compilatio* dita III, por Pedro

---

<sup>166</sup> MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993. p. 70.

<sup>167</sup> Idem, p.71.

de Benevento, que havia sido enviada a Bolonha em 1210, para que ali fosse matéria de estudo. Ali se produziu, em seguida a esta, a *Compilatio* II, que a complementava. Já a *Compilatio* IV foi obra de João Teutônico, que congregou cânones do IV Concílio de Latrão e outros textos de Inocêncio III. A *Compilatio* V é organizada pelo canonista Tancredo, redigida sob a ordem de Honório III, e que recolhe suas decretais emitidas entre 1216 e 1226.<sup>168</sup>

Diante de um plano consciente de controle da Cristandade por meio do direito, o papado foi adiante, coordenando todos os cânones anteriores em um único código. É o projeto que o papa Gregório IX confiou ao jurista catalão e já professor em Bolonha Raimundo de Peñaforte, responsável por recolher, mas também editar as normas, cortando o supérfluo e o contraditório, e adicionando, caso necessário para a harmonização do material, mais textos normativos. O trabalho foi finalizado em 1234, e oficialmente promulgado mediante o envio do texto para Bolonha, onde deveria ser ensinado exatamente de acordo com o que lhe fora enviado.<sup>169</sup> Seria mera coincidência, então, o fato de a Ordem dos Pregadores ter tido a primeira canonização de um de seus membros, o frei Domingos de Gusmão, no mesmo ano de 1234, mais de dez anos após a sua morte?

Ascheri nós dá uma série de informações valiosas. Os responsáveis por duas das *Compilationes* anteriores ao esforço legislativo de Raimundo chamam-se João Teutônico e Tancredi, ambos juristas e ambos presentes em Bolonha nas décadas iniciais do século XIII. Sobre um João Teutônico, ou de Wildeshausen, sabemos que se une a Ordem em Bolonha em 1220. Mas teria sido este o mesmo que fora responsável pela *Compilatio* IV? Embora não tenhamos nenhum testemunho documental, Mancuso<sup>170</sup> e Johnson<sup>171</sup> a estes recorrem para afirmar que sim, o João Teutônico que chegaria a ser mestre geral dos pregadores e aquele que, em 1216, havia compilado as decretais inocencianas, são a mesma pessoa.

Já o Tancredo a quem se atribui a *Compilatio* V seria o mesmo que mais tarde se tornaria prior do convento de Roma, a quem aludem Jordão<sup>172</sup> e Constantino de Orvieto?<sup>173</sup> Este Tancredo a quem se referem os hagiógrafos havia estudado na Universidade de Bolonha nas

---

<sup>168</sup> ASCHERI, Mario. *I Diritti del Medioevo Italiano*. Roma: Carocci, 2006. p. 144.

<sup>169</sup> Idem, p. 145.

<sup>170</sup> MANCUSO, Fulvio. *La teorica della simulazione nell'esperienza dei glossatori. Da Irnerio ad Accursio e da Graziano a Giovanni Teutonico*. Roma: Monduzzi, 2004. p. 231.

<sup>171</sup> JOHNSON, Mark. La "Summa Poenitentia" attribuita a Paolo Ungaro. In: *L'Origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006. p. 142.

<sup>172</sup> "Com ele estava também frei Tancredo, homem bom e fervoroso, que foi prior em Roma". Libellus, 100.

<sup>173</sup> "Frei Tancredo, bastante experimentado e famoso na Ordem..." Legenda, 35.

primeiras décadas do século XIII e ali se unira à Ordem.<sup>174</sup> No entanto, em nenhum dos documentos da Ordem aos quais temos acesso é possível constatar, sem sombra de dúvida, que um e outro eram a mesma pessoa.

A reunião das leis canônicas será realizada, no entanto, por um homem que tem sua vida razoavelmente documentada dentro da Ordem: Raimundo de Peñaforte. Ele entrara na Ordem em 1222 quando, tendo acabado de deixar Bolonha, chega à Espanha. A essa altura, já era jurista renomado em boa parte da Cristandade.

Mas porque, afinal, prendemo-nos a estas informações? Alguns dos primeiros frades a entrarem na Ordem em Bolonha eram reputados canonistas com sólidas relações com a Sé Romana justamente por conta do interesse do papado em fortalecer seu poder sobre a Cristandade. A identidade de eruditos que se pretendia forjar para a Ordem acabou por levá-la a insistir em aprofundar suas raízes na cidade italiana do direito. Isso não só os distinguiria dos demais grupos eclesiásticos, como também os colocaria como figuras de proa aos olhos do papado. Se Miethke está correto, e é possível afirmar que, entre os séculos XII e XIII, a cúria romana exprimia-se sobretudo através de expressões jurídicas, era necessário aos frades chamar aqueles que entendiam aquela “língua” para seus quadros. Não havia lugar melhor para isso do que Bolonha.

### 5.3.3 O convento de Bolonha e a Teologia

Se os frades pregadores não estudavam Direito, o que apreendiam em Bolonha? Teologia. Nos capítulos 2 e 3 vimos como se configura o estudo dentro da Ordem. As Constituições determinam, enfaticamente, que cada convento de pregadores é também uma escola de Teologia, e isso não era de forma nenhuma diferente entre os frades de Bolonha. Vale lembrar que foi justamente naquele convento, especialmente em 1220, que a maior parte das Constituições foram redigidas. Os frades de San Niccolo, portanto, souberam e praticaram em primeira mão o que ali se prescrevia.

Já vimos os efeitos que a entrada de Reginaldo de Orleans e Rolando de Cremona, afamados mestres, provocaram para o convento de San Niccolo. A entrada de mestres, e especialmente estudantes, para a Ordem se dava a tal ponto que, aos olhos de um espectador mal informado, os pregadores eram um grupo de universitários que decidiram formar uma ordem religiosa. Por volta de 1221 este espectador mal informado, Jacques de Vitry, de

---

<sup>174</sup> O'DANIEL, Victor. *The First Disciples of Saint Dominic*. Sommerset: Rosary Press, 1928. p.129.

passagem por Bolonha, observa certos *canonici Bononienses*, um grupo de pregadores advindos dos meios escolares. Aos seus olhos, parecia que todos os estudantes de Bolonha haviam se unido a eles, que tinham como hábito freqüentar aulas sobre as Escrituras cotidianamente. Na sua opinião, eles haviam combinado com perfeição a observância regular da regra de Agostinho e a pregação.

“Eles têm, por conta do grande número de estudantes de Bolonha que se reúnem para estudar, inspirados pelo Senhor, congregam-se todos os dias para assistir aulas sobre as Sagradas Escrituras, tendo dentre eles um como docente. Eles participam das aulas diligentemente, sob a autoridade do sumo pontífice e da Santa Igreja Romana, e nos dias de festa dão de volta na pregação [aquilo que aprenderam], observando corretamente, estes cônegos regulares, as normas de pregação e doutrina relativas à ordem dos cônegos pregadores.”<sup>175</sup>

Aqueles a quem Jacques de Vitry chama de *canonici boloniensis* eram todos estudantes e mestres da universidade. A ele parecia que a ordem congregava todos os estudantes da cidade. Era sua prática assistir aulas sobre as Escrituras diariamente, sendo um dentre eles que as ministrava. Depois das aulas expunham na pregação o que tão diligentemente haviam aprendido, e o faziam sob a autoridade da Igreja. Ou seja, não eram como os hereges tão comuns naquela parte da Cristandade. Para Jacques, estes homens haviam conseguido combinar as observâncias regulares dos cânones agostinianos com a prática da pregação e do ensino de forma exemplar. Com este duplo foco, os pregadores de Bolonha estavam afastando os pecadores do “erro” e levando muitos ao conhecimento.

É certo que o antigo cânon regular havia gostado do que vira. Afora seu patente entusiasmo, podemos perceber em seu relato que a vida de estudos dos frades em Bolonha estava a pleno vapor ainda durante o período de vida de Domingos. Os frades estudavam Teologia constantemente, sob as lições de um entre eles. O que significa dizer que as Constituições, enquanto eram formuladas, eram também postas em prática, ao menos em Bolonha.

Como já vimos, enquanto os frades iam para Paris estudar Teologia, o principal objetivo deles em Bolonha era o recrutamento de novos membros. No entanto, também em Bolonha,

---

<sup>175</sup> “Ipsi autem, ex numero scolarium Bononie causa studii commorantium in unum, domino inspirante, congregati, divinarum scripturarum lectiones, uno eorum docente, singulis diebus audiunt. Que autem deligenter audierunt, summi pontificis auctoritate et sancte romane ecclesie institutione, Christi fidelibus diebus festis in predicatione refundunt, canonicam regulam et salutare regularium observantias predicationes et doctrine gratia decorantes et predicatorum ordinem canonicorum ordini coniungentis” JACQUES DE VITRY. *The historia occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition*. HINNEBUSCH, J-F.(ed), Fribourg: University Press, 1972. p. 143.

como em todas as outras casas de pregadores, o estudo de Teologia fazia parte da vida cotidiana dos frades, pois só este viabilizava o tipo de pregação valorizada pela Ordem. Mas ocorre ali o que não seria possível em Paris: a escola conventual assumiria o caráter de faculdade de teologia, uma vez que esta não existia como parte das universidades bolonhesas. De acordo com Mulchahey, “the friars sought theology in Paris, they were theology in Bologna”.<sup>176</sup>

O documento mais antigo que trata expressamente de uma escola de teologia em San Niccolo data de 1223. É deste ano um ato de doação a favor da comunidade *apud sanctum Nicholaum in domo ubi legunt*.<sup>177</sup> O doador é um certo Rainaldo, ex bedel do *studium* da cidade. Sua amizade com a comunidade dos frades pode ter surgido da presença em San Niccolo dos mestres e estudantes do *studium* citadino que passaram a fazer parte da Ordem. Este *studium* não tinha uma sede própria, como ocorria também com Paris. Os professores eram responsáveis por conseguir locais aonde ensinar e, por vezes, davam aulas em suas próprias casas.<sup>178</sup>

Todavia, a *domus* de qual trata o documento refere-se à escola dos frades, de outra forma indicar-se-ia o nome do mestre. Assim, podemos afirmar com alguma segurança que, em 1223 – mas certamente antes – havia já um local no convento destinado ao ensino. E mais, é possível também inferir que, desde esses primeiros anos, a escola era, também, aberta a todos os estudantes da universidade, especialmente por conta da falta de uma escola de Teologia em Bolonha.<sup>179</sup>

Vimos antes que, em 1218, Reginaldo de Orleans saíra de Paris, onde lecionava Direito Canônico, para tentar salvar a casa de Bolonha, que mal havia se firmando, definhava rapidamente. Acreditamos que esse “salvamento”, no entanto, não se deu apenas pelo recrutamento revigorado. Dar-se-ia, igualmente, pela organização dos estudos naquela casa. E também nisso ele seria bem sucedido, se confiarmos no testemunho de Jacques de Vitry. No relato transcrito acima, o religioso descreve uma comunidade que é ensinada por si mesma. É, portanto, muito provável que tenha sido Reginaldo o primeiro mestre do convento de

---

<sup>176</sup> MULCHAHEY, M. Op, cit, p. 34.

<sup>177</sup> ALCE, Venturino. Documenti sul convento di S. Domenico in Bologna dal 1221 al 1251. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 42, p. 12-46, 1972, p. 13-14.

<sup>178</sup> D’AMATO, Afonso. L Origine dello Studio Domenicano e l’università di Bologna. *Sapienza*, 2, 1949, p. 245-246.

<sup>179</sup> RAININI, Marco. Giovanni da Vicenza, Bologna e l’Ordine dei Predicatori. In: *L’Origine dell’Ordine dei Predicatori e l’università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006. p. 151.

Bolonha. Mas se ele era mestre em direito, só podemos crer, naqueles primeiros tempos, a “concentração” do saber não era relevante. Reginaldo era mestre, e isso bastava para fazê-lo apto a ensinar Teologia aos seus confrades, em sua maioria estudantes.

É provável que o mestre em Artes e direito civil Cloro, que havia entrado na Ordem pela pregação de Reginaldo, também tenha ensinado aos seus confrades entre 1219 e 1224.<sup>180</sup> Não podemos excluir a possibilidade de também Jordão da Saxônia, enquanto era provincial da Lombardia, entre 1221 e 1222, ter dado ao menos algumas aulas aos frades de Bolonha. Afinal, já era bacharel formado em Paris, ou seja, um *lector* por definição. Rolando de Cremona, antes de se dirigir a Paris, fazendo o caminho inverso de Jordão, pode também ter continuado a lecionar no convento dos frades depois de sua entrada na Ordem. Não havia nenhum motivo para que parasse, contanto que mudasse o tema de suas aulas. Sendo o primeiro mestre de teologia formado pelo *studium generalium* da Ordem, retorna a Bolonha já em 1231, para ali ensinar.<sup>181</sup>

Por volta de 1230, ensina em San Niccolo Guerric de Saint Quentin, depois mestre em Paris (1233-42). Enquanto ensina em Bolonha, acolhe o estudante Florenço de Hesdin,<sup>182</sup> que também se tornará professor em Paris. Na década de 1240 quem ensina para os frades, certamente, é Moneta de Cremona. O produto de suas aulas reflete-se na obra *Summa adversus Catharos et Valdenses*,<sup>183</sup> e dá a ver o objetivo bem pragmático que tinha o estudo entre os bolonheses então: pregar para combater a heresia.

Sabemos que, entre 1246 e 1248 tramitava nos Capítulos Gerais a criação de quatro novos *studia generalia*. A escolha de Bolonha para receber um deles se dá por uma série de motivos. Primeiro porque Bolonha, já cidade universitária, poderia albergar sem maiores tensões uma nova casa de estudos para preparar os *lectores* da Ordem. Além disso, ali não havia nenhuma faculdade de Teologia, o que faria dos frades os únicos detentores deste saber de forma legítima. Detinham, por assim dizer, o monopólio da Teologia em um dos maiores centros de estudos do Ocidente. Mais: percebemos como as relações entre o *studium generalium* de Paris e o *studium* conventual de Bolonha eram freqüentes. O vai e vem de estudantes, e

---

<sup>180</sup> VF, p. 26. Em 1224, Cloro é eleito provincial da província romana, portanto lecionou aos frades em momento anterior. VF, p. 21, 25-26.

<sup>181</sup> D'AMATO, A. *I Dominicani i l'università di Bologna*. Op. cit., p. 85.

<sup>182</sup> Florenço de Hesdin, como vimos, será um dos encarregados pelo *ratio studiorum*.

<sup>183</sup> AMES, Christine. Does Inquisition belongs to Religious History? *The American Historical Review*, vol. 110, no. 1, 2005. Disponível na Internet: <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/110.1/ames.html> Último acesso em: 04.03.2011.

principalmente de mestres, entre as duas cidades se dava com constância. Há de se considerar, igualmente, que Bolonha era uma das fundações mais antigas e maior em número de frades, além de ter uma localização privilegiada na Província da Lombardia. Portanto, também na cidade do Direito, os frades pregadores se definiriam pelo estudo da *Sacra Pagina*.

Portanto, Bolonha estava pronta para se responsabilizar pela instrução de professores que levariam adiante o estudo, meio para a pregação.

A transição entre *studium* conventual e *studium generalium* não lhe pesou, ao que tudo indica. Apesar da escassez de fontes coevas à esta transição, é seguro supor que este *studium* se afirmará no ambiente escolástico da cidade, a ponto de ser considerado parte integrante das escolas citadinas. Como acabamos de ressaltar, o fato de, em Bolonha, não haver nenhuma outra escola de Teologia, fazia da iniciativa dos pregadores obra que lhes conferia identidade de sábios da *Sacra Pagina*. É claro que esta identidade não se firma instantaneamente com a transformação da escola conventual em geral. Ela vem se estabelecendo gradualmente já desde 1219. Mas o afluxo de estudantes vindos de todas as regiões em que a Ordem mantinha conventos, torna-a ainda mais próxima às demais escolas da cidade. As diferenças, no entanto, continuavam a ser observadas. Os frades estudantes não se organizavam em nações e não elegiam reitores.

Os vínculos entre Paris e Bolonha eram, de fato, bastante fortes. Além de respeitarem o mesmo currículo e freqüentemente fazerem uma espécie de intercâmbio de mestres, chegavam à Bolonha, de Paris, algumas das inquietações pelas quais passavam estes. Em 24 de setembro de 1257, o papa Alexandre IV, em uma carta para o bispo de Bolonha, Giacomo Boncambi, um dominicano, ordena-lhe a promulgação da sentença de excomunhão de Guilherme de Saint Amour e proíbe aos mestres, aos estudantes e a todo o povo da cidade de ouvirem ou difundirem os seus ensinamentos.<sup>184</sup>

Percebemos que o *studium* de Bolonha começava a também ficar assoberbado com tantos estudantes porque, no capítulo provincial da Lombardia de 1262, regulam-se algumas questões pertinentes ao estudo. Decide-se então que o prior provincial, “quando enviar os jovens ao *studium*, fixe o tempo de sua permanência e se interesse pelo seu progresso; se este se mostrar incapaz ou negligente, o transfira para outro lugar e que o seu seja ocupado por outro frade”.<sup>185</sup> Estipular um período fixo para que os estudantes possam se formar pode indicar o fato de

---

<sup>184</sup> RIPOLL, T & BRÉMOND, A. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*, Op. cit., p. 349.

<sup>185</sup> D'AMATO, A. *I Dominicani i l'università di Bologna*. Op. cit., p. 94.



alguns alunos ocuparem vagas no *studium* por muito tempo. Essa impressão é reforçada pelo que se ordena a seguir: o provincial deve estar atento ao progresso dos alunos, e afastar os que não demonstrarem aptidão para os estudos.

A Ordem precisava da faculdade de Direito para dela extrair juristas que integrassem seus quadros – e, ao fazê-lo, molda-se sua identidade legislativa – bem como equipar-se de homens que interessassem diretamente à Cúria romana. Mas a faculdade de Teologia, embora não existisse de direito, de fato era formada pelos frades pregadores. Tendo eles uma espécie de monopólio do saber teológico, identificar-se-iam aos seus próprios olhos e aos olhos da comunidade escolástica como religiosos eruditos.

Portanto, a presença dos frades pregadores nas universidades de Paris e Bolonha tinha como ponto em comum buscar uma identidade definida pelo conhecimento que estas instituições podiam oferecer. Nelas se recrutavam novos membros que contribuíam para a configuração dessa identidade, pois advindos dos meios escolares. Em Paris, centro do saber teológico, encontraram não só estudantes, mas também mestres que se uniram às suas fileiras. Com eles construíram uma casa de estudos, para a qual eram enviados os membros da Ordem que ali se formariam como professores, e de onde partiriam para as escolas conventuais. Em Bolonha, converteram juristas que auxiliaram na construção legislativa que dava sustento à sua Ordem, bem como serviram como sua espinha dorsal administrativa. Além disso, ali se sobressaíram como eruditos ao tomar para si o papel de detentores do saber teológico.

## CAPÍTULO 6

### AS TENSÕES ENTRE SECULARES E MENDICANTES: O CASO DOS FRADES PREGADORES E A QUERELA UNIVERSITÁRIA

---



endo discutido a presença dos dominicanos nas universidades, optamos por reservar um capítulo para refletir acerca de um dos resultados mais evidentes das disputas por identidade entre estes e os demais membros da hierarquia eclesiástica. É no seio da Universidade de Paris que acaba por tornar-se incontornável as tensões entre a identidade de estudantes dos frades, e aquela com a qual se outorgavam os clérigos seculares. A historiografia, geralmente, refere-se a estas tensões como “querelas universitárias”,<sup>1</sup> ou ainda “querela anti-mendicante”,<sup>2</sup> uma vez que esta tomou moldes que ultrapassavam em muito as questões referentes ao estudo. Mas é justamente esta atividade a detonadora dos problemas que, especialmente, no nosso recorte temporal, menores e pregadores viriam a enfrentar.

Mas estes problemas não começaram apenas em 1253, com a segunda greve da Universidade de Paris. Desde sua instituição, as ordens mendicantes vinham se deparando com oposição e resistência – e sendo alvo de violência – por parte de leigos e clérigos. Sabe-se que um dos *topoi* da literatura medieval é o que se convencionou chamar de “antifraternalismo”.<sup>3</sup> Autores como Chaucer, Boccaccio e Langland criticam os frades por sua corrupção e hipocrisia. Já se argumentou, no entanto, que estas críticas não se dirigiam inteiramente aos mendicantes. Segundo Batamy, estes autores não distinguiam-nos de monges e clérigos em

---

<sup>1</sup> GELTNER, Guy. William of Saint Amour’s *De Periculis novissimorum temporum*: a false start to medieval antifraternalism? In: \_\_\_\_\_ & CUSATO, Michael. (eds.) *Critics and Defenders of Franciscan Life*. Leiden: Brill, 2009. p. 129.

<sup>2</sup> DUFEIL, Michel-Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne, 1250–1259*. Paris: A. et J. Picard, 1972. p. 107 ; THOMPSON, Augustine. *Cities of God: The religion of the Italian Communes, 1125 – 1325*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005. p. 420.

<sup>3</sup> SZYTTLA, Penn. *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature*. Princeton, University Press, 1986.

geral.<sup>4</sup> Esta conclusão mostra o quanto as ordens mendicantes obtiveram sucesso e se integraram ao *mainstream* eclesiástico, a ponto de se tornarem indissociáveis dos demais membros da hierarquia da Igreja. No caso que aqui analisaremos, no entanto, os mendicantes são reconhecidos, identificados, nomeados, voltando-se contra eles, com os instrumentos que tinham, os clérigos seculares.

Afastando-nos na sátira literária, pretendemos examinar como se conformou o cenário no qual se desenvolveu a luta pela identidade entre os dominicanos, em face das peremptórias acusações feitas a eles, especialmente no âmbito universitário. Sua existência como ordem religiosa chega a ser colocada em questão, e a isso eles reagirão agarrando-se ao que de mais proeminente havia em sua identidade: os estudos. Portanto, veremos aqui, como no capítulo anterior, de que maneira a construção da identidade dominicana se deu pelo confronto com o “outro”, aqueles grupos que lhe eram externos.

### 6.1 Os problemas suscitados pelos mendicantes

Como já afirmamos, a “querela anti-medicante” não diz respeito apenas aos lugares privilegiados que os frades ocupavam na Universidade de Paris. Desde a fundação destas ordens, elas vinham sofrendo não apenas estranhamento, mas até repúdio aberto por parte de outras ordens religiosas e do clero secular. Era-lhes estranho, e ameaçador, ter que compartilhar das prerrogativas conferidas, até então, somente a eles. O sucesso que, muito rapidamente, as ordens mendicantes atingiram fez com que os clérigos já estabelecidos tivessem que competir por audiência com os novatos, o que gerou um desequilíbrio de poder. Passado o estranhamento inicial, sente-se um certo ressentimento destes em relação aos frades, também no que tange às atenções devidas a eles por bispos e papas.

O historiador inglês Guy Geltner, preocupado em rastrear a violência voltada contra os frades entre os séculos XIII e XIV, entende que esse tipo de oposição era uma forma de comunicação,<sup>5</sup> que poucas vezes tinha como mensagem o fim das ordens mendicantes, mas freqüentemente significavam uma reação a homens em particular.<sup>6</sup> Os próprios frades, muitas

---

<sup>4</sup> BATAMY, Jean. L'image des franciscaines dans les 'revues d'États' du XIIIe au XVIe siècle," In: VAUCHEZ, A. (ed.) *Mouvements franciscains et société française, XIIe-XXe siècles*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 61-74.

<sup>5</sup> GELTNER, G. Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence. *Journal of Medieval History*, 36, 2010, p. 126-141. Nossos agradecimentos ao professor Geltner por compartilhar conosco suas reflexões acerca dos ataques aos dominicanos.

<sup>6</sup> Geltner considera que a única manifestação realmente anti-medicante, no sentido de extirpar essas ordens do seio da Igreja veio de Guilherme de Saint Amour, mestre parisiense sobre o qual discutiremos mais adiante.

vezes, fazem alusão à resistência a eles.<sup>7</sup> Podemos interpretá-las como reminiscências nostálgicas a um período de ouro, em contraposição a um presente decadente. É ainda possível ver nelas uma forma de atestar a própria humildade do autor. Mas, em que pesem as tentativas de auto-promoção, os ataques a frades aparecem também em outras fontes que não apenas as crônicas e hagiografias.<sup>8</sup> Geltner percebeu que, no período formativo das ordens mendicantes, antes de 1250, o número de ataques contra frades foi maior do que em qualquer outro momento, especialmente no norte da Itália e no sul da França,<sup>9</sup> regiões em que especialmente os pregadores agiram como inquisidores. Porém, mesmo nessas regiões, os responsáveis pelos ataques não eram apenas hereges, mas também monges, clérigos seculares e leigos ortodoxos.

Apesar das conclusões de Geltner o levarem a considerar as agressões sofridas pelos frades como, em grande medida, reações espontâneas, aleatórias e muitas vezes individuais, podemos imaginar que o caráter “mundial” das ordens mendicantes tenha detonado uma certa insegurança em relação àqueles desconhecidos estrangeiros que aportavam nas cidades por todo o Ocidente, como em parte foi o caso de Pedro de Verona, ou Pedro Mártir.<sup>10</sup> Mais do que o ataque a inquisidores, podemos pensar no ataque a estranhos nessas décadas iniciais de existência das ordens. Desconhecedores que eram das relações sociais e de poder locais, além de ignorantes dos costumes dos lugares para onde eram enviados, os frades eram vistos como intrusos. Assim explica-se o esforço, entre os dominicanos, de respeitarem os costumes locais, o que se estabelece no texto das Constituições.<sup>11</sup>

As reações violentas também podem ser entendidas como resultado da insistência no recrutamento de novos membros por parte de seus familiares. Sabemos que Jordão da Saxônia

---

GELTNER, G. Brethren Behaving Badly: a deviant approach to medieval antifraternalism. *Speculum*, 85, 2010, p. 47.

<sup>7</sup> Isso fica explícito, por exemplo, na vida de Pedro Mártir presente na *Legenda Aurea*. No relato de um dos milagres do Pregador, Jacopo de Varazze escreve: “Em Utrecht, na província da Teutônia, algumas mulheres estavam na praça fiando e, ao verem quanta gente se dirigia à igreja dos Frades Pregadores para homenagear são Pedro Mártir, disseram: ‘Esses pregadores inventaram um novo mártir como forma de lucrar, de juntar uma grande soma de dinheiro e construir grandes palácios.’” JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Aurea*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003. p. 395.

<sup>8</sup> Geltner, por exemplo, baseou seu artigo *Mendicants as victims* em registros de cortes criminais. GELTNER, G. *Mendicants as victims...* Op. cit., p. 128.

<sup>9</sup> Idem, p. 129.

<sup>10</sup> PRUDLO, Donald. *The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter of Verona (†1252)*. Aldershot: Ashgate, 2008. p. 140.

<sup>11</sup> “Os pregadores e os que vão de viagem rezem seu ofício do modo que possam e saibam e se atenham ao ofício das igrejas em que estão, ou também rezem o ofício ou o ouçam com os bipsos e preladados, seguindo o costume daqueles a quem visitam.” *Constitutiones antiquae, secunda distinctio* In: TUGWELL, S. *The Evolution of Dominican Structures of Government, III: the early development of the second distinction of the constitutions. Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001. p.138-9.

foi agredido, em uma tentativa de assassinato, pelo pai de um nobre que ele havia convertido.<sup>12</sup> Conhecemos também o caso de Diana de Andaló, retirada à força de um convento e espancada por seus irmãos, enquanto esperava que a casa de Santa Inês de Bolonha fosse construída.<sup>13</sup>

O recrutamento também se apresentou como um problema nos centros de estudos da Europa. Discutiremos mais detidamente o caso de Paris, mas também em Cambridge e Oxford foram conflagrados repúdios aos frades.<sup>14</sup> Apesar de um início auspicioso, ali os frades logo entraram em confronto com os membros da faculdade e com os clérigos locais, confrontos estes motivados pelo rápido e insistente recrutamento de estudantes e falta de corporativismo em relação ao colegiado universitário. Muito embora os frades fossem reiteradamente criticados nessas ocasiões, não há sinal, antes de 1250, de nenhuma tomada de posição radical contra eles. Ou seja, não há indícios, como ocorrerá depois, de que os críticos objetivassem a erradicação das ordens mendicantes.

Para termos uma idéia do quão intenso era esse recrutamento que tanto desacordo suscitou, é possível rastrear a fundação de cerca de 1000 conventos mendicantes até o início do século XIII.<sup>15</sup> Essa difusão espantosa certamente aponta para a atração que a sua forma de vida exercia sobre a sociedade daquele momento. Mas há que se levar em conta o fato de que esta só foi possível graças aos freqüentes privilégios que lhes eram cedidos pela Cúria papal, como a garantia do direito de pregar em público o que, por sua vez, lhes dava a oportunidade de acirrar o recrutamento. Fora-lhes concedido também o direito de realizar sacramentos, o que lhes conferia a almejada legitimidade eclesiástica e contribuía com sua manutenção material. Eram esses privilégios universais, sobretudo, que levaram ao confronto com clérigos e monges, que os acusavam de hipocrisia e de abuso de seu *status*.

A popularidade e sucesso material dos frades despertavam a inveja e, conseqüentemente, a oposição do clero local. De acordo com Pellegrini, as alegações de padres de paróquia, bispos e monges dirigiam-se contra os poderes e privilégios desproporcionais dados aos frades.<sup>16</sup> Bériou, nesse sentido, refere-se a Federico Visconti, arcebispo de Pisa, que vê a necessidade,

---

<sup>12</sup> Gerardo De Fracheto, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum* (Stuttgart: Joseph Roth, 1897), 110-11.

<sup>13</sup> VANN, Gerald. *To heaven with Diana: a study of Jordan of Saxony and Diana d'Andaló with a translation of the letters of Jordan*. Lincoln: iUniverse, 2006. p. 11.

<sup>14</sup> LEFF, Gordon. *Paris and Oxford universities in the thirteenth and fourteenth centuries*. New York: Wiley, 1968. p. 34-47.

<sup>15</sup> GELTNER, G. Mendicants as victims...Op. cit., p. 133.

<sup>16</sup> PELLEGRINI, Luigi. Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum". In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno Internazionale. Assisi, 16-18 ottobre, 1980*. Assis, 1981, p. 129-67.

em um de seus sermões, de alertar sua audiência, composta também por clérigos locais, do papel que os frades desenvolviam na salvação das almas dos homens da cidade.<sup>17</sup>

Geltner dá a entender que as disputas em torno dos privilégios eclesiásticos, embora não fossem raras na primeira metade do século XIII, se acirriaram da segunda metade daquela centúria em diante.<sup>18</sup> Ele observa que muitos bispos não conseguiram sustentar o apoio dado inicialmente aos mendicantes, por conta dos constantes litígios envolvendo direitos de sepultamento e funerais, rendas, zonas de pregação e jurisdição das confissões. Lineham refere-se a um episódio bastante ilustrativo: o bispo de Orense, na Espanha, Don Pedro Yañez de Noboa, em 1289 seqüestra o corpo de uma senhora que havia escolhido ser enterrada pelos franciscanos, e impede que seus cônegos se comuniquem com estes e os frades pregadores. Mas o bispo Pedro vai além: envia homens ao convento dos dominicanos para assassiná-los, destruir seus altares e suas vestimentas e incendiar seus prédios.<sup>19</sup> E fez tudo isso porque se sentia injustiçado pela quantidade de privilégios que o papa, então Nicolau IV, havia concedido aos frades.

No capítulo anterior chegamos a comentar sobre o fato de que, apesar das contradições que poderia provocar, os papas costumeiramente apontavam os mendicantes para ocuparem sedes episcopais. Ora, este também pode ser percebido como um privilégio detonador de tensões entre estes e o clero secular. Isso porque, no IV Concílio de Latrão, se estabelece, consolidando uma prática antiga e arraigada da Igreja, que os bispos deveriam ser eleitos pelo capítulo catedralício da sé interessada.<sup>20</sup> O que ocorre é que os primeiros bispos franciscanos e dominicanos, de acordo com Polonio, não são nunca nomeados segundo a prática corrente, baseadas no direito e em tenazes tradições locais.<sup>21</sup> Uma escolha desse tipo, então, é operada

---

<sup>17</sup> BERIOU, Nicole (ed.) *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pisa (1253-1277)*. Roma: École française de Rome, 2001. p. 220. Disponível na Internet: [http://digital.casalini.it/ricerca/APS\\_DocumentoOnline.asp?pdf=http://digital.casalini.it/pdftemp/1402201195\\_024PM.PDF&tipo=P&policy=A\\_P1&DOI=10.1400/37444](http://digital.casalini.it/ricerca/APS_DocumentoOnline.asp?pdf=http://digital.casalini.it/pdftemp/1402201195_024PM.PDF&tipo=P&policy=A_P1&DOI=10.1400/37444). Último acesso em: 14.02.2011.

<sup>18</sup> GELTNER, G. *Mendicants as victims...* Op. cit., p. 133.

<sup>19</sup> LINEHAM, Peter. *The Ladies of Zamorra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997. p. 140.

<sup>20</sup> O cânon 24 do IV Lateranense estabelece as formas de eleição dos preladados. Já o cânon 60 proíbe aos abades que ocupem o cargo de bispos. Por “haver recebido, de diversas partes do mundo, queixas dos bispos”, Inocência III legisla sobre os limites das funções regulares e seculares. Em sendo a experiência religiosa mendicante um misto dos dois tipos de vida, poderia-se supor que as reclamações que depois recaíam sobre eles eram, de fato, legítimas, no tocante ao abuso de seu status. FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. Cânon 24, p.176; Cânon 60, p. 197.

<sup>21</sup> POLONIO, Valeria. *Fratre in cattedra. I primi vescovi mendicanti (1244-1330)* In: *Istituzione ecclesiastiche della Liguria medievale*. Roma: Herder, 2002. Disponível na Internet: <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/p.htm#Valeria%20Polonio> Último acesso em: 04.03.2010.

pelo papa com uma ação direta pouco usual para a época, o que geraria ainda outro elemento de atrito entre seculares e mendicantes.

Todos estes aspectos de conflito, e ainda outros, como veremos, teriam levado Guilherme de Saint Amour, mestre da Universidade de Paris, em 1256, a advertir em seu *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*:

“Esses sedutores serão encontrados entre cristãos aparentemente piedosos, dados ao estudo das letras, famosos em dar conselhos (...) E tais pessoas, que parecerão sábias e santas para a Igreja, por isso serão vistas como membros eleitos do Redentor. E por essa razão, irão violenta e repentinamente injuriar a Igreja, pois não são estranhos a ela, mas estabelecidos, por assim dizer, nas vísceras da Igreja de acordo com a opinião dos homens.”<sup>22</sup>

Mas os pregadores reagirão pois, pouco tempo depois, Tomás de Aquino, ao assumir uma cátedra de Teologia na mesma Universidade, responde:

“Foi Juliano, o Apóstata quem proibiu que os servos de Cristo estudassem letras, como nos conta a História Eclesiástica. Nossos críticos revelam-se como seguidores do Apóstata quando negam o estudo aos religiosos, o que é patentemente contrário ao estabelecido pelas Escrituras.”<sup>23</sup>

Essas são apenas breves passagens que marcaram a disputa apaixonada e violenta entre os mestres e estudantes da faculdade de Teologia da Universidade de Paris. Opunham-se seculares a mendicantes, lutando os primeiros pela manutenção de seu prestígio e privilégios,

---

<sup>22</sup> “Therefore, those seducers will be found among pious seeming Christians, ever given to the study of letters, cunning, and sciolists, famous in giving counsels (in consiliis dandis), obliging themselves not only to the precepts of the Lord, but also to the counsels. And such people, who will appear wiser and holier in the Church, on which account they will be believed to be elect members of the Redeemer. And for that reason, they will violently and suddenly injure the Church, for they are not extraneous to it, but established, as it were, in the viscera of the Church in the opinion (reputatione) of men. Para o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus* utilizamos a tradução para o inglês, realizada por Jonathan Robinson, PhD pelo Centre os Medieval Studies da Universidade de Toronto: WILLIAM OF SAINT AMOUR: *A Brief Tract on The Dangers of the Last Days*. Disponível na internet: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/De.periculis-master.pdf>. Último acesso em: 30.03.2010

<sup>23</sup> “Et haec est astutia Philistinorum, I regum XIII, 19: *caverant (...) Philistiim ne facerent Hebraei gladium aut lanceam*: quod Glossa exponit de prohibitione studii litterarum. Quod primitus Iulianus apostata inchoavit, ut ecclesiastica testatur historia. Secundo, a consortio studentium eos pro posse excludunt, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum.” Thomae de Aquino. *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*. Disponível da Internet: <http://www.corpusthomicum.org/oci0.html> Último acesso: 26.01.2010.

os segundos, por suas próprias existências como ordens religiosas.<sup>24</sup> É sobre essa disputa que passaremos a tratar, entendendo-a, no que concerne à Ordem dos Frades Pregadores, como acontecimento decisivo na construção de uma identidade institucional para a Ordem.

A reviravolta que se seguiria pode ser explicada com base em dois fatores. Primeiro porque, ao contrário dos monges, as ordens mendicantes haviam se comprometido com a *cura animarum* e por isso passam a ser vistas pelos seculares como invasoras de seus domínios. Os frades, especialmente os dominicanos, entendiam que deveriam ser preparados como teólogos antes de exercer suas funções, o que colocava em desvantagem o clero secular sem instrução. Como resultado, os frades atraíam grandes audiências com seus sermões e eram constantemente chamados para participar, por exemplo, de ritos fúnebres, tomando para si recursos que normalmente iam para os padres de paróquia. Além disso, as ordens mendicantes – bem preparadas, disciplinadas, com uma administração altamente centralizada, independentes do controle episcopal, enraizadas rapidamente por toda a Europa e prontas para enviar seus membros a qualquer parte para desenvolver múltiplas funções ao comando de seus superiores – eram o instrumento perfeito para implementar o *plenitudo potestas* nas disputas freqüentes entre a Sé Romana e os bispos diocesanos por jurisdição eclesiástica.<sup>25</sup>

E aqui é necessário que nos detenhamos brevemente sobre o interesse que as outras ordens mendicantes, em especial a Ordem dos Frades Menores, demonstravam pelos estudos. É sabido que os menores só se lançaram à busca pelo conhecimento da teologia após a morte de seu fundador, pois este acreditava ser a ciência incompatível com o ideal de pobreza, central para aquela Ordem. No entanto, de acordo Le Goff, seus discípulos se lançariam a um “esforço dramático (...) para se adaptarem às condições práticas da existência no século XIII”,<sup>26</sup> o que significava justificar a necessidade do saber, obra que teria grande relevância na vida franciscana daquele momento.

A organização dos estudos entre os menores, assim, é posterior a dos pregadores e fundamenta-se largamente naquela que os seguidores de Domingos já haviam estabelecido.<sup>27</sup> Le Goff afirma que o momento chave da vinculação da Ordem dos Menores ao mundo

---

<sup>24</sup> Le Goff entende a controvérsia anti-mendicante como parte de um contexto mais geral: “Os protagonistas são em número de cinco: as Ordens Mendicantes e seus mestres parisiense, a maioria dos mestres seculares da universidade, o papado, o rei de França e os estudantes”. LE GOFF, J. *Os Intelectuais...* Op.cit, p. 82.

<sup>25</sup> BENNET, Ralph. *The Early Dominicans: studies in thirteenth century Dominican history*. Cambridge: Clarendon Press, 1937. p. 23.

<sup>26</sup> LE GOFF, J. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? Op. Cit., p. 177.

<sup>27</sup> Cf. ROEST, Bert. *A History of Franciscan Education (c.1210-1517)*. Leiden: Brill, 2000. p. 1-11.



universitário e, em decorrência, ao ensino, ocorre com a ascensão de João de Parma ao generalato, em 1247.<sup>28</sup> Mas, por conta de adotarem a mesma posição em relação às universidades, ou seja, verem-nas como um instrumento que possibilitava sua competência para a *cura animarum*, sofreram as mesmas resistências encontradas pelos pregadores. De fato, aos olhos dos seculares e, certamente, da população urbana, pregadores e menores pareciam ser um só grupo.<sup>29</sup> Era também contra esse estado de coisas que os pregadores deveriam afirmar a sua própria identidade, distinguindo-a, a um só tempo, dos seculares e dos menores. Retomaremos a questão logo adiante.

Além disso, para os clérigos de paróquia e para os bispos, como também para muitos monges,<sup>30</sup> as novas ordens, centradas na pregação e na pobreza, assemelhavam-se mais aos hereges que a Igreja combatia do que aos religiosos ortodoxos. Não eram padres de paróquia, não eram monges, não aderiam completamente ao perfil do estudante ou mestre típico, mas insistiam na pobreza e na pregação. Quem eram, afinal?

Em Paris, os pregadores também buscavam a resposta para esta questão. Voltemos à sua universidade. Ali, os mestres seculares logo passaram a ver nos mendicantes uma ameaça a seu domínio nas várias faculdades, assim como um perigo para os privilégios conquistados pela universidade. Inicialmente, por verem nos frades apenas religiosos que buscavam aperfeiçoar seus conhecimentos, não se incomodaram em conseguir-lhes residência e professores. As dificuldades surgiram quando os seculares perceberam que os mendicantes não estavam interessados na universidade *per se*, mas como um meio para atingir sua missão evangélica.

Para os frades pregadores, a universidade não era um fim em si mesmo, mas um local de passagem.<sup>31</sup> Temos um exemplo disso na carreira do próprio Tomás. Depois de completar sua formação em Paris, ele passa a maior parte da sua vida em outros lugares, levando seus

---

<sup>28</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 218.

<sup>29</sup> Cf. BERTRAND, Paul. *Commerce avec dame pauvreté: structure et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe. et XIVe. s.)*. Liège: Presse Universitaire, 2004. p.281; DONADIEU-RIGAUT, Dominique. *Penser en Images les ordres religieux (XIIIe-XVe siècles)*. Paris: Arguments, 2005. p. 180; BERMAN, Constance H. Religious speculation and social thought. Introduction. In: \_\_\_\_\_.(ed) *Medieval religion: new approaches*. New York: Routledge, 2005. p.13; PELLEGRINI, Luigi. *L'Incontro tra due "invenzioni" medievali: università e ordini mendicanti*. Liguori, 2005. p. 108-115.

<sup>30</sup> Mateus de Paris, em sua *Chronica majora*, acusa os pregadores de arrogância.

<sup>31</sup> É claro que, também para os seculares, a universidade significava, ao menos para os estudantes, um local de passagem. No entanto, para os mestres de Paris, que governavam a *universitas*, aquela era sua forma de vida, sua subsistência. Portanto, ressentiam-se dos mestres mendicantes que lecionavam ali apenas por períodos curtos, transgredindo assim os costumes da corporação. Além disso, de acordo com Avi-Yonah, desde a década de 1230, crescia a tendência dos seculares verem o magistério como uma vocação para toda a vida e não mais como apenas um estágio a caminho de altos postos na hierarquia eclesiástica. AVI-YONAH, R. Carrer Trends of Parisian Masters of Theology. In: *History of Universities*, vol VI , 1986-87, p. 51-2.

ensinamentos para onde a Ordem acreditava serem estes mais necessários.<sup>32</sup> Se virarmos o foco para as três cátedras de teologia que os mendicantes conquistam em Paris,<sup>33</sup> percebemos que, entre 1229 e 1259, nenhuma delas é ocupada pela mesma pessoa por mais de nove anos.<sup>34</sup> Assim que um frade ganhava fama ensinando teologia em Paris, era enviado para algum convento de outra província, levando consigo seu prestígio e conhecimento, e estabelecendo uma reputação de erudição para sua Ordem. Era substituído, no mais das vezes, por um mestre menos experiente, o que causava dano ao renome da corporação universitária como um todo, e benefício para as ordens mendicantes.

A importância dada aos estudos pelos mendicantes parecia atrair para seus quadros os nomes mais distintos entre os mestres do período. Clérigos seculares como Alexandre de Hales,<sup>35</sup> Roger Bacon,<sup>36</sup> Jean de Saint Giles,<sup>37</sup> Robert Kilwardby,<sup>38</sup> Rolando de Cremona<sup>39</sup> e Hugo de Saint Cher<sup>40</sup> deixaram de sê-lo para vestirem os hábitos dos frades. Desta maneira, o desejo de fazer parte da universidade, ainda que o nível de comprometimento diferisse conforme a ordem, contribuiu sobremaneira para a crescente controvérsia em Paris.

---

<sup>32</sup> TEIXEIRA, Igor S. *A Encruzilhada das Idéias: aproximações entre a Legenda Áurea e a Suma Teológica*. Dissertação – UFRGS, Porto Alegre, 2007. p. 18.

<sup>33</sup> Como vimos, duas pertenciam aos pregadores. A terceira era ocupada por um frade franciscano.

<sup>34</sup> BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984. p. 15.

<sup>35</sup> Alexandre de Hales estudou artes e teologia em Paris, onde graduou-se mestre. É provável que, por volta de 1229, já tivesse posição de relevo na Universidade, porque é um dos enviados a cúria papal para defender a causa da Universidade naquela data. Une-se aos franciscanos em 1235, conferindo-lhes, desta forma, sua cátedra de teologia. BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 414.

<sup>36</sup> Roger Bacon esteve em Paris por volta de 1235, mas parece não ter se interessado pelas aulas de Alexandre de Hales e Alberto Magno, porque voltou para sua Inglaterra natal, onde entrando para a Ordem dos Frades Menores em 1247. Dez anos mais tarde estaria de volta em Paris, onde suas idéias seriam perseguidas. Idem, p. 376.

<sup>37</sup> Jean de Saint Giles era um mestre secular inglês, já renomado professor da faculdade de teologia em Paris, quando se uniu aos frades em 1230, depois de ensinar em Saint Jacques por um ano. Foi após durante a greve de 1229-31 que Jean assumiu a segunda cátedra de teologia para a Ordem na Universidade de Paris. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a São Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 89.

<sup>38</sup> Robert Kilwardby gradou-se na faculdade de artes da Universidade de Paris em 1237, uniu-se aos dominicanos depois de 1245, de Paris sendo enviado a ensinar no *studium* de Oxford. THOM, Paul. *Logic and Ontology in the syllogistic of Robert Kilwardby*. Leiden: Brill, 2007. p. 1.

<sup>39</sup> Rolando de Cremona, professor de da faculdade de artes na Universidade de Bolonha, entrou para a Ordem ainda em 1219. Dirigiu-se a Paris em 1228, e, durante a greve de 1229, tornou-se o primeiro professor de teologia dominicano. TORRELL, J-P. Op. cit., p. 89.

<sup>40</sup> Hugo de Saint Cher se uniu aos dominicanos em 1225, quando já era doutor em direito canônico e bacharel em teologia. Ensinou no *studium* parisiense primeiro como lector conventual, depois como mestre (provavelmente entre 1231 e 1233). Foi prior provincial da França entre 1227 e 1230, e prior de Saint Jacques entre 1233 e 1236. SMALLEY, Beryl. *The Gospels in the Schools, c.1100-c.1280*. London: Hambledon, 1985. p. 118-19.

## 6.2 A greve

Tradicionalmente, a historiografia coloca como acontecimento iniciador da querela universitária a greve decretada em 1253, como reação ao assassinato de alguns estudantes pelos guardas do rei. O cerne desta luta seria a busca por autonomia que a corporação universitária ainda perseguia.<sup>41</sup> A oposição que os seculares passam a fazer aos mendicantes, que não aderem à paralisação das aulas, seria uma consequência daquele objetivo maior, ao mesmo tempo em que prenunciaria o movimento definido como controvérsia ou querela anti-mendicante, que se estenderia até o século XIV.<sup>42</sup>

É claro que podemos ver neste evento a tentativa da corporação universitária parisiense em se ver livre das amarras eclesíásticas e temporais. Mas, como a nossa intenção não é entender o como ou porque dessa luta, não persistiremos neste foco de análise. A nós interessa perceber como este conflito colocou em jogo os diferentes “atores” – seculares e franciscanos – que contribuíram para a formação da identidade da Ordem dos Pregadores. Nesse sentido, temos em mãos um documento emblemático, a chamada *Apologia*, uma carta-panfleto escrita pelos mestres seculares de Paris em 4 de fevereiro de 1254, que vem talhada de acusações contra os mendicantes:

“(…) todo o convento dos frades pregadores em Paris, esqueceram-se de sua antiga humildade e de nossa beneficência, contrários às palavras dos Apóstolos que dizem ‘Suplico-vos, irmãos, que caminheis dignamente nesta vocação a que fostes chamados, com toda humildade e mansidão’; e, em outra passagem ‘Não esquecei-vos dos favores que lhes foram prestados’. Diante de nossa Universidade, sua protetora, como eles próprios não ousariam discordar, [há] pessoas que erguem o calcanhar de nossos superiores, gravemente difamando nossos antecessores, falsamente e tolamente chamando-os de perseguidores da santidade e de toda a religião ...”<sup>43</sup>

As acusações são graves e voltadas diretamente para os pregadores. Estes estariam agindo de forma temerária, ingrata, hipócrita, uma vez que, de acordo com os mestres e

---

<sup>41</sup> Encontramos essa interpretação em LE GOFF, J. *Os Intelectuais...*, Op. cit.; PAUL, J. Op. cit.; VERGER, P. *As Universidades...* Op. cit.; RASHDALL, H. Op. Cit.; COBBAN. A. Op.cit.

<sup>42</sup> Sobre a controvérsia anti-mendicante ver DUFEIL, Michel-Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisiense, 1250–1259*. Paris: A. et J. Picard, 1972.

<sup>43</sup> Por exemplo: “Propter quod totus fratrum Predicatorum Parisiensis Conventus antique humilitatis sue et beneficentie nostre oblitum contra verbum apostolic dicentis: ‘Obsecro vos fratres ut digne ambulatis ea vocatione qua vocatis est in omni humilitate et mansuetudini’ et alibi: ‘Beneficencie noliete oblivisci’, adversus Universitatem nostram patronam suam, prout ipsi diffiteri non auderent, calcaneum erigentes personas majorum nostrorum graviter diffamates, persecutores eos esse sanctimonie ac totius religionis falso ac procaciter asserentes (...)” *Chart*, no. 230, p. 256.

estudantes de Paris, por quem a carta vem assinada, estariam indo contra a própria Universidade e até mesmo contra os Apóstolos, que diziam seguir. É de se esperar que os pregadores negassem as acusações feitas na *Apologia*. Humberto de Romans, escrevendo em abril de 1256, caracteriza-a como de “rara falsidade e infâmia”.

“Com efeito, após muitas infâmias tanto sobre nosso conhecimento quanto sobre nossa vida, que [ocorrem] nas pregações públicas para os ouvidos dos presentes, [eles] teriam escrito contra nós cartas a todos os prelados do mundo, extremamente extensas contendo falsidade e difamação. Para estes, [somos] pessoas que denigrem o brilho da ordem; entregaram-nos aos [prelados] como homens odiosos”.<sup>44</sup>

Aos aspectos da vida mendicante que provocavam atrito, sobretudo com os seculares, expostos anteriormente, unia-se ainda outro. As acusações feitas em 1254 em relação aos pregadores, em especial, deviam-se a eventos já há muito ocorridos:

“(…) buscando a honra solene do grau de mestre e de cátedras eles (...) quando a maior parte da Universidade de Paris se transferiu para Angers por conta de uma injúria atroz e notória feita contra nós, naquela escassez de escolares que permaneceram em Paris, conquistaram o seu desejo com a conivência do bispo e chanceler de Paris naquela época e, com a ausência dos mestres, conquistaram o grau de mestre e uma cátedra professoral.”<sup>45</sup>

Ora, os mestres e estudantes referiam-se às cátedras que os dominicanos haviam conseguido quando da primeira greve da Universidade, entre 1229 e 1231. Parece-nos estranho que os seculares só se incomodassem com isso tantos anos depois. O que teria feito, além da recusa em paralisar as aulas, com que os seculares relembassem a maneira como os pregadores haviam conquistado seu lugar no seio da Universidade?

Se nos deixarmos levar pela interpretação mais corrente, houve, entre 1231 e 1254, um hiato no que se refere às relações conflitantes entre mendicantes e seculares. No entanto, podemos apontar pelo menos um fator que, ainda na década de 1230, teria colocado mendicantes e seculares em dois lados opostos: o debate sobre o pluralismo. Quem nos sugere

---

<sup>44</sup> “Post multas quippa infamationes nostras tam de scientia quam de vita, quas in predicationibus publicis presentium auribus intulerunt, contra nos ad universos mundi prelatos litteras mire magnitudinis, falsitatis et infamie conscripsere, quibus claritatem ordinis denigrantes, nos ipsis reddiderunt non mediocriter odiosos.” *Chart*, no. 273, p. 310-11.

<sup>45</sup> “(...) honore sollempnis magisterii et magistrorum cathedras ambientes, tamne propter quandam atrocem injuriam et famosam nobis illatam translata majori parte studii Parisiensis Andegavis, in illa paucitatem scolarium, que remansit Parisius, desiderio suo potiti, conniventibus episcopo et cancellario Parisiensibus,, qui tunc erant, in absentia magistrorum sollempne magisterium et unam magistrale cathedram sum adepti.” *Chart*, no. 230, p.

esse viés de análise é Verger. Ele dá a ver que, naquele período, a discussão a respeito dos benefícios eclesiásticos mobiliza os dois grupos.<sup>46</sup> Em 1235, e novamente em 1238, o bispo de Paris, um clérigo secular, Guilherme de Auvergne, determina que deter mais de um benefício era errado e, aquele que recebesse mais de um não poderia salvar sua alma. De acordo com Traver, que se baseia nas mesmas fontes que Verger, os frades teriam considerado essa decisão uma vitória, e feito do debate tema para exercícios acadêmicos.<sup>47</sup> É claro que os frades não precisavam de benefícios (prebendas), já que eram sustentados pela Ordem.

As disputas entre ambos os grupos não morreriam na década de 1240. No documento de número 128 do *Chartularium*, datado de 13 de janeiro de 1241, reprovam-se os dez erros “*contra theologiam veritatem*” cometidos pelo frei Estevão, identificado como Estevão de Varnesia, um pregador, proibido desde então de ensinar: “Estes artigos foram reprovados [por serem] contra a verdade teológica, pelo chanceler Odone e pelos mestres de teologia em Paris.”<sup>48</sup>

Apenas no Capítulo Geral ocorrido dois anos depois da condenação parisiense, os frades estabelecem: “Que os erros condenados pelos mestres parisienses sejam apagados dos cadernos.”<sup>49</sup> Novamente em 1256, certamente como reação ao conturbado desenrolar da querela universitárias, o Capítulo Geral repudia os mesmos erros:

“Ordenamos que todos os frades, inclusive de tempos antigos, destruam os artigos em seus escritos condenados pelo bispo e mestres de Paris que foram enviados aos priores provinciais ou transcritos por sócios seus e que os enviem a suas províncias. Além disso, frades que, de acordo com suas consciências, em livros ou escritos apresentam erros, devem enviar seus escritos ao mestre da Ordem.”<sup>50</sup>

Percebemos que, em 1256, não só os erros são condenados mais uma vez, como os frades tomam a precaução de fazer com que qualquer obra futura, ao mínimo sinal de heterodoxia, seja enviada, para apreciação, ao mestre geral. Isso se deve, acreditamos, aos contornos graves que tomariam as disputas com os mestres seculares. Mas, ainda em 1243,

---

<sup>46</sup> VERGER, J. Teachers In: RIDDER-SYMOENS (org). *A History of the Universities in Europe*, vol I. Cambridge: University Press, 1992. p. 151-3.

<sup>47</sup> TRAVER, Andrew G. Rewriting History? The Parisian Secular Masters' Apologia of 1254. *History of Universities*, vol. XV, 1997-99. p. 12.

<sup>48</sup> “Isti sunt articuli reprobate contra theologiam veritatem et reprobentur a cancellario Parisiensi Odone et magistris theologie Parisius regentibus (...)” *Chart*, no. 128, p. 170. Seguem-se os dez erros atribuídos à Estevão.

<sup>49</sup> “Errores condempnatos per magistris Parisienses fratres omnes abradant de catenis.” *Acta*, p. 27.

<sup>50</sup> “Iniungimus omnibus fratribus sicut etiam olim iniunctum fuit quod articulos condempnatos per episcopum et magistris Parisienses deleant de scriptis suis in quibuscumque fuerint et tunc quod piores provinciales vel socii eorum transcripta eorum protente ad provincias suas, Quicumque etiam fratrum aliquid errorum secundum conscientiam suam in libris vel scriptis alicuius fratris invenerit mittat illud scriptum magistro ordinis.” *Acta*, p. 81.

essas disputas não haviam chegado às vias de fato, sendo apenas latentes. Embora o nome de Estevão seja citado apenas no documento contido no *Chartularium*, os pregadores estavam tão atentos quanto os seculares em controlar e punir seus membros. Não fica claro se por reincidência, por puro antagonismo, ou como reação há demora da decisão capitular dos pregadores, os erros de Estevão serão novamente condenados pela universidade em 1244, quando também se excomungam todos aqueles que aceitassem ou defendessem essas proposições. Em 9 de maio daquele ano, o papa Inocêncio IV, provavelmente instado por emissários da Universidade, envia uma carta ao rei Luis, onde lê-se:

“(…) Quantos excessos detestáveis e enormes insultos ao Criador e injúrias contra os nomes dos cristãos, dignos de louvor são aqueles homens piedosos de severidade impressionante, bem como o citado abuso das obras reprovadas pelos seus doutores, porque geralmente tratam de tudo em suas glosas, que por aqueles foram examinadas e reprovadas, mande que a sejam em todo o seu reino, em todos os lugares que possa alcançar.”<sup>51</sup>

Inocêncio desculpa o erro dos frades porque, afinal, eles escreviam sobre todos os assuntos em suas glosas. Mas era necessário que os erros fossem extirpados o mais rápido possível, no que muito ajudaria a intervenção real no caso. Apesar de uma missiva do papa ao rei de França indicar que a questão é de caráter grave, as repercussões dos erros dos frades não ocuparão por muito tempo as comunicações entre a Universidade de Paris e o sumo pontífice. Naquele momento, foi um caso apenas episódico, pois nenhum outro documento tratando do assunto parece ter existido. De fato, é só a década de 1250 que verá surgir a maior das lutas entre seculares e mendicantes até então. O mal estar entre eles seria certamente motivado pela intervenção papal, pois em 1250 Inocêncio IV pede ao chanceler que este conferisse licença a qualquer estudante de teologia que lhe parecesse apto, especialmente a “*ydonei et precipue religiosi*”, em outras palavras, os frades.

“Entretanto, assim como nós combinamos, a ninguém tu concedas esta permissão por um legítimo pretexto de palavras, por maior que seja, a não ser que pedido por ele próprio. Nós atendemos os que são os mais idôneos e

---

<sup>51</sup> “(…) quantinus excessus hujusmodi detestabiles et enormes commissos in contumeliam Creatoris et in injuriam nominis christiani, prou pie incepisti laudabilitur prosequendo faciens debita severitate percelli, tam predictam abusionum libros reprobatos per doctores eosdem, quam generaliter omnes cum glosis sues, qui per ipsos examinati et reprobati fuerint, mandes per totum regnum tuum, ubicumque reperiri poterunt (…).” *Chart*, no. 131, p. 173-174.

especialmente os religiosos, que aplicam a sua boa vontade para o serviço aos outros (...).<sup>52</sup>

Os religiosos, nesse caso, são aqueles que participam de uma *religio*, ou seja, de uma ordem. Como a maioria dos estudantes regulares em Paris, no século XIII, eram aqueles pertencentes às ordens mendicantes, só podemos interpretar essa passagem como sendo diretamente concernente aos frades. Com isso, o papa dá a entender que estes têm mais condições, além de necessidade, de receberem a *licentia docendi*, a licença para ensinar.

Em face desta ampla permissão papal, os seculares lançam mais uma carta em fevereiro de 1252, estipulando determinações que deveriam constar, a partir dali, dos estatutos da Universidade:

“(...) os doutores parisienses que atualmente lecionam teologia, desejando preservar para o futuro a honra de seu estatuto e daqueles que estudam teologia em Paris, e reservar, no tempo oportuno, um lugar para a progressão dos estudantes, ordenam cordialmente, por uma decisão retirada de deliberação diligente acerca destas coisas e por um tratado sobre [esta] deliberação: que não seja admitido para a associação deles, de modo algum, alguém que tenha um grupo de outra religião ou a quem seja proibido ensinar publicamente sobre direito; e que os grupos sejam contentados com um só mestre para cada um deles (...).<sup>53</sup>

Determinava-se ali, também, que os bacharéis que pertencessem às ordens mendicantes não poderiam receber licença, a não ser que houvessem estudado em uma das escolas parisienses e que houvessem lecionado sob um regente de teologia. Além disso, como lemos acima, estabelecia-se que, a partir de então, todas as ordens que obtiveram mestres regentes na faculdade de teologia deveriam se contentar com apenas um mestre e uma escola. A proibição do ensino de direito torna ainda mais evidente a tentativa dos mestres seculares de impossibilitar a livre ação escolar dos mendicantes, já que estes, como sabemos, ensinavam apenas teologia.

---

<sup>52</sup> “Cum autem, sicut accepimus, tu pretexto verborum hujusmodi nemini quantumcunque digno licentiam istam concedas, nisi petator ab ipso, nos attendentes quos plures ydonei et precipue religiosi, que voluntatem suam in alios transtuerunt (...)” *Chart*, no. 191, p. 219.

<sup>53</sup> “(...) ideo doctores Parisiensis actualiter in theologia regents volentes in posterum statui sui et studentium in theologia Parisius honestatem servare, et promotionem locus studentibus oportuno tempore reservare, deliberatione super his habita cum consilio doiligenti et tractatu de prudentum consilio concorditer ordinaverunt, ut de cetero religious aliquis non habens collegium et cui esta a juri publice docere prohibitum, ad eorum societatem nullatenus admittatur. (...) ut singular religiosurm collegia singulis magistris actu regentibus et unica scola de cetero sint contenta.” *Chart*, no. 200, p. 226.

É claro que tais decretos tinham como objetivo diminuir o número de teólogos mendicantes. Com a primeira regra tornava-se impossível que os pregadores, por exemplo, que cumpriam a educação básica nas escolas conventuais, obtivessem o grau de mestres. Com a segunda lei, claramente dirigida aos pregadores, estes teriam que abrir mão de uma de suas cátedras, não chegando os franciscanos a sequer ter a possibilidade de reivindicar uma outra. Pelo que podemos depreender da *Apologia*, em Saint Jacques essas medidas restritivas foram peremptoriamente ignoradas: “De acordo com este estatuto, todos os homens devem se dirigir aos frades pregadores, que lutam o quanto podem para não cumpri-lo.”<sup>54</sup>

Há que se notar que, até onde podemos aferir, não há qualquer resposta dos pregadores anterior ao ataque de 1254. Encontrando-se em uma posição frágil, aparentemente os frades esperavam pelas decisões papais, já que viam nessa instância seu único superior de fato. Fazendo um paralelo com o sistema feudal, o senhor dos frades não era a universidade, e sim a Sé Romana. Um juramento de fidelidade à universidade, portanto, seria felonía. Atender às ordens de um estatuto que não fosse o deles próprios, por outro lado, poderia não só significar desobediência a este, como contribuir para o enfraquecimento de sua identidade institucional. Os frades não se submetiam aos poderes locais do bispado, nem se deixavam comandar pelas regras da instituição da qual escolheram – e da qual precisavam, para cumprir sua missão de pregação douta – participar. Aos olhos dos seculares, que buscavam se beneficiar da tutela papal, mas fugiam, quando não lhes convinha, às suas tentativas de controle, a posição dos pregadores devia ser, no mínimo, dúbia. Daí o grande estardalhaço da carta de 1254.

Diante da recusa dos mendicantes em aderir à paralisação das aulas, a universidade decidiu conferir a eles um prazo de quinze dias para que jurassem obediência aos estatutos, findos os quais deveriam ser excomungados e expulsos de suas escolas se assim não procedessem.

“Por causa dessa rebelião e contumácia, de acordo com o estabelecido pela sé apostólica, após quinze dias, eles incorreriam em sentença de excomunhão. Nós, por conta da excomunhão provocada pela dita rebelião, afastamos a eles e aqueles que lhes são favoráveis de nossa sociedade, como é o costume, causamos o seu afastamento de acordo com nossos costumes, o que deveria ser anunciado em todas as escolas.”<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> “Cui statuto fratres Predicadores totis viribus resitunt, et adhuc soli quantum in ipsis est renituntur.” *Chart*, no., 230, p. 254

<sup>55</sup> “Porro cum propter hujusmodi rebellionem contumaciamque juxta tenorem ordinationis sedis apostolice supradicte per elapsam xv dierum spatium excommunicationis sententiam incurrissent, nos propter eorum



O descontentamento dos mestres e estudantes da Universidade de Paris deveria ser, de fato, enorme. A excomunhão era remédio amargo, equivalente à morte em vida para o cristão medieval.<sup>56</sup> Aquele que sofria excomunhão, como afirma a passagem acima, deveria ser afastado completamente do convívio dos demais fiéis. Para o caso de toda uma comunidade de religiosos, isso significaria que sua razão de existir, a *cura animarum*, ser-lhe-ia vetada. A reação dos dominicanos, segundo os autores da *Apologia*, seria truculenta. Com a chegada de novos estudantes em Saint Jacques, que ainda não sabiam da sentença de excomunhão, os mestres da universidade enviam até aquele convento bedéis para ali ler o edito que assim os punia:

“(…) quando os ditos servos chegaram na aula dos frades e um deles começou a ler a cópia do edito, uma multidão de frades que ali se encontravam, com grande vociferação e clamor correram até os servos, e depois de lhes infligir muitos ferimentos, rasgaram a cópia do edito e, empurrando outro servo, bateram em um terceiro até que lhe tirassem sangue. E assim, vergonhosamente, expulsaram-lhes de lá. Finalmente, quando estes retornaram até o reitor de nossa Universidade e revelaram o que lhes havia ocorrido, o reitor reuniu três mestres de artes e com eles foi até o dito convento. Mas quando ele tentou ler outra cópia do referido edito, os mesmos frades acorreram a ele e o infligiram graves ferimentos, alegando que ele carregava uma arma.”<sup>57</sup>

Podemos concordar que este relato tem algum nível de detalhamento, pelo que, para fins de argumentação, iremos lhe conferir caráter de veracidade. Ora, os frades usaram de violência

---

excommunicationem in rebelliones predictas eos et eis adherentes a nostro consortio sient moris est separantes, ipsam eorum separationem juxta morem nostrum per universas scholas fecimus publicare.” *Chart*, no. 230, p. 255. Embora a universidade não tivesse autoridade para excomungar, era seu dever informar aos dissidentes que seriam excomungados por proclamação papal. Cf *Chart*, no. 20.

<sup>56</sup> De acordo com Patrick Henriët, com a reforma gregoriana a excomunhão passa a ser uma arma do papado contra os poderes laicos recalcitrantes. A partir do século XI, portanto, a excomunhão passa a ter um sentido semelhante ao anátema, a condenação à morte eterna e pode atingir também os clérigos. No II Concílio de Latrão, em 1139, a Igreja se garante o direito de excomungar qualquer pessoa que não obedeça suas determinações. Ao longo dos séculos XII e XIII será largamente utilizada para combater os hereges, perdendo muito de sua força por conta da constância com que passará a ser usada. HENRIËT, Patrick. Excommunication. In: VAUCHEZ, André (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, v. I. Paris: Cerf, 1997. p. 564-5.

<sup>57</sup> “As hec ad majorem presumptionis sue cumulum, cum propter novos supervenientes scholares facti seriem ignorantes memoratum separationis edictum cum sua declaratione faceremus per universas scholas iterato per publicos servienter nostros, quos bedellos nominamus, sient moris est, publicari, cum ad scholam unam ipsorum fratrum dicti famuli pervenissent uno illorum incipiente legere cartam edicti, multitudo fratrum ibidem existentem cum magna vociferatione et strepitu in ipsos famulus irruentes, post multas contumelias cartam edicti de legentis manibus rapientes ruperunt, et alio famulorum pulsato, tertium usque ad effusionem sanguinis percusserunt, et sic eos turpiter repulerunt. Tandem eis ad rectorem Universitates nostre cum eventus sui revelatione reversis, rector assumptis sibi trinus magistris artium ad eandem scholam accedens, cum idem edictum in alia carta scriptum legere conaretur, iidem fratres insurrexerunt in ipsum, et multis contumeliis affecerunt. Demum imponentes ei quod armatus venisset...” *Chart*, no. 230, p. 256.

contra servos, o que poderia ser menos grave, mas também contra o próprio reitor da universidade, um clérigo. Se tomarmos a posição de Geltner, que expusemos antes, e entendermos a violência como um ato comunicativo, o que os frades, atacando os bedéis e o reitor, queriam dizer? Acreditamos ser clara a sua mensagem: “não deixaremos de ensinar”. Sentenciados a excomunhão, não temeram continuar com suas atividades educacionais, prática arraigada da experiência religiosa dominicana. E, mais do que isso, elemento incontestável de sua identidade. Entendendo-se como Ordem erudita, aos seus olhos a publicização do interdito de ensinar era-lhes inaceitável, inconcebível. Espancar bedéis e reitor era uma forma de externar a frustração e talvez, no seu entender, a injustiça de lhes ser negado algo que lhes garantia a identidade.

Devemos imaginar que, depois do ocorrido, os pregadores recorreram ao papa, porque sabemos por uma carta de 21 de julho de 1253, que menores e pregadores foram absolvidos da excomunhão por Inocêncio IV:

“Nós, confiantes que somos de vossa circunspeção, por apostólica escrita mandamos que a eles concedam humildemente absolvição e também o benefício das dispensas, pela nossa autoridade, com precaução de acordo com os costumes da igreja, da maneira que for mais conveniente para vós.”<sup>58</sup>

Isto indica, claramente, que os frades não haviam feito voto de obediência aos estatutos. O papa não só os livrou da excomunhão, como ordenou que os seculares os readmitissem na universidade, respeitando as licenças que eles já recebiam. Mas os seculares não o obedeceram. Readmitir os frades significaria reconhecer a superioridade do papado no que dizia respeito ao direito de conferir licenças, o que anularia as liberdades da universidade e aboliria seu controle sobre si própria.

Diante desta situação, confrontados com a possibilidade de perderem seu posto de corporação autônoma – ou quase – os mestres seculares redigiram a *Apologia*, em 4 de fevereiro de 1254,<sup>59</sup> direcionada aos prelados da Cristandade, mais especificamente àqueles graduados

---

<sup>58</sup> “Nos itaque de vestra circumspectione confisi discretione cestre per apostolica scripta mandamus, quatinus eis cum super hoc ab ipsis humiliter requisiti fueritis absolutionis ac etiam dispensationes beneficium ad cautelam auctoritate nostra juxta formam ecclesie sicut expedire videritis impendantis.” *Chart*, no. 224, p. 249.

<sup>59</sup> A *Apologia* é uma carta de extensão pouco comum. Toma sete páginas da edição de Denifle, enquanto boa parte dos demais documentos ali contidos não chegam a ocupar uma página inteira. Até certo ponto sua extensão se deve ao fato de ali se relatarem eventos bastante anteriores à greve, inclusive alguns que já pontuamos no corpo do texto.

pela universidade que haviam atingido altas dignidades eclesiásticas, exortando-os a recordarem que também eram filhos daquela instituição.

“Outrora, vós fostes para nós filhos que despertavam a atenção. Hoje, compadecemos-nos dos filhos por conta do afeto paterno, em razão da profetizada insolência que apresentam.”<sup>60</sup>

Uma questão até então interna ganharia os ares de disputa com o papado. O manifesto, portanto, é uma espécie de justificativa para a desobediência dos seculares ao não acatarem o decreto papal de readmissão dos mendicantes. Os seculares alertavam seus colegas influentes sobre a eminente ruína que provocaria a ingerência dos frades (e do seu apoiador, o papado) sobre a universidade e suas conseqüências nefastas para a Igreja.

Ali fica clara a visão que a Universidade tem de si mesma. Os mestres e estudantes entendem-se como o ápice do conhecimento:

“A mão direita do Altíssimo plantou em Paris o paraíso das delícias, o venerável ginásio das letras, onde emerge a fonte da sabedoria que, distribuída nas quatro faculdades de teologia, jurisprudência, medicina e filosofia racional, natural e moral, tal qual os quatro rios do Paraíso que correm pelas quatro regiões do mundo, infunde e irriga toda a terra.”<sup>61</sup>

Mas este paraíso de conhecimento foi perturbado pela chegada dos frades pregadores, que tanto se beneficiaram daquela associação de sábios:

“Mas nos tempos recentes, certos homens de religião que são chamados de Frades Pregadores, vivendo em Paris em pequeno número, aqui chegando com uma aparência de humildade e utilidade pública, buscaram o estudo de teologia conosco, fervorosa e humildemente; pelo que foram gentilmente recebidos pelos nossos predecessores e por nós, abraçados sinceramente com os braços da caridade, hospedados em nossa própria casa, que concedemos a eles para que ali pudessem viver e onde eles permanecem até hoje, cuidadosamente educados com o alimento do saber e também com o do corpo; e tendo recebido muitos benefícios de nós e de nossos predecessores, pela entrada de nossos mestres eles simultaneamente cresceram em ciência e

---

<sup>60</sup> “(...) aliquando vos fuisse filios recolentes nobis nunc filiis paterno affectu compatiimini et producte insolentie quid pretendant...” *Chart*, no. 230, p. 257.

<sup>61</sup> “Excelsi dextera paradisiolum voluptatisnolym plantavit Parisius venerandum gignasium litterarum, unde sapientie fons ascendit, qui in quatuor facultates, videlicet theologiam, jurisperitiam, medicinam, necnon rationalem, naturalem, moralem philosophiam quase in iiii paradysi flumina distributus per quatuor mundi climata derivatus universam terram irrigat et infundit.” *Chart*, no. 230, p. 252.

números, de maneira que hoje estão espalhados por todos os lados em muitas escolas.”<sup>62</sup>

Para os mestres de Paris, então, foi sua recepção generosa e os benefícios que eles garantiram aos frades pregadores que fizeram com que estivessem “espalhados por todos os lados em muitas escolas”. Ou seja, toda o sistema educacional da Ordem dos Pregadores não era mais do que o resultado da benevolência dos veneráveis doutores daquela Universidade. Supondo consciência do exagero por parte destes, ou partindo da idéia de que estes, de fato, acreditavam que o aumento do número de escolas dominicanas devia-se a Paris, aqui encontra-se a percepção que os seus mestres queriam difundir a respeito da relação dos frades com eles. Colocavam, assim, a base sobre a qual se diferenciavam os frades – o estudo de teologia – sob sua autoridade. O que levaria à noção de que a Ordem lhes devesse obediência. Sendo o estudo entre os pregadores consequência de suas relações com a universidade de Paris, seria inadequado que os frades fossem insubordinados a ela. No entanto, mais do que isso, devemos notar aqui uma clara disputa de identidade: Paris se entende como a “fonte” da qual jorra os rios do conhecimento, sendo os frades apenas um pequeno – mas crescente – grupo de religiosos que bebem dessa fonte. A universidade proclamava, desta forma, sua identidade como origem de todo estudo da teologia, retirando aos pregadores qualquer reivindicação de legitimidade no que se referia àquele saber.

Aos olhos dos mestres seculares, os grandes vilões são os *fratres predicatorum*. Enquanto estes são citados sete vezes naquele documento, os menores só são nomeados uma vez ao longo de toda a carta. É mais freqüente a referência a *virii regulari*, no entanto, como se não houvesse distinção entre Pregadores e Menores. Mesmo assim, percebe-se, no texto da carta, uma hostilidade direcionada aos pregadores, que são taxados de injuriosos, infames, desonestos e outras características igualmente negativas. Há, portanto, alguma distinção entre Menores e Pregadores, mas que não parece de todo apontar para as diferenças entre a missão das duas ordens. O que a carta deixa patente, por outro lado, é o lugar de relevo que os pregadores haviam conseguido na universidade. Eles não são acusados apenas de terem desrespeitado os

---

<sup>62</sup> “Novissime autem diebus nostris quidam virii regularis, qui fratres Predicadores dicuntur, Parisius in parvo numero viventes sub quadam pietatis ac publici utilitatis specie subingressi una nobiscum theologie studium ferventer et humiliter sunt aggressi, propter quod a majoribus nostris et nobis benigne recepti, sincere caritatis brachiis amplexati, in domo nostra propria, in qua usque hodie commoratur, quam eis ad inhabitandum concessimus hospitati alimento tam doctrine quam corporali diligentius educati, plurimisque beneficiis nostris et antecessorum nostrorum potiti, per ingressum scolasticorum nostrorum in scientia simul et in numero adeo sunt dilatati, quod jam ubique terrarum per multa collegia sunt dispersi.” *Chart*, no. 230, p. 253.

estatutos da corporação, mas também de terem conseguido suas cátedras ilegitimamente, e de roubarem estudantes dos seculares, assim inviabilizando seu sustento.<sup>63</sup>

A ira dos mestres seculares incidira menos sobre os franciscanos porque, além de manterem apenas uma cátedra de teologia,<sup>64</sup> haviam sucumbido à pressão dos mestres seculares. De acordo com a crônica de Salimbene, João de Parma, ministro geral dos Frades Menores, havia apelado para os seculares colocando sua Ordem submissa à disciplina da universidade.<sup>65</sup> Se, de fato, os menores acatassem em tudo os estatutos, não poderiam mais formar mestres para ocupar a cátedra que já haviam conquistado. Se capitulam diante da adversidade é porque o estudo não ocupava papel central entre eles. Os pregadores, porém, tinham mais a perder. Não apenas uma cátedra, mas o ponto alto de todo o seu sistema de ensino, tão meticulosamente construído e aperfeiçoado ao longo de quatro décadas. Submeter-se às regras da Universidade de Paris significaria sofrer um abalo naquilo que os distinguiu: a erudição que apenas a faculdade de teologia parisiense poderia conferir.<sup>66</sup> Era essa educação que permitia a pregação salvadora de almas.

Como vimos, a *Apologia* especificamente denuncia os pregadores por terem se recusado a participar da paralisação de 1229. Mais do que uma mágoa latente, essa insistência em recordar os eventos anteriores demonstra que a estratégia dos seculares era desacreditar os pregadores, pintando-os como homens mal intencionados desde que se vincularam à corporação. Os mestres atribuíam essa recusa ao desejo dos frades de conseguirem mestres regentes entre seus membros. Estes eram acusados de terem permanecido em Paris naquela ocasião,

“levados por um espírito contrário à regra evangélica de perfeita humildade que haviam adotado, agressivamente conspirando para nomear mestres em teologia, transgredindo os preceitos bíblicos”.<sup>67</sup>

Os argumentos dos seculares passam também pela afirmação do que era devido, tradicionalmente, a cada um dos braços da Igreja:

---

<sup>63</sup> “(...) pretermis ad pressens plurimis que nobis per laicorum potentiam, quo sibus miris modis alliciunt, moliuntur.” *Chart*, no. 230, p. 257.

<sup>64</sup> Alexandre de Hales havia entrado para a Ordem em 1236 e levado consigo seu lugar de mestre regente para o convento dos menores.

<sup>65</sup> SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*. SCALIA, Giuseppe (ed). Bari: Laterza, 1966. p.447.

<sup>66</sup> Por conta do prestígio adquirido desde o século XII, a universidade de Paris atraía os mestres mais renomados. Acreditava-se, portanto, que era ali que ensinavam os melhores teólogos.

<sup>67</sup> “Ceterum cum ab initio sue institutionis elegissent in humilitate perfecta Christo Domino famulari, consequenter nescimus quo ducti spiritus contra evangelicam perfecte humilitatis quam fuerant professi regulam (...)” *Chart*, no. 230, p. 253.

“Nós, portanto, cuidadosamente observando que a eminência das letras sagradas é mais necessária ao clero secular, que é freqüentemente chamado para cuidar das almas e governar as igrejas, do que para o clero regular, que raramente é promovido a tais posições.”<sup>68</sup>

Essa passagem aponta para a estranheza a que já aludimos no início deste capítulo. Os mendicantes eram associados ao ramo regular da Igreja, pois reuniam-se em conventos e adotavam uma regra de vida. No entanto, sua proposta de experiência religiosa era de ação no século, em meio às cidades, e não de isolamento do mundo nas “ilhas de perfeição” representadas pelos mosteiros. A novidade da vida mista não havia sido ainda incorporada pelos clérigos seculares, que viam se esvaír sua audiência e, com ela, suas rendas e parte de seu prestígio, conforme os frades se fixavam e ganhavam mais e mais a atenção dos fiéis.

O trecho supracitado da *Apologia* nos oferece três possibilidades de interpretação: 1) os mestres de Paris consideravam a ocupação de cargos eclesíasticos por mendicantes pouco relevante por serem, de fato até aquele momento, ocasionais; 2) os seculares estariam “maquiando” seu texto em prol de uma argumentação retórica; 3) eles não viam com clareza qual seria a função dos mendicantes. Essas três possibilidades não são excludentes. Pelo menos parte da Ordem dos Pregadores resistia à aceitação de cargos seculares, como já vimos anteriormente. O texto da *Apologia* foi redigido por homens letrados em retórica, conheciam suas leis e deram um tom pungente ao pedido direcionado aos prelados. Finalmente, mesmo que percebessem nítida diferença entre os mendicantes e conhecessem exatamente qual lugar lhes era devido na hierarquia eclesíastica, ao afirmarem que a *cura animarum* não lhes era adequada, ao menos admitiam que os destinatários da carta poderiam compartilhar desta perspectiva. Por conseguinte, é coerente afirmar que inclusive entre os mais altos dignatários da Igreja e os mestres mais afamados da Cristandade, não se sabia ao certo qual era a função dos frades. O que gerava a necessidade premente de se fortalecer sua identidade.

Na carta, os mestres de Paris seguem argumentado que, se os pregadores estavam assim tão interessados nas questões pastorais, deveriam abrir mão de uma de suas cátedras para permitir aos regentes seculares formarem outros mestres com maior rapidez:

---

<sup>68</sup> “Nos igitur diligentius attendentes sacrarum eminentiam litterarum magis necessariam esse secularibus clericis, qui ad curam animarum et ecclesiarum regimen frequencius evocantur, quam regularibus viris, qui ad ea rarius promoventur.” *Chart*, no, 230, p. 254.

“Notamos também como um mestre é sempre incentivado a estudar, se ele espera um dia conseguir ocupar uma cátedra professoral, nós, tendo impregnado diligente deliberação, decidimos decretar que a nenhum convento do clero regular da nossa comunidade deve ser permitido que tenha dois professores ensinando ao mesmo tempo, o que não significa que este estatuto proíba os frades de multiplicar suas lições extraordinárias o quanto acharem adequado. A tal estatuto os frades pregadores resistem com toda a sua força.”<sup>69</sup>

Perguntamo-nos, então: porque os pregadores “resistiam com todas as suas forças” a entregarem uma de suas cátedras? Render-se aos estatutos da universidade poderia significar que estavam admitindo a suposta irregularidade na conquista da cátedra ocupada inicialmente por Rolando de Cremona. Mas a resistência em aceitar os termos que a corporação de mestres impunha pode indicar, outrossim, a proeminência da Universidade de Paris para a Ordem. Voltamos, desta forma, a um argumento que já defendemos. As escolas da Ordem em Paris eram importantes menos porque estavam vinculadas ao prestígio e *status* que conferia essa ligação, e mais porque ali se encontrava o ponto final do sistema educacional dos pregadores. Paris era uma fábrica de *lectores* que abastecia todas as províncias. Fosse tão somente pelo renome da universidade, os pregadores não pensariam duas vezes em oporem-se às suas determinações.

A criação de novos *studia generalia* em 1246 talvez, naquele momento, ainda não tivesse dado os frutos esperados. Podemos imaginar também que o número de frades havia atingido tal ponto que os cinco *studia generalia* da Ordem não eram suficientes para aparelhar todas as escolas conventuais. Como não temos números confiáveis para estabelecer os detalhes do crescimento da Ordem, não há como avançar em nenhuma das duas possibilidades de interpretação.

Fato é que os frades, depois da greve de 1253, e da emissão do edito de excomunhão, encontravam-se em uma situação difícil. Podemos imaginar que se sentissem encurralados e desacreditados, o que poderia explicar uma certa atitude que os mestres seculares de Paris relatam na *Apologia*. Depois de atacarem o reitor:

---

<sup>69</sup> “(...) attendentes etiam , quantum intendat scholaris studio si se speret quandoque ad docendi cathedram perventurum: diligenti deliberatione prehabita duximus statuendum ut nullus regularium conventus in collegio nostro duas simul sollempnes cathedras habere valeat acta regentium magistrorum, non intendentes per hoc statutum eos aretare quominus liceat eis inter fratres suos extraordinarios multiplicare sibilectores, secundum quod sibi viderint expedire. Cui statuto Fratres Predicadores totis viribus resistunt, et adhuc soli quantum in ipsis est renitunt.” *Chart*, no, 230, p. 254.

“Os frades voltaram-se malevolamente para maquinações de fraude, para não dizer falsidade, extorquindo do seu executor, por erro seu, segundo ele nos afirmou, não sem vício e falsidade, uma carta contendo os nomes de alguns de nossos mestres e estudantes em número de quarenta que haviam admitido em nossa sociedade os ditos frades que um dia ensinaram entre nós. Tal carta, de fato, eles mostravam em conferências secretas para alguns de nós para induzirmos, pelo exemplo dos mencionados anteriormente, a nos unir a eles e secretamente nos retirarmos dos acordos de nossa universidade, e desta maneira eles provocaram entre nós dissensão e cisma, até que tal carta, pela ajuda de Deus, foi trazida até nós por um dentre nós e lida publicamente, e aqueles cujos nomes estavam ali inscritos ficaram enraivecidos com tal falsidade e negaram o fato veementemente. O referido executor, ouvindo isso, ficou com o rosto vermelho e, em ódio a tal carta, quebrou seu selo com um machado e o enviou ao reitor como sinal de sua tristeza e remorso. Também por requerimento de certas pessoas nomeadas na dita carta, tomadas pelo medo, ele garantia a elas que teriam suas cartas determinando o contrário seladas com o selo da cúria de Paris, já que ainda não tinha um selo próprio.”<sup>70</sup>

A citação é extensa, mas acreditamos ser necessário referirmo-nos ao evento na íntegra para poder melhor compreendê-lo. Antes de mais nada, precisamos considerar a verossimilhança das afirmações, mesmo que não possamos estabelecer a veracidade dos fatos narrados, uma vez que não há qualquer outro documento que se refira a ele, seja entre os escritos pelos seculares, seja por aqueles escritos por outros. Os próprios pregadores nunca o corroboraram ou negaram. O roubo da carta e a tentativa de aliciamento de mestres e estudantes que o apoiassem pode ser invenção dos redatores da carta para angariar simpatia dos prelados aos quais a carta era endereçada, construindo-se a imagem mais negativa possível dos pregadores.

Por outro lado, os fatos podem ter se dado, realmente, da forma como foram descritos, ou algo muito próximo a isso. Nesse caso, confirma-se o que já aventamos ao analisarmos o

---

<sup>70</sup> “Nec dum autem iniquitatibus Amorreorum compleis memorati fratres ad fraudis, ne dicamus falsitatis, machinamenta se nequiter convertentes, ab executore suo predicto quandam litteram extorserunt per errorem ipsius, ut asserit, non sine falsitatis vitio, continentem, quosdam magistros et scholares nostros nominatim usque ad numerum quadraginta in ejusdem presentia consensisse prenucciatos fratres apud nos quidam regentes ad nostrum consortium et magistrorum collegium admittendos. Quam siquidem litteram quibusdam nostrum, eu eos ad exemplum predictorum sibi allicere et ab Universitatis nostre consensu occulte discedere provocarent, per occulta conventiada ostendebat, et hoc, modo inter nos dissensiones et seismata procurabant, donec eadem littera per quendam nostrum Domino procurante nobis allata et in publico recitata, illis, quorum nomina erant inscripta, de tanta falsitate commotis ac ipsum factum obnixie negantibus, dictus executor hoc audiens nimio rubore confusus in detestationem prefate littere sigillum suum mediante securi confregit, et partem ejusdem sigilli confracti rectori nostro ad proprie contristationis ostensionem et penitudinis destinavit, necnon ad petitionem quorundam in dicta littera contentorum litteras suas contarium asserentes timore correptus eisdem concessit, sigillo curie Parisiensis, cum nondum sigillum proprium haberet, sigillatas, quas cum priori littera supradicta ad ostendendum loco et tempore penes nos observamus.” *Chart*, no, 230, p. 254.



ataque aos bedéis e ao reitor: os frades não podiam colocar a perder aquele que era o centro de seu sistema educacional. Poderíamos comparar este evento ao ocorrido com a redação da “Doação de Constantino”? Os homens que a redijiram estavam certos da correção daquilo que estabeleciam.<sup>71</sup> Não estariam também os pregadores absolutamente convencidos de que seu lugar era ali, e por serem uma ordem de eruditos, nada mais justo do que terem duas cátedras, ao invés de uma só, como ocorria com as outras ordens?

Mas se partirmos do pressuposto de que, independentemente do fato ter ocorrido ou ser uma invenção para fins de convencimento, a ação de colocá-lo por escrito e tomá-lo como verdade indica a posição dos mestres em relação aos dominicanos. Eles são injuriosos e falsos, indignos, portanto, de pertencerem àquela sociedade de homens sábios e idôneos. Percepção radicalmente contrária, claro, ao que os pregadores tinham de si mesmos. Tanto eles, quanto o papado, reagiriam à *Apologia*.

### 6.3 As reações à *Apologia*

Enfraquecidos pela capitulação dos franciscanos, os pregadores estavam também fragilizados porque neste momento encontravam-se acéfalos. João Teutônico havia falecido em 1252 e um Capítulo Geral ainda não havia sido realizado para a eleição do novo mestre geral.<sup>72</sup> Não havia ninguém que pudesse falar por eles em Roma, enquanto a Cúria papal ali recebia uma carta escrita pelos cônegos de São Quentin e Noyon, alegando que os frades os privavam de suas rendas, pois usurpavam sua *cura animarum*. As reclamações dos cônegos foram ouvidas. Em 10 de maio de 1254, Inocêncio IV decreta que os religiosos em questão – os frades pregadores não são nomeados – haviam ultrapassado seus direitos e deveriam se submeter ao clero secular, reduzindo seus privilégios em relação a confissões e funerais. Quando outras igrejas registraram reclamações semelhantes, foram atendidas do mesmo modo.

“(…) é que, embora em si mesma e de outras igrejas que lhes pertençam, para ouvir a confissão atuam como deputados os párocos [frades], para que as mentes doentes dos mortais recebam mais moderação pela idade, sexo e poderes para saúde que eles sabem trazer por meio do tratamento divino, não obstante os párocos [frades] mantivessem a mesma sem licença dos

---

<sup>71</sup> FRIED, Johannes. *Donation of Constantin and Constitutum Constantini*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2007. p. 20

<sup>72</sup> O capítulo 13 da segunda distinção das Constituições estabelece que se o mestre geral morre antes da festa de São Miguel (29 de setembro), no pentecostes do ano seguinte seria realizado normalmente o capítulo geral, no qual se elegeria um novo mestre. Se o mestre geral morresse depois daquela data, o capítulo seria adiado por um ano. *Constitutiones antiquae, secunda distinctio*. In: TUGWELL, S. Op. cit., p. 94.

paroquianos, ou melhor, como desgraçadamente vilipendiaram àqueles, tais como se fossem os autores dos bálsamos da salvação, colocando a descoberto seus pecados quais doenças, revelando seus segredos com iniquidade, como fazem aqueles homens viciosos na confissão. Estes religiosos, não sendo seus próprios juízes, não podem absolver nem ligar. (...)<sup>73</sup>

Assim, não só pelos mestres seculares de Paris, mas também pelos clérigos seculares que, próximos àquela universidade, reclamavam dos frades que, segundo suas perspectiva, lhes usurpavam os ofícios, tais como as confissões, o papa também dispensava reprimenda dura. Eles não poderiam mais ouvir confissões, uma vez que não eram seus “próprios juízes”. Por isso, igualmente, não poderiam *ligare*. Era-lhes vetada a missão de estabelecer a relação entre os fiéis e Deus.

As intedrições, bem como as acusações, não vão parar aí. Um mês depois, chegam a Roma mais notícias de Paris, agora entregues em mãos. Uma delegação liderada por Guilherme de Saint Amour, representante dos mestres que faziam oposição aos pregadores levava consigo, além do texto da *Apologia*, as obras *Concordia novi et veteris testamenti*, do franciscano herege Joaquim de Fiori e a recentíssima *Introductorius in evangelium aeternum* do frade menor Gerard de Borgo San Donnino, adepto das idéias joaquimitas. A delegação de seculares levava também uma lista redigida por Guilherme contendo os 31 erros que poderiam ser encontrados nas obras dos frades Joaquim e Gerard. Dentre estes erros encontra-se a idéia de que um novo tempo, do Evangelho Eterno, aproximava-se. Nele os frades menores substituiriam o clero secular, seguidor do Anticristo que se recusava a ouvir as suas profecias, especialmente no que dizia respeito à pobreza evangélica.<sup>74</sup>

Inocência não deve ter gostado do que leu. Em 4 de julho de 1254 decreta que todos os estatutos anteriores e vindouros eram obrigatórios para todos os estudantes e membros da corporação.<sup>75</sup> Logo depois, em 31 de agosto, a reforça e complementa: todos os mestres e

---

<sup>73</sup> Aos clérigos de Saint Quentin, Inocência IV escreveu “(...) quod licet in ipsa et aliis ecclesiis ad eos immadiate spectantibus ad audiendas parrochianorum ipsorum confessiones deputaverint sacerdotes, qui egras mortalium mentes pia moderatione pro etate, sexu et viribus ad salutem perducere divina curatione noverunt, nichilominus tamen ipsi parrochiani irrequisitis eisdem sacerdotibus, immo potius dampnabiliter vilipensis ad quosdam religiosos velut apud ipsos resinam dumtaxat salutis invenerit se temere transferentes opertos eis peccatorum nudant morbus, iniquitatis revelantum secretum, et vírus vitiorum in confessione depromunt. Et quamquam ídem religiosi, cum non sint sui iudices, ipsos non possint solvere vel ligare (...)” *Chart*, no. 236, p. 263-264.

<sup>74</sup> A obra de Gerard foi destruída, mas o resumo de suas idéias pode ser encontrado em *Chart*, no. 243, p. 272-276.

<sup>75</sup> *Chart*, no. 237, p. 265. É provável, no entanto, que Guilherme e seus companheiros só tenham chegado a Roma depois do lançamento desta bula. Ela seria, assim, reação direta à greve e à apologia escrita no início daquele ano.

estudantes deveriam prover os fundos necessários para custear a viagem da delegação universitária até a Cúria romana.

“Ao prior e convento dos Frades Pregadores de Paris sobre certos artigos aos quais estão relacionados, devem ser submetidos os custos das despesas relativas a estes, pelo bem comum, pois destes não receberam pouco dinheiro, nem deram aos seus credores nada que os satisfizesse, a menos que façam contribuição para o fundo comum que beneficie tanto os escolares ou os aduítórios, quanto os doutores que ensinam aos estudantes dessa cidade, que provenham enfim a esta Universidade, sobre a qual cuidamos com nossa solicitude apostólica.”<sup>76</sup>

Brett, dramaticamente, observa: “os mendicantes teriam que contribuir com dinheiro para o bem estar daqueles que tentavam os destruir.”<sup>77</sup> O relevante nessa passagem é a insistência dos mestres de Paris em afirmar que os frades pregadores nada contribuíam com a Universidade, dela apenas retirando o que lhes aprovava: mestres, estudantes e conhecimento. Os frades não pensavam em si como um grupo associado àquela instituição, mas como uma comunidade que se sobrepunha a ela, o que lhes dava o direito, no seu entender, de dela retirar aquilo que lhes interessasse.

Então, em 21 de novembro de 1254, Inocêncio IV lança a bula *Etsi animarum*, a certidão de óbito das ordens mendicantes. Pelo menos é o que deve ter parecido aos olhos dos frades, já que ali se revogavam todos os privilégios que aquelas ordens haviam conseguido até então.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> “(...) priorem et conventum fratrum Predicatorum Parisiensium super certis articulis ex altera vertitur, nonnulla subierit et adhuc illam subire oporteat onera expensarum, ac propter hoc mutuoreceperit non modicam pecunie quantitatem, nec habeat unde creditoribus suis satisfaciat, nisi fiat ad hoc communis contributio tam scholarium et auditorium, quam doctorum in eadem studentium civitate, providere eidem Universitate super hoc apostolica sollicitudine curaremos.” *Chart*, no. 239, p.266.

<sup>77</sup> BRETT, E. Op. cit, p. 20.

<sup>78</sup> “Unde si qua de vestris actibus nostro apostolatu referuntur que sanctitatis vestre obnubilant claritatem, eo nimirum graviori dolore confodimur, quo vos nostram gloriam et totius ecclesie generalis jubar precipuum reputantes ipsius splendorem vestri obnubilatione nitoris non ambigimus notabiliter minorari. Sane gravis et clamosa querela nostris assidue auribus inculcatur, quod nonnulli vestrum suis juribus et finibus non contenti parrochianos alienos presumant temere ad divina recipere contra canonicas sanctiones. Et licet dictorum parrochianorum iudices non existant, nec ligandi aut solvendi eos acceperint potestatem, se tamen ipsorum iudices facientes ipsos in foro penitentiali periculose absolvunt et ligant pro sue libito voluntatis sic que ipsis qui proprios spernunt presbyteros minime absolutis illud salutiferum nostre peregrinationis viaticum, quod non proficit nisi a criminum labe mundalis, in animarum suarum et eorum, qui illud non dijudicantes indiscrete recipiunt, conferre periculum non verentur, fitque, quod etiam dicti eorum sacerdotes, qui curam suscipiendo ipsorum suam pro eis animam obligarunt, dum sibi taliter subtrahuntur statum ignorantes eorum, non possunt quod in eis est egrotum sanare, nec consolidare infirmum, nec alligare confractum, et sic dum curationis necessaria non adhibentur remedia invalescentibus morbis usque ad interemptionem lesio debaccatur, iidemque sacerdotes nullam possunt de sic pereuntibus animabus supremo iudici reddere rationem, Alii quoque vestrum diebus dominicis et festivis, dum in parrochialibus ecclesiis inissarum solempnia celebrantur, solempniter verbum predicationis proponunt populo, qui ad audiendum divina in ecclesiis ipsis diebus predictis convenire consueverat

Estipula-se que as igrejas dos frades deveriam permanecer fechadas enquanto se celebrasse missa pelo clero paroquial e não poderiam mais pregar aonde houvesse um secular executando os ofícios. Os mendicantes não deveriam mais ouvir confissão sem a permissão do prelado local. Se os frades enterrassem algum membro da paróquia em seu cemitério, deveriam pagar as devidas taxas para o padre de tal paróquia. Portanto, o papa não só reafirma a bula de caráter local em resposta às reclamações dos clérigos de Saint Quentin e Noyon, mas expande-a em proibições e território. Os frades não poderiam mais, em toda a Cristandade, exercer a *cura animarum* livremente.

A *Etsi animarum* é considerada, por boa parte da historiografia, uma mudança radical da política papal em relação aos mendicantes que, por responderem diretamente aos interesses do papado, serviam como excelente instrumento para a centralização papal. O próprio Inocência IV havia lançado em torno de cem bulas referentes aos privilégios que garantia aos mendicantes.<sup>79</sup> Brett, por exemplo, interpreta a *Etsi animarum* como uma resposta às obras heréticas apresentadas por Guilherme. Se ele estiver correto – ao menos parcialmente – cabe uma questão: em tendo sido as obras escritas por frades menores, e se estes já haviam aderido à greve em Paris, porque Inocência IV se convenceu dos malefícios dos pregadores? A resposta encontra-se em dois fatos. Primeiro, a hostilidade em relação aos mendicantes havia ultrapassado em muito os limites da Universidade de Paris. Segundo – e aqui insistimos mais uma vez em um argumento já colocado – não havia clareza, inclusive dentro da própria instituição eclesiástica, de quem eram e o que faziam os mendicantes, por isso foi possível a sentença contra todos os frades, muito embora a verdadeira “pedra no sapato” dos mestres de Paris continuasse a ser os pregadores.

Le Goff aventa outra interpretação. Inocência IV, ao restringir a atuação dos mendicantes por meio da *Etsi animarum*, estaria os associando definitivamente com as universidades, fazendo destas autônomas a ponto de poderem controlar as ordens mendicantes.<sup>80</sup> Se concordamos com Le Goff, a decisão de Inocência IV pode ser considerada ainda mais apocalíptica, pelo menos no que se vincula aos pregadores. Pautar a organização de

---

ut tenetur, ad predicationem hujusmodi convocato et ab ipsis sub specie sancionis accionis abstracto; et sic ab eisdem parrochianis divina obmittuntur officia et sacerdos in domo Domini quase passer unicus in edificio remanens derelictus suorum parrochianorum solacio et consuetis oblacionibus defraudatur.” *Chart*, no. 240, p. 267-270.

<sup>79</sup> DUFEIL, Michel-Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne, 1250–1259*. Paris: A. et J. Picard, 1972. p. 282.

<sup>80</sup> LE GOFF, J. *Os Intelectuais...*, Op. cit, p. 84.

seus estudos por uma instituição que lhes era externa significaria desestruturar seu sistema educacional, o que interferiria na pregação, já debilitada pelos decretos da bula de novembro.

Já McKeon argumenta que a *Etsi animarum* é fruto do próprio desejo de centralização do poder papal. A razão declarada por Inocêncio para explicar seus atos era o desejo de colocar fim ao impedimento que os frades causavam ao clero secular ao usurpar suas funções eclesiásticas.

“E não foram poucos os que foram capazes de livremente seguir nus a Cristo nu, sabe-se que as ordens religiosas se vinculam ao precioso e enorme desprezo ao mundo, mas algumas apresentam-se de forma pertinaz contra os direitos de Deus e usurpam sua justiça. Em muitas coisas estas são prejudiciais, tanto aos prelados quanto aos clérigos, freqüentemente a vós se coloca e propõe cotidianamente, para a honra da religião reputamos mais ilustre ficar em silêncio, pois certamente prejudicaram o direito dos paroquianos, não foram capazes de fazer a justiça às igrejas, blasfemaram contra a religião, sendo o próprio Deus ofendido, e o que é mais perigoso, a alma dos fiéis por su causa prende-se no laço da morte e é enterrada na cova da destruição.”<sup>81</sup>

As acusações feitas aos frades eram sérias. Haviam abusado do poder conferido a eles, indo de encontro à justiça divina, e destinando à perdição as almas dos fiéis. A condenação papal sequer faz referência aos problemas enfrentados na Universidade de Paris, o que nos dá uma clara noção de que os frades incomodavam muito mais pessoas do que um grupo de mestres e estudantes. A decisão baseava-se não na negação aos privilégios especiais concedidos pelo papado, mas sobre o fato de que a origem desses privilégios era a dispensa papal, e a causa de sua retirada o bem da Igreja. Mas, além dessa intenção, a *Etsi animarum* reconhece uma função específica e permanente dos *proprius sacerdos*, função esta indevidamente apropriada pelas ordens mendicantes. Isto abriu caminho para a contestação do poder papal porque, no caso de um próximo pontífice optar por reconstituir essas ordens, os seculares poderiam alegar que, ao receberem funções específicas, estas deveriam ser exercidas apenas por eles,

---

<sup>81</sup> “Et nonnulli qui ut nudi nudum Christum libere sequi possent, religionis se vinculo astringendo preciosa et magna contempsisse noscuntur, se in alienis juribus contra Deus et justitia usurpandis exhibent pertinaces. Multa quidem et alia gravamina tam prelati quam clericis frequenter a vobis illata et inferri cottidie proponuntur, que pro religionis honore honestius reputamos sub silentio preteriri, ex quibus profecto parrochialium jus leditur, ecclesiarum iusticie derogatur, blasphematur religio, Deus ipse offenditur, quodque periculosius est, fidelium anime et lanqueum mortis et in puteum interitus pertrahuntur.” *Chart*, no. 240, p. 269.

independentemente da autorização. A posição de que o clero secular possuía uma autoridade intrínseca não era nova, mas a *Etsi animarum* fortaleceu essa postura.<sup>82</sup>

De qualquer forma, é justamente por meio daquele elemento que consideramos o mais preponderante em termos de identidade – o estudo – que os pregadores sofreram um revés que deve ter parecido incontornável. Pois, se não há menção na bula de Alexandre aos estudos, foi a querela universitária o estopim para os interditos. Além dos frades terem que se submeter, por ordem papal, aos decretos estabelecidos pelos mestres parisienses – entre eles a ocupação de apenas uma cátedra de teologia e, no limite, a imposição de cobrança dos alunos, o que acabaria por descaracterizá-los como mendicantes – foram impedidos de levar sua missão adiante sem permissão das autoridades locais, o que acabaria com sua centralização e independência. Tudo indicava que o ano de 1254 seria o último de existência para a Ordem dos Frades Pregadores.

Não temos outro documento contemporâneo aos fatos que não o registro do Capítulo Geral dos pregadores, realizado no final de maio daquele ano, portanto depois da divulgação da *Apologia* e da bula dirigida aos clérigos de Saint Quentin. Naquela ocasião, após quase dois anos sem um líder, a assembléia elegeu Humberto de Romans, até então o prior da província romana. O capítulo decidia que nenhum frade deveria pregar ou ouvir confissão sem permissão expressa do prior:

“Que nenhum dos frades anuncie ou ouça confissões senão procedendo de uma licença especial de seu prelado. Por outro lado, que todo aquele que obteve uma licença de seu prelado para ouvir confissões não receba alguém para se confessar a não ser por uma licença dada pelo bispo ou pelo próprio sacerdote, a não ser que aquele que deseje se confessar tenha se confessado com o próprio sacerdote, ou ainda que afirme o desejo de se confessar naquele ano”.<sup>83</sup>

Ou seja, os frades acatavam, ao menos em parte, a decisão papal em relação às confissões e já prenunciavam a *Etsi animarum* no que tange à pregação, mas não se submetiam aos seculares, e sim à sua própria hierarquia, cabendo ao prior conventual e não aos clérigos locais a permissão de pregar e ouvir confissão. É muito provável que, na prática, o prior tivesse que

---

<sup>82</sup> MCKEON, Peter R. The Status of the University of Paris as *Parens Scientiarum*. An Episode in the Development of Its Autonomy. *Speculum*, Vol. 39, No. 4 (Oct., 1964), pp. 651-675. p. 658-659.

<sup>83</sup> “Nullus fratrum predicet vel confessiones audiat nisi de sui prelati licencia speciali, quicumque autem habuit licenciam a prelato suo audiendi confessiones, non recipiat ad confessionem aliquem, nisi de licencia episcopi vel proprii sacerdotis, vel nisi confiteri volens proprio confessus fuerit sacerdoti, vel asserat se velle confiteri illo anno.” *Acta*, p. 70.

se reportar aos seculares, mas a letra da lei instituída pelos pregadores tentava preservar ainda sua autonomia.

Além das atas, neste período Humberto envia uma carta para toda a Ordem, expressando sua relutância em aceitar um posto importante diante de crise tão avassaladora.<sup>84</sup> Ciente da crise, restava contorná-la da melhor maneira possível. Mas qualquer medida desesperada que pudesse ser tentada naquele momento não teve tempo de se efetivar, porque dezessete dias depois de lançada a *Etsi animarum*, Inocêncio IV faleceu. Entre os pregadores, aparentemente, não deixou muitas saudades. Tomás de Cantimpré escreveria, anos depois, que o papa havia sido acometido de paralisia no mesmo dia em que assinara a famigerada bula. No dia de sua morte, segundo o frade, um homem santo que vivia perto de Roma havia tido uma revelação: o papa aparecia diante de Cristo, sentado entre São Domingos e São Francisco, que haviam sido chamados para julgá-lo.<sup>85</sup>

Agora recorreremos mais uma vez a Le Goff, desenvolvendo suas conclusões. De acordo com o historiador, a querela entre seculares e mendicantes pode ser dividida em dois momentos: entre 1252 e 1254, as queixas dos seculares são de caráter corporativo, e o período compreendido entre 1255 e 1259 revelaria disputas de caráter dogmático.<sup>86</sup> Ao nosso ver, o primeiro momento contribuiu para que a Ordem se constituísse, fechasse suas fileiras em torno de sua organização institucional, ao confirmar os estudos como eixo gravitacional de sua identidade, atrelado à *cura animarum* que lhe era negada pela *Etsi animarum*. O desfecho dessa etapa, portanto, foi desastroso. Já os conflitos gerados pelas questões dogmáticas contribuiriam para se fortalecer a identidade de correção doutrinária, por isso a luta acirrada em relação ao estudo de filosofia.<sup>87</sup> Porém, mais do que isso, os acontecimentos que têm como centro Paris levariam igualmente a uma resposta clara para uma questão já colocada por nós: qual era a função dos pregadores na econômica da salvação.

---

<sup>84</sup> HUMBERTUS DE ROMANIS. *Opera de vita regulari*, vol 2. Turin, 1956. p. 485-486.

<sup>85</sup> TOMAE CANTINPRANTANI. *Bonum universale de apibus*, p. 175. Não há nada como ter uma imaginação medieval e sobreviver a seus inimigos. Disponível na Internet: [http://books.google.com.br/books?id=UM5bV2aYqGAC&printsec=frontcover&dq=%22Bonum+universale+de+apibus%22&hl=ptbr&ei=xFx6Tf76FaLf0gG3tezLAW&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=4&ved=0CD0Q6AEwAw#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=UM5bV2aYqGAC&printsec=frontcover&dq=%22Bonum+universale+de+apibus%22&hl=ptbr&ei=xFx6Tf76FaLf0gG3tezLAW&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CD0Q6AEwAw#v=onepage&q&f=false). Último acesso em 23.01.2010.

<sup>86</sup> LE GOFF, J. *Os Intelectuais*, Op. cit, p. 83.

<sup>87</sup> Sobre o qual tratamos no Capítulo 4

Com a morte de Inocêncio IV, um novo papa ocupa o trono de Pedro: Alexandre IV, antes cardeal Rainaldo de Conti, protetor dos franciscanos na Cúria Romana.<sup>88</sup> Sua primeira ação como papa seria lançar, em 22 de dezembro, um dia depois de sua investidura, a bula *Nec insolitum*. Ali Alexandre considera as decisões de seu antecessor apressadas. Por defender que as acusações contra os mendicantes precisavam ser melhor averiguadas, ordenou aos bispos da Cristandade que suspendessem a execução do que havia sido estabelecido na *Etsi animarum* até que a controvérsia pudesse ser melhor considerada.

“Nem é estranho nem novo que essas coisas que se fazem por meio do cuidado ou da pressa, já que antecedem a limpidez de uma conveniente deliberação, reconduzam o pensar para as mais afetuosas considerações de que as coisas mais corretas e as mais limpas provenham da atenção às discussões mais substanciais. Sabiamente, algumas de nossas cartas resultaram da sede apostólica, em um tempo de feliz recordação do papa antecessor Inocêncio IV”.<sup>89</sup>

Os mendicantes eram, por meio desta bula, restabelecidos na hierarquia eclesiástica. Em suma, menores e pregadores poderiam continuar a cuidar das almas como vinham fazendo, pelo menos por enquanto.

Esta bula, entretanto, acaba revertendo apenas em parte a situação dos pregadores. Os mendicantes voltam a ter os mesmos privilégios já conquistados anteriormente. Mas a situação dos dominicanos continuaria ainda incerta em Paris, o que levaria, por parte dos seculares, a ataques violentos como o tratado escrito por Guilherme de Saint Amour, que já tivemos oportunidade de mencionar. Porque, com a retomada da mais constante posição papal em relação aos mendicantes, os seculares vão redobrar suas forças na luta por sua autonomia. E, uma vez que o debate havia ganhado proporções muito mais abrangentes, também mais amplas seriam as acusações contra ambas as ordens. Os mestres seculares, portanto, assumiriam o papel de porta vozes de todo o clero secular. Dentre esses, o brado mais alto era do mestre de teologia Guilherme de Saint Amour.

---

<sup>88</sup> Como cardeal, Alexandre havia agido em prol dos interesses da Ordem dos Frades Menores, como afirmam Eccleston e Salimbene. ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006. p. 66. Eccleston, *Tractatus*, p. 94-5; Salimbene, *Chronica*, p. 607-8.

<sup>89</sup> “Nec insolitum est nec novum, ut ea que per occupationem vel festinantiam fiunt, pro eo quod congrue deliberationis limam pretereunt, in propensioris considerationis reducantur examen, ut rectiora et elimatiora per attentione plenioris discussionis emanent. Sane quedam ab apostólica sede tempore felicis recordationis Innocentii pape IV predecessoris nostri littere processerunt...” *Chart*, no. 244, p. 276-277.



Muito embora suas vociferações fossem dirigidas às duas principais ordens mendicantes, como reação reversa ao apoio dado pelo papado a estas,<sup>90</sup> é certo que os pregadores não estavam tão bem seguros em sua missão quanto os menores. Afinal de contas, tivesse o partido de Guilherme pretendido estabelecer aliança com os menores, teriam sucesso em enfraquecer a posição dos pregadores, já que estes ainda detinham duas cátedras de teologia, enquanto os menores continuavam com apenas aquela permitida pelos estatutos da universidade. Os franciscanos não tinham nenhum motivo para lutar pela preservação das escolas que se reuniam em Saint Jacques. Eles concorriam com os pregadores tanto na obra pastoral quanto como professores em Paris. Além disso, ambas as ordens competiam pelo recrutamento de novos membros. Como os pregadores tinham duas escolas, é de se imaginar que atraíam um maior número de noviços. Os menores já haviam entrado em acordo com a universidade sobre sua cátedra e a obediência aos estatutos. Não teriam porque se opor à corporação em favor de seus irmãos mendicantes. Assim, os pregadores encontravam-se, mesmo depois da *Nec insolitum*, em uma posição de desvantagem. Mas a Ordem ocuparia os próximos anos tentando remediar esta situação atuando em duas frentes principais em relação aos estudos e ao contato com seculares e menores: construiriam uma relação de proximidade com os segundos,<sup>91</sup> enquanto continuariam a se defender dos ataques seculares aonde eles eram mais violentos, na Universidade de Paris.

Aparentemente, pelo menos no que se relacionava à sua posição em Paris, não tinham com o que se preocupar. Em abril de 1255, Alexandre lançaria a bula *Quasi lignum vitae*, que anulou a suspensão dos frades da universidade e ordenou que os dois mestres pregadores fossem restaurados em seus postos.

“A discórdia entre vós, deve ser resolvida, para nossa satisfação, com a retirada da matéria que a provocou e, para reformar o amor mútuo e a caridade [entre vós], as controvérsias foram retiradas de forma pacífica. Que os frades retornem por graça especial ao seu colégio e consórcio, que seja suspensa a proibição imposta por seu mandato feita aos escolares, chamando a todos de volta, e colocando em suas cartas este mandato, como tais frades sem

---

<sup>90</sup> ROBINSON, Jonathan. Qui predicat periculum in illo peribit: William of Saint Amour's Anti-mendicant Sermons. In: GOERIG, J et alii (ed.) Weapons of Mass Instruction. Ottawa: Legas, 2008. Disponível da Internet: [http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/articles/jRobinson\\_QUI-praedicat-periculum.pdf](http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/articles/jRobinson_QUI-praedicat-periculum.pdf) Último acesso em: 01.02.2010

<sup>91</sup> Além de ser incentivada pelos meios oficiais, como as decisões dos capítulos gerais, a aproximação entre os frades pregadores e os minoritas se percebe também em hagiografias, como a *Legenda Aurea*, que coloca lado a lado, como irmãos, Domingos e Francisco. JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Aurea*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003. p. 618.

dificuldade nem demora de sua parte voltem ao seu estado anterior e ao colégio dos mestres do consórcio universitário sejam admitidos sem que haja ocasião alguma para vexações.”<sup>92</sup>

Mas é pouquíssimo provável que os seculares tenham atendido à ordem do pontífice, pois até dezembro daquele ano, Alexandre pediria que as ordens desta bula fossem reforçadas por seis vezes.<sup>93</sup> A situação em Paris, portanto, ainda não havia melhorado para os pregadores.

Com o recrudescimento dos ataques seculares aos pregadores, decide-se no Capítulo Geral de 1255, por uma tentativa de aproximação com seus agressores.<sup>94</sup> Saiu daquela reunião uma carta, a ser enviada a toda a Ordem, e cumprida com rigor. Seu conteúdo é, no mínimo, intrigante. Senão vejamos: os frades não devem mais officiar os sacramentos eucarísticos, a não ser com a permissão do clero local; os frades não devem mais induzir os fiéis a deixarem suas igrejas paroquiais para ouvi-los; os frades não devem pregar sem permissão episcopal, “mesmo que não possam pregar ao longo de um dia inteiro”; os frades só podem pregar se também os menores receberem permissão para fazer o mesmo; os frades não devem pregar aos domingos nem dias santos, a não ser se o clero local assim o permitir; os frades não devem se envolver com questões de testamentos laicos, e se o fizerem em casos extremos, devem incentivar o fiel moribundo a legar seus bens ao clero secular; os frades não podem recusar aos fiéis o enterro em seus cemitérios, mas devem dar as taxas estabelecidas para o funeral ao clero local; os frades devem induzir os leigos a se mostrarem reverentes aos seculares; os frades, embora tenham o direito de ouvir confissão, só devem fazê-lo com a permissão episcopal.<sup>95</sup> Os frades, portanto, haviam decidido obedecer a todas as restrições estabelecidas pela *Etsi animarum* e outras que ali não haviam sido cogitadas.

Todas as novas regras, com exceção da relativa aos franciscanos, respondem a alegadas acusações que recaiam sobre os frades. Reunidos no Capítulo, devem ter levantado uma a uma as reclamações que poderiam contornar. E se colocam espontaneamente sob o poder dos

---

<sup>92</sup> “Denum cum lidem fratres super hoc ad dicte sedis presidium configissent, fel. recordationis Innocentius papa predecessor noster audito quds inter vos et cives, qui predicta injurias irrogarant, discordia per satisfactionem fuerat jam sopita volens de médio vostrumcontroversie submovere materiam et pacifice reformare mutue caritatis affectum, ipsos fratrem ad vestrum collegium et consortium restituit de gratia speciali prohibitionem seu mandatum factum scolarium auditoribus eorundem penitus revocando ac dando vobis suis litteris in mandatis, ut predictes fratres sine difficultate seu dilatione resumentes ad statum pristinum et ad collegium magistrorum ac Universitatis consortium admittentes eos occasione admissorum nullatenus vexaretis (...)” *Chart*, no. 247, p. 280.

<sup>93</sup> *Chart*, no. 248, p. 285-286; no. 249, p. 286-287; no. 258, p. 298-299; no. 259, p. 299; no. 260, p. 299-300; no. 261, p. 300-301.

<sup>94</sup> Naquele ano, antes do Capítulo Geral, o papa havia enviado uma carta para Humberto, talvez pedindo exatamente isso. Temos apenas a resposta de Humberto ao papa em *Chart*, no. 250.

<sup>95</sup> HUMBERTUS DE ROMANIS. *Opera*, vol 2... Op. cit, p. 487-489.

seculares. Mas nesta carta podemos perceber dois sub-textos. O primeiro é um tanto óbvio: se os pregadores estabelecem as regras pelas quais devem atender aos serviços da *cura animarum*, é porque não têm nenhuma intenção de abandoná-la, como queriam os seculares. O segundo, é a muito presente ausência de qualquer linha, uma palavra que seja, referindo-se à questão do estudo. Mas se a Universidade de Paris era a representante das queixas dos seculares contra os frades, é no mínimo estranho que, ao redigir um documento como este, nada seja dito a respeito do que havia iniciado a querela.

A quem essas concessões poderiam agradar? Certamente não resolveriam o clima de tensão que imperava em Paris. Mas apaziguariam todos aqueles seculares que já haviam reclamado com os bispos, com os papas e com os próprios frades sobre a usurpação de suas funções pastorais. A maioria desses seculares, apesar de encontrarem nos mestres de teologia seus representantes nas reivindicações, em boa quantidade não faziam parte daquela corporação. Ou seja, o que a Ordem pretendia com as concessões era garantir a simpatia e o apoio do clero diocesano, enfraquecendo assim a oposição dos mestres seculares, que voltariam a ter que se concentrar em questões corporativas, e não mais em acusações pertinentes às funções da Ordem. Paralelamente, pretendia-se também conquistar os favores do papado com as medidas conciliatórias, bem como criar uma aproximação com os menores, de quem o papa era protetor.

A um só tempo os pregadores, ao capitularem diante dos principais motivos de reclamações dos seculares, deixavam de ser vistos como um estorvo e afastavam este grupo numeroso e influente dos seus colegas que lecionavam em Paris. Naquela cidade, a aproximação com os menores poderia lhes possibilitar uma vitória em relação às suas cátedras em teologia, pois os teriam como aliados. Aliado seria também o papa, tanto por sua ligação com os menores, quanto porque os pregadores haviam se comprometido em aplacar as disputas com o clero diocesano. E, principalmente, em permanecendo mudos a respeito dos estudos, indicavam que este era assunto sobre o qual não aceitariam qualquer correção. O que atesta, mais uma vez, o quão central era o sistema educacional dominicano para sua percepção de si mesmos.

A tentativa dominicana de aliança com os seguidores do *poverello* não se limitaria à carta emitida pelo Capítulo Geral. Mesmo antes que este se reunisse, o mestre Humberto e o ministro João de Parma, em fevereiro de 1255, escreveram juntos uma carta endereçada a todos os frades de ambas as ordens. Essa encíclica nos parece a confirmação de um ponto de

inflexão na história da Ordem dos Pregadores. Se a união com os menores surge de uma necessidade política em se resguardar o máximo possível o sistema educacional da Ordem, pilar da missão dominicana, ela só é exequível pelo amadurecimento que havia atingido o processo de construção de sua identidade. Vimos que, não raro, ambas as ordens eram confundidas até mesmo por membros da própria Igreja. Suas semelhanças, são sim, diversas. Mas a crise parisiense havia levado a uma distinção muito clara entre eles: os pregadores o são porque, antes de tudo, estudam para veicular a “verdade da fé” que, aos seus olhos, deveria ser aprendida. Os menores, por outro lado, haviam capitulado às regras estabelecidas pela universidade muito rapidamente, não lhes era essencial o estudo.

Por isso foi possível escrever a quatro mãos a carta que Humberto e João enviaram a seus confrades. O seu conteúdo é revelador. Todo o discurso se organiza de forma a expressar a existência de uma rivalidade aberta entre os dois grupos de mendicantes, que só se expõe, no entanto, após muitas metáforas que apontam para seu lugar destacado como salvadores da Cristandade. Não há, no texto, o tom de humildade subserviente próprio desse gênero literário, mas a certeza da importância que ambas as ordens já haviam conquistado.

“Pensem, amados irmãos, pensem em quanto amor sincero pode abundar entre vós, a quem a Madre Igreja gerou ao mesmo tempo. Caridade Eterna dirigiu-vos para a mesma obra, trabalhareis juntos pela salvação das almas. Embora vossa profissão de fé seja um pouco diferente, vos sois tão semelhantes que vos amamos como criaturas idênticas. (...) Como poderemos ser reconhecidos como verdadeiros discípulos de Cristo, a não ser que nosso amor uns pelos outros seja manifesto.

Como cultivaremos nos corações dos homens a mútua caridade a qual, por causa de nossa pregação, é valorizada sobre todas as coisas por todo o mundo, se o nosso amor um pelos outros estiver ferido ou tenha se tornado frágil? Como podemos resistir a tantas perseguições ameaçadoras, se estamos divididos por perturbações?”<sup>96</sup>

As tensões entre franciscanos e pregadores é um dos assuntos mais citados e menos explorados da historiografia sobre as ordens mendicantes.<sup>97</sup> Para o nosso argumento, esse tema é central. Infelizmente não temos como esgotar a discussão aqui, pois não é esta nossa

---

<sup>96</sup> HUMBERTUS DE ROMANIS. *Opera*, 2, p. 496-499.

<sup>97</sup> Fazem menção a essa rivalidade, sem se aprofundar no assunto, entre outros LAWRENCE, C. *The Friars: the impact of the early mendicant movement on western society*. New York: Longman, 1994; BRETT, E. Op. cit; HINNEBUSCH, W. *The Dominicans. A Short History*. s/l: Dominican Publications, 1985; BEDOUELLE, Guy. *À Imagem de São Domingos*. São Paulo: Musa, 1997; JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000; REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexamination of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.

proposta. Mas vale afirmar que, ao contrário do que geralmente se defende, pregadores e menores são, na primeira metade do século XIII, rivais lutando pelo mesmo nicho. Brooke chega a se perguntar se estas ordens iniciaram sua constituição separadamente e depois se aproximaram por meio de algum processo de atração mútua, ou se eram totalmente independentes uma da outra, sendo cada uma delas o reflexo fiel do *ethos* da época, de seus desafios e oportunidades.<sup>98</sup> O trecho que transcrevemos acima mostra que as perguntas da historiadora inglesa podem ser respondidas afirmativamente, ao menos em parte. Os conflitos em Paris, que resultam da busca pelo controle sobre os estudos e, em maior escala, a associação destas ordens com o papado, e não com o clero local, faziam com que menores e pregadores se aproximassem. Mas esta aproximação, ao que parece, surge da iniciativa dos pregadores, que se sentem mais frágeis nesta disputa, uma vez que vêm nos estudos o eixo condutor de sua identidade institucional.

Por sua vez, esta identidade é disputada, também, por conta das semelhanças óbvias com os menores. Ambas as ordens investem no mesmo ideal de *vita vera apostolica*, o que significa dizer que a pobreza é um elemento crucial de sua experiência religiosa e institucional. Embora a pobreza seja uma marca da Ordem dos Pregadores, o esforço que os frades investem em preservá-la não é tão dispendioso quanto aquele que os mobiliza para o estudo. O mais controverso, porque aparentemente mais óbvio, elemento de identidade dos frades pregadores é justamente aquele que lhe confere o nome. A pregação só os distingue dos menores porque, para praticá-la, é necessário aprender sobre as coisas divinas. Em consequência, a pregação não distingue os pregadores dos menores apenas pela sua prática, já que ambos a compartilham como elemento de identidade. Por isso torna-se necessário para os seguidores de Domingos, e talvez ele mesmo já tivesse se apercebido disso, identificar-se como pregadores doutos, como ordem letrada.

No Capítulo Geral de 1256, reunido em Paris, os pregadores decidiram, sob o comando de Humberto, recolher relatos edificantes sobre as origens da Ordem:

“Qualquer prior que tenha escrito ou ouvido milagres ou fatos edificantes ocorridos na Ordem ou para a Ordem, escreva diligentemente ao mestre geral, para que ele possa reservá-los para utilidade futura.”<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> BROOKE, Rosalind. *The coming of the friars*. London: George Allan & Unwin, 1975. p. 89-90.

<sup>99</sup> “Quicumque prior scriberit vel audiverit aliquod miraculum vel factum edificatorium contigisse in ordine vel propter ordinem, scribat magistro diligenter, ut possint in posterum reservari ad utilitatem futurorum.” *Acta*, p. 83.

Isto resultaria na obra *Vitae Fratrum*, apresentada no Capítulo de 1260. Para alicerçar a amizade adquirida, ali figuram várias pequenas narrativas sobre a harmoniosa relação entre eles e os franciscanos.<sup>100</sup> Além disso, o Capítulo de 1256 também adverte que as ordens contidas na carta escrita por Humberto e João deveriam ser reforçadas em todos os conventos.

“(..) Que as cartas que foram enviadas em prol do zelo e da harmonia entre nós e os frades menores [circulem]. Faça-se com que as [coisas] que foram ordenadas a respeito disto sejam observadas cuidadosamente, e faça-se com que elas sejam lembradas nos conventos em que não as encontrarem, e corrijam estes [frades] acerca deste desleixo”.<sup>101</sup>

Todos estes indícios apontam para o papel que a cooperação com os menores tinha na estratégia para fazer frente aos ataques dos seculares. Os pregadores tinham consciência de que as ordens mendicantes não se adaptavam completamente às tradições. Como afirma McKeon, “as ordens mendicantes (...) podiam exercer suas funções apenas divergindo da tradição”.<sup>102</sup> No mesmo sentido, Dossat observa: “É difícil imaginar uma chegada pacata dos mendicantes, na maior parte dos casos, a não ser que se corresse o risco de um equilíbrio tradicional ser quebrado”.<sup>103</sup> Desequilíbrio, divergência com o tradicional, faziam com que a união entre estas ordens as fortalecesse.

E este fortalecimento era necessário diante das semelhanças que criavam uma competição entre estes e os seculares. O fato dos seculares e dos frades pregadores, especialmente, terem funções comuns, e tipos de vida diferentes, era mais evidente no ambiente escolar, o que acabaria levando a ambos os ramos da Igreja a buscarem a consolidação de suas posições. Os pregadores por se sentirem ameaçados em sua própria existência, diante do fantasma da *Etsi animarum*. Os seculares porque passaram a ter que disputar espaço com eles nas universidades, no interesse dos fiéis e diante da Cúria papal que via nos frades importantes agente de centralização, enquanto estes lutavam pelos privilégios dos poderes locais.

---

<sup>100</sup> *VF*, pt. 1, c. 1, p. 9-11; pt. 3, c. 42, p. 138; pt. 4, c. 24, p. 220; pt. 4, c. 25, p. 221-222; pt. 4, c. 25, p. 223; pt. 5, c.1, p. 232; pt. 5, c. 4, p. 274; pt. 5, c. 5, p. 277; pt. 5, c. 9, p. 298.

<sup>101</sup> “(...) literas que fuerunt misse pro dilectione et pace inter nos et fratres minores, et ea que circa hec ordinata sunt faciant diligenter observari, et faciant ea retineri in conventibus in quibus non inveniunt ea et super hac negligencia corrigant eos.” *Acta*, p. 82.

<sup>102</sup> MCKEON, P. Op. cit, p. 652.

<sup>103</sup> DOSSAT, Yves. Oppositions des Anciens Ordres a l’installation des mendiants. In: Les mendiants en pays d’Oc. *Cahiers de Fanjeaux*, 8, 1973, p. 269.

Se os pregadores precisavam buscar o apoio dos menores, recebiam-no livremente do papado. No mesmo dia em que lançou a *Quasi lignum vitae*, Alexandre IV escreveu mais duas cartas. A primeira era dirigida aos mestres seculares de Paris, ordenando-os a obedecer ao estipulado pela bula. Se não o fizessem, em quinze dias seriam suspensos de seus postos e perderiam seus benefícios.

“Por conta de vossa determinação mandamos, pela lei apostólica, que os frades e estudantes, dentro de 15 dias da recepção desta [carta], sejam beneficiados das restituições e revogações que [nela] constam sem dificuldade. Por reverência a sé apostólica, admitam-nos na doçura de seu peito, para deles tratar, cuidando que no futuro sejam mais gregários e benignos, queremos que lhes garantam a satisfação que lhes é devida, na mesma medida em que a eles se contrapuseram. Em caso contrário, vós sereis expostos a sentença de suspensão de seus ofícios e benefícios.”<sup>104</sup>

Os mestres seculares provavam do mesmo remédio que antes haviam imposto aos frades. Caso se recusassem a aceitá-los de volta na Universidade, *in dulcedinis ubere*, seriam proibidos de executar os ofícios divinos e perderiam seus benefícios. Sanção assim tão dura mostra claramente as intensões do papado em privilegiar os mendicantes e submeter a Universidade de Paris e, por extensão, o clero diocesano, aos seu poder. A segunda carta incumbia os bispos de Orleans e Auxerre de cuidar para que a bula fosse respeitada.

“A controvérsia ocorrida entre os queridos filhos mestres e escolares de Paris por um lado e alguns religiosos por outro sobre certos estatutos que surgiram pela influência do inimigo do homem, nós por ordenação provemos aos nossos irmãos o sábio conselho de nossos filhos amados Bonhomme e Helyam [sobre os] frades da Ordem dos Pregadores em Paris, que, por conta da polêmica referida suscitada pelos mestres de teologia, e outros, em nome da Universidade dos estudiosos das escolas de Paris, de sua comunhão com o colégio de universidades foram os frades separados.”<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> “Quocirca discretioni vestre per apostolica scripta mandamus, quatinus frater et auditor predicto infra xv dies receptionem presentium juxta restitutionis et revocations nostre tenorem sine difficultate qualibet on nostrum et apostolice sedes reverentie in dulcedinis ubere admitattis, et tractare curetis decetero socialiter et benigne, alioquen extunc voluimos usque ad satisfactionem condignam eos, qui ex vobis contradictores extiterint, suspensionis ab officiis et beneficiis sententie subiacere.” *Chart*, no. 249, p. 286-287.

<sup>105</sup> “Controversiam dudum inter dilectos filios magistros et scolares Parisienses ex parte una et quosdam religiosos ex altera super quibusdam statutos inimico homine superseminante subortam, nos per ordinationem providam de fratrum nostrorum consilio sopientes dilectos filios Bonumhominem et Helyam Ordinis Predicatorum fratres Parisius in theologica facultate magistros, dudum occasione predicte controversie per magistros theologie ac alios nomine Universitate scolarium Parisiensium a magistrorum consortio ex ipsios Universitates collegio separatos (...)” *Chart*, no. 248, p. 285-286.

Da mesma forma que é provável que os universitários tenham pedido o apoio dos abades de Sain Quentin, também o papa recorre aos bispos de dioceses próximas a Paris para fazer valer seus desígnios. O papa atribui a controvérsia ao “inimigo do homem”, o que nos leva a inferir o grau de gravidade das tensões entre frades e seculares. Por conta disso, Alexandre antevia a resistência dos seculares, mas talvez não as proporções que esta iria tomar.

Em uma carta de 2 de outubro de 1255 os mestres seculares retiravam-se da universidade e formavam uma nova comunidade de estudos, afirmando que a bula de Alexandre seria *quasi lignum mortis*.

“Nos últimos tempos os perseguidores têm nos importunado por suas solicitações, as quais resistir mal se pode, sob o pretexto das suas determinações de estudos, quando por vossa clemência subrepticamente extorquiram uma carta que, começando com as palavras ‘Tal como a árvore da vida’ (*Quase lignum vite*), como acreditamos ser vossa intenção e a dos vossos frades, para nós ela foi feita como árvore da morte, o antigo estudo da ordem citada, quase com a tranquilidade daquele que deixa de ser perturbado por muitos problemas.”<sup>106</sup>

Essa reação ao papado pode ser entendida à luz do que andava se dizendo pelas ruas de Paris:

“Quando os jacobinos vieram ao mundo  
Entraram na casa da Humildade  
Eram então puros e limpos  
E gostavam da Divindade  
Mas Orgulho, que poda todo o bem,  
Colocou neles tanta iniquidade  
Que, com seu grande manto  
Derrubaram a Universidade”<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> “Nuper autem dicti persecutores per suam instantiam importunam, cui resisti vix potest, sub pretexto ordinationis ejusdem studii quandam a vestra clementia subrepticam litteram extorcerunt, que, *Quase lignum vite* voce tenus incipiens, preter intentionem vestram et fratrum vestrorum ut credimus, nobis facta est lignum mortis, antiquum studii memorati ordini et tranquillitatem ferem usque ad exinanitionem multipliciter perturbando.” *Chart*, no. 256, p. 292.

<sup>107</sup> « Quant Jacobin vindrent el monde,  
S'entreient chiez Humilitei.  
Lors estoient et net et monde  
Et s'amoient devinitei.  
Mais Orguelz, qui toz biens esmonde,  
I at tant mis iniquitei  
Que par lor grant chape reonde  
Ont versei l'Universitei. »

JUBINAL, Achille. *Oeuvres completes de Rutebeuf*. Paris: Edouard Pannier, 1839. p. 152



Assim dizia Rutebeuf, indo ao encontro de seu amigo Guilherme de Saint Amour.<sup>108</sup> Sendo estes versos, e muitos outros, feitos para serem declamados nas ruas, tabernas e praças de Paris, podemos imaginar que ao menos parte da cidade tomava conhecimento das dissensões entre os homens que frequentavam a universidade. Guilherme, por sua vez, deixou-nos uma série de sermões, proferidos entre 1255 e 1256, além da obra pela qual ficou mais conhecido, o *De periculis novissimorum temporum*.<sup>109</sup> Em seus sermões, Guilherme expunha aquilo que acreditava serem as legítimas funções das ordens religiosas. No sermão *Qui amat periculum*,<sup>110</sup> defende que o maior perigo em relação aos pregadores é que estes não dirão palavras venais, ao contrário, pregarão muito bem. Seu objetivo, no entanto, não será o amor à verdade, mas a busca por elogios e louvores. Já no sermão *Si quis deligit me*,<sup>111</sup> o mestre de teologia vai mais longe. Afirma que aqueles que não haviam sido convidados a pregar não possuíam a *cura animarum* e não podiam, portanto, dar a absolvição. Assim, aquele que, à morte, confessasse a um frade, passaria a eternidade no inferno.

No *De periculis*, Guilherme vai ainda além. Ali ele examina, com base nas Escrituras, as causas dos últimos dias e os perigos que os acompanhariam. Este tratado teria, de acordo com Robinson, três objetivos: provar que os últimos dias, sobre os quais alertara São Paulo, estavam se aproximando; mostrar quais grupos de pessoas irão ser os disseminadores destes perigos; e explicar como esses perigos podem ser superados.<sup>112</sup> É no segundo objetivo que se encontra toda a munição anti-mendicante. Guilherme apresenta uma rígida hierarquia religiosa:

“(…) existem apenas duas ordens na hierarquia eclesiástica, organizadas de acordo com a imagem da ordem celestial, isto é, a *ordo perficientium*, que é superior e composta por três graus: bispos, presbíteros e diáconos (ou ministros); e a *ordo perficiendorum*, que é inferior e também se compõe de três graus: homens regulares (também chamados de monges), os fiéis leigos e os catecúmenos. Ao Espírito Angélico, no entanto, não era permitido operar além daquilo que lhe era ordenado por Deus, como alerta Dionísio no terceiro capítulo da Hierarquia Celestial. Mas foi ordenado por Deus que nenhum

---

<sup>108</sup> DUFFEIL, M. Polemique... Op. cit., p.51.

<sup>109</sup> Recorremos aqui à uma versão desta obra feita por Jonathan Robinson. WILLIAM OF SAINT AMOUR: *A Brief Tract on The Dangers of the Last Days*. Disponível na internet: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/De.periculis-master.pdf> Último acesso em: 02.02.2010.

<sup>110</sup> TRAVER, Andrew. (ed.) *The Opuscula of William of Saint-Amour: the minor works of 1255–56*. Münster: Aschendorff Verlag, 2003. p. 165-166.

<sup>111</sup> Idem, p. 180-181.

<sup>112</sup> ROBINSON, J. Op. cit., p. 4.

inferior exerça o ofício de um superior, nem se sobreponha a ele, mas deve se contentar com seu próprio ofício (...)<sup>113</sup>

Apenas a segunda ordem poderia ministrar a *cura animarum*. Uma vez que, de acordo com o Pseudo-Dionísio, as ordens baseiam-se na imutável hierarquia celestial, também a hierarquia eclesiástica é imutável. Os frades, não pertencendo à primeira ordem, só podem pertencer à ordem inferior, e por isso não teriam direito de exercer a *cura animarum*. Isso porque, como também fica explícito na Apologia, os seculares, pelo motivo que fosse, não faziam distinção entre os regualres e os mendicantes, negando-lhes uma especificidade de vida religiosa. Então, por pregarem sem que isso a eles fosse pedido, ou mesmo apropriado, deveriam ser considerados pseudo-apóstolos. Além disso, aqueles que trariam os perigos dos últimos dias seriam orgulhosos por se apoderarem das funções dos prelados, blasfemarem como hereges que são,<sup>114</sup> hipócritas e falsos por induzirem os fiéis a se unirem ao Anticristo que virá,<sup>115</sup> preguiçosos e curiosos que tentarão convencer fazendo mal uso da razão.<sup>116</sup>

Guilherme demoniza os frades a tal ponto que não é difícil entender nem a ameaça de se criar uma nova corporação, que obviamente não os incluisse, mas igualmente os ataques físicos contra os pregadores aos quais se refere Humberto em abril de 1256, o que veremos logo adiante. As palavras duras de Guilherme eram escritas enquanto uma nova tentativa de conciliação entre pregadores e mestres seculares se operava.<sup>117</sup> Mas desta, excluía-se a intervenção papal. Vendo a questão como própria da jurisdição local, e impactado pela retirada

---

<sup>113</sup> “(...) there are only two orders in the ecclesiastical hierarchy, which is ordered to the image of the celestial order; that is, the *ordo perficientium*, which is superior and has three grades, namely bishops, priests, and deacons (or ministers); and the *ordo perficiendorum*, which is inferior and also has three grades: men, namely regulars (who are also called monks there), the lay faithful, and catechumens. The Angelic Spirit, however, was not permitted to work beyond what was ordained by God, as Dionysius says in the third chapter of the Celestial Hierarchy. But it was ordained by God that no inferior exercise the office of a superior, nor flow over him (*inflat super eum*), but to be content with his own office, as it is said in the same chapter.” WILLIAM OF SAINT AMOUR. Op. cit., p. 14.

<sup>114</sup> “(...) others will become, through heresy, blasphemers against God; others will defy their parents – that is, the prelates of the Church.” Idem, p. 8.

<sup>115</sup> “For now false men and hypocrites gather little by little in the Church under the appearance of religion so that they produce a great people from their own and other followers for their coming Antichrist.” Idem, p. 54.

<sup>116</sup> “Those preachers, therefore who call their own traditions contrary to God, or contrary Divine Scripture, ‘religion’ they are not true apostles, but Pseudo. The ninth sign is that the Pseudo wish to live from the Gospel, not the labour of their own hands even though, by what power they have, they are not evangelists or dispensers of the sacraments.” Idem, p. 58.

<sup>117</sup> A cronologia dos eventos é bastante confusa. McKeon e Dufeil, por exemplo, datam a redação do *De periculis* como posterior e, na verdade, uma reação ao consenso de 1256. Já Brett e Robinson, entendem-na como anterior. No entanto, como o conteúdo dessa obra deriva, em grande parte, das idéias já expostas nos sermões de 1255, optamos por ver o *De periculis* como evento contemporâneo à intervenção direta dos poderes locais na universidade de Paris.

dos universitários de Paris, o rei Luis IX pede que os bispos Felipe de Bourges, Henrique de Sens, Tomás de Reims e Odo de Rouen intermedeiem as discussões entre as duas partes.

Depois de vários encontros, as partes chegam a um consenso:

“Os frades não devem ter mais do que duas escolas. Tanto os frades regentes quanto os não regentes para sempre serão separados da sociedade escolástica dos mestres e escolares seculares, a menos que estes por espontânea vontade a sociedade escolástica queiram revogar. Os irmãos ditos escolares, sejam seculares ou outros, que não sejam da sua ordem, sejam os mestres seculares e escolares recebidos livremente na sociedade escolástica e livremente devem frequentar essas escolas os estudantes seculares. Da mesma forma também os mestres escolásticos seculares devem receber livremente os frades e seus estudantes na sociedade escolástica, que deles podem fazer livre uso. Os mestres seculares e seus estudantes não façam estatutos contra os frades escolares, mas devem recebê-los em sua sociedade, e ao mesmo tempo devem recebê-los os escolares seculares absolvendo-os por juramento, e assim tendo feito aos frades e seus escolares não os admitam também se os frades forem receptíveis pela sociedade de mestres e estudantes seculares, caso contrário, mande os frades ao papa para deliberar sobre o relaxamento do referido juramento.”<sup>118</sup>

Esta carta, datada de 1º de março de 1256, estabelece, portanto, que os pregadores poderiam manter suas duas cátedras em teologia, mas não deveriam jamais tentar conseguir uma terceira; eles poderiam continuar com suas aulas, contanto que não mais fizessem parte da corporação universitária, a não ser que os mestres seculares os aceitassem por livre e espontânea vontade; os estudantes dos mestres pregadores receberiam seus graus regularmente, como se alunos da universidade fossem. Por fim, ambas as partes concordavam em cessar com os impedimentos que exerciam sobre o ministério apostólico da outra. Consta igualmente deste acordo a aceitação, por parte dos pregadores, em renunciarem a todas as

---

<sup>118</sup> Os “cães do Senhor” acabavam de se envolver ainda mais profundamente em “briga de cachorro grande”... “Fratres non habebunt plures scholas quam duas. Fratres tam regentes quam non regentes imperpetuum erint separati a societate scolastica magistrorum et scholarium secularium, nisi magistri et scolares seculares spontanea voluntate ad societatem scolasticam eos voluerint revocare. Scolares dictorum fratrum, sive seculares sive alii, qui non sint de ordine eorum, libere a magistris secularibus et scholaribus eorundem recipiuntur ad scolasticam societatem et libere utuntur eadem sicut alii secularium auditores. Similiter et converso scolaresmagistrorum secularium recipiuntur libere a fratribus et scholaribus eorundem ad scolasticam societatem et libere utuntur eadem. Magistri seculares et eorum scolares nullum statum seu ordinationem facient contra scolares fratrum vel suos occasione ista, quominus recipiantur ad eorum societatem, et statim recipiuntur a secularibus scolares absolvere a juramento, quod seculares fecerunt de fratribus et eorum scholaribus non admittendis, donec, utrum fratres essent ad societatem magistrorum et scholarium secularium receptibiles, esset diffinitum, et iabsolverint, alioquin mittetur a fratribus ad papam super relaxatione predicti juramenti.” *Chart*, no. 268, p. 304-305.

bulas papais emitidas em seu apoio. Além disso, deveriam intervir junto ao papado para que este suspendesse as censuras que havia feito à universidade.

Os frades pregadores, portanto, conseguiram o que queriam, continuar com suas duas cátedras na faculdade de teologia. Abrindo mão de todas as bulas que os beneficiavam, davam mais um sinal da importância da educação para a sua Ordem. Lembremos que se os frades operavam a *cura animarum*, isso se devia a dispensas papais para que o fizessem. Até mesmo o cuidado das almas, então, estava, naquele momento, aparentemente em segundo plano, em face do papel central que a instrução em teologia tomava para a Ordem.

Mas devemos considerar que este consenso foi atingido sem a participação direta do papado, e sim por pedido do rei Luis. Diante da ineficácia das ordens papais junto à universidade, os pregadores consentiram em estabelecer um acordo orquestrado pelo clero local, com a chancela do monarca. Dificilmente ignoravam a “traição”, já que esta luta entre seculares e mendicantes, como amplamente defende a historiografia, é a frente de batalha da guerra declarada entre centralização papal e as jurisdições eclesiásticas locais. Brett, em sua competente obra que peca apenas por ser uma hagiografia erudita de Humberto de Romans, tenta inocentá-lo da “traição” ao papa, afirmando que este jamais esperaria que o sumo pontífice tivesse uma reação contrária ao que lhe parecia ser justo.<sup>119</sup> Já McKeon, mais lúcido, vê em Humberto um ardiloso político que tinha plena consciência da situação.

No início de abril de 1256, Humberto envia uma carta ao convento de Orleans, descrevendo “*de angustiis fratrum parisiensium ab universitate parisiensi illatis*”. Já vimos que o apoio papal não era suficiente para fazer com que os pregadores voltassem a ser bem recebidos na universidade. Ao contrário, como já afirmamos em outro momento, o ódio crescente aos frades era inversamente proporcional à simpatia que o papado lhes devotava. É assim que, de acordo com Humberto,<sup>120</sup> os mestres seculares impediam os regentes pregadores de lecionar para seus alunos, de exercer seu ministério apostólico, e de mendigar. Mas o pior aos olhos de Humberto eram as agressões que sofriam quando ultrapassavam os muros de Saint Jacques. As pessoas nas ruas zombavam dos frades, blasfemavam contra eles e os espancavam. Assim que colocavam os pés para fora do convento, eram atingidos por pedaços de palha e madeira. As

---

<sup>119</sup> BRETT. Op. cit, p. 35-36.

<sup>120</sup> A única referência em uma fonte extra-dominicana a esses ataques físicos é a carta de Alexandre IV ao rei Luis de França, em abril de 1256, pedindo ao monarca que auxiliasse os pregadores a lidar com a insolência de certos clérigos. Como não há nenhuma outra descrição desta contenda além da de Humberto, temos que ler com muito cuidado suas palavras. Ele não se queixa ao papa nem ao rei diretamente, mas a outro convento, o que, no mínimo, curioso. *Chart*, no. 275, p. 314-315.

portas de Saint Jacques estavam cravadas de flechas. Humberto relata que o próprio rei havia enviado seus guardas para proteger o convento, dia e noite.

“Cercaram-nos em conjunto provocando a nós grande dor e angústia no coração e ainda é mais amargo aos oprimidos a angústia que resulta de uma espada que nos transpassa a alma. (...) Depois de muitas difamações dirigidas a nós, tanto sobre nossos conhecimentos quanto sobre nossa vida, que em pregações públicas trouxeram aos ouvidos dos presentes, contra nós todo os preladados do mundo receberam uma carta de enormes proporções, escrita repleta de falsidades e infâmias, que denegria o brilho de nossa Ordem, e eles não desistiram sequer em pequeno grau de suas acusações odiosas.”<sup>121</sup>

O maior medo de Humberto, no entanto, eram os danos morais, e não físicos, que os seculares podiam perpetrar contra a Ordem. O mestre geral afirma que os mestres seculares haviam espalhado tantas infâmias sobre os frades que, em alguns lugares, os leigos haviam perdido toda a confiança nos pregadores. Humberto temia que essa situação se difundisse por todo o reino da França.

“Enviaram novamente aqueles mesmos religiosos tão desprezíveis que a eles não se dá crédito em lugar algum, porque já são inteiramente reconhecidos em Paris. E, se Deus não pôr remédio sobre [eles], os reconhecerão como se verdadeiros fossem em qualquer lugar assim como o fazem na França”.<sup>122</sup>

O socorro do rei não tardou, portanto. Aparentemente, ele havia agido para atender a uma requisição de Alexandre IV que, em 12 de abril daquele ano enviara à ele e ao bispo de Paris uma carta. Ali pedia que as autoridades auxiliassem os pregadores a lidar com a insolência de certos clérigos:

“Pela saúde do rei, aumente-se o dever de dispensar divina consideração aos frades e, para a sua defesa, que seja acirrada a perseguição dos perversos, pela elevada estatura das ordens régias rogamos e incentivamos que se atente às suas ordens, e que o bispo possa dar assistência como o pedimos: que sejam

---

<sup>121</sup> “Circumdederunt nos pariter graves cordis gemitus et Dolores, et animas oppressorum acriores angustie gladius pertransivit. (...) Post multas quippe infamationes nostras tam de scientia quam de vita, quas in predicationibus publicis presentium auribus intulerunt, contra nos ad universos mundi prelatos litteras mire magnitudinis, falsitates et infamie conscripsere, quibus claritatem ordinis denigrantes, non ipsis reddiderunt non mediocriter odioso.” *Chart*, no. 273, p. 309-313. A longa carta que traz o relato dos ataques contra os pregadores é marcada pelo tom raivoso de um mestre geral que entendia que o lugar dos frades na Universidade de Paris era tanto um direito conquistado, quanto uma necessidade para a Ordem.

<sup>122</sup> “Ipsos religiosos tam contemptibiles reddiderunt ut ipsis alicubi non credatur, quod jam ad plenum Parisiis obtinent; et nisi Deus apponat remedium, ubique ut videtur in Francia obtinebunt.” *Chart*, no. 273, p. 312.

coibidos os clérigos de praticar insolências contra Deus, que a reverência a nós motive a prestação desses favores na execução de oportuna assistência.”<sup>123</sup>

O rei, assim, pedia o bispo que o auxiliasse na perseguição dos “perversos” que atacavam os mendicantes. Reafirma, uma e outra vez, que defender os frades era cumprir as determinações reais. Ora, é de largo conhecimento as relações de Luís com os frades mendicantes. Le Goff afirma, por exemplo, que o convento de Saint Jacques servia como uma “academia política” para a casa real, produzindo um bom número de obras que ganharam o caráter de tratados políticos.<sup>124</sup> É de se supor, desta forma, que a ação do rei em favor dos pregadores, dado a sua longa relação de amizade, não pode ser vista como uma atitude precipitada ou mesmo deslocada do contexto.

Segundo McKeon, no entanto, o papa não estava a par do acordo promovido pelos bispos locais. Para o historiador americano, essa falta de informação havia sido escamoteada pelas notícias que lhe passava Humberto. Quando escreveu para o convento de Orleans, Humberto teria atrasado a narrativa dos fatos em um mês. A conclusão do acordo de 1º de março teria levado a um período de paz em Paris, que duraria alguns meses.<sup>125</sup> Só seria quebrado, vejam só, pelo próprio papa quando, em 17 de junho, este determina que Guilherme e seus seguidores deveriam ser despidos de seus cargos e benefícios.

“Sim, sim! De seus vícios de rebelião ousadamente e de forma destestavelmente perpetrada contra a Igreja Romana, que por muito tempo conosco, sob grande dissimulação, pode servir como ocasião para que outros provoquem cisma por fomento da contumácia perniciosa, Guilherme de Saint Amour e Odone de Duaco, doutores em teologia, e os mestres Nicolau de Barri e Cristiano, cônego belvasense, como principais e contumazes instigadores da rebelião todas as suas dignidades e benefícios eclesiásticos e ofício de mestres, por meio de G., nosso capelão, privamos sob a pena mais rigorosa, que nenhum deles se coloque contra estas proibições presumindo que podem ensinar subindo à cátedra magisterial.”<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> “Cum autem ad regie salutis augmentum pertineat dictos fratres divine considerationis obtentu a perversorum conatibus defensare, ecce regiam celsitudinem rogamus et hortamur attente, quatinus eidem episcopo, cum ab eo requisitus fueris, as cohibendam hujusmodi clericorum ipsorum insolentiam pro Dei et nostra reverentia impendas favorem et auxilium opportunum.” *Chart*, no. 275, p. 315.

<sup>124</sup> Dentre elas Le Goff cita o *De eruditione filiorum*, de Vicente de Beauvais, o *De moralis principis institutiones*, do mesmo autor, e o *De eruditione principum*, sobre cuja autoria não há consenso. LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 362.

<sup>125</sup> MCKEON, P. Op. cit., p. 669.

<sup>126</sup> “Quinimmo ne tante rebellionis vitium contra Romanam ecclesiam ausu detestabili attemptatum, quod diu apud nos sub nimia dissimulatione preterit, possit esse aliis occasio scismatis et contumacie perniciose fomentum, Guillermo de Sancto Amore et Odone de Duaco, doctores theologie, ac magistros Nicolaum de Barri super Albam, et Christianum canonicum Belvasencem tanquam principales hujusmodi rebellionis et contumacie

Tudo havia sido retirado de Guilherme e seus companheiros. Não podiam mais sequer ensinar. Como vimos, esta proibição foi emitida antes que Alexandre soubesse do consenso atingido por intermédio dos bispos, conovados estes pelo rei. Enquanto Alexandre permanecia na tranqüila ignorância dos fatos, os pregadores tratavam de aproveitar a trégua para construir relações mais amistosas com as autoridades locais. A concordância com as determinações de consenso de março, e a paz que lhe sucedeu, confirmam mais uma vez a nossa hipótese de que os pregadores não se definiam pela vinculação com a universidade, mas pelo estudo propriamente dito. É também esse curto período em que, aparentemente, os pregadores podiam andar livremente nas ruas sem serem alvo de imprecações e bordoadas, que possibilita a realização do Capítulo Geral na cidade de Paris, em maio.

Vários leigos e prelados proeminentes foram convidados a participar das celebrações litúrgicas que acompanhavam o Capítulo, como é o caso do rei Luis IX. A sua presença significava muito para a Ordem, por conta do que simbolizava para os parisienses que até bem pouco tempo riam dos poemas de Rutebeuf e escutavam amedrontados os sermões de Guilherme. Para completar o cenário de concórdia, nada melhor, para os homens e mulheres do século XIII, do que uma boa relíquia. Há pouco os pregadores haviam conseguido canonizar o seu segundo frade, Pedro de Verona.<sup>127</sup> E este não era um santo qualquer; Pedro era um mártir, e sabemos como os mártires eram populares no século XIII.<sup>128</sup> Humberto ordenou que suas relíquias fossem levadas de Milão até Paris, onde foram expostas para veneração enquanto o Capítulo se realizava.<sup>129</sup> Desta forma, os frades não só pavoneavam a escolha divina que havia recaído sobre eles, como dão aos habitantes da cidade, seculares e leigos, uma demonstração de “amizade”.

---

incentores omnibus dignitatibus et beneficiis suis ecclesiasticis ac officio magistrali, dictumque G. capellania nostra privamus sub pena simili districtius inhibentes, ne aliqui ipsorum quis audiat, si forsam contra inhibitionem hujusmodi docere presumpserit aut cathedram ascendere magistralem.” *Chart*, no. 280, p. 319-323.

<sup>127</sup> O primeiro pregador a ser canonizado foi Domingos, em 1234, longos 12 anos depois de seu falecimento. Pedro de Verona, no entanto, é canonizado em 1253, apenas onze meses após sua morte, o que indica o papel de relvo que os dominicanos haviam conseguido junto à Cúria.

<sup>128</sup> Já tivemos a oportunidade, em outra ocasião, de refletir sobre o papel do martírio como tipo hagiográfico. Usando como fonte principal para análise a *Legenda Áurea*, concluímos que o martírio é a base da hagiografia medieval. Seus principais elementos: a contraposição de dois personagens – o bom e o mal, o distanciamento da humanidade comum e a imitação de Cristo, estão presentes em todos os outros tipos de santidade. Esses elementos são adaptados respeitando as peculiaridades de cada período, mas, em sua essência, permanecem os mesmos. Cf. FORTES, Carolina. Os mártires na *Legenda Áurea*: a reinvencão de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fabio & BUSTAMANTE, Regina. (orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 375-382.

<sup>129</sup> HUBERTUS DE ROMANIS *Opera*, 2, p. 503.

Enquanto os restos mortais do mártir pregador eram visitados na capela adjunta ao convento, o Capítulo decidia, dentro de seus muros, que Luis IX deveria receber, após sua morte, todas as honras votadas aos mestres gerais da Ordem.<sup>130</sup> Garantiam, assim, ainda mais, os favores do rei, que havia conseguido aplacar os ataques seculares. O rei, homem de reconhecida piedade, em contrapartida escolheria Humberto para ser o padrinho de seu filho, Roberto.

Enquanto isso... Guilherme atacava novamente em seu sermão de Pentecostes, agora alvejando, porque não, as roupas do rei. Luis, no entanto, não andava nu, como o da fábula, mas vestia-se em andrajos. Guilherme afirma que:

“Aquele que não está ligado a Deus não é religioso, embora vista um hábito humilde. Aqueles que assim se portam são como fariseus, que tem apenas o hábito exterior, mas nenhuma religião em seus corações. (...) Recentemente, este pecado (hipocrisia) tem atingido a todos. (...) É assim que reis se levantam no meio da noite para rezar as matinas e assistem a doze missas durante o dia. E mesmo que sequer vistam uma bela capa, permitem que se façam guerras em que mil cristãos encontram a morte. (...) O dever de um rei está em dispensar julgamento e justiça, e para este fim a riqueza deve, de certo, ser utilizada”<sup>131</sup>.

Guilherme tenta colocar em seu devido lugar, neste sermão, como no *De periculis*, que função e que atitudes são devidas a cada instância. Os seculares são os únicos responsáveis pela *cura animarum*. Os reis devem se vestir com pompa, pois de sua riqueza advém o bem de seu povo. Os papas devem se abster de intervir nas questões próprias aos bispos. Portanto, as acusações que pesavam sobre os mendicantes, sobretudo sobre os pregadores, contestavam seu direito a exercer funções que, aos olhos dos seculares – Guilherme certamente não estava pregando para os animaizinhos do campo – lhes eram próprias. Para construírem sua identidade em torno da *cura animarum*, os frades precisariam combater as idéias veiculadas pelo nervoso Guilherme. E nisto, contariam com o apoio do rei de França, e do sucessor do mártir Pedro.

---

<sup>130</sup> “Concedimus domino regi Francie, ut post obitum eius, fiat pro eo sicut pro magistro ordinis.” *Acta*, p. 83.

<sup>131</sup> “(...) one who is not so bound to God is not religious, though he may have a humble habit. Such people are Pharisees: they only have an exterior habit, but no religion in their heart. (...) Recently, this sin has increased so much that it has reached everyone (...). Thus it is that kings rise in the middle of the night to say matins and hear six pairs of Mass during the day. And though they would not even wear one nice robe, they would allow one war to arise in which one thousand Christians would be killed. (...) a king's duty lies in dispensing judgement and justice, and to that end, riches should indeed be used.” *Si quis deligit me*, In TRAVER, Op. cit., p. 180–183.



Luis certamente se sentiu insultado, pois, ao que tudo indica, enviou uma cópia do *De Periculis* para Alexandre. Ao menos é o que nos deixa crer a carta que o papa lhe envia.<sup>132</sup> Este responde apontando uma comissão composta por quatro cardeais, dentre eles o frade pregador Hugo de Saint Cher, para examinar a obra. Alexandre também ordena que ambos os grupos – seculares e mendicantes – enviassem delegações a Agnani para que pudessem se defender.

Mas toda essa comunicação com Paris acabou por levar ao conhecimento do papa o consenso entre seculares e pregadores, atingido em março por mérito dos poderes locais de bispos e rei. Alexandre interpretaria este evento, bem como a obra de Guilherme, como um ataque aberto ao papado. Sua objeção ao acordo de março se baseava, sobretudo, no argumento de que este havia sido feito “*sine conniventia sedis apostolica*”, assemelhando-se sobremaneira à heresia. Afirmou que tal *consilio* era ineficaz, e, portanto deveria ser desobedecido:

“Perfeitamente guardando para nós, com o devido vigor, através de um diletíssimo estudo em Paris acerca da deliberação de nossos frades, conduzimos recentemente, com cautela, algumas diretrizes que devem ser estabelecidas sobre ela própria, visto que é produzida mais amplamente em nossas cartas particulares dali reunidas por certos executores destinados a isto, das quais um princípio é [ser] como a semente da vida”.<sup>133</sup>

Em seguida, enviou uma carta para os frades de Saint Jacques, admoestando-os sobre o seu erro.

“[os frades] jogaram-se ao excesso de simplicidade, pois os mestres e escolares parisienses agiram de modo a dar efeito de ordenação a favor da utilidade comum dos estudos de Paris ao nosso edito dirigido ao conselho de nossos frades que comportaram-se de forma aleivosa e iníqua, impedindo não só a presunção mas também a nossa conivência, mas também vós pediste intercessão de forma imprudente há algum tempo, transgredindo apressadamente nossa autoridade ao dar sentença sobre o assunto, a pretexto de conseguir licença foram condescendentes com as sentenças estabelecidas, embora continuem a insistir em sua transgressão de forma contumaz.”<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Nesta carta ele afirma: “*ecce libellum illum perniciosum et detestabile (...) delatum ad nos per eosdem nuntios.*” *Chart*, no. 289, p. 334.

<sup>133</sup> “*Sane por dilectissimo nobis Parisiensi studio in vigore debito conservando quedam olim circa ipsum de fratrum nostrorum consilio diligenti examinatione premissa provide duximus statuenda, sicut in specialibus litteris nostris inde confectis, quarum principium est Quasi lignum vite, plenius continetur, certis super hoc executoribus deputatis.*” *Chart*, no. 280, p. 320.

<sup>134</sup> “*(...) illius tamen inconsulte simplicitatis prorupistis excessum, ut cum magistris et scolaribus Parisiensibus effectum ordinationis pro communi utilitate studii Parisiensis a nobis edite de fratrum nostrorum consilio dolose ac nequiter molientibus impedire non solo presumpseritis absque conniventia nostra componere, sed etiam nimis improvide postmodum petivistis, ut sententiam in prefate ordinationis temerários transgressores auctoritate nostra*

O papa não poupou palavras para expressar seu descontentamento com os frades. Eles foram iníquos, aleivosos, apressados, condescendentes. Como forma de reparar sua reputação aos olhos do papa, Humberto orchestra um plano de mestre. Ele havia ido a Paris para participar do capítulo provincial da Ordem. Enquanto ali estava, ou quando para ali se dirigia, entrou em contato com vários bispos, para alertá-los sobre o perigo das idéias de Guilherme. Esses bispos, então, parecem ter sugerido que se realizasse um concílio para que o secular pudesse ser julgado. Quando ouviu a proposta, porém, Humberto se recusou a tomar parte em tal assembléia, alegando que esta teria validade apenas local:<sup>135</sup>

“E, através do referido mestre da Ordem dos Pregadores, perguntamos a seus frades, que consigo estavam presentes, se lhes agradaria pôr fim na determinação do referido concílio, os quais nos responderam que não os agradaria, visto que o Concílio somente teria autoridade na província Senonense e não seria obedecido, por exemplo, em outras províncias, uma vez que teria sido determinado pelo Concílio Senonense. Em tortura a eles próprios para a anulação dela, dizia que muitas coisas já eram ditas; [enquanto as determinações papais] eram difundida por todos os reinos”.<sup>136</sup>

Entre o verão e o outono de 1256, menores e pregadores organizaram suas defesas a serem expostas em Agnani. Como resultado, Boaventura escreve *De perfectione evangelica*,<sup>137</sup> na qual defende a forma de vida mendicante; e Tomás de Aquino começa a redação do tratado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.<sup>138</sup> Mas, além de mudo,<sup>139</sup> Tomás era lento, porque não conseguiu terminar sua obra a tempo de ser enviada junto com a delegação de mendicantes.

---

prolatas pretextu compositionis hujusmodi relaxare de speciale gratia dignaremur, licet ipsi adhuc in sua contumácia dampnabiliter perseverent.” *Chart*, no. 284, p. 327.

<sup>135</sup> Estamos dando intencionalidade às ações de Humberto por conta da excitação muito comum que caracteriza o envolvimento com o objeto de estudo. Sabemos, no entanto, que é necessário o afastamento deste, pelo que relativizamos nesta nota as atitudes do mestre geral. Negar a validade do concílio local para a condenação de Guilherme de Saint Amour poderia ser, claro, uma expressão do respeito à autoridade papal.

<sup>136</sup> “Et a predicto magistro Ordinis Predicatorum fratribus eorum secum astantibus requisivimus, si placeret eis adquiescere diffinitione Concilii memorati. Qui nobis responderunt, quod eis non placebat, cum in provincia solummodo Senonensi Concilium haberet auctoritatem, nec in aliis provinciis forte observaretur, quod a Concilio Senonensi esset definitum, e tordo ipsorum, in cujus derogationem dicebat multa esse predicata, per omnia regna erat diffusus.” *Chart*, no. 287, p. 330.

<sup>137</sup> São Boaventura, *Obras Escolhidas*, DE BONI, L. A. (org.), Sulina: Porto Alegre 1983.

<sup>138</sup> SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci2.html>. Último acesso em 01.02.2010.

<sup>139</sup> De acordo com Guilherme de Tocco, hagiógrafo de Tomás escrevendo no início do século XIV, Alberto Magno dera a Tomás o apelido de boi mudo, porque este tinha um enorme corpanzil e estava sempre taciturno. Cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a São Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 33.

A comissão papal liderada por Hugo de Saint Cher decretaria que a obra de Guilherme continha afirmações heréticas, assim Alexandre IV a condena em 5 de outubro, na bula *Romanus Pontifex*.

“(…) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, nomeia-se, assim como um inimigo, criminoso e execrável, e as falsas e nefastas instruções e documentos acerca da deliberação de nossos frades que foram entregues por eles, assim como os vícios. Pela autoridade apostólica, [o] reprovamos e condenamos para sempre”.<sup>140</sup>

Em 21 de outubro, ele escreve para os bispos de Paris, Rouen e Tours, informando-os da condenação e ordenando que todas as cópias do livro fossem queimadas : “(…) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* procure queimar no todo e em todas as suas partes, e abolir completamente”.<sup>141</sup>

Guilherme, no entanto, nunca aceitou a decisão papal. Ele foi exilado pelo rei Luis, que teve que reafirmar sua decisão não uma, nem duas, mas três vezes.<sup>142</sup> Enfim, em 1257, retirou-se para Saint Amour, onde nem com a inspiração do nome de sua aldeia, conseguiu nutrir qualquer amor pelos mendicantes. Ao contrário, até o fim de sua vida, em 1272, continuaria escrevendo contra eles.

Depois da expulsão de Guilherme os conflitos continuariam, mas de forma um tanto mais branda. Revoltosos se insurgiram contra o seu exílio, em 1257. A faculdade de Artes para a qual, como vimos, os pregadores nunca foram admitidos, tornou-se foco do sentimento anti-medicante. Em 1259 seus membros provocariam uma violenta revolta como retaliação ao sucesso dos menores em vetar um pedido que fora feito pela universidade para o retorno de Guilherme.<sup>143</sup> Mas o papa permanecia firme em demandar uma retratação de Guilherme, que esse nunca daria.

Diante de tantos reveses, lutando com afincio para equilibrar suas relações com o reino e com o papado, e desdenhando constantemente das leis da universidade de Paris, os frades pregadores conseguiram, pelo menos dentro do recorte que aqui elegemos, preservar intacto o seu sistema educacional. Não podemos nos furtar, em face dos argumentos expostos, a reiterar

---

<sup>140</sup> “(…) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, nuncupatur, tanquam iniquum, scelestum et execrabilem, et institutiones ac documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria de fratrum nostrorum consilio auctoritate apostolica reprobamus et in perpetuum condempnamus.” *Chart*, no. 288, p. 331-333.

<sup>141</sup> “(…) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* (...) prorsus in toto et in qualibet sui parte comburere ac omnino abolere procuret.” *Chart*, no. 291, p. 338-339.

<sup>142</sup> *Chart*, no. 314, p. 262; no. 315, p. 362; no. 316, p. 363-364.

<sup>143</sup> *Chart*, no. 343, p. 395.

as conclusões as quais já chegamos ao longo deste trabalho: a Ordem dos Frades Pregadores tinha como alicerce de sua identidade institucional o estudo. E, por este motivo, por ele lutaram de forma aguerrida ao longo do que chamamos de querela universitária.

## CONCLUSÃO

---



*ocietas studii*, finalmente, por que?

Ao longo de seu período de formação, que estabelecemos, para fins de análise, como aquele compreendido entre a chancela papal e o generalato de Jordão da Saxônia – 1216 a 1237 –, como também durante sua consolidação, que vai do generalato de João Teutônico até o de Humberto de Romans (1238-1263), quando a Ordem do Frades Pregadores investiu incessantemente no estudo. Não obstante ser, de forma geral, concebido como meio para o fim mais importante da pregação salvadora de almas, o estudo assume um papel central ao longo do processo de institucionalização da Ordem, o que acaba por transformá-la, nas palavras de um de seus membros mais ilustres, Tomás de Aquino, em uma sociedade de estudos.

No documento fundador da Ordem, sobre o qual todos os frades deveriam se pautar, as Constituições, ocorre uma freqüente oscilação entre a indicação dos frades por essa palavra – *fratres* –, e dirigir-se a eles pelo termo estudantes – *studentes*. Se contássemos apenas com este indício, já veríamos algo de suspeito em relação a uma pretensa identificação dos frades pela atividade de pregação. Mas pudemos recorrer a muitos vestígios, indícios, registros ou qualquer designação que se queira dar às fontes. Tivemos acesso a um *corpus* documental relativamente extenso, que, aos nossos olhos, foi uníssono em concordar: os frades dominicanos, mais do que apenas pregadores, eram estudantes.

Em que pese a máxima devida a sábios doutores e doutoras de que, em se torturando a fonte, tudo ela nos diz, tentamos adotar critérios metodológicos minimamente rigorosos, em especial uma comparação constante entre os ditos documentos, para não “forçar” demasiadamente os vestígios sobre os quais repousam nossas conclusões. Recorremos a crônicas hagiográficas (ou hagiografias cronísticas), a cartas, bulas papais, tratados teológicos, sermões, regras de vida. Cada um desses textos foi lido e analisado na busca de perceber em que âmbito se encontrava a identidade dominicana e entender porque, ao discerni-la, assim o era. Posto desta maneira simples, nosso trabalho parece também simples, e era essa nossa maior pretensão: executar um exercício desprezioso de labor historiográfico. Mas, é

necessário que se diga, chegando até aqui, percebemos que a simplicidade só é atingida (se é que, de fato, o foi), com árdua lide.

Quanto à questão da identidade, baseamo-nos em estudiosos de formação variada que, no entanto, tentaram configurar o processo que leva à construção de um conjunto de traços próprios a um determinado grupo ou pessoa para o contexto contemporâneo. Por conta disso, no primeiro capítulo, além de arrolar as fontes e realizar delas uma primeira análise, procuramos historicizar o conceito de identidade, marcando a possibilidade de sua aplicação para o período medieval. Partindo daí, quisemos utilizá-lo ao longo de toda a nossa argumentação, para percebermos de que maneira os pregadores construíram sua própria identidade, distinguindo entre os vários traços culturais que estavam ao seu alcance, o estudo como elemento privilegiado.

Demos continuidade à nossa empresa dedicando todo um capítulo, o segundo, ao debate historiográfico, opção essa motivada, por um lado, pela necessidade de deslindar o tratamento que os estudiosos vêm dando, desde a primeira metade do século passado, à História da Ordem dos Pregadores. Por outro lado, a decisão em escrever esse capítulo deveu-se à urgência de contrapor mais claramente nossas idéias às defendidas pelos estudiosos. Vimos que os especialistas mais respeitados, e ainda abundantemente citados pelos historiadores, baseiam-se em uma perspectiva sobremaneira religiosa. A compreensão dos processos históricos pelos quais passou a Ordem decorre da idéia de intervenção divina, do “providencialismo” característico deste tipo de produção de conhecimento. Justamente pelo fato de, muitas vezes, a historiografia laica não perceber, ou escolher não evidenciar esse tipo de percepção, acreditamos ser coerente com os nossos próprios pressupostos teóricos, fazê-lo. Ou seja, buscamos trazer à luz essa perspectiva para dela nos distanciarmos, ao mesmo tempo em que a respeitamos e, pelo menos em parte, concordamos com seus autores.

Por exemplo, Mandonnet nos serviu de inspiração, ao corroborar nossas próprias “intuições” a respeito da centralidade dos estudos para a Ordem dos Pregadores. Vicaire, ainda que de forma bastante incipiente, relacionou a canonização de Domingos com o movimento do *Alleluia* e, conseqüentemente, com a relevância de Bolonha para a institucionalização dos dominicanos. Tugwell, ao descartar quase que por completo o papel do estudo em meio aos primeiros pregadores, nos fez ver que esta atividade tomou fôlego especialmente depois da morte de Domingos, ainda que durante este período os estudos já tenham começado a ser pensados como parte efetiva da experiência religiosa dos pregadores.

Entender nossas idéias à luz das obras de Canetti e Jansen nos deu respaldo para perceber outros instrumentos de criação da identidade institucional da Ordem, respectivamente a partir da construção das representações de Santo Domingos e de Santa Maria Madalena. As eruditas obras de Douais e Mulchahey, em um primeiro momento, desencorajaram-nos em investir na análise da formação do sistema educacional dominicano. No entanto, sua leitura atenta nos mostrou, a um só tempo, os caminhos a não trilhar e quais deveriam ainda ser desbravados. Estes conformaram a estrada que seguimos, a da construção da identidade institucional dos frades pregadores por meio da organização de seu sistema educacional.

Tendo aberto, então, a necessidade de dedicar o Capítulo 2 a comprovar a originalidade deste trabalho, consideramos que atingimos tal objetivo, uma vez que a relação entre identidade e estudos não foi trabalhada antes por nenhuma outro historiador. Isto posto, passamos a considerar como essa atividade começou a se delinear já nas Constituições. Com a análise deste documento, buscamos sondar em que medida, naqueles documentos considerados como o eixo sobre o qual a vida dos frades se desenvolvia, os estudos se colocavam. Interessados em notar os expedientes internos da construção da identidade, ou seja, como a Ordem se reconhecia e se definia, percebemos que, inequivocamente, esta autoconsciência recorria com insistência à instrução. Muito embora houvesse também algum cuidado em organizar a vida dos frades em torno das atividades pastorais de pregação e confissão, as determinações relativas aos estudos são mais detalhadas. Em termos de recorrência de menções, os estudos só se equiparam aos esforços empregados em relação ao governo da Ordem e aos rituais litúrgicos. Equiparam-se, mas mesmo assim, apresentando um maior número de normas dirigidas a eles.

Não só pela quantidade de referências, mas especialmente pelo tom e teor com os quais estas se revestem, estamos seguros de que, ao longo do processo de redação das chamadas Constituições Antigas, ou Primitivas, a educação era preocupação central para os frades. Isso porque, como nova *religio*, precisavam buscar proteção junto à Cúria papal, que há décadas, a reboque de sua reforma, vinha insistindo em que os clérigos se instruissem. Devemos lembrar que o contexto em que o papado se inseria era de disputas entre seus poderes centrais e os poderes locais dos bispos. Contar com toda uma ordem religiosa que lhe devia obediência direta, e não às autoridades eclesiásticas locais, constituía uma arma poderosa nessa disputa, travada havia, pelo menos, dois séculos. Por outro lado, também os frades sabiam, clérigos que

eram, que atendendo aos interesses reformadores do papado, poderiam mais facilmente contar com seu apoio no que se referia à concessão de privilégios eclesiásticos, como a chancela para a própria pregação e estudo.

Assim, se já por volta de 1216, mas certamente com força inquestionável a partir de 1220 os estudos se colocam como instrumento definidor da *religio* dominicana, é porque ali se sentia uma via de legitimação para a ainda incipiente comunidade de frades que, cada vez mais, espalhar-se-ia pela Cristandade, desvinculando-se mais e mais da influência das autoridades locais. Além disso, é preciso que olhemos a função de estudantes como meio de garantir *status* à Ordem, ao mesmo tempo em que lhe confere uma distinção em face dos outros grupos e ordens eclesiásticas que negligenciavam a instrução. Portanto, podemos concluir que, enquanto construíam a identidade em suas instâncias internas, os frades pregadores não deixavam, espontaneamente ou não, de examinar ao redor para determinar aquilo que eles não queriam ser.

Tendo nos dedicado a uma análise exaustiva do texto das Constituições, partimos para a consideração daqueles documentos que a complementavam, as decisões tomadas pelos capítulos e registradas em suas atas. Estudo da filosofia, organização do sistema educacional, desenvolvimento de instrumentos de censura, reprimendas às casas que não obedeciam às ordens estabelecidas pelas principais instâncias de governo: as atas dos capítulos gerais e provinciais mostram a preocupação constante dos frades em delimitar, construir e defender os estudos. Mostram também, com clareza, que esta atividade não era entendida consensualmente como principal, ou mesmo como necessária para a Ordem. Tentamos explicitar as tensões que aparecem escamoteadas nos frios documentos legais para perceber que a construção de identidade pautada nos estudos se deu, internamente também, pelo encontro e disputa dos “outros” dentro dos “mesmos”.

Ao empreender a análise desses textos concluímos que, temendo as mudanças no currículo, em especial da Universidade de Paris, os frades sentiam-se ameaçados naquilo que lhes garantia identidade. O estudo sistemático da filosofia pelos dominicanos surgiu tarde, mas respondeu à necessidade de legitimar sua existência como Ordem de estudantes. Na contenda pelo estabelecimento de um novo currículo que contivesse filosofia, os frades o isolam em poucas escolas, tentando conter os perigos que o estudo indiscriminado daquela disciplina poderia acarretar; justamente aquilo que eles tentavam debelar quando se constituíram como Ordem: a heresia.



Sua relação com a educação era a tal ponto primordial, que se uniram para pensar, lançar e fazer valer um “estatuto dos estudos”. Este documento, emitido em meio a contestações seculares a respeito do papel, e mesmo da utilidade das ordens mendicantes, também pode ser entendido como uma resposta aos críticos, insistindo na legitimidade que os estudos garantiam aos frades pregadores. Vimos no Capítulo sexto que, em meio à querela anti-mendicante, o mestre geral dominicano e o ministro geral franciscano se uniram para abrir mão pacificamente de todos os seus privilégios pastorais. Mas é o mesmo mestre geral, Humberto de Romans, que encomenda a legislação sobre os estudos. Ou seja, os pregadores estavam prontos para abrir mão da pregação, da confissão, dos sermões em praça pública, mas não se eximiriam de estudar em seus conventos.

Este estudo era tão relevante porque os vinculava a Deus e, diante dos homens, tornava-os aptos a exercer sua missão apostólica, além de colocá-los como Ordem útil e necessária à centralização papal, como discutimos em vários momentos. Este estudo, justamente por isso, deveria seguir determinadas regras, ou melhor, deveria ser voltado para aqueles objetivos. Portanto, não faria sentido que os frades se lançassem a estudar os astros, desbravassem os mistérios dos cálculos aritméticos, pesquisassem as categorias de animais e plantas. O estudo deveria servir diretamente a Deus, e não às coisas materiais. Daí o desenvolvimento de instrumentos de censura, que pretendiam servir para colocar os estudantes pregadores no caminho reto para a salvação. Determinando o que podia e não podia ser lido e estudado, a Ordem construía para si um modelo de erudição específica, não abrangente. O saber não deveria ter valor por si mesmo, mas somente na medida em que era meio para alcançar Deus, e satisfazer a Cúria romana.

Percebemos que a instituição de determinado modelo de sistema educacional e, conseqüentemente, de frades estudantes, nem sempre era seguido à risca. A própria idéia de uma Ordem “universal” impõe nuances no cumprimento daquilo que os centros do poder entendiam como adequado. Por isso, a recusa do convento de Oxford em aceitar novos estudantes. Eles tentavam proteger para seus próprios membros, aqueles com quem melhor se identificavam, o bem simbólico dos estudos. Portanto, ainda ao longo de seu período de consolidação, a Ordem dos Pregadores, apesar de seus reiterados esforços, experimentava aquelas tensões entre poderes centrais e locais que também acometiam o papado. No entanto, em se tratando de poder central ou local, de conventos e *studa generalia* mais ou menos

populosos, a Ordem caracterizava-se pela disseminação de seu sistema educacional, fosse ele respeitado conforme se impunha pelo capítulo geral ou não.

Desta forma, as reflexões apresentadas no capítulo quarto contribuíram para reafirmar nossa hipótese central: o principal elemento de identidade dos frades pregadores, entre as décadas de 1220 e 1260, foi o estudo. Ali nos voltamos para a interação entre a principal instância de governo da Ordem, os capítulos gerais, e aquelas secundárias, os capítulos provinciais. Neles percebemos reciprocidade, mas também resistência, acabando esta última por ser uma e outra vez sobrepujada pela necessidade que aquela primeira sentia em dar coesão e coerência ao grupo de frades estudantes.

Tendo dedicado os Capítulos três e quatro a perceber a construção da identidade, sobretudo, interna à Ordem, tratando especialmente do que deveria ser o cotidiano das escolas conventuais, voltamos nossas atenções, nos Capítulos cinco e seis, à construção da identidade que se deu pela relação com aquilo que era externo ao grupo. Para tanto, não pudemos prescindir do que o próprio grupo fazia e pensava de si mesmo, ao se vincularem, com maior ou menor sucesso, às maiores Universidades da Cristandade: as escolas de Paris e Bolonha.

Nas universidades, os dominicanos encontraram o estudo regulamentado, e ali puderam recrutar membros já instruídos e oriundos de grupos privilegiados da cristandade. Além disso, as universidades tinham caráter universal, o que beneficiava o fortalecimento da Ordem por toda a Europa. Foi nos meios universitários, também, que os pregadores tiveram a oportunidade de consolidar sua identidade frente aos seculares. Por conseguinte, concluímos que ainda que ambígua e conflituosa, a relação entre a Ordem Dominicana e as Universidades é um dos elementos mais marcantes de sua identidade institucional.

Muito embora Bolonha e Paris tenham servido a alguns propósitos diferentes, o enraizamento nesses centros universitários, desde data remota, atesta a vontade de fazer dos frades pregadores homens instruídos. Mas essa relação, devemos enfatizar, não é de dependência. Ao contrário, os frades se utilizaram daquilo que as universidades poderiam oferecer para melhor organizar sua própria rede de escolas, em separado daquelas já instituídas nas universidades.

Enquanto o recrutamento de novos frades aparece-nos igualmente levado à cabo em ambas as cidades, os estudos em uma e em outra serviam a fins diversos. Os frades foram para Paris, de início, estudar com os grandes mestres teólogos. Chegaram a Bolonha para cooptar canonistas, mas também, posteriormente, para ali suprir a ausência de uma escola de teologia.

Ao fazer da escola conventual de Bolonha um *studium generalium*, os frades sabiam que estariam consolidando seu sistema educacional, na medida em que o *studium* era, propriamente, uma faculdade de *sacra pagina*. Tanto mais porque, recordemos, as escolas dominicanas eram abertas ao público. Que o *studium* dominicano bolonhês, pelo menos ao longo do século XIII, tornou-se faculdade de teologia se confirma pelo fato de que, apenas no século XIV, ter sido permitido que se criasse ali um curso de teologia que, por sua vez, teve como base a escola dos pregadores.

A historiografia, de certa forma, naturalizou a relação entre pregadores e mundo universitário. Nosso intento, no capítulo cinco, foi fazer o percurso inverso, problematizando-a. Com isso acreditamos ter consolidado nossas reflexões acerca do papel fulcral do estudo para os frades pregadores. Porque, se por um lado estes buscavam naquela inserir-se, por outro com elas estabeleceram diferentes tratos, utilizando-as para fortalecer suas próprias escolas conventuais, uma vez que, passado o momento de intenso recrutamento em meio universitário, ali permaneceram os dominicanos para formar novos *lectores*, os professores das escolas de cada convento.

Esse pertencimento acabou por provocar, para os mestres e estudantes seculares que acorriam às escolas universitárias, uma sensação de ambigüidade em relação aos frades pregadores. Buscavam o conhecimento ali gerado, aqueles que o construíam e propagavam – os mestres –, e aqueles que ali estavam para aprender, os estudantes. Mas não tomavam parte da maioria dos rituais que dava coesão a essas escolas, e o quadro humano que as compunha. Por conta disso, muitas queixas contra eles surgiram ao longo do período que escolhemos estudar. Mas as críticas eram suscitadas também fora do ambiente escolar. Os mendicantes eram vistos como religiosos estranhos à tradição pois, adotando regras e vivendo em comunidades fechadas, tais como os monges, exerciam, por licença papal, a *cura animarum*, pregando, ouvindo confissão, enterrando mortos, celebrando missas, como faziam também os clérigos seculares.

Há que se considerar, em meio ao estranhamento causado pelos pregadores, estivessem estes nas universidades ou em outro ambiente, recorria-se à cúria papal, que deveria agir como apaziguadora das contendas. Mas o contexto era de disputa também, como já lembramos, entre o poder centralizador do bispo de Roma, e os demais poderes episcopais. O papa recebia sua *plenitudo potestatis* imediatamente do colégio de cardeais que o elegia. Ele era investido, portanto, de plenitude de poderes, mas os bispos compartilhavam de suas responsabilidades,

*pars sollicitudinis*. Embora essa formulação talvez os tenha levado a concluir que toda a autoridade e jurisdição fosse derivada ou delegada pelo papa, isso nunca ocorreu antes da metade do século XIII. Os canonistas, dos quais os frades se aproximaram em Bolonha, a ponto de fazer de dois deles mestres gerais da Ordem, não foram os primeiros a levantar esta questão; ela se tornou crucial durante a controvérsia entre mendicantes e seculares que se iniciou na década de 1250. Essa disputa gravitava por questões que talvez pareçam desimportantes. Os mendicantes defendiam o direito do papa de garantir privilégio aos frades, eximindo-se completamente da jurisdição episcopal. Um franciscano, Tomás de York (1256), foi o primeiro a alegar que a plenitude de poder do papa era a fonte de toda a jurisdição dentro da Igreja e a jurisdição episcopal era simplesmente delegada aos bispos pelo papa. Assim, os bispos não tinham nenhum direito legal de reclamar sobre os privilégios papais concedidos aos mendicantes, concluiu Tomás, uma vez que a jurisdição episcopal dependia completamente de concessões papais. Tomás iniciou uma discussão acirrada que se desenrolou por mais de cinquenta anos. Nenhum dos dois lados saiu vencedor – até hoje a questão permanece em aberto – mas canonistas e teólogos não poderiam mais discutir a constituição da Igreja sem descrever as origens da jurisdição.<sup>1</sup>

Ocorrendo em um contexto bem maior, portanto, a querela universitária faz perceber também uma clara disputa por identidade entre pregadores e seculares. Os frades se agarram aos estudos ferrenhamente ao se sentirem ameaçados em suas atividades pastorais. Não o fazem, no entanto, como náufragos a uma bóia, mas motivados pela certeza de que era sua devoção ao conhecimento que lhes dava identidade como grupo. Como demonstram os documentos analisados, os seguidores de Domingos eram de tal forma vistos pelos demais clérigos como estudantes a ponto de não serem mais reconhecíveis como ordem religiosa, tal como a dos cônegos regulares nos quais haviam se inspirado inicialmente. Vimos também que pregadores e menores chegam a abrir mão dos privilégios eclesiásticos conquistados, dando a um só tempo demonstração de humildade e obediência, que viria muito a calhar em um contexto de negligência papal em relação a eles, e, no caso dominicano, acirrando suas atividades em torno dos estudos.

Em suma, dedicamos estas páginas a comprovar uma idéia simples: a identidade dos frades pregadores, entre 1216 e 1263, apoiou-se, sobretudo, na criação de um sólido sistema

---

<sup>1</sup> PENNINGTON, K. Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300. In: BURNS, J. (ed.) *Medieval Political Thought, c. 35—1450*. Cambridge: University Press, 1995. p. 452-453.

educacional para que pudessem com ele se diferenciar de tantos outros grupos que pregavam e que, em outras atividades, dedicavam-se à salvação das almas. Constituíram-se, dessa forma, aos seus próprios olhos, como ordem erudita. Distinguindo-se desta forma, buscavam o respaldo de uma força em ascensão, o papado, que lhes garantia legitimidade. Os frades dominicanos, assim, em nosso contexto de análise, mais do que pregadores, eram frades estudantes.

## DOCUMENTOS IMPRESSOS

*A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001.

Acta canonizationis. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898.

Acta Capitulum provincialium provinciae romanae. KAEPPELI, Thomas & DONDAINE, A. (Eds.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, XX. Roma, 1941.

CONSTANTINO DE URBEVETERI. Legenda Sancti Dominici. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

Constitutiones antiquae In: THOMAS, A H. *De oudste constituties van de Dominicanen*. Leuven, 1965.

DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) *Chartularium universitatis parisiensis*, vol, 1. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain 1889.

DOMINGOS DE GUZMÁN. Carta a las monjas de Madrid. In: GARGANTA, J.M. (ed.) *Santo Domingos de Guzmán visto por sus contemporáneos*. BAC: Madrir, 1967.

DOUAIS, C. (ed.) *Acta capitulum provincialium ordinis fratrus Praedicatorum. Premier Province de Provence*. Toulouse, 1894.

FOREVILLE, R. (ed.). *Lateranense I, II y III*. Vitória: Eset, 1972.

FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973.

- GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madri: BAC. 1947.
- GERALDO DI FRACHET. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum. In: REICHERT (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. I. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1896.
- HONORIUS III. CIV Epist. In: LAURENT, M.- H.(ed.) *Monumenta Ordinis F. Praedicatorum Historica*, T. XV. Paris: J-Vrin, 1933.
- HUMBERTI DE ROMANIS. Legenda Sancti Dominici. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.
- HUMBERTIS DE ROMANIS. Expositio super constitutiones, c. 13 In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Torino, 1956.
- HUMBERTI DE ROMANIS. Legendae Sancti Dominici. Tugweel, Simon.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXX. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2008.
- HUMBERTO DE ROMANIS. De eruditione praedicationis. In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Torino, 1956.
- HUMBERTO DE ROMANIS. De vita regulari. In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Torino, 1956.
- HUMBERTO DE ROMANS. *La Formación de los Predicadores*. Biblioteca Dominicana: Santa Fé de Bogotá, 1991.

- HUMBERTUS DE ROMANIS. Expositio regulae b. Augustini secundum b. Humbertum In: BERTHIER, J.J.. *Opera de vita regulari*. Torino , 1956.
- HUMBERTUS DE ROMANIS. Instructiones Magistri Humberti de officiis Ordinis. In: BERTHIER, J. J. (ed.) *Opera de vita regulari*, vol. II. Torino, 1956.
- IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis ordinis praedicatorum. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.
- JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.
- JACQUES DE VITRY. *The historia occidentalis of Jacques de Vitry, a critical edition*. HINNEBUSCH, J-F.(ed), Fribourg: University Press, 1972.
- JORDAN DE SAJONIA. *Cartas a Diana Andaló y a otras religiosas*. DEL CURA, Alejandro. (ed.). Calaruega: OPE, 1984.
- JUBINAL, Achille. *Oeuvres completes de Rutebeuf*. Paris: Edouard Pannier, 1839.
- KOUDELKA, Vladimir. (ed.) *Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXV. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966.
- KOUDELKA, Vladimir. (ed.) *Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum*
- Líber consuetudinum In: GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madri: BAC. 1947.
- LIPINNI, Pietro. *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bolonha: Studio Dominicano, 1988.



LIPPINI, Pietro. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998.

PETRI FERRANDI Legenda Sancti Dominici In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

*Petris Comestoris Scolastica Historia: Liber Genesis*. SYLWAN, Agneta (ed.) . Turnhout: Brepols, 2004.

PIERRE DES VAUX DE CERNAI. *Historia Albigensis*. GUÉRIN, P. & LYON, E. (ed.) 3 v., Paris, 1926-1939.

RIPOLL, Thomas & BRÉMOND, Antonin. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum praedicatorum*. Roma, 1729.

SALIMBENE DE ADAM, Cronica. SCALIA, Giuseppe (ed). Bari: Laterza, 1966.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomicum.org/oci2.html>. Último acesso em 27.01.2011

*bird Lateranan Council – 1179.* Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1179-1179\\_Concilium\\_Lateranum\\_III\\_Documenta\\_Omnia\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1179-1179_Concilium_Lateranum_III_Documenta_Omnia_EN.pdf)

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. Trad. e introd. LAUAND, Luis Jean. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMASSETTI, Aloyssi (ed.) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, T. III. Mônaco: Framco, Forv & Dalmazzo, 1858.

TUGWELL, Simon. *Albert & Thomas: selected writings*. New Jersey: Paulist Press, 1988.

TUGWELL, Simon. *Early Dominicans: Selected Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1982

Vidas de los Frailes Predicadores In: GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madri: BAC. 1947, p. 511-809.

WILLIAM OF SAINT AMOUR. *A Brief Tract on The Dangers of the Last Days*. Disponível na internet: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/De.periculis-master.pdf>.  
Útimo acesso em: 27.01.2011.

## OBRAS CITADAS

AIRALDI, Gabriella. *Tiago da Varagine. Tra santi e mercanti*. Milão: Camunia, 1988.

ALCE, Venturino. Documenti sul convento di S. Domenico in Bologna dal 1221 al 1251. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 42, p. 12-46, 1972.

\_\_\_\_\_. *I Domenicani nell'Emilia Romagna dal 1218 a oggi*. Bologna: ESD, 1981.

\_\_\_\_\_. *La Basilica Di S. Domenico In Bologna*. Bologna: ESD, 2006.

ALESSIO, Franco. Escolástica. LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ASCHERI, Mario. *I Diritti del Medioevo Italiano*. Roma: Carocci, 2006.

ASHLEY, Benedict. *The Dominicans*. s/l: Liturgical Press, 1990.

- AVI-YONAH, R. Carrer Trends of Parisian Masters of Theology. In: *History of Universities*, vol VI, 1986-87.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.
- BARROW, Julia. Derecho y hierarquia eclesiástica em lis siglos XII e XIII. In: POWER, Daniel (org.) *El cenit de la Edad Media, Europa 950-1320*. Barcelona: Crítica, 2007.
- BATAMY, Jean. L'image des franciscaines dans les 'revues d'États' du XIIIe au XVIe siècle," In: VAUCHEZ, A. (ed.) *Mouvements franciscains et société française, XIIIe-XXe siècles*. Paris: Beauchesne, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BEDOUELLE, Guy. *À Imagem de São Domingos*. São Paulo: Musa, 1997.
- BENNET, Ralph. *The Early Dominicans: studies in thirteenth century Dominican history*. Cambridge: Clarendon Press, 1937.
- BEREND, Nora. Une invisible subversion: la disparition de l'oblation irrevocable des enfants dnas le droit canon. *Médiévales*, no. 26, 1994, p. 123-136.
- BERIOU, Nicole (ed.) *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pisa (1253-1277)*. Roma: École française de Rome, 2001.
- BERMAN, Constance H. Religious speculation and social thought. Introduction. In: \_\_\_\_\_.(ed) *Medieval religion: new approaches*. New York: Routledge, 2005.
- BERTRAND, Paul. *Commerce avec dame pauvreté: esturcture et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe. et XIVe. s.)*. Liège: Presse Universitaire, 2004.

- BIANCHI, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe – XIVe siècles)*. Paris: les Belles Lettres, 1999.
- \_\_\_\_\_. Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson. In: MORENZONI, Franco & TILLIETTE, Jean-Yves (eds.). *Autour de Guillaume d'Auvergne (d. 1249), Actes du colloque international*. Turnhout: Brepols, 2005.
- BLACK, Antony. *Guilds and State: European political thought from the twelfth century to the present*. New Jersey: Transaction, 2003.
- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1986,
- BONNIWELL, William. *A History of the dominican liturgy, 1215-1945*. New York: Joseph Wagner, 1945.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOUREAU, Alain. Boureau Alain. La censure dans les universités médiévales (note critique). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 55e année, N. 2, 2000. p. 313-323.
- \_\_\_\_\_. “*Vitae fratrum, Vitae patrum*”. L'ordre dominicain et le modèle de Pères du désert au XIIIe siècle. *Mélanges de l'Ecole Française, Moyen Age, Temps Modernes*, Vol 99, n. 1, p. 79-100, 1987.
- BRENON, Anne. *Les cathares*. s/l: Milan, 1998.

BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984.

BROCCHIERI, Mariateresa. O Intelectual. In: LE GOFF, Jacques (dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

BROOKE, Rosalind. *Early Franciscan Governance: Elias to Bonaventure*. Cambridge, 1959.

\_\_\_\_\_. *The coming of the friars*. London: George Allan & Unwin, 1975.

BRUNDAGE, James. *Medieval Canon Law*. London: Longman, 1995.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle.(dir.) KAPLISCH ZUBER, Christiane.(org.) *História das Mulheres - A Idade Média*. Porto - São Paulo; Afrontamento - EBRADIL, 1990.

CAMPOS, Arminda. *Identidade e Diferença no Nascimento da Universidade*. Rio de Janeiro: E-papers, 2001.

CANETTI, Luigi. «*Domini custos*». *Contributi alla storia di san Domenico nelle fonti agiografiche del XIII secolo*. Parma: Tipolitotecnica, 1994. p. 56.

\_\_\_\_\_. Da san Domenico alle “*Vitae fratrum*”. Pubblicistica agiografica ed ecclesiologia nell’ “*Ordo Praedicatorum*” alla metà del XIII secolo. *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age*, vol. CVIII, n.1, p. 165-219, 1996.

\_\_\_\_\_. Domenico tra agiografia e memoria: la storia e il mito dell’ordalia del fuoco. In: AA.VV., *Domenico di Caleruega e la nascita dell’Ordine dei frati Predicatori*. XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004). Spoleto: Fondazione CISAM, 2005.

\_\_\_\_\_. Forme di autenticazione e criteri di veridizione. Le raccolte dei “Miracula sancti Dominci”. In: MICHETTI, R. (ed.). *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002)*. Milano: Giuffrè, 2004, p. 117 – 132.

\_\_\_\_\_. *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, SPOLETO, Fondazione CISAM, 2007.

\_\_\_\_\_. Intorno all’idolo delle origini. La storia dei primi fratri predicatori. In: MERLO, G. (ed.) *I fratri predicatori nel duecento*. Verona, 1996.

\_\_\_\_\_. *L’Invenzione della memória: il culto e l’image di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1996,

\_\_\_\_\_. La datazione del “Libellus” di Giordano di Sassonia. In: *L’origine dell’Ordine dei Predicatori e l’Università di Bologna Atas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006. p. 176 – 193.

\_\_\_\_\_. Le ultime volontà di san Domenico. Per la storia dell’ “Ordo Praedicatorum” dal 1221 al 1236. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, vol. XLVIII, n. 1, p. 43-97, 1994.

\_\_\_\_\_. Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle ‘origini’ dei frati Predicatori. *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge*, vol. CXV, n. 1, p. 269-294, 2003.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob Custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. (dir.) KAPLISCH ZUBER, Christiane. (org.) *História das Mulheres - A Idade Média*. Porto - São Paulo; Afrontamento - EBRADIL, 1990.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

- CHARTIER, Roger. “Cultura Popular” revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.8, nº 16, p.179-192.
- CHENU, Marie-Dominique. *La theologie au XIIIe. siècle*. Paris: Vrin, 1957.
- CHEREWATUK, Karen, & WIETHAUS, Ulrike. *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. University of Pennsylvania Press, 1993.
- CHIFFOLEAU, Jacques. Direito(s) In: LE GOOF, J. & SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- COAKLEY, J. Friars as confidants of holy women in medieval Dominican hagiography. In: BLUMENFELD-KOSINSKI & SZELL, T. (ed.) *Images of Sainthood in medieval Europe*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- COBBAN, Alan. *The Medieval Universities: their development and organization*. London: Harper & Row, 1975.
- CONSTABLE, Giles. *Letters and Letter Collections. Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 17. Turnhout: Brepols, 1976.
- COSTA NUNES, Ruy. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1979.
- CROSS, Frank & LIVINGSTONE, Elisabeth (orgs.) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, vol I. Oxford: University Press, 2005.
- CRUZ, J. Education, Economy and Clerical Mobility in medieval northern England. In: COURTENAY, William & MIETHKE, Jürgen (eds.) *Universities and schooling in medieval society*. Leuven: Brill, 2000.
- D’AMATO, Alfonso. *I Dominicani i l’università di Bologna*. Bologna: ESD, 1988.

- \_\_\_\_\_. L'Origine dello Studio Domenicano e l'università di Bologna. *Sapienza*, 2, 1949.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVY, Marie-Madaleine. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*. Paris: J. Vrin, 1931.
- DE FONTETTE, Michellinne Pontenay. *Les religieuses à l'âge classique du droit canon*. Paris Vrin, 1967.
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DE RIDDER - SYMOENS, H. (ed) *Universities in the Middle Ages*. RUEGG, Walter (dir.) *A History of University in Europe*, vol 1. Cambridge: University Press, 2003.
- DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1973.
- DENIFLE, H. Die Constitutionem des Prediger-Order vom Jahre 1228. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. I, p. 165 – 227, 1885;
- DEROUET, Jean-Louis. Les Possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques. *Revue d'histoire de l'église de France*, 62, p.153-162, 1976.
- DIEHL, Peter. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth century Italy. In: WAUGH, Scott & \_\_\_\_\_ (ed.). *Christendom and discontents: exclusion, persecution and rebellion, 100-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DONADIEU-RIGAUT, Dominique. *Penser en Images les ordres religieux (XIIIe-XVe siècles)*. Paris: Arguments, 2005.



- DONDAINE, H & GUYOT, B. Gueric de Saint Quentin et la condamnation de 1241. *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, XXXIII, 1949, p. 172.
- DONDAINE, H. Hugues de Saint Cher et la condamnation de 1241. *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, XLIV, 1960, p. 226-9.
- DOSSAT, Yves. Oppositions des Anciens Ordres a l'installation des mendiants. In: *Les mendiants en pays d'Oc*. Cahiers de Fanjeaux, 8, 1973.
- DOUAIS, Célestin. *Essai sur l'organisation des études dans L'Ordre des Frères Prêcheurs avec des nombreux textes inédits, 1216 -1342*. Paris: Alphonse Picard, 1884.
- DRONKE, Peter. *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge: University Press, 1988.
- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tomus I L. Favre, 1883.
- DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- DUFEIL, Michel-Marie. *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne, 1250–1259*. Paris: A. et J. Picard, 1972.
- DUVAL, André. L'étude dans la législation religieuse de Saint Dominique. In: *Mélanges offerts a M-D. Chenu, Maître en Théologie*. Paris, 1967.
- EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) *Teoria Cultural de A a Z*. São Paulo: Contexto, 2003.
- FEBVRE, Lucien & MARTIN, Henri-Jean. *La aparición del libro*. Cidade do México: Conaculta-fonca, 2004.

FERUA, Valério. L'ordo praedicatorum nella vita de Iacopo da Varazze. In: GUIDETTI, (org) *Il Paradiso e la Terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Atti Del Convegno Internazionale. Varazze, 24-26 settembre, 1998. Firenze: SISMEL-Galuzzo, 2001.

FERUOLO, Stephen C. *The Origins of the University of Paris. The Schools of Paris and their critics, 1100-1215*. Stanford, California: Stanford University Press, 1985.

FIANU, Kouky. Métiers et espace: topographie de la fabrication et du commerce du livre à Paris (XIIIe.-XIVe. Siècle). In: GROENEN, Godfried & AINSWORTH, Peter (orgs.). *Patrons, Authors and Workshops: books and book production in Paris around 1400*. Leuven: Peetres, 2006.

FORTES, Carolina. Catarina de Alexandria: um exemplo de masculinização da santidade feminina em Tiago de Voragine In: V Encontro Internacional de Estudos Medievais - Anais. In: TELLES, CÉLIA; SOUZA, Risonete. (Org.). *V Encontro de Estudos medievais - Anais*. 1 ed. Salvador: Quarteto, 2005, v. 1, p. 350-354.

\_\_\_\_\_. Gênero e Identidade: Madalena e a Institucionalização da Ordem Dominicana. In: ZIERER, Adriana; VIERA, Ana Livia. (Org.). *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências*. São Luis: Editora UEMA, 2009, v. 2, p. 113-127.

\_\_\_\_\_. *Os Atributos Masculinos das Santas Maria e Maria Madalena na Legenda Aurea*. Dissertação – IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. Os mártires na Legenda Áurea: a reinvencão de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fabio & BUSTAMANTE, Regina. (orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FRANCO JR., Hilário. Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária.

In: \_\_\_\_\_. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.

GAMSON, William. The Social Psychology of Collective Action. In: MORRIS, A. & MUELLER, C. (eds.) *Frontiers of Social Movement Theory*. New haven: Yale University Press, 1992,

GELTNER, Guy. Brethren Behaving Badly: a deviant approach to medieval antifraternalism. *Speculum*, 85, 2010.

\_\_\_\_\_. Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence. *Journal of Medieval History*, 36, 2010, p. 126-141.

\_\_\_\_\_. William of Saint Amour's De Periculis novissimorum temporum: a false start to medieval antifraternalism? In: \_\_\_\_\_ & CUSATO, Michael. (eds.) *Critics and Defenders of Franciscan Life*. Leiden: Brill, 2009.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GILSON, Etienne. *A Filosofia Na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GINZBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRABMAN, M. *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregório IX*. Roma, 1941.

GROSSI, Paolo. *L'Ordine Giuridico Medievale*. Roma: Laterza, 2010.

- GRUNDMANN, Herbert. *Religious Movements in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, 1995.
- GUERREAU, Alain. Analyse factorielle et analyses statistiques classiques: le cas des ordres mendiants dans la France médiévale. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 36, no. 5, p. 869-912, 1981.
- GUMBLEY, G. On the name blackfriars. *New Blackfriars*. Oxford, 1, 1920, p. 54-55.
- GUMBLEY, W. Provincial Priors and Vicars of the english dominicans, 1221-1916. *English Historical Review*, 33, 1918.
- GUREVITCH, Aron. A visão de mundo do homem na Idade Média. In: *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.
- HALL, Stuart. *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARTMANN, William & PENNINGTON, Ken. *The history of medieval canon law in the classical period, 1140-1234*. Catholica University of America Press, 2008.
- HASKINS, Charles. *The Rise of Universities*. New York: Holt & Co., 1923.
- HENRIET, Patrick. Excommunication. In: VAUCHEZ, Andre (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, v. I. Paris: Cerf, 1997.
- HINNEBUSCH, William. Note sur l'influence des constitutions dominicaines sur la constitution americaine. *Mémoire Dominicaine*. Paris, vol 4, 1994, p. 201-203.
- \_\_\_\_\_. *The Dominicans. A Short History*. s/l: Dominican Publications, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The early english friars preachers*. Rome: S. Sabinae, 1951.

- \_\_\_\_\_. *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500*. 2 vols. New York, 1966-1973.
- IÑIGUEZ, Lupicínio. (coord.) *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.
- JARRETT, Bede (ed.). *Lives of the Brethren of the Order of Preachers, 1206-1259*. London: Blackfriars, 1955. Esta versão está disponível na Internet: <http://www.domcentral.org/trad/brethren/default.htm>. Último acesso em 19.01.2011.
- JOHNSON, Mark. La “Summa Poenitentia” attribuita a Paolo Ungaro. In: *L’Origine dell’Ordine dei Predicatori e l’università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006.
- KAELBER, Lutz. *Schools of Ascetism: Ideology and organization in medieval religious communities*. University park: The Pennsylvania State University of Press, 1998.
- KNOWLES, David. *The Religious Orders in England*. Cambridge: University Press, 2004.
- LAMBERTINI, Roberto. Studia Del frati predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) *Domenico di Calaruega e la Nascita dell’ordine dei frati predicatori*. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2005.
- LAWRENCE, C. *The Friars: the impact of the early mendicant movement on western society*. New York: Longman, 1994.

- LE GOFF, Jacques. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation géographique et sociologique des ordres mendiants (XIIIe-XVe s.). *Revue d'histoire de l'Église de France*. T. 54, no.152, p. 69-76, 1968.
- \_\_\_\_\_. Monumento/ Documento. In: \_\_\_\_\_. *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993.
- \_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- \_\_\_\_\_. *São Luis*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- \_\_\_\_\_. Trabalho. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LECLERCQ, Jean. *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: Du Cerf, 1991.
- LEFF, Gordon. *Paris and Oxford universities in the thirteenth and fourteenth centuries*. New York: Wiley, 1968.
- LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Dominican Order In: KLEINHENZ, Christopher (ed.) *Medieval Italy: an encyclopedia*, vol 1. New York: Routledge, 2004.
- LINEHAM, Peter. *The Ladies of Zamorra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.

LIPPINI, Pietro. *La vita quotidiana di un convento medievale: gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani Del tredicesimo secolo*. Bologna: ESD, 2008.

\_\_\_\_\_. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998. p. 282.

\_\_\_\_\_. *Storie e leggende medievali: le Vitae Fratrum di Geraldo di Frachet*. Bologna: Studio Dominicano, 1988.

LONGÈRE, JEAN. Raymond de Peñafort. In: VAUCHEZ, Andre (dir.). *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, v. II. Paris: Cerf, 1997.

MAIERÚ, Alfonso. Dante di fronte alla fisica e allá metafisica. PICONE, Michelangelo; CACHEY, Theodore & MESIRCA, Margherita. *Le culture di Dante: studi in onore di Robert Hollander*. Firenze: Franco Cesati, 2004.

\_\_\_\_\_. Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti. In: *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti Del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e Del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: SISMEL, 2002.

MAMACHI, Thomas. *Annales Ordinis Praedicatorum*, vol 1. Roma: 1756. p. 544. Disponível na Internet: [http://books.google.com.br/books?id=MD4g\\_C5FluoC&pg=PA591&dq=mamachi+ordinis&hl=ptbr&ei=cj5uTeHPBMGBIAessv2DAQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=5&ved=0CDcQ6AEwBA#v=onepage&q=guala&f=false](http://books.google.com.br/books?id=MD4g_C5FluoC&pg=PA591&dq=mamachi+ordinis&hl=ptbr&ei=cj5uTeHPBMGBIAessv2DAQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CDcQ6AEwBA#v=onepage&q=guala&f=false). Último acesso: 02.03.2011

MANCUSO, Fulvio. *La teorica della simulazione nell'esperienza dei glossatori. Da Irnerio ad Accursio e da Graziano a Giovanni Teutonico*. Roma: Monduzzi, 2004. p. 231.

MANDONNET, Pierre. *St. Dominique, l'idée, l'homme, et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer & Cie, Bruges, Belgium, 1938.

- \_\_\_\_\_. De l'incorporation dès dominicains dans l'ancienne université de Paris, 1229-1231. *Revue Thomiste*, 4, 1896.
- MAZZANTI, Giuseppe. La teologia a Bologna nel secolo XII. In: *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna Atas*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006.
- MARC-BONNET, Henry. *Histoire des Ordres Religieux*. Paris: PUF, 1960.
- MARMURSZTEJN, Elsa. *Un troisième pouvoir: Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'université de Paris à la fin du 13e siècle*, EHESS, 1999.
- MCKEON, Peter R. The Status of the University of Paris as *Parens Scientiarum*: An Episode in the Development of Its Autonomy. *Speculum*, Vol. 39, No. 4 (Oct., 1964), p. 651-675.
- MCNAMARA, Jo Ann. *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- MEERSSEMAN, Gilles. "In libris gentilium non studeant": L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Age? *Italia medievale e umanistica*, I, p. 1 – 13, 1958.
- \_\_\_\_\_. La bienheureuse Emilie Bacchieri. *Archivum Fratrum Predicatorum*, no. XXIV, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Ordo fraternitatis: confraternite e pietá dei laici nel medioevo*, vol III. Roma: Herder, 1977. p. 1134.
- MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHEFORD, Jonathan. *Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990.
- MERDRIGNAC, Bernard. *La vie religieuse en France au Moyen Age*. Paris: Ophrys, 2005.
- MERLO, Grado. *Em Nome de São Francisco: História dos Frades Menores e do Franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.



- \_\_\_\_\_. Gli inizi dell'ordine dei fratri predicatori: spunti per una riconsiderazione. *Rivista de storia e Letteratura religiosa*, 31, p. 415-441, 1995.
- MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- MILES, Richard. Introduction In: \_\_\_\_\_ (ed.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.
- MITRE, E & GRANDA, C. *Las Grandes Herejias de la Europa Cristiana*. Madrid: Istmo, 1983.
- MOONAN, Lawrence. *Divine Power: the medieval power distinction no to its adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- MOORE, Robert. *The Formation of a Persecuting Society: authority and deviance in Western Europa, 950-1250*. Oxford: Blackwell, 1987.
- MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy: the western church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon, 1989.
- MORTIER, Daniel Antonin. *Histoire des maitres généraux de l'Ordre des Freres Prêcheurs*, vol. I. Paris, 1903.
- MOULIN, Leo. *A vida cotidiana dos estudantes na Idade Média*. Lisboa: Livros do Brasil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La vita cotidiana dei monaci nel Medio Evo*. Milano: Mondadori, 1988.
- \_\_\_\_\_. Le gouvernement des communautés religieuses come type de gouvernement mixte. In: *Revue Française de Science Politique*, 2e. année, n. 2, p. 335-355, 1952.
- MULCHAHEY, M. Michele. Dominic's conception of pastoral care as collaborative study and teaching. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) *Domenico di Calaruega e la Nascita dell'ordine dei frati*

*predicatori*. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2005.

\_\_\_\_\_. *First the bow is bent in study: Dominican education before 1350*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

\_\_\_\_\_. The Role of the Conventual Schola in Early Dominican Education. In: *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti Del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e Del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: SISMEL, 2002.

NELLI, René. *Os Cátaros*. Lisboa: Edições 70, 1980.

O'DANIEL, Victor. *The First Disciples of Saint Dominic*. Sommerset: Rosary Press, 2003.

OLIVEIRA, Terezinha. A universidade medieval: uma memória. *Mirabilia*. Vol 6, n. 1, 2006. Disponível na Internet: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num6/art5.html>. Último acesso em 18.01.2011.

\_\_\_\_\_. Memória e história da educação medieval: uma análise da *Autentica Habita* e do *Estatuto de Sorbonne*. *Avaliação*. 2009, vol.14, n.3, p. 683-698.

\_\_\_\_\_. Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional. *Varia história*. 2007, vol.23, n.37, pp. 113-129.

\_\_\_\_\_. Os Mendicantes e o ensino na universidade medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: XIV Simpósio Nacional de História, 2007, São Leopoldo. Anais do XIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo : Gráfica da Unisinos, 2007. v. 1. p. 1-13.

ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Discurso e texto: Formulação e Circulação dos Sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2001.
- PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Nathan Université, 2004.
- PALACIOS MARTÍN, Bonifacio. Los Dominicos y las Ordens Religiosas en el siglo XIII. In: *Ata da VI Semana de Estudos Medievales*. Nájera, 31 de Julio al 4 de agosto de 1995. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.
- PALAZZO, Eric. *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris: Bauchesne, 2000.
- PARISSE, M. As Freiras. In: BERLIOZ, Jacques (org). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.
- PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. (orgs) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- PAUL, Jacques. *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Madri: Cátedra, 2003.
- PELLEGRINI, Luigi. *L'Incontro tra due "invenzioni" medievali: università e ordini mendicanti*. Liguori, 2005.
- \_\_\_\_\_. Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum". In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell VIII Convegno Internazionale. Assisi, 16-18 ottobre, 1980*. Assisi, 1981.
- PENNINGTON, Ken. Law, legislative authority and theories of government, 1150-1300. In: BURNS, James. (ed.) *Medieval Political Thought, c. 35—1450*. Cambridge: University Press, 1995.

- PRUDLO, Donald. *The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter of Verona (†1252)*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- QUETIF, Jacques. & ECHARD, Jacques. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. 1. Paris, 1719.
- RAININI, Marco. Giovanni da Vicenza, Bologna e l'Ordine dei Predicatori. In: *L'Origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*. Bologna: ESD, 2006.
- RANFT, Patrícia. *Women in Western Intellectual Culture, 600-1500*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- RASHDALL, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- REAMES, Sherry. *The Legenda Aurea: A reexamination of its paradoxical History*. Wisconsin: University Press, 1985.
- RICHARDSON, Ernest. *Materials for a Life of Jacobus da Varagine. A Maker of the Italian Language*. New York: H. W. Wilson, 1935.
- ROBINSON, Jonathan. Qui predicat periculum in illo peribit: William of Saint Amour's Antimendicant Sermons. In: GOERIG, J et alii (ed.) *Weapons of Mass Instruction*. Ottawa: Legas, 2008.
- ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell, 2006.
- ROEST, Bert. *A History of Franciscan Education (c.1210-1517)*. Leiden: Brill, 2000.
- ROSENFELD, Katharina H. *A História e o Conceito na Literatura Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- ROUSE, R.H. & M.A.. The book trade at the University of Paris ca. 1250-ca.1350. In: BATAILLON, B, GUYOT, R. *La production du livre universitaire au moyen age: exemplar et pecia*. Paris, 1988.
- SAAK, Eric. *Highway to Heaven: the augustinian platform between reform and reformation, 1292-1524*. Leiden: Brill, 2002.
- SANTYVES, P. *En marge de la Legende Dorée: songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques themes hagiographiques*. Paris, 1930.
- SCHEEBEN, Heribert Christian. *Die Konstitutionem des Predigerordens unter Jordan Von Sachsen*. Cologne, 1939
- \_\_\_\_\_. *Der heilige Dominicus*. Freiburg, 1927.
- \_\_\_\_\_. Einfuehrung. In: LAURENT, M-H. (ed.) *Monumenta S.P.N. Dominici. II. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum, Acta canonizationis, Legendæ Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis. Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.
- SCHWALBE, Michael & MASON-SCHROCK, Douglas. Identity work as group process. *Advances in Group Process*, 13, 1996, p. 113-47.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.
- \_\_\_\_\_. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: FRAZÃO DA SILVA, A C., ROEDEL. L.R.. *Semana de Estudos Medievais*, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Anais...*Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995.

- SILVA, T. A Produção Social da Identidade e da Diferença In: Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- SMALLEY, Beryl. *The Gospels in the Schools, c.1100-c.1280*. London: Hambledon, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 1952.
- SMITH, Julie Ann. Clausura Districta: Conceiving Space and Community for Dominican Nuns in the Thirteenth Century. *Paregon*, vol. 27, no. 2, p. 13-36, 2010.
- \_\_\_\_\_. Prouille, Madrid, Rome: the evolution of the earliest dominican *instituta* for nuns. *Journal of Medieval History*, 35, p. 340-352, 2009.
- SNOW, David & ANDERSON, Leon. Identity Work among the homeless: the verbal construction and avowal of personal identities. *American Journal of Sociology*, 92, 1987, p. 1348, 1336-71.
- SNOW, David & MCADAM, Doug. Identity Work Process in the context of social movements: clarifying the identity/movement nexus. In: STRYKER, S; OWENS, T & WHITE, R. *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- SOMERVILLE, Robert. *Pope Alexander III and the Council of Tours (1163): a study of ecclesiastical politics and institutions in the twelfth century*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- SPIAZZI, Raimondo. *La chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*. Bolonha: ESD, 1992.
- STRAYER, Joseph. *The Albigensian Crusades*. New York: Ann Arbor, 1992.
- SZYTTIA, Penn. *The Anfraternal Tradition in Medieval Literature*. Princeton, University Press, 1986.

- TEIXEIRA, Igor S. *A Encruzilhada das Idéias: aproximações entre a Legenda Áurea e a Sima Teológica*. Dissertação – UFRGS, Porto Alegre, 2007.
- THIJSSSEN, Johannes. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 – 1378*. Philadelphia: University of Pensilvannia Press, 1998.
- THOMPSON, Augustine. *Cities of God: The religion of the Italian Communes, 1125 – 1325*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.
- THORNDIKE, Lynn. *University records and Life in the Middle Ages*. New York: Norton & Co, 1975.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a São Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TRAVER, Andrew G. (ed.) *The Opuscula of William of Saint-Amour: the minor works of 1255–56*. Münster: Aschendorff Verlag, 2003.
- \_\_\_\_\_. Rewriting History? The Parisian Secular Masters' Apologia of 1254. *History of Universities*, vol. XV, 1997-99.
- TUGWELL, Simon. Dominican profession in the thirteenth century. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 53, 1983.
- \_\_\_\_\_. The Evolution of Dominican Structures of Government, III:the early development of the second distinction of the constitutions. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Roma, v. LXXI, p. 5-182, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The nine ways of prayer of saint Dominic: a textual study and critical edition*. *Medieval Studies*, XLVII, 1985.
- \_\_\_\_\_. Notes on the Life of Saint Dominic. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 65, p. 5-169, 1995

- \_\_\_\_\_. *Saint Dominic*. Estrasburgo: Signe, 1995.
- ULLMANN, Reinholdo & BOHNEN, Aloysio. *A Universidade: das origens à Renascença*. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.
- URFELS-CAPOT, Anne-Elisabeth. *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254-1256)*. Paris/Geneve: H.Champion/Droz, 2007.
- VANN, Gerald. *To heaven with Diana: a study of Jordan of Saxony and Diana d'Andaló with a translation of the letters of Jordan*. Lincoln: iUniverse, 2006.
- VAUCHEZ, Andre. "O santo" In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental - séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La Santità nel Medioevo*. Bologna: Molino, 1989.
- \_\_\_\_\_. Santidade. *Enciclopédia Einaudi*. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
- \_\_\_\_\_. Une campagne de pacification em Lombardie autour de 1233. L'accion politique des Ordres Mendians d'après la réforme des statuts comunnaux et les accords de paix. In: *Mélanges d'archeologie et d'histoire*, t. 8, 1966, p. 503-549.
- VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'essor des universités au XIIIe. siècle*. Paris: Du Cerf, 1998.



\_\_\_\_\_. Teachers In: RIDDER-SYMOENS (org). *A History of the Universities in Europe*, vol I. Cambridge: University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Universidade In: LE GOFF, J & SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol 2. Bauru/ São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002.

VICAIRE, M.-H. *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants, IV<sup>e</sup>. –XIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Cu Cerf, 1963,

VICAIRE, Marie-Humbert. *Dominique et ses prêcheurs*. Fribourg: s/ed., 1977.

\_\_\_\_\_. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004.

\_\_\_\_\_. Saint Dominique chanoine d'Osma. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, no. 63, p. 5-41, 1993.

\_\_\_\_\_. *Saint Dominique et ses frères*. Paris: Du Cerf, 1979.

WALSH, R. Henrich Seuse Definle In: *The Catholic Encyclopedia*. Disponível na Internet: [http://oce.catholic.com/index.php?title=Heinrich\\_Seuse\\_Denifle](http://oce.catholic.com/index.php?title=Heinrich_Seuse_Denifle) Último acesso em 22.01.2011.

WALZ, A. *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, 1948, p. 212. Disponível da Internet: [http://www.archive.org/details/MN5081ucmf\\_3](http://www.archive.org/details/MN5081ucmf_3) último acesso: 22.01.2010

WEISHEIPL, James. *The Place of Study In the Ideal of St. Dominic*. Dominican House of Studies River Forest, Illinois, 1960.

WINROTH, Anders. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge: University Press, 2000.

WOLTON, Dominique. *Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris: Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pensar a Comunicação*, Brasília: UnB, 2004.

WOODWARD, Katherine. Concepts of Identity and Difference. In: \_\_\_\_\_ (ed.) *Identity and Difference*. London: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.