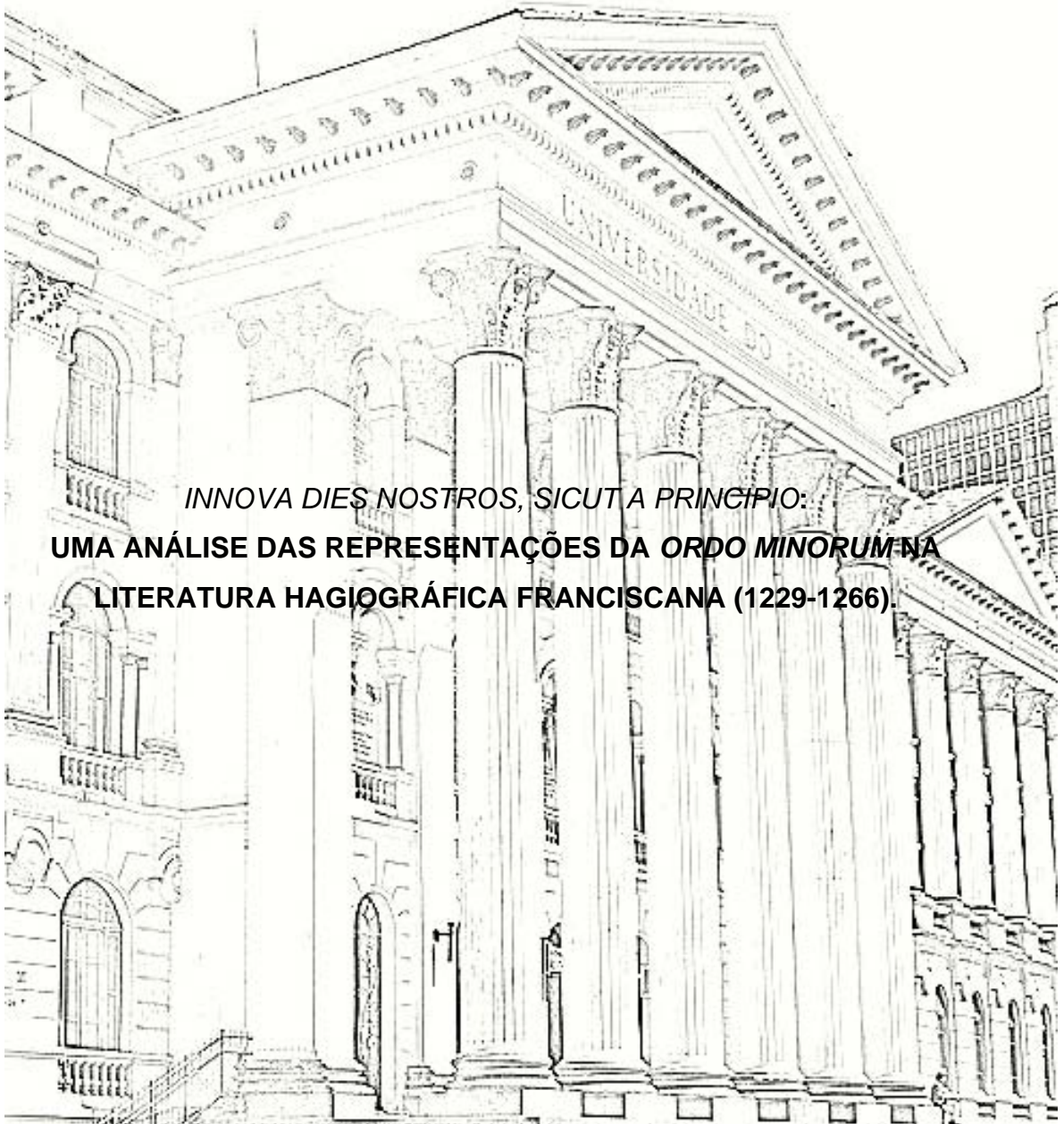


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

André Luiz de Siqueira



INNOVA DIES NOSTROS, SICUT A PRINCIPIO:
**UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DA *ORDO MINORUM* NA
LITERATURA HAGIOGRÁFICA FRANCISCANA (1229-1266).**

CURITIBA

2013

André Luiz de Siqueira

INNOVA DIES NOSTROS, SICUT A PRINCIPIO:
**UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DA *ORDO MINORUM* NA
LITERATURA HAGIOGRÁFICA FRANCISCANA (1229-1266).**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Siqueira, André Luiz de
Innova dies nostros, sicut a principio : uma análise das
representações da *Ordo Minorum* na literatura hagiográfica
franciscana (1229 – 1266) / . – Curitiba, 2013.
184 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Euclides Marchi
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Hagiografia – Historiografia 2. Franciscanos.3. Santos
cristãos na literatura I.Título.

CDD 270.2092



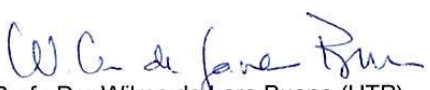
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de André Luiz de Siqueira, intitulada: *INNOVA DIES NOSTROS, SICUT A PRINCIPIO: Uma análise das representações da ordo minorum na literatura hagiográfica Franciscana (1229-1266)*, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua *aprovação*, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, vinte e oito de fevereiro de dois mil e treze.


Prof. Dr. Euclides Marchi (Orientador)
Presidente da Banca Examinadora


Profa Dra Wilma de Lara Bueno (UTP)
1º Examinador


Profa Dra Marcella Lopes Guimarães (UFPR)
2º Examinador

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu pai, Antonio, que, do seu jeito engraçado, me ensinou que com disciplina e planejamento se pode ir muito longe; a minha mãe, Maria Lúcia, que desde tenra idade me mostrou, com sua simplicidade e bom humor, que as coisas se revelam intrigantes e encantadoras quando fazemos cócegas nelas; a minha irmã, a carmelita Lúcia Maria dos Santos Anjos, que com suas monásticas orações me acompanhou, sempre distante, mas sempre perto de meu coração. Por fim, a São Francisco de Assis, que, mesmo nutrindo certa desconfiança nos estudos, creio ter sempre sorrido para mim e me abençoado, quando percebia que meus livros, numa estranha alquimia, de alguma maneira, se tornavam apócrifos breviários.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Euclides Marchi, que se revelou para mim, mais que um mestre a me guiar nas veredas da pesquisa, um verdadeiro mestre de vida, fazendo-me sorrir e refletir quando anotava em alguns parágrafos de meus textos: “Aqui está muito franciscano!”.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, que se me tornaram amigos, conquistando meu respeito e admiração, não só por suas pesquisas, mas antes por suas atitudes. Especialmente, sou grato a prof^a Dr^a. Karina Kosicki Bellotti e a prof^a. Dr^a. Marcella Lopes Guimarães, que me ofereceram pertinentes sugestões, observações e correções à minha pesquisa, na ocasião do Exame de Qualificação.

Aos meus irmãos de hábito, da Ordem dos Frades Menores Conventuais, desde os “definidores provinciais” que confiaram em mim quando pedi para cursar o Mestrado em História, até os irmãos que comigo convivem atualmente: Frei Beto, Frei Leandro, Frei Dario e Frei Antonio, que sempre mostraram paciência e compreensão em minhas longas horas diárias quase trancado em meu escritório.

Aos jovens formandos da Casa São Francisco, que a todo momento me lembravam que estudo não é tudo nesta vida e que, de vez em quando, uma boa roda de samba e uma boa “conversa de boteco”, faz um bem danado pra mente e pro coração.

Aos meus amigos do curso de Mestrado e Doutorado em História da UFPR; aos amigos de terras próximas ou distantes que também peregrinam e peregrinaram comigo. A Elisa Neves Cezar, minha eterna “pupila”, que quando mais precisei, mostrou se disposta e altamente competente nos trabalhos de tradução.

A todos estes meus sinceros e cordiais agradecimentos.

“O que mais me aterroriza
na pureza é a pressa.”

(Guilherme de Baskerville,
O nome da rosa)

“Contar é algo muito dificultoso (...).
Contar assim seguido, alinhavado,
só mesmo sendo
coisa de rasa importância.”

(Riobaldo,
Grande Sertão: veredas)

RESUMO

Os quase trinta anos que se seguiram desde que os sinos dobraram anunciando a canonização de Francisco de Assis, em 1228, revelaram que este novo santo, assim como a essência de sua mensagem espiritual, instituía-se como um problema para o movimento franciscano. Além disso, seus primeiros hagiógrafos, mais do que divulgarem e multiplicarem as “imagens” ou “rostos” de São Francisco, causando assim, alguns desconfortos dentro da Ordem dos Menores, principalmente em torno da pobreza, do poder e dos estudos, fizeram mais do que isso: revelaram nas entrelinhas de suas narrativas um trabalho intenso de reflexão histórica, ao descreverem, por meio de profecias, lamentações, saudades e símbolos místicos, como os Franciscanos se autocompreendiam dentro da história, da Igreja e da sociedade medieval do século XIII. Deste modo, esta dissertação – mesmo desfocando um pouco a pessoa de São Francisco, mas sem ignorá-la – visa, principalmente, analisar como a *Ordo Minorum* foi representada desde a *Vita Prima* (1229), de Tomás de Celano até a *Legenda Maior* (1263), de Boaventura de Bagnoregio, identificando e problematizando suas relações de continuidade e de descontinuidade.

Palavras-chaves: Franciscanismo – Hagiografia - Historiografia.

ABSTRACT

The almost thirty years that followed since the bells tolls announcing the canonization of Francisco de Assis, in 1228, revealed that the figure of this new saint, as well the essence of his spiritual message, was instituted as a problem for the Franciscan movement. Besides that, his first hagiographers, more than disseminate and multiply “images” or “faces” of San Francisco, causing some discomfort in the Order of Minors, mainly around poverty, power and studies, did more than that: revealed between the lines of his narratives a intensive work of historical reflection, when describe, through prophecies, lamentations, longings and mystical symbols, how the Franciscans self understood inside history, the Church and the medieval society of the XIII century. This way, this dissertation – blurring a bit the person of San Francisco, without ignore it – seeks mainly to analyse how the *Ordo Minorum* was represented since the *Vita Prima* (1229), by Tomás de Celano to *Legenda Maior* (1263), of Boaventura de Bagnoregio, identifying and problematizing yours relations of continuity and discontinuity.

Keywords: Franciscanism – Hagiography – Historiography.

LISTA DE ABREVIATURAS

LITERATURA FRANCISCANA¹

RB	<i>Regula Bulata</i> (Regra Bulada)
RnB	<i>Regula non Bulata</i> (Regra não-Bulada)
Actus	<i>Actus beati Francisci et sociorum eius</i> (Atos do bem-aventurado Francisco e de seus companheiros)
Fior	<i>I Fioretti di San Francesco</i>
LTC	<i>Legenda Trium Sociorum</i> (Legenda dos Três Companheiros)
1 Cel	<i>Vita Prima</i> , de Tomás de Celano (Primeira Vida de São Francisco)
2 Cel	<i>Vita Secunda</i> , de Tomás de Celano (Segunda Vida de São Francisco)
Test.	<i>Testamento de São Francisco</i>
SP	<i>Speculum Perfectiones</i> (O Espelho da Perfeição)
LP	<i>Legenda Perusina</i>
CE	<i>Carta encíclica de Frei Elias de Cortona acerca do trânsito de São Francisco</i>
LM	<i>Legenda Maior Sancti Francisci</i> (Legenda Maior de São Francisco)
AP	<i>Anônimo Perusino</i>
Adm	<i>Admoestações de São Francisco</i>

LITERATURA BÍBLICA²

Antigo Testamento

Gn	Livro do Gênesis
Dt	Livro do Deuteronômio
1 Rs	Primeiro Livro dos Reis
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
Eclo	Livro do Eclesiástico
Sl	Livro dos Salmos
Ez	Livro do Profeta Ezequiel
Is	Livro do Profeta Isaías
Jr	Livro do Profeta Jeremias
Ct	Cântico dos Cânticos

Novo Testamento

Mt	Evangelho de Mateus
Lc	Evangelho de Lucas
At	Atos dos Apóstolos
Ap	Livro do Apocalipse

¹ Cf. DURVALINO, Fassini (Coord.). *Fontes Franciscanas*, Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004.

² Cf. *Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	p. 12
2. O MOVIMENTO FRANCISCANO E A BUSCA POR UM ROSTO	
PARA SÃO FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII.....	p.32
2.1. O AMBIENTE SÓCIO-CULTURAL E RELIGIOSO DO SÉCULO XIII.....	p.32
2.2. FRANCISCO DE ASSIS E O MOVIMENTO FRANCISCANO: DAS ORIGENS ÀS PRIMEIRAS CRISES DA <i>ORDO MINORUM</i>	p.52
3. A <i>ORDO MINORUM</i> E SUAS REPRESENTAÇÕES	
NAS ANTIGAS HAGIOGRAFIAS FRANCISCANAS.....	p.78
3.1. A NOVIDADE DA <i>ORDO MINORUM</i> : A <i>VITA PRIMA</i>	p.78
3.2. ENTRE LAMENTOS E SAUDADES DE FRANCISCO: A <i>VITA SECUNDA</i>	p. 98
3.3. EM BUSCA DA PUREZA PERDIDA: A <i>LEGENDA TRIUM SOCIORUM</i> E O <i>ANÔNIMO PERUSINO</i>	p.119
4. A <i>ORDO MINORUM</i> E SUAS REPRESENTAÇÕES	
NO PROJETO DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO.....	p.130
4.1.O JOAQUIMISMO E MOVIMENTO FRANCISCANO DO SÉCULO XIII: USOS E ABUSOS.....	p.130
4.2. A <i>LEGENDA MAIOR</i> E AS <i>DEFFINITIONES</i> DO CAPÍTULO GERAL DE 1266.....	p.144
5.CONCLUSÃO.....	p.177
REFERÊNCIAS.....	p. 183

1.INTRODUÇÃO

Durante muito tempo, acreditei que um trabalho de pesquisa fosse, essencialmente, uma busca por respostas. Entretanto, nos últimos cinco anos, senti que já não tinha mais tanta convicção a respeito disso. Percebi que um bom estudo investigativo deveria ser, antes de tudo, uma busca por perguntas. São as perguntas que movem a “feitura” da História. Em uma das conversas que tive com um dos mais celebrados tradutores e exímio especialista das obras de Martin Heidegger no Brasil, o prof. Emanuel Carneiro Leão, recordo-me de ter anotado em um pedaço de papel as seguintes palavras que, naquele momento, ainda jovem estudante de Filosofia, pareciam-me mais uma triste sentença; dizia ele que “somente as perguntas mal feitas possuem respostas”. Hoje, depois de anos ruminando aquelas palavras, creio ter compreendido, ao menos um pouco, o que aquele enigma queria dizer, dentro, é claro, de uma chave heideggeriana: a existência é uma grande busca e nenhuma pergunta feita preguiçosamente é digna de interromper essa busca! Deus nos guarde do sono das perguntas mal feitas!

De repente, nessa mesma linha de percepção, lembrei-me, também, de um versinho suave e, ao mesmo tempo, cortante como uma espada afiada, da poetiza mineira, Adélia Prado, quando confessa: “Eu não quero faca nem queijo, eu quero a fome!”. Acredito, assim, que todo pesquisador – especialmente se for historiador - traz em si um “cavaleiro da Távola Redonda” que percorre antigas florestas cheias de mistérios atrás de aventuras e sinais que lhe possam ajudar a encontrar o “seu” Santo Graal. Poucas vezes este cavaleiro se dá conta de que cada cemitério ou cada torre de castelo visitada nada mais são do que paisagens que moram dentro dele mesmo e que mais importante do que achar o que tanto procura é aprender com os caminhos e descaminhos que trilhou durante essa busca. Daí se entende, por exemplo, a conclusão espantosa do personagem Prof. Henry Jones (Sean Connery), pai do famoso arqueólogo, Dr. Jones (Harrison Ford), quando este lhe pergunta no final do filme *Indiana Jones and the last crusade*³ o que significava o “Graal” e o pai responde com um sorriso satisfeito: “*Illumination!*”.

³ *INDIANA JONES AND THE LAST CRUSADE*. Steven Spielberg. EUA: Paramount Pictures, 1989. 1 DVD.

Foi assim que minha “cruzada franciscana” em busca de perguntas começou. Um decreto capitular da Ordem franciscana, datada de 1266⁴, caiu-me em mãos e não consegui me furtar a um sentimento estranho e alquímico de espanto e curiosidade. Nesse documento pode-se ler uma ordem expressa de destruição de todas as hagiografias sobre São Francisco de Assis escritas até 1263, em favor de uma nova que deveria se tornar a “vida” oficial do santo, a *Legenda Maior*. Naquele momento percebi que algumas “representações” de São Francisco não eram bem-vindas e, aos poucos, descobri que o século XIII fora palco de uma verdadeira “batalha hagiográfica” dentro dos ambientes franciscanos em busca de um “rosto” ideal para seu fundador. Essas inquietações resultaram em um trabalho monográfico, defendido em 2010 e intitulado *Videmus nunc per speculum: a (des) construção da memória hagiográfica de São Francisco de Assis na primeira metade do século XIII*⁵.

Como freqüentemente ocorre, esse trabalho monográfico - por oferecer limitações próprias quanto às suas dimensões, natureza e profundidade – mesmo tendo sido satisfatório nos resultados encontrados ou esperados, instigou-me a vasculhar melhor toda aquela rica documentação à minha disposição e a formular novas perguntas. Sabia muito bem que uma hagiografia medieval tinha um foco principal muito rígido: o santo, seus gestos, palavras e milagres. Entretanto, aquela espantosa diversidade de legendas produzidas intensamente durante a primeira metade do século XIII, fez-me questionar os bastidores por trás dessas obras, e ali nas entrelinhas, pude identificar vários tipos de vozes (papas, ministros gerais, frades reformadores) que, de alguma forma, guiavam as penas e as mãos dos hagiógrafos. Tudo isso me fez “desfocar” as “imagens” de São Francisco para compreender melhor que “imagens” da *Ordo Minorum* transparecem nessas obras,

⁴ Diz o documento: “Além disso, o capítulo geral manda sob obediência que sejam destruídas todas as legendas do bem-aventurado Francisco compostas anteriormente e que, onde possam ser encontradas fora da Ordem, os frades cuidem de retirá-las, pois a legenda escrita pelo ministro geral foi compilada com a ajuda daquilo que ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco, e tudo o que se pode saber com certeza e com provas foi nela inserido com cuidado.” (LITTLE, A.G.. *Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum (1266)*. Archivum Franciscanum Historicum 7, 1914. p. 678). (Acréscimo) Tradução extraída da obra *Entre a intuição e a instituição*, de Theophile Desbonnets (Cf. Referências bibliográficas ao final da dissertação.)

⁵ SIQUEIRA, André Luiz de. *Videmus nunc per speculum: a (des) construção da memória hagiográfica de São Francisco de Assis na primeira metade do século XIII*. 2010. 83 f.. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2010, sob orientação do profº. Dr. Geraldo Pieroni.

isto é, como os Frades Menores do século XIII se autocompreendiam⁶ dentro da História e como aspiravam ser vistos pela Igreja e pela sociedade. Essas novas inquietações deram, assim, origem a presente dissertação⁷.

Ao desenvolver a pesquisa, observei que a maior parte da produção hagiográfica franciscana se deu principalmente na Itália, na primeira metade do século XIII, mais especificamente de 1229 – marcada pela *Vita Prima*, de Frei Tomás de Celano e que se tornou a primeira hagiografia oficial sobre São Francisco – até 1263, que tem a *Legenda Maior*, de Frei Boaventura de Bagnoregio como seu ponto culminante e que foram as reflexões e posicionamentos sobre os caminhos e a própria “auto-compreensão” histórica da Ordem, implícitas nestas hagiografias, que acabaram oferecendo implicações que influenciariam as produções mais tardias, justificando assim nosso recorte temporal exposto acima.

A pesquisa, que a princípio – isto é, quando ainda germinava em forma de projeto-, deveria se limitar a investigar como se havia dado a construção da identidade da *Ordo Minorum* a partir do projeto formativo de Boaventura de Bagnoregio, que durou da sua eleição como Ministro geral, em 1257, até sua morte em 1274, acabou se tornando um pouco mais ousada no decorrer das leituras e releituras da documentação da época. Desta forma, esta dissertação ganhou um objetivo também mais amplo: analisar e entender como as representações da Ordem, expressas nas hagiografias produzidas entre 1229 e 1263, refletem a sensibilidade histórica dos franciscanos e, a partir disso, identificar até que ponto esses hagiógrafos precisavam ainda recorrer à memória de São Francisco de Assis para pensarem a caminhada e a “imagem” da Ordem na sociedade medieval.

Ao reler a bibliografia, percebe-se que muitos estudiosos se debruçam há muitas décadas sobre o movimento franciscano. Historiadores, teólogos, sociólogos, filósofos, sempre procuraram compreender o impacto de Francisco de Assis e de sua mensagem não apenas no século XIII, mas também nas releituras que dele são feitas até nos dias de hoje em problemas referentes a ecologia, a intolerância cultural e religiosa, à busca de espiritualidade numa sociedade secular, etc. Parafraseando Jacques Le Goff, todos querem dizer algo sobre o “seu” São

⁶ O conceito de “autocompreensão” e seus problemas serão melhor discutidos nas páginas seguintes, a partir dos trabalhos de Anton Weiler e Emile Poulat.

⁷ A citação latina que introduz o título desta dissertação refere-se a um versículo do *Livro do Apocalipse* (Ap 7,9) que também é citada por Tomás de Celano em sua *Vita Secunda* (2 Cel 221) e pode ser traduzida por: “Renova nossos dias, como no começo”.

Francisco. Muitos trabalhos (dissertações, teses, livros, simpósios) foram produzidos no Brasil e no exterior sobre a *res franciscana*. Entre os pesquisadores brasileiros, podemos citar os trabalhos de Ildelfonso Silveira⁸, de José Carlos Pedroso⁹, de Lázaro Iriarte¹⁰, Cibele Carvalho¹¹ entre outros especialistas espalhados em nossas universidades; entre os estudiosos de outros países, lembramos, entre outros, Jacques Le Goff¹², Théophile Desbonnets¹³, Chiara Frugoni¹⁴, Grado Giovanni Merlo¹⁵, Antonio Crocco¹⁶, Giovanni Miccoli¹⁷, e Nachman Falbel¹⁸. Ao analisar a vasta bibliografia, a tarefa de explorar algum “canto” obscuro, ainda não escavado, torna-se ainda mais difícil. Entretanto, ao que tudo indica, as contribuições feitas por esses autores se inclinaram geralmente sobre a trajetória e os problemas de uma Ordem “real” e “concreta” tratando de temas pertinentes como, por exemplo, as relações entre a pobreza, os estudos e o poder entre os Franciscanos. Esta pesquisa caracteriza-se por oferecer contribuições exatamente por não tratar especificamente de uma Ordem franciscana “real” e construída a partir de intrincadas articulações políticas, jurídicas e institucionais, mas por tratar desses mesmos problemas em outro plano: em sua dimensão simbólica, isto é, a partir de hagiógrafos que se utilizavam de imagens bíblicas, proféticas e apocalípticas para descrever não tanto como a *Ordo Minorum* “era”, mas principalmente como esta “deveria” ser. Esta abordagem vem, assim, de encontro as propostas de análise indicadas pela linha de pesquisa “Intersubjetividade e pluralidade: reflexão e

⁸ Entre as várias obras do autor elenca-se, em ordem de publicação: *São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes* (1990); *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica* (1995) e *O passado interroga São Francisco* (2000). Para uma referência completa dessas obras, consultar a bibliografia no fim deste trabalho.

⁹ PEDROSO, José Carlos. *Fontes franciscanas*. Apresentação geral. Petrópolis: Centro de Espiritualidade Franciscana, 1998.

¹⁰ IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: CEFEPAL/Vozes, 1985.

¹¹ CARVALHO, Cibele. *As hagiografias franciscanas (Século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*. 2005. 169f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

¹² LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001. Optou-se aqui por citar apenas a obra do autor que trata diretamente de São Francisco e do movimento franciscano.

¹³ DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

¹⁴ FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

¹⁵ MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis; Vozes. 2005.

¹⁶ CROCCO, Antonio. *San Francesco e Gioachino da Fiore*. In.: *Miscellanea Francescana*. Roma, 1982.

¹⁷ MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004

¹⁸ Entre as obras do autor cita-se aqui: FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 1995; e *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

sentimento na história” do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná quando esta evoca a ação do sujeito e de seus sentimentos, não como elementos binários em relação à instituição e à razão, respectivamente, mas como fatores que, articulados, visam a construção de identidades, de relações intersubjetivas, de sensibilidades, e enfim, do próprio processo histórico.

Conceitos como “homem medieval”, “santidade”, “hagiografia”, “representação”, “autocompreensão” e “identidade(s)” tiveram que ser revisitados, principalmente quando referidos à percepção que os medievais tinham sobre estes. Assim, as contribuições de autores como Sofia Gajano, Michel de Certeau, Jacques Le Goff, Néri de Almeida Souza, Anton Weiler, Emile Poulat e Roger Chartier, Michel Foucault, puderam nos oferecer ferramentas de análise muito úteis para a compreensão desse universo simbólico, religioso e hagiográfico medieval.

Entretanto, antes de tudo, é importante precisar aqui o que se entende por “homem medieval”, a fim de se evitar generalizações e essencialismos que possam mais distorcer do que propriamente ajudar a ter uma melhor compreensão do tema. Na celebrada obra intitulada *O homem medieval*¹⁹, organizada por Jacques Le Goff, o autor introduz os temas que serão tratados por outros medievalistas, perguntando-se se “este homem [o medieval] existiu mesmo? Não é talvez uma abstração distante da realidade histórica?”²⁰.

Assim, ao ilustrar com o exemplo do que definiria um monge medieval e se não seria arriscado demais tratar sem distinções um monge dos séculos IV e V com suas heranças provenientes da experiência dos Padres do deserto e um cluniacense do século X, ou o monaquismo irlandês dos séculos VII e VIII o perfil cisterciense do século XII²¹, esboça um primeiro passo de uma possível solução do problema ao observar que

(...) todavia, os homens da Idade Média viveram sem outro conhecimento da existência de um tipo particular, de um personagem coletivo: o monge. (...) Segundo uma das definições medievais do monge: *Is qui luget*: “aquele que chora”, que chora por seus próprios pecados e os pecados dos homens e que, e com uma vida de oração, de meditação e de penitência, busca obter a própria salvação e aquela dos homens²².

¹⁹ Para este estudo utilizou-se a tradução italiana da referida obra, a saber, LE GOFF, Jacques (org.), *L'uomo medievale*, 2006

²⁰ LE GOFF, 2006, p.01.

²¹ LE GOFF, *Ibid.*, p. 02.

²² LE GOFF, *Id.*

O historiador francês, propõe, então, que mesmo que haja uma pluralidade, ora sutil ora explícita, que coloque obstáculos a uma ingênua e perigosa definição do que seria o monge medieval (e isso vale, *mutatis mutandi*, para as figuras do rei, do cidadão, do cavaleiro, do pobre, do aldeão, do mendigo, etc.) e, assim, para o chamado “homem medieval”, é possível entrever – como se viu no exemplo acima aplicado ao monge – algumas linhas gerais que possam oferecer ao historiador alguns elementos seguros - e que de alguma forma expressam continuidades em diferentes épocas e espaços - que o ajude a definir este homem mesmo em sua diversidade. Além disso, não se pode esquecer de perguntar aos homens e mulheres da Idade Média, como eles mesmos se definiam e se autocompreendiam, uma vez que

(...) poucas épocas tiveram quanto o Medievo cristão ocidental dos séculos XI-XV a convicção da existência universal e eterna de um modelo humano. Nesta sociedade, dominada, impregnada até as suas mais íntimas fibras pela religião, um tal modelo, evidentemente, era definido pela religião e, em primeiro lugar, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia²³.

Mas o que era o ser humano para a antropologia medieval? Em linhas gerais, o homem era um ser que se sabia peregrino (*viator*) entre uma imagem de Deus (*imago Dei*) e uma vida de sofrimento em razão do afastamento de Deus pelo pecado original (*peccator*)²⁴. A partir dessas observações a priori, extraindo algumas particularidades e exceções, pode-se afirmar que o homem medieval era profundamente religioso e sua religiosidade era uma espécie de “pedra angular” a partir da qual organizava a realidade em que vivia. Desta forma, qualquer estudo historiográfico sobre a questão da santidade deve, segundo Grado Giovanni Merlo, respeitar os valores

(...) religiosos e cristãos. Não se trata de aceitá-los ou de rejeitá-los (isso depende das legítimas e arriscadas opções pessoais), mas de conhecê-los e compreendê-los, primeiramente dentro da grandiosa concepção de “história da salvação” da qual são sempre integrantes. (...) O historiador dos fenômenos religiosos e eclesiásticos (cristãos) não tem Deus diante de si, mas homens e mulheres que professaram sua fé no Deus cristão²⁵.

²³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 03.

²⁴Cf. LE GOFF, *Ibid.*, p. 04.

²⁵ MERLO, Giovanni, *Em nome de São Francisco*, 2005, p. 17.

Também para a historiadora Sofia Boesch Gajano, o tema da santidade na Idade Média deve ser tratado com muita cautela pela historiografia moderna, evitando análises preconceituosas ou mesmo superficiais. A fim de ilustrar a abrangência e a importância do problema para as ciências humanas e sociais, a autora afirma que

(...) santidade no Ocidente medieval constitui um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é a expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é o momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é um fator de coesão e identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela é o fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político, enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder²⁶.

A santidade aparece, então, em forma de “fenômeno” por não apresentar uma existência em si mesma, isto é, não se deixar definir de forma clara e objetiva a não ser por seus sinais e a partir de seu principal fundamento, a saber, a união com Deus; para a tradição cristã, o santo é aquele que

(...) está unido a Deus na forma devida, e profano ou pecaminoso é quem não está unido a ele ou está até separado e afastado dele. (...) O conceito de santidade se estende, pois, do plano ontológico ao plano moral e aparece em sua verdadeira riqueza como realidade vivida deliberadamente, que penetra a existência da pessoa justamente porque, com a riqueza de seu ser e com a espontaneidade de sua livre vontade, se une a Deus entregando-se a ele (...)²⁷.

Em outras palavras, se Jacques Le Goff tem razão ao dizer que Deus também é assunto de História²⁸, também pode-se afirmar que o santo - ou a santidade - pode também ser tratado fora dos limites da teologia²⁹ passando, desta forma, a ser objeto da investigação histórica. Essa constatação é de extrema importância para que se possa compreender a natureza da produção hagiográfica medieval. Para Gajano, a santidade aparecia, então, como uma construção que se baseava na “percepção e o reconhecimento do caráter excepcional de um homem ou de uma

²⁶ GAJANO, Sofia Boesch, *Apud* LE GOFF, Jacques et SCHIMITT, Jean-Claude, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2006, p. 449.

²⁷ FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.), *Dicionário de espiritualidade*, 1993, p. 1032.

²⁸ Cf. LE GOFF, Jacques, *O Deus da Idade Média*, 2007, p. 9.

²⁹ Entende-se aqui o termo em seu sentido ocidental, isto é, “ciência ou estudo de Deus”, diferente da concepção dada ao termo pelo cristianismo oriental, a saber, a teologia como “vida em Deus”. Cf. PEDROSO, José Carlos, *O crucifixo de São Damião*, p. 10)

mulher”³⁰. A construção da santidade, assim, fazia-se segundo certas exigências e modelos. É claro que o modelo principal de uma vida considerada como santa era a própria vida de Jesus Cristo, descrito nos evangelhos, isto é, sua caridade para com o próximo, suas virtudes e suas lutas contra as tentações. Além disso, o santo medieval devia ser

(...) dotado de dons corporais e espirituais. De belo aspecto. [Ter] compostura digna, mas [ser] simples. [Desprezar] a pompa e [vestir-se] pobrememente. [Ser] acolhedor e amável. [Usar] palavras edificantes. [Ser] paciente e humilde, mas em certas circunstâncias [ser] firme. A pureza do corpo e da alma fazem-no imaculado. É comedido na comida e na bebida, parco no sono, que interrompe para vigílias de oração (...) ³¹.

Ao se debruçar sobre as relações entre o santo, o herói e a morte em um de seus artigos³² sobre a *Legenda Aurea*³³, a medievalista brasileira, Néri de Almeida Souza, citando um estudo de P. Golinelli³⁴, acrescenta à lista acima, sobre os elementos que deveriam reger o perfil de um candidato tido em “odores de santidade”, que havia uma forte tendência em minimizar “o papel da pregação na construção do perfil dos santos, esses novos apóstolos, em favor de uma trajetória centrada na busca da morte”³⁵, assinalando que passado os tempos das grandes perseguições aos cristãos pelo império romano e que termina no século IV, os santos, não mais podendo ser martirizados pela sua fé, tiveram que recorrer à outras formas de martírio, como é o caso do ascetismo, chamada pela autora de “martírio branco”³⁶.

A santidade, assim, tomada a partir da escolha de vida de homens e mulheres devotos, desde cedo, no Cristianismo, deu origem a um tipo de literatura muito singular: a hagiografia. Em seu *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani definem o termo hagiografia como um gênero literário que se situa “entre os extremos tipificados e cronológicos dos *Acta Martyrum* (originados nos processos judiciais romanos) e dos *Acta Sanctorum*

³⁰ GAJANO, *Apud* LE GOFF; SCHIMITT, *Op. cit.*, 2006, p. 449.

³¹ SILVEIRA, Ildelfonso, *São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes*, 1990, p. 25.

³² SOUZA, Néri de Almeida. *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo, o herói e a morte*. Revista Signum (Associação Brasileira de Estudos Medievais), São Paulo, v. 4, p.11-47, 2002.

³³ Cf. VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea*. Vidas dos santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

³⁴ Cf. GOLINELLI, P.. *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia*, In *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 1996, pp. 77 e 84.

³⁵ SOUZA, *Op. cit.*, p. 12.

³⁶ Cf. SOUZA, *Ibid.*, p. 13.

(estabelecidos pela crítica historiográfica dos Bolandistas a partir do século XVII)³⁷. Ainda na época da perseguição aos primeiros cristãos – ocorrida do século I até inícios do século IV-, um gênero literário “novo pela língua, pela forma e pelo conteúdo – mesmo se talvez tenha tido antecedentes no que se chama de *Acta martyrum paganorum* (“Atos dos mártires pagãos”) – inaugura a produção hagiográfica, destinada a fixar a memória histórica das ações dos heróis da nova fé”³⁸.

Como observaram Cláudio Moreschini e Enrico Norelli, já no século III as primeiras “vidas de santos” possuíam aspectos particulares como, por exemplo, o

(...) interesse centrado sobretudo no comportamento moral do personagem e em sua morte como cristão; a função exemplar assumida pelos santos biografados, considerando-se que a biografia também devia apresentar aos leitores um modelo ideal a seguir³⁹.

Afirmar que a santidade era uma construção social muito importante na Idade Média, não quer dizer que esta fosse um fenômeno estático, cristalizado, mas, pelo contrário, a memória de um santo sempre era apresentada com uma dinamicidade surpreendente. Esse desenvolvimento da santidade foi bem ilustrado na literatura hagiográfica medieval, principalmente naquela produzida do século VI ao século XII quando ela constituiu

(...) o principal testemunho sobre as fortes transformações sofridas por uma região geopolítica: fim da unidade mediterrânea; contato com as populações não romanas (germânicas, depois húngaras e normandas); alargamento das fronteiras internas (com a repressão contra pagãos, judeus, hereges) e externas (na Europa setentrional e oriental); desenvolvimento das instituições eclesiásticas e monásticas, e progressiva fusão das elites políticas e elites religiosas (...); dramas suscitados por calamidades naturais e guerras; múltiplas formas de divisão dos poderes no decorrer dos séculos, tendo como pano de fundo uma modificação das relações entre cidade e campo⁴⁰.

Há até quem defenda que, por suas particularidades e por sua própria “feitura”, as hagiografias medievais estariam mais próximas da arte do que da

³⁷ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe, *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*, 1993, p. 307.

³⁸ GAJANO Apud LE GOFF et SCHIMITT, *Op. cit.*, p. 455.

³⁹ MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*, 2000. v. 2, p. 431.

⁴⁰ GAJANO Apud LE GOFF et SCHIMITT, *Op. cit.*, p. 456

ciência. Para Michel de Certeau, o discurso hagiográfico se localizava na extremidade da historiografia, pois, “a retórica deste “monumento” está saturada de sentido, mas do mesmo sentido”⁴¹. Isso quer dizer que um discurso hagiográfico só tinha sentido em si mesmo, no seu próprio universo religioso e cultural em que nascia e para qual se destinava, onde a intervenção divina na vida de um homem ou de uma mulher era o que dava significado à narrativa.

Na literatura hagiográfica medieval não era raro encontrar em seus títulos a palavra “legenda”. Embora esse termo tenha surgido tardiamente na língua latina, seu uso pela cristandade não ficou muito distante de seu significado original. Na apresentação à obra *Legenda Áurea*, compilada no século XIII pelo frade dominicano Jacopo de Varazze, o historiador Hilário Franco Junior comenta, sucintamente, numa nota explicativa, as raízes filológicas do termo “legenda”, muito utilizado pelos hagiógrafos medievais para intitular suas “vidas de santos” e que traduzido literalmente, significava “aquilo que deve ser lido”. Para ele, a palavra

(...) *legenda* não existe no latim clássico, sendo criação da liturgia medieval, que no século IX transformou o adjetivo verbal de *legere* em substantivo que indicasse a narrativa hagiográfica lida na festa de cada santo (...). Ainda com sentido tradicional, ela passou em fins do século XII para o francês e depois para outras línguas vernáculas, e somente no século XIX, com os positivistas, ganhou a acepção de “lenda”, relato que deforma os fatos e personagens históricos⁴².

A partir deste apontamento, não fica difícil entender as origens da dificuldade dos historiadores de hoje ao adentrarem no universo dessas “vidas de santos” sem se prenderem ao preconceito de tratá-las como literatura fantasiosa e inclinada a distorções da realidade.

O termo “hagiografia”, por sua vez, provém da junção do substantivo grego *αγιος* (“hagió”), traduzido por “santo” ou “sagrado” com o substantivo *γραφια* (“grafia”), “escrita”, em outras palavras, numa tradução com sentido soaria como a “escrita da vida de um santo”. Já de início é preciso deixar claro que uma narrativa hagiográfica não desejava ser histórica⁴³ – pelo menos não em nossa

⁴¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*, 2008, p. 266.

⁴² FRANCO JÚNIOR, Hilário, *In.*: VARAZZE, Jacopone de, *Legenda Áurea: vidas de santos*, 2003. p. 12.

⁴³ Nessa dissertação optou-se por não se adentrar nas infundáveis discussões sobre uma definição de História, especialmente nas iniciadas no final do século XIX e as que continuaram vivas durante todo o século XX até nossos dias. Por hora, diante das múltiplas abordagens sobre o tema, aqui se

concepção moderna de história -, mas sim uma pedagogia modelar e edificante. Deste modo, a intenção do hagiógrafo era desenrolar

(...) um plano traçado pela Divina Providência; o biógrafo medieval não é, porém, fatalista, é providencialista. Já se escreveu que para um biógrafo medieval, é histórico tudo aquilo que pode ter significado a luz da fé, e que lhe interessa mais o significado salvífico de um fato do que o mesmo fato em si, fato às vezes com pouco fundamento histórico em sentido moderno⁴⁴.

Em sua *Escrita da história*, Certeau compartilha desta posição sobre a diferença entre a hagiografia e a biografia moderna. Na primeira, “a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “aquilo que se passou”, como se ocupa a biografia, mas “àquilo que é exemplar”⁴⁵. Nesta dissertação, evitar-se-á a utilização do termo “biografia” para se referir às “vidas” de São Francisco de Assis, para que se respeite a natureza e as características próprias da literatura denominada hagiográfica.

Sobre as principais características gerais da literatura medieval de cunho hagiográfico, pode-se afirmar, entre outros aspectos, que “o enquadramento geográfico das vidas dos santos, por exemplo, é praticamente o mesmo, apesar de serem indicados diversos nomes de cidades e regiões” e que “o perfil dos santos também é quase sempre o mesmo, independentemente de sexo, condição social, local de procedência”⁴⁶. Essas semelhanças constituem o que se denomina “modelos hagiográficos”.

No que diz respeito à idéia de tempo⁴⁷, a narrativa hagiográfica parece pouco se importar com uma idéia cronológica da passagem do tempo, preferindo, assim, “a atemporalidade dos fatos relatados (...). O que sobressai dessas narrativas é seu sentido último e atemporal⁴⁸. Por ter caráter teofânico, isto é, por ser marcado ou orientado pela manifestação do divino, acrescenta Certeau, a hagiografia faz com

trabalhará com a concepção de História que influenciou todo o século XX e que foi definida por Marc Bloch que a entendia como “a ciência dos homens no tempo”, isto é sem abrir mão da cientificidade em seus métodos e relacionando-a com outras disciplinas do conhecimento humano, tendo sempre como foco principal os homens e sua historicidade. (Cf. SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique, *Dicionário de conceitos históricos*, 2010, p. 184.)

⁴⁴ SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 18

⁴⁵ CERTEAU, *Op. cit.*, p. 267.

⁴⁶ FRANCO JÚNIOR, *In.*: VARAZZE, Jacopone de, *Op. cit.*, p. 15

⁴⁷ As concepções de tempo utilizadas na Idade Média serão discutidas no capítulo 3 desta dissertação.

⁴⁸ FRANCO JÚNIOR, *In.*: VARAZZE, *Op. cit.*, p. 16.

que as discontinuidades do tempo se tornem desdobramentos, ou ecos do início, fim e fundamento, que se acreditava ser o próprio Deus, ou “o tempo de todos os tempos”, como acena Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Para ela,

(...) a expressão ‘tempo de todos os tempos’ quer indicar, de imediato, que a metafísica cristã da criação assume duas dimensões no tempo: um tempo no singular, único e inteiro, e um tempo plural, múltiplo e diverso. O tempo no singular, único, inteiro é a eternidade do deus⁴⁹ criador. O tempo plural, múltiplo e diverso é o tempo de toda realidade extradivina, de todas as criaturas. A eternidade de deus não é, porém, sinônimo de atemporalidade, de privação do tempo. A eternidade de deus é o único tempo de todos os tempos⁵⁰.

Seguindo mesmo raciocínio, Certeau observa, ainda no que diz respeito à percepção do “tempo hagiográfico”, que numa narrativa deste tipo,

(...) desde as primeiras palavras, a vida de santo se submete a um outro tempo do que a do herói: o tempo ritual da festa. O hoje litúrgico o remete a um passado que está por contar. O *incipit*⁵¹ determina o estatuto do discurso. Não se trata de uma história, mas de uma “legenda”, o que é “preciso ler” (*legendum*) este dia⁵².

Se o tempo da narrativa hagiográfica era compreendido a partir da divindade – “o tempo de todos os tempos” – também a noção de lugar, de espaço, tinha sua singularidade. Antes do lugar dito “geográfico”, na hagiografia o mais importante era a percepção espiritual ou teológica do espaço em que se desenrolava a vida e os feitos do santo. Assim, para a experiência medieval do lugar, Deus era também o fundamento do espaço – era o “lugar de todos os lugares”⁵³, isto é, o espaço (seja ele uma estrada, um castelo, uma floresta, um cemitério, etc) só tinha sentido se ali se fizesse uma experiência com Deus. Para Certeau, é a partir desta sacralização do lugar que se deve entender porque em várias lendas o santo inicia seu

⁴⁹ A autora prefere utilizar a palavra “deus” (aqui tratando-se do Deus cristão) sempre com letra minúscula em toda sua obra, para, segundo ela, causar intencionalmente uma espécie de “estranhamento” no leitor.

⁵⁰ SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante, *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*, 2000, p.79.

⁵¹ A palavra latina *incipit* (de *incipio*) pode ser traduzida tanto por “início” quanto por “empreender” (Cf. SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin, *Dicionário latino-português*, 2009, p. 216.). No sentido hagiográfico medieval, este “início” não era compreendido apenas numa sequência numérica e seqüencial de eventos, mas era o “fundamento” de um caminho “empreendido” pelo santo.

⁵² CERTEAU, *Op. cit.*, p. 276.

⁵³ Cf. SCHUBACK, *Op. cit.*, p. 79

caminho de conversão em sua terra natal e termina seus dias voltando para ela, como num ciclo.

O “lugar” geográfico, assim, parecia não importar muito ao hagiógrafo – este era apenas um cenário -, mas sim a vivência espiritual que o santo teve naquele lugar. Neste ponto,

(...) o sentido é um lugar que não é um lugar. Remete os leitores a um “além” que não é nem um alhures nem o próprio lugar onde a vida do santo organiza a edificação de uma comunidade. Frequentemente se produz aí um trabalho de simbolização. Talvez esta relativização de um lugar particular através de uma composição de lugares, como o desaparecimento do indivíduo por detrás de uma combinação de virtudes prescritas à manifestação do ser, forneçam a “moral” da hagiografia: portanto, uma vontade de significar um discurso de lugares é o não-lugar⁵⁴.

Na hagiografia, a percepção do lugar onde o santo realizava a vontade divina era mais importante que a percepção do tempo (aqui entendido cronologicamente). Isso ocorria porque a “história do santo se traduz em percursos de lugares e em mudanças de cenário; eles determinam o espaço de uma “constância”⁵⁵. Isso explica os relatos em que santos aparecem, “milagrosamente”, em dois lugares ao mesmo tempo, também chamados de “bilocação”!

Entre outras características⁵⁶ de uma construção hagiográfica, Certeau elenca também mais alguns pontos importantes: a) a imagem de um santo se modelava a partir de elementos semânticos; b) o santo já trazia em si alguma marca de sua divindade, por isso a hagiografia lhe confere uma origem nobre, na qual o sangue/linhagem se tornava um símbolo muito ilustrativo da graça divina (daí se compreende a importância das genealogias); c) a proximidade entre as *gesta principum* (“gestos do príncipe”) e a *vitae sanctorum* (“vida dos santos”); d) diferentemente de uma biografia moderna que se importa com as “evoluções” e as diferenças, a hagiografia concebia que tudo já havia sido dado ao santo desde o início (vocação); e) o santo é aquele que não perdeu nada daquilo que Deus lhe confiou; e, por fim, a hagiografia se caracterizava por dramatizar e dividir a vida do santo em tempos de provação e tempos de glorificação.

A par desses aspectos gerais que ditavam o discurso hagiográfico, não se pode esquecer que a compilação e divulgação da vida de um santo não só almejava

⁵⁴ CERTEAU, *Ibid.*, p. 278.

⁵⁵ CERTEAU, *Ibid.* p. 276.

⁵⁶ Cf. CERTEAU, *Ibid.*, p. 272-278.

a glorificação do santo, mas também a formação e conservação da identidade do grupo que criava tais discursos. Assim,

(...) a vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*. (...) A “vida de santo” articula dois movimentos aparentemente contrários. Assume uma distância com relação às origens (uma comunidade já constituída se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste passado). Mas, por outro lado, um retorno às origens permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar⁵⁷.

O santo e a sociedade que, de alguma forma, o construiu, tinham, desta maneira, uma relação muito íntima. E era precisamente a literatura hagiográfica que celebrava esta relação, já que

(...) antes de ser escrita, já a precedera a veneração do povo ao santo. Corria uma tradição oral que, embrionariamente, agrupava os acontecimentos da vida em várias perícopes com um objetivo condizente com o sentir do povo medieval. Em contraste com a biografia moderna, estas legendas dos santos não descrevem a vida do santo para fundamentar seu culto, mas o culto precedia o hagiógrafo⁵⁸.

Esta íntima relação entre uma produção hagiográfica e o grupo que a cria, que a defende e que dela se alimenta pode ser melhor compreendida quando se aplica a ela a idéia de “representação”, principalmente a partir das contribuições oferecidas por Roger Chartier. O historiador francês parte do pressuposto que existem categorias que organizam e constroem a representação daquilo que denomina “real” como sendo uma prática social. Essa observação se baseia na constatação de que a percepção do real não se dá a partir de uma objetividade, transparente e neutra, mas, ao contrário, é determinado por categorias – conjuntos de normas e valores - partilhadas por um grupo social, as quais permitem entender, classificar e atuar sobre o real. É por isso que toda representação do real, entendido dentro desse raciocínio, sempre visa à hegemonia do grupo, isto é, sua unidade. Isso quer dizer que, por exemplo, para efeito desta dissertação, ao se tratar as diversas hagiografias franciscanas e como cada qual “representa” a Ordem fundada por São Francisco, o historiador não deve se furtar a identificar as categorias

⁵⁷ CERTEAU, *Ibid.*, p. 269.

⁵⁸ SILVEIRA, Ildefonso. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*, 1995, p. 15.

implícitas nas vozes e desejos não apenas dos hagiógrafos que as escrevem, mas também em seu público de leitores, como acena Chartier:

(...) a operação de construção de sentido efetuada na leitura (ou na escuta) como um processo historicamente determinado cujos modos e modelos variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades devem ser compreendidos juntamente com as múltiplas significações de uma narrativa que dependem das formas por meio das quais é recebido por seus leitores (ou ouvintes)⁵⁹.

Refletindo o tema da autocompreensão da Igreja Católica a partir da história eclesial e introduzindo os trabalhos de Hubert Jedin e de Emile Poulat em um dos volumes da revista *Concilium*⁶⁰, do ano de 1971, o historiador Anton Weiler, oferece várias pistas e caminhos para, *mutatis mutandis*, se entender o tema da autocompreensão dentro de uma instituição religiosa, neste caso a Ordem dos Menores. Citando Jedin, o autor inicia sua discussão afirmando que, antes de tudo, o historiador não “pode duvidar que há várias fases na autocompreensão histórica da Igreja”⁶¹. Isso fica claro quando se verifica os vinte anos que separam as três principais obras franciscanas analisadas nesta dissertação. Assim, mesmo que o historiador tenha, às vezes, a tendência a focar seu olhar mais nas rupturas do que nas permanências, tendo assim certa cautela ao se deparar com as questões de identidade de um grupo, esse posicionamento

(...) não exclui que haja fases em que pode predominar a sensação de identidade: uma sociedade fechada, com uma ideologia explicitamente aceita, pode possuir de si mesma um conceito tão certo e definido, que o próprio entender deste fato histórico pode ganhar o aspecto de um juízo metafísico, de valor eterno, sobre a essência imutável de homens e construções humanas. O historiador não se pronuncia sobre o valor ou não-valor de enunciados metafísicos: ele se limita a iluminar por dentro as fases da história humana e dar uma resposta em perfil à pergunta: como se compreenderam os homens das várias sociedades, tanto a si mesmos como a sua sociedade? Qual era a sua autocompreensão individual e coletiva?⁶².

⁵⁹ CHARTIER, Roger, *O mundo como representação*, 1991, p. 178.

⁶⁰ WEILER, Anton. *História eclesial como autocompreensão da Igreja*. Revista Concilium, São Paulo, nº 67, v. 7, 1971.

⁶¹ WEILER, *Ibid.*, p. 806.

⁶² WEILER, *Ibid.*, p. 805.

Novamente referindo-se aos trabalhos de Jedin, Weiler deixa claro que “a história da Igreja se desenvolve, desde o estar-na-Igreja não refletido até a concepção consciente da Igreja como grandeza histórica, pelos métodos da ciência histórica”⁶³.

No caso franciscano, esta preocupação se desdobra na pergunta: até que ponto a autocompreensão da Ordem é uma construção apenas dos diversos hagiógrafos e até que ponto refletia realmente a percepção dos demais frades, especialmente os menos letrados? É evidente que, neste trabalho, se verificará apenas a percepção dos hagiógrafos, a valer pela dificuldade em se encontrar documentação produzida por outras camadas da Ordem franciscana, isto é, entre o grupo dos frades “letrados” ou “universitários” e o grupo dos irmãos “iletrados”. O fato é que a consciência desta pluralidade de autocompreensões não deve passar despercebida ao estudioso, uma vez que

(...) a evolução histórica da autocompreensão da Igreja não foi em linha reta. Grupos importantes na Igreja, originalmente una, desmembraram-se institucionalmente; *dentro* de cada uma destas Igrejas distintas existem diferenças marcantes em relação àquilo que é e que foi visto como a essência da Igreja. Grupos sectários, tanto da direita como da esquerda, colocaram cada um os seus próprios acentos na autoconcepção da Igreja⁶⁴.

Weiler, apropriando-se das constatações de Emile Poulat, afirma que é ingênuo acreditar que se possa ter acesso a esta “autopercepção” valendo-se apenas de ferramentas que forcem suas “fontes” a serem algo que elas não são: objetivas. Deste modo, “por mais que se procure objetividade, a articulação desta consciência está emaranhada indissolúvelmente com toda espécie de subjetividades, tanto pessoais como sociais”⁶⁵. Esta subjetividade que impregna o tema da autocompreensão nem sequer a deixa imune ao problema da “incompreensão”, como alerta Emile Poulat:

Não é necessário ser exegeta para constatá-lo: a Igreja começou na incompreensão. O que Cristo lhes dizia, os discípulos não podiam compreender: era forte demais para eles; era necessário esperar a

⁶³ WEILER, *Ibid.*, p. 806.

⁶⁴ WEILER, *Id.*.

⁶⁵ WEILER, *Ibid.*, p. 807.

vinda do Espírito. Depois de Pentecostes, seus horizontes se detiveram primeiro na comunidade judia: foi necessária a intervenção de Paulo. Depois, foi a iminência antecipada da Parusia. Poder-se-ia continuar: a história nunca deixou de seguir neste rumo. Seria esta a face noturna da Igreja? Talvez não seja mais que uma lei de seu desenvolvimento, como de toda sociedade de homens⁶⁶.

Entretanto, Poulat critica a posição de alguns historiadores que, sob a desculpa desta pluralidade e subjetividade por trás da autocompreensão da Igreja (e, por conseqüência, das instituições religiosas) desistem de estudá-la a fundo. Para o autor, resta ao historiador “ordenar esta eflorescência, dela destacar modelos, elaborar uma tipologia e, assim, superar o sentido banal da velha fórmula: cristianismo uno e diverso”⁶⁷.

Nesta mesma linha de raciocínio, isto é, no que diz respeito às relações entre unidade e diversidade dentro da autocompreensão de um determinado grupo social, o problema das identidades merece algumas considerações⁶⁸. Os debates sobre a questão das identidades nasceram no final do século XX em volta da pós-modernidade e do multiculturalismo⁶⁹. Mesmo que o tema já fosse tratado dentro de outros campos do conhecimento como a Filosofia, a Psicologia e a Antropologia, a identidade como reflexão histórica constitui-se algo ainda muito recente. Dominique Wolton, fazendo uma síntese a partir das discussões psicológicas e antropológicas, define a identidade, por exemplo, como “o caráter do que permanece idêntico a si próprio, como uma característica de continuidade que o Ser mantém consigo mesmo”⁷⁰. Os historiadores, apoiados nos estudos de seus colegas de outras disciplinas procuraram, então, tecer suas próprias reflexões a partir das relações entre a identidade e a memória, inserindo, assim, o olhar sobre o passado na construção das identidades pessoais e coletivas, tendo como um de seus expoentes o inglês Stuart Hall

⁶⁶ POULAT, Emile, *Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da história*. In: Revista Concilium, São Paulo, nº 67, v. 7, 1971, p. 811.

⁶⁷ POULAT, *Id.*

⁶⁸ Nesta dissertação, o tema das identidades será tratado em seus aspectos gerais. Para um maior aprofundamento conferir: SCOTT, Parry, ZARUR, George (orgs.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária – UFPE, 2003; e SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; Woodward, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁶⁹ Cf. SILVA, Kalina Vanderley; SILVA, Maciel Henrique, *Dicionário de conceitos históricos*, 2010, p. 202.

⁷⁰ SILVA; SILVA, *Id.*

e suas contribuições na área dos Estudos Culturais, surgidos no final do século XX⁷¹. Para Tomaz Silva, “a compreensão da identidade deve levar em consideração sua relação intrínseca com a diferença, pois a identidade não existe sem a diferença”⁷². É a partir dessas definições que podemos compreender em que sentido – como veremos neste estudo – os Franciscanos durante décadas trabalharam na construção de sua própria identidade, primeiro procurando sempre de distinguir dos moldes monásticos tradicionais e, a seguir, reformulando a autopercepção dentro da própria história.

A partir destas discussões, como foi dito acima, esta dissertação inicialmente visava desconstruir o projeto boaventuriano tentando avaliar em que medida as suas intenções se aproximavam ou se distanciavam dos ideais e valores pensados por Francisco de Assis em favor de uma identidade para a *Ordo Minorum*, identificando de que modo Frei Boaventura articulou as “três frentes” dessa reestruturação: a jurídica, a teológica e a hagiográfica. Com o desenvolvimento das pesquisas e das discussões, verificou-se que o que estava em jogo na primeira metade do século XIII, não era fundamentalmente a construção – ou mesmo de uma reconstrução – de uma identidade para a Ordem franciscana um tanto minada e confusa depois da morte de seu fundador, mas se tratava, antes, de uma construção da sensibilidade histórica que deveria ditar o que a Ordem deveria ser para a Igreja e para o mundo. Em outras palavras, assim como houve nesse mesmo período uma busca por um “rosto” ideal para São Francisco, houve também, e talvez até na mesma intensidade, uma busca por um “rosto” idealizado para a *Ordo Minorum*. Essa constatação foi feita depois de se ter realizado uma leitura atenta de cada uma das hagiografias mais significativas produzidas naquele espaço de aproximadamente trinta anos, identificando as expressões utilizadas pelos autores para se referirem à Ordem e comparando os modos como seus autores articulavam essas representações aos momentos de crises e de anseios sofridas por esta.

As fontes principais utilizadas no presente trabalho de pesquisa foram produzidas no período de 1229 a 1263. A seguir, elenca-se alguns dos documentos

⁷¹ SILVA; SILVA, *Ibid.*, p. 204.

⁷² SILVA; SILVA, *Id.*.

mais importantes, informando que todas elas podem ser encontradas nas versões italiana⁷³ e portuguesa⁷⁴ das *Fontes Franciscanas*:

A *Vita Prima Sancti Francisci* foi a primeira hagiografia sobre São Francisco de Assis. Escrita por Frei Tomás de Celano e datada de 1229, foi encomendada pelo papa Gregório IX para celebrar a canonização do santo de Assis, ocorrida em 16 de julho de 1228. Tem como principal característica o tema da *novidade* da mensagem e da vida de Francisco de Assis e do movimento franciscano na história da vida religiosa cristã.

O *Memoriale beati Francisci in desiderio animae*, mais conhecida como *Vita Secunda* é datada de 1248 e também foi escrita por Frei Tomás de Celano, mas, desta vez, a pedido do então Ministro geral, Frei Crescêncio de Iesi que, atendendo ao clamor do Capítulo geral de Gênova (1244) desejava completar a *Vita Prima* com novas memórias sobre o santo, recolhidas pelos frades. Essa obra é marcada pela preocupação e pelo saudosismo que o autor tem pelos primeiros tempos, ou pela “idade do ouro” da Ordem.

A *Legenda Trium Sociorum* e *Anônimo Perusino* ainda hoje, embora haja várias hipóteses, não possuem autores bem definidos e são geralmente datados dos mesmos anos da *Vita Secunda*. Ambas são compilações feitas a partir do material pedido por Frei Crescêncio de Iesi. Recordam as origens e os primeiros desenvolvimentos do movimento franciscano, mas sem tocar nos pontos polêmicos vividos pela Ordem no momento em que foram escritas.

A *Legenda Maior Sancti Francisci* foi compilada por Boaventura de Bagnoregio a pedido do Capítulo geral de Narbonne, em 1260. A nova “*Legenda*” ficou pronta em 1263 e surgiu como uma tentativa de evitar a proliferação desenfreada de “vidas” de São Francisco, apresentando uma imagem “oficial” e “verdadeira” do santo, que além de auxiliar na formação dos frades também serviria para contornar as crises internas e externas vividas pela Ordem franciscana.

As *Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum* (1266) tratam-se de uma espécie de “ata capitular” onde se registram, depois de se discutirem as pautas de uma reunião, as moções que foram aprovadas ou não pelos frades capitulares. Este “decreto” (mais especificamente o parágrafo oitavo)

⁷³ FONTI FRANCESCANE. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990.

⁷⁴ FASSINI, Durvalino (coord.). *Fontes Franciscanas*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antonio, 2004.

ordenava que as hagiografias sobre São Francisco escritas até aquela data – excluindo-se, obviamente a *Legenda Maior* - fossem destruídas. Este registro faz parte de uma coletânea de documentos medievais franciscanos denominados de *Definitiones Capitulorum Generalium, 1260-1282*, que, por sua vez, insere-se numa coleção mais ampla chamada *Archivum Franciscanum Historicum*.

Para atingir os objetivos propostos esta dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo faz uma síntese do ambiente cultural e religioso do século XIII apontando suas principais características, permanências e transições em relação ao século que o precede, dando ênfase ao desenvolvimento da economia, da política, da educação e da religiosidade. Apresenta também as origens do movimento franciscano, iniciado com o processo de conversão de Francisco de Assis e a autorização oral de seu projeto pelo papa Inocêncio III, em 1209, até chegar às primeiras crises de identidade do movimento franciscano em torno dos estudos, da pobreza e do poder.

O segundo capítulo analisa as primeiras representações da Ordem dos Menores contidas nas hagiografias mais antigas – também conhecidas como “pré-boaventurianas” – como é o caso da *Vita Prima*, da *Vita Secunda*, da *Legenda dos Três Companheiros* e do *Anônimo Perusino*. Nessas legendas encontra-se certa necessidade dos autores em manter acesa em suas narrativas a lembrança de São Francisco e os feitos heróicos dos primeiros frades, avaliando a partir daí os caminhos e os “desvios” de uma Ordem que deveria se posicionar entre os desafios de uma sociedade em rápida transição e os valores radicais ensinados e vividos por seu fundador. É possível constatar, por exemplo, entre a *Vita Prima* e a *Vita Secunda*, um Tomás de Celano que, em um espaço de 20 anos, transita entre a celebração de um movimento religioso que surgia com o estandarte de uma “novidade” e um lamento cheio de saudades de seu “mestre” Francisco.

Por fim, o último capítulo convida o leitor, em sua primeira parte, a discutir o papel das teorias do abade calabrés, Joaquim de Fiore, e em particular de sua idéias sobre as “idades do mundo”, dentro do pensamento da época e principalmente no interior dos ambientes franciscanos, especialmente em sua relações com a *Legenda Maior* que, por sua vez, não pôde se furtar aos problemas joaquimitas próprios de seu contexto. E, por fim, analisa-se as representações da Ordem na *Legenda Maior*, de Frei Boaventura de Bagnoregio e suas implicações diante da sensibilidade histórica desenvolvida pelos franciscanos até este período.

2. O MOVIMENTO FRANCISCANO E A BUSCA POR UM ROSTO PARA SÃO FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII

Se é verdade que a História, como é atualmente abordada, pode ser definida, como propôs Marc Bloch, como a ciência dos homens no tempo⁷⁵, ou em outras palavras, pelo interesse pelo ser humano em sua temporalidade ou historicidade, talvez seja correto também afirmar que cada período histórico, de alguma maneira, acaba sendo marcado por algumas tipologias de homens e mulheres (neste caso, na Idade Média, a figura do monge, do cavaleiro, do mercador, o santo, o intelectual, etc.) que, de alguma maneira, ilustram, em linhas gerais, os valores, costumes, luzes e sombras da época em que viveram. Assim foi, por exemplo, o século XIII. Talvez, não seja exagerado chamar este século, que na linguagem de Johan Huizinga começava a anunciar os primeiros clarões do “outono da Idade Média”, de o “século de Francisco de Assis e do movimento franciscano”. Como se sabe, não só a religião desse período sofreu grande influência da mensagem do santo de Assis, mas também várias outras dimensões da sociedade, como a arte, a cultura e até a economia. O que foi, afinal, esse século XIII, quais suas principais características? Que idéia aqueles homens e mulheres tinham de seu tempo e de seus lugares na história?

2.1 O AMBIENTE SÓCIO-CULTURAL E RELIGIOSO DOS SÉCULOS XII E XIII

Mais de setecentos anos separam Francisco de Assis e sua mensagem do advento dos computadores e dos mundos virtuais. O século de Francisco, o século XIII, quase aparece como que imerso em um profundo nevoeiro, incitando a imaginação e fantasia, alimentando ainda os medos mais antigos, mas também as esperanças mais sinceras. Seus fantasmas ainda assombam e inquietam (ou será que se projetam na Idade Média fantasmas de tempos mais recentes?). Valerá

⁷⁵ BLOCH, Marc, *Apologia da História*, 1997, p.55.

mesmo a pena desenterrar o medieval e falar com seus mortos? Estariam eles dispostos a contar algo a despeito de uma soberba dita moderna? O medieval se tornou um estranho, um “outro”, mas isso seria um motivo válido para, de tão longe, deixar-se de lhes estender a mão?⁷⁶.

As pesquisas sobre a Idade Média, tornadas mais profundas e atraentes a partir dos esforços de estudiosos do século XX, como Johan Huizinga, Marc Bloch, Jacques Le Goff, Jean-Claude Smith, Umberto Eco, para citar os mais celebrados, além de oferecerem novas ferramentas de investigação historiográfica, também conseguiram dispersar algumas nuvens escuras que, desde o Renascimento, assombravam o período convencional e didaticamente entendido entre o século V e o século XV.

Entretanto, apesar das novas luzes e surpreendentes descobertas, o medieval, mesmo tendo “contornos bem mais nítidos que os de hoje”⁷⁷, ainda continua sendo um enigma, uma sutil provocação. Mas, afinal, de que é feito esse mundo medieval, ora tão próximo ora tão distante do século XXI?

Antes, porém, de se adentrar nas questões sócio-culturais e religiosas que caracterizaram o século XIII, faz-se necessário conhecer, ao menos sumariamente, o que perfazia o espírito do “homem medieval” e como este “lia” seu próprio tempo.

Por mais que seja claro que “o homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado”⁷⁸ é preciso considerar que o ambiente propriamente denominado de medieval foi marcado pela tensão constante entre o sagrado e o profano, entre a vida e a morte, entre céu e o inferno, entre a paz e a guerra, entre a festa e as pestes. Por isso, o homem medieval⁷⁹ é hoje definido pela radicalidade, isto é, pela intensidade com que tomava suas decisões mais cotidianas.

Mesmo que às vezes pareça um tanto poético, a Idade Média se revelou também em suas sombras e em seus contrastes, numa paisagem bela e cruel ao mesmo tempo. Basta lembrar, por exemplo, de um lado, as íntimas relações entre o

⁷⁶ Cf. YEHOSHUA, A. B.. *Viagem ao fim do milênio*, 2001, p. 08.

⁷⁷ HUIZINGA, *O outono da Idade Média*, 2010, p. 11.

⁷⁸ ELIADE, *O sagrado e o profano*, 1992, p. 13.

⁷⁹ Certamente este conceito “homem medieval” deve ser tratado com algumas relativizações e sem generalizações. Cf. discussão deste assunto na introdução desta dissertação.

revigoramento dos centros urbanos⁸⁰ e a nova idéia de beleza no século XIII, em que

(...) a cidade é um dos principais domínios onde se forjou a idéia de beleza, uma beleza moderna, diferente da beleza antiga que desaparecera mais ou menos no declínio da estética. Umberto Eco mostrou bem essa emergência de uma beleza medieval encarnada nos monumentos e teorizada pela escolástica urbana⁸¹,

e, de outro, a situação dos leprosos que iam pelas estradas a soar “suas sinetas andando sozinhos ou em grupos como múmias trágicas, chamando a atenção para o seu mal”⁸².

Se tudo era vivido com intensidade, não era tão incomum encontrar na Idade Média, nas cidades ou nos campos, homens e mulheres, pregadores e mendigos, participando de procissões que duravam dias ou semanas inteiras e a saírem pelas estradas penitentes, “estômago vazio, carregando tochas, relíquias, estandartes. O importante era tomar parte e viver o espetáculo com reverência e devoção”⁸³.

A cidade do século XIII⁸⁴ marcou e oportunizou o movimento franciscano⁸⁵ de forma indelével. Mesmo que os primeiros hagiógrafos de São Francisco de Assis⁸⁶ preferissem representá-lo muitas vezes em solidão, narrando seus momentos de oração e contemplação em meio às florestas e aos bosques da região da Úmbria, não se pode esquecer que Francisco nasceu no fim do século XII, num ambiente que já acenava os novos ares urbanos. Sua infância e sua adolescência se

⁸⁰ Também aqui se tratará da dinâmica dos centros urbanos europeus em alguns de seus acenos gerais, cientes das particularidades dos processos de formação urbana de cada região da Europa medieval, uma vez que este estudo não tem a intenção de contemplar as possíveis influências que as características urbanas assisienses e parisienses pudessem ter nos trabalhos dos hagiógrafos franciscanos do século XIII.

⁸¹ LE GOFF, *As raízes medievais da Europa*, 2007, p. 146.

⁸² MAZZUCO, *Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco*, 2001, p. 20.

⁸³ MAZZUCO, *Ibid.*, p. 21.

⁸⁴ As considerações sobre algumas características do surgimento dos grandes centros urbanos medievais exposta deste ponto em diante, referem-se, na maioria das vezes, ao contexto em que viveu São Boaventura de Bagnoregio, isto é, a cidade de Paris do século XIII e nem sempre necessariamente ao contexto italiano da mesma época. Para tal, indica-se a obra de Patrick Gilli, intitulada *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval*, de 2011. (Cf. referência completa na bibliografia ao fim deste trabalho)

⁸⁵ São Francisco de Assis e o movimento franciscano serão tratados com maior atenção nos próximos tópicos deste capítulo, sendo aqui apenas mencionados.

⁸⁶ Para este estudo, optou-se por utilizar o termo “São Francisco” quando se tratar do santo, isto é, depois de sua canonização (1228) e conforme ele era concebido pelos seus hagiógrafos, e o termo “Francisco de Assis” quando se tratar do homem e fundador de uma ordem religiosa, isto é, antes de sua morte e canonização.

desenrolaram nos prazeres e nas tentações da cidade. Já seu processo de conversão e a fundação da sua fraternidade religiosa se deu no início do século XIII.

Deste modo, a impressão deixada pelas primeiras legendas⁸⁷ sobre os ambientes em que ocorreram as pregações e os milagres do santo de Assis (estradas, bosques, cidades) não é um mero recurso hagiográfico ou literário, já que o “espaço de Francisco e dos primeiros franciscanos é em primeiro lugar a respiração, a alternância cidade/solidão”⁸⁸. Num contexto geográfico onde se estava acostumado a ver uma prática religiosa e pastoral formada há séculos nos moldes monásticos⁸⁹ situados no campo e distantes das aglomerações sociais, uma das novidades das novas ordens Mendicantes⁹⁰ estava justamente na pregação urbana que é “freqüentemente a praça, recriando um espaço cívico ao ar livre, sucedendo a desaparecida ágora e o fórum antigo”⁹¹. Prefaciando uma das obras de Patrick Gilli sobre a formação dos centros urbanos na Itália medieval, a medievalista Néri de Barros Almeida, corrobora com a posição de que, ao menos em terras italianas deste período, não havia tantas oportunidades de prosperidade (segundo alguns lugares-comuns) para as camadas mais pobres dentro das cidades italianas. Para ela,

(...) movimento de crescimento, mas também de decréscimo urbano, evidencia uma população menos enraizada, mais frágil diante da evolução da cidade, e um componente “popular” menos participativo e menos amparado pela justiça, embora esta se torne formalmente, cada vez mais, expressão de direitos comuns. Tais considerações atenuam a imagem escolar das cidades como porto seguro para os deserdados, para os pobres expulsos do campo ou para aqueles à procura de ares que libertam⁹².

⁸⁷ Segundo Chiara Frugoni, “na Idade Média, lenda ou legenda significa apenas o que está literalmente contido na palavra: narrativa escrita destinada a leitura” (FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*, 2011, p. 16), ou, em outras palavras, o termo *Legenda* - do verbo latino *legere*, que traduz-se por “ler”, “colher” (Cf. SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin. *Dicionário latino-português*, 2009, p. 266) na hagiografia medieval significa literalmente “aquilo que deve ser lido”, isto é, uma espécie de “biografia” usada tanto para divulgar a vida de um santo nos meios populares quanto para servir de material formativo para os novos membros de uma comunidade religiosa.

⁸⁸ LE GOFF, *São Francisco de Assis*, 2001, p. 188.

⁸⁹ Para Lester K. Little “o termo “monge” e as palavras aparentadas derivam de uma raiz grega significando “só”, o que pende para uma significação mais social que espiritual”. Cf. LE GOFF, Jacques; Schmitt, Jean-Claude, *Dicionário temático do ocidente medieval*, 2006, p. 225.

⁹⁰ “Ordens Mendicantes” foi o nome dado às ordens religiosas fundadas por Francisco de Assis, em 1209 (Ordem dos Menores, conhecida como Franciscanos), por Domingos de Gusmão, em 1215 (Ordem dos Pregadores, conhecidos por Dominicanos). O nome provém da prática dos membros destas ordens de pedirem esmolas quando não conseguiam sobreviver do trabalho de suas mãos.

⁹¹ LE GOFF, 2001, p. 189.

⁹² GILLI, Patrick, *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV)*, 2011, p.10.

Tal especificidade de se fazer um apostolado nos centros urbanos era tão surpreendente que ainda em meados do século XIII havia inquietações, como se verá, sobre a presença dos frades nas cidades, como recorda Le Goff ao recordar que

(...) essa escolha urbana aliás suscitou discussões das quais fez um eco um texto franciscano atribuído a São Boaventura: as *Determinationes quaestionum super Regulam Fratrum Minorum*, cuja quinta pergunta é: “Por que os frades moram mais frequentemente nas cidades e nas aldeias fortificadas? (*Cur fratres frequentius maneant in civitatibus et oppidis?*)”⁹³.

O fato é que Francisco de Assis nasceu num período e numa região marcada pelo grande desenvolvimento do Ocidente medieval. A população aumentava exponencialmente⁹⁴ na mesma medida que a economia se desenvolvia a passos largos, principalmente na Itália do norte e central e em outras regiões da Europa. Patrick Gilli observa que, no caso italiano, “todas as cidades do século XIII se projetam em um futuro que elas crêem favorável, como testemunha a criação de novas muralhas urbanas algumas vezes desmedidas”⁹⁵. Analisando outro contexto, mas do mesmo período, Jean Lelong, um cronista de Saint-Bertin deixou registrado o início da formação de um novo burgo que ganhou o nome de Bruges, no século XIII:

(...) para satisfazer as faltas e necessidades dos da fortaleza, começaram a afluir diante da porta, junto da saída do castelo, negociantes, ou seja, mercadores de artigos custosos, em seguida taberneiros, depois hospedeiros para a alimentação e albergue dos que mantinham negócios com o senhor, muitas vezes presente, e dos que construíam casas e preparavam albergarias para as pessoas que não eram admitidas no interior da praça⁹⁶.

A cidade não tardou, assim, a dar os primeiros alertas de necessidade tanto de alimento material quanto de alimento espiritual. A passagem de um modo de vida do campo para o modo urbano não se deu da noite para o dia, mas sim em um processo lento e heterogêneo nas diversas regiões europeias. Pode-se dizer que,

⁹³ LE GOFF, *Id.*

⁹⁴ Para Gilli, “o crescimento da população durante os três séculos [XII-XIV] é inegável; o que resta a compreender com mais detalhes é a repartição desse crescimento”. GILLI, *Op. cit.*, p. 217.

⁹⁵ GILLI, *Op. cit.*, p. 218.

⁹⁶ LELONG, *Apud.* PEDRERO-SÁNCHEZ, *História da Idade Média: textos e testemunhas*, 2000, p. 149.

inclusive o campo, já havia experimentado algumas novidades do progresso, como acena Le Goff ao afirmar que

(...) a charrua com rodas e com aveia dissimétricas substitui nas planícies o arado de pouca eficiência, o novo sistema de atrelar substitui o boi pelo cavalo, mais produtivo, novas culturas são introduzidas na rotatividade tornada trienal, os progressos dos pastos artificiais permitem o desenvolvimento da criação⁹⁷.

A união desses fatores, ou seja, dessas melhorias qualitativas da produção agrária com o aumento da população favoreceu o surgimento dos grandes centros urbanos – como já se verificou pelo testemunho acima - que, por sua vez, não mais correspondiam às cidades greco-romanas ou mesmo às cidades da alta Idade Média, isto é, com suas funções de centros militares e administrativos. Ao contrário, as novas cidades medievais nasceram com uma natureza diferente, pois se tornaram, naquele momento, centros políticos, econômicos e culturais. Nesse sentido, as transações marítimas pelo Mar Mediterrâneo tiveram um papel relevante na formação dessas cidades. Um testemunho da época fala desses investimentos marítimos ao recordar a rivalidade entre os genoveses e os venezianos em seus negócios no Oriente:

De fato, os venezianos e a sua comunidade antigamente ultrapassavam-nos muito em riqueza, em armas e em toda espécie de materiais, porque faziam maior uso dos estreitos do que os genoveses e porque navegavam através do mar alto com grandes navios (galés). (...) Mas uma vez que os genoveses se tornaram senhores do mar Negro (...) não somente afastaram os romanos dos caminhos e tráficos do mar, mas também eclipsaram os venezianos em riqueza e bens. Por causa disto começaram a olhar de cima não só para estes, da sua própria raça, mas também para os próprios romanos (...)⁹⁸.

É evidente que, ao lado dos progressos das transações marítimas que favoreciam o comércio, a cidade permitia também maior desenvolvimento de um artesanato bem diversificado, dando origem a setores que vão, aos poucos, crescendo em importância. É o caso, por exemplo, da construção e da tecelagem. A cidade revelava-se, deste modo, como um lugar privilegiado para as trocas que, por sua vez, atraíam as feiras e os mercados que alimentam o comércio, concedendo

⁹⁷ LE GOFF, 2001, p. 24.

⁹⁸ PACHYMERES, *Apud*. PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 159.

grande importância a um novo personagem da nova vida urbana: o mercador. Do ponto de vista econômico,

(...) o início do século XIII assiste a uma grande reviravolta na economia ocidental. Dois fenômenos maiores se inscrevem tanto no quadro das ideologias e das mentalidades como no das realidades econômicas: a difusão maciça da economia monetária, do dinheiro, e a mudança do trabalho com a divisão do trabalho urbano, a extensão do trabalho assalariado, valorização do trabalho⁹⁹.

Em um interessante fragmento datado do século XI, mas que certamente pode ser aplicado – guardadas as devidas proporções - também ao século XIII, Reginaldo de Durham, autor de um *Libellus de vita et miraculis S. Godrici*, detalha bem como se dava a “formação” de um mercador naquela época. Em uma das fases desse aprendizado diz que se devia começar

(...) a seguir o modo de vida do vendedor ambulante, aprendendo primeiro como ganhar em pequenos negócios e coisas de preço insignificante; e então (...) pouco a pouco comprar, vender e ganhar com coisas de maior preço¹⁰⁰.

A moeda ganhava força e seu uso começava a ganhar espaço dentro desse cenário de trocas comerciais. Rapidamente os mercadores se deram conta disso e “criam logo entre eles um grupo de especialistas da moeda: os cambistas, que vão se tornar os banqueiros, substituindo nessa função os mosteiros (...) e os judeus (...)”¹⁰¹. Nesse espaço urbano também as relações de poder ganharam novos rostos: o cidadão burguês, que ao lado do poder representado pelo bispo e pelos senhores, conquistou, pelo dinheiro, cada vez mais “liberdades” e prestígio. O tabuleiro da vida social se modificava, pois, sem contestar os pilares econômicos e políticos do feudalismo, os burgueses

(...) introduzem uma variante, criadora de liberdade (*Stadtluft macht frei*, dizem os alemães, “o ar da cidade torna livre”) e de igualdade (o juramento cívico, o juramento comunal dão aos iguais os mesmos direitos), na qual a desigualdade que nasce do jogo econômico e social se funda não sobre o nascimento, o sangue, mas sobre a fortuna, imobiliária e mobiliária, a posse do solo e dos imóveis urbanos, dos foros e rendas, do dinheiro¹⁰².

⁹⁹ LE GOFF, *Em busca da Idade Média*, 2006, p. 198.

¹⁰⁰ DURHAM, *Apud*. PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 153.

¹⁰¹ LE GOFF, 2001, p. 25.

¹⁰² LE GOFF, *Id.*

Não se deve imaginar, entretanto, que o surgimento da burguesia implicou o desaparecimento automático do modelo feudal. Como nos lembra Hilário Franco Júnior, o modelo burguês

(...) não chegava a representar um novo *ordo*, mas apenas uma mobilidade horizontal no interior do grupo dos *laboratores*. Dentro dela, os laços sociais entre os indivíduos eram estabelecidos por um juramento, como ocorria na aristocracia. Os mais ricos procuravam imitar vários hábitos nobiliárquicos¹⁰³.

É ainda Franco Júnior que chama a atenção para os contrastes existentes no bojo do novo centro urbano medieval que naquele período ganhavam mais clareza e dinamicidade do que quando ocorriam nos meios rurais. Para ele, a cidade era caracterizada por dois mecanismos que favoreciam o surgimento de novas formas de marginalização social: seu caráter antifeudal e anticlerical. Frequentemente, tais mecanismos se interligavam pois,

(...) a negação de qualquer um dos aspectos da sociedade punha automaticamente em risco toda sua estrutura. Era o caso da exclusividade eclesiástica do sagrado (que os feiticeiros ameaçavam), do regionalismo e imobilismo dos costumes (que os estrangeiros rompiam), do controle cristão sobre a nova economia de mercado (que via nos judeus concorrentes), dos valores sexuais tradicionais (que os homossexuais desafiavam), da desigual distribuição social das riquezas (que a presença dos pobres delatava)¹⁰⁴.

Além disso, como mais uma vez alertam os trabalhos de Patrick Gilli, no caso italiano, as cidades não eram apenas centros econômicos e políticos, mas eram também no interior delas, e não nas cortes imperiais, que se formavam o que deveriam se tornar os valores éticos a serem observados:

A característica maior da península no período considerado deve-se principalmente à situação hegemônica da cidade no território. Nenhum país europeu se distingue por uma posição tão central das cidades nas relações de poder, na capacidade de absorver todas as prerrogativas de comando do território. Mas há ainda mais: é a cidade que elabora o modelo ético que vale para o conjunto da sociedade a ponto de assimilar a cultura a cultura urbana. Já que, no resto da Europa monárquica, existiam outros lugares de

¹⁰³ FRANCO JÚNIOR, *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*, 2006, p. 95.

¹⁰⁴ FRANCO JÚNIOR, *Ibid.*, p. 96.

produção da ideologia dominante, em particular as cortes reais, as cidades nunca foram pontos de convergência exclusivo da identidade “nacional”, nem o modelo a seguir¹⁰⁵.

Onde se situava Francisco de Assis nesta complexa transição do mundo feudal para o mundo urbano? Para Iriarte, o filho do comerciante de tecidos, Pedro de Bernardone, surgiu como um personagem emblemático, uma personalidade de fronteira, uma vez que

(...) entre o feudalismo e a comuna, entre o acaso do império unitário e o surgimento das nações, entre a língua culta e a língua vulgar, Francisco de Assis encarna as virtudes ativas e construtivas do burguês filho do povo e, ao mesmo tempo, os sonhos cavaleirescos e a ânsia de renúncia a uma época em declínio. Enlaça duas épocas e reúne todos os contrastes daquele século em transição¹⁰⁶.

Curiosamente, Francisco se posicionou em um outro nível de questionamento em relação às explorações econômicas que já percebera em suas terras. A partir disso, ele

(...) não se limita a rejeitar. Ele se interroga. Escolheu a pobreza, mas não põe em causa a sinceridade, a fé muito real dos mercadores. Conserva, diante do dinheiro, o princípio que manterá em todos os domínios: não impõe sua regra a não ser a si próprio e a seus irmãos¹⁰⁷.

Seus “irmãos” foram, deste modo, bem acolhidos nos meios urbanos, pois pregavam ao pobre e ao rico, ao fraco e ao poderoso, usavam roupas pobres, mas jamais criticavam os que usavam roupas finas e caras. Na própria Regra¹⁰⁸ franciscana – a dita Regra Bulada – Francisco exortava seus frades a “não desprezarem nem julgarem os homens que virem usar vestes macias e coloridas, tomar comidas e bebidas finas, mas antes, julgue e despreze cada qual a si

¹⁰⁵ GILLI, *Op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁶ IRIARTE, *História franciscana*, 1985, p. 34.

¹⁰⁷ FRANCO JÚNIOR, *Op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁸ Uma Regra de Vida é um documento oficial em que estão inscritos os elementos essenciais que constituem a identidade de uma comunidade religiosa. No caso da Ordem de São Francisco, houve pelos menos três Regras: a primeira datada de 1209 e chamada de *Proto-Regula* (que na verdade era mais um conjunto de fragmentos dos Evangelhos do que um texto jurídico. Foi perdida ou absorvida por redações posteriores da Regra); a segunda, chamada de *Regula Non Bullata*, de 1221 e, a terceira denominada de *Regula Bullata*, de 1223. Aqui nos referimos a Regra aprovada pelo papa Honório III, em 1223

mesmo”¹⁰⁹. Transitavam, assim, muito bem entre os dois mundos, aparentemente, antagônicos, como fazia seu mestre e fundador Francisco que

(...) por nascimento, pertencia à nova sociedade dos artesãos e comerciantes que abria caminho na vida pública dos municípios italianos; porém, seu temperamento cavalheiresco o fazia sintonizar com o ambiente feudal dos cantos de gesta e com as virtudes humanas da cavalaria andante: cortesia, lealdade, liberalidade, valentia, compaixão pelos seres débeis e indefesos. Em sua vida, vemos alternar-se o impulso incontido da ação, ao percorrer o mundo, e a atração pela solidão e pela intimidade fraterna e sossegada¹¹⁰.

Se por um lado, Francisco de Assis conseguia se locomover entre o mundo feudal e o novo espírito das cidades, por outro, em seu caminho espiritual frente a uma fraternidade religiosa que com o tempo se transformaria numa *Ordo*, fez o possível para evitar que as relações entre seus “irmãos de hábito” imitassem os antigos modelos feudais. Isso fica claro, por exemplo, em uma passagem da *Regra não-Bulada* (1221) quando exorta que entre os frades “ninguém se chame prior, mas, neste gênero de vida, todos se chamem “Irmãos Menores”. E um lave os pés do outro”¹¹¹. Para o historiador Ildfonso Silveira, Francisco

(...) não se deixou contaminar por certos costumes do tempo, por exemplo, evitou o espírito feudal dentro de sua Ordem, a intolerância do regime de Cristandade, a busca da riqueza e do dinheiro como fonte de poder, característicos do sistema comunal. No entanto, imbuíu-se de outros, purificando-os, por exemplo: o espírito cavalheiresco não a serviço da guerra, mas, de Jesus Cristo, a mobilidade das comunas, a mobilidade e os aspectos positivos dos movimentos reformatórios da Idade Média (...) ¹¹².

No âmbito cultural, é no clima provocante das cidades que o ensino se desenvolveu e fez nascer o que se tornariam as primeiras universidades européias. O saber durante séculos repousou nas mãos de clérigos ou protegido dentro dos muros maciços dos antigos mosteiros, que, por sua vez, e ao contrário do que geralmente se pensa, não era oferecido apenas às camadas mais abastadas da sociedade, mas também aos filhos de famílias pobres, como registra uma carta do final do século XII sobre a *Licentia Docendi* (Licença para ensinar):

¹⁰⁹ *RB*, cap. 2.

¹¹⁰ IRIARTE, *Op. cit.*, p. 39.

¹¹¹ *RnB*, cap. 6.

¹¹² SILVEIRA, *Apud.*, MOREIRA, *Herança franciscana*, 1996, p. 15

A Igreja de Deus, como uma mãe piedosa, é obrigada a velar pela felicidade do corpo e da alma. Por esta razão, para evitar que os pobres cujos pais não podem contribuir para o seu sustento percam a oportunidade de estudar e progredir, cada igreja catedral deverá estabelecer um benefício suficientemente largo para prover às necessidades de um mestre, o qual ensinará o clero da respectiva igreja e, sem pagamento, os escolares pobres, como convém (...)¹¹³.

Aos poucos, essas escolas e universidades também ganhavam os novos ares citadinos com seus ritmos e suas necessidades *sui generis*.

É verdade que no final do século XII, os burgueses já haviam estimulado a criação de escolas urbanas, mas, mesmo nessas condições, uma boa parte dos filhos dos comerciantes era educada à sombra das catedrais. É o caso do próprio Francisco de Assis que

(...) possuía a cultura média dos que, não tendo cursado o *trivium* e o *quadrivium*, não podiam figurar entre os *clerici* ou *literati*. Gostava de chamar-se de simples e inculto (idiota). Contudo não era um ignorante; dominava bastante bem o latim corrente, que havia cursado na escola da igreja local de São Jorge¹¹⁴.

Como se pode perceber, a cidade medieval oferecia condições para a criação de novas formas de educação. As escolas monásticas começaram, assim, a perder espaço para as novas tendências e buscas de conhecimento. As novas escolas plantadas no meio dos centros urbanos nasciam

(...) de modo um tanto selvagem e sob dupla orientação. De um lado, impõe-se a atração da teologia, em um meio intelectual, sociológico e político fervilhante em Paris. De outro lado, é a cristalização em torno do direito, no coração do avanço comunal, em Bolonha¹¹⁵.

Em um documento de 1274, pode-se verificar que os escolares ou os universitários começavam a ganhar importância nas grandes cidades que, por sua vez, a fim de poderem se orgulhar de suas universidades chegavam mesmo a formular leis que defendiam e até estimulavam a vida intelectual dentro de seus muros. O referido decreto trata dos privilégios concedidos aos estudantes pela comuna de Bolonha:

¹¹³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 12, *Apud*. PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 181.

¹¹⁴ IRIARTE, *Op. cit.*, p. 39.

¹¹⁵ LE GOFF, 2001, p. 32.

Ordenamos que os doutores de lei civil e os doutores de decretais não possam ser chamados a servir no exército ou a participar em qualquer campanha militar a favor da Comuna de Bolonha, nem devem ser empregados na guarda do Castelo (...). Também os escolares serão cidadãos, tratados como tal, considerados cidadãos e a sua propriedade protegida como a dos cidadãos (...)¹¹⁶.

No século XIII, animadas pelas universidades de Paris e de Bolonha, as relações entre o saber e poder ganharam também novas proporções. Francisco de Assis não ficou alheio a essas mudanças no campo do conhecimento. Não raro os primeiros hagiógrafos do santo descreveram, como se verá mais adiante, as suas atitudes drásticas diante dos frades que queriam estudar e adquirir livros, retratando um fundador que era um adversário dos estudos. Mas essa acusação teria algum fundamento? O que, na verdade, perturbava tanto Francisco em relação às novas formas de conhecimento? Jacques Le Goff arrisca algumas pistas para esses questionamentos. Para ele,

(...) é preciso compreender bem a desconfiança de Francisco em relação aos doutores eruditos. O que ele vê na ciência é uma forma de propriedade porque os livros custam caro. Tornar-se um erudito é assumir o risco de possuir, de chegar ao poder, ou de participar do exercício do poder. Francisco nunca teve boas relações com os príncipes da Igreja e com os mestres da Universidade – os prelados¹¹⁷.

Entretanto, não seria esta a última vez que o estilo de vida franciscano teria que se posicionar entre as questões inerentes à erudição e a fidelidade à *Regra* de São Francisco, entre os livros caros e a prática da pobreza, entre a justificação da própria existência da *Ordo Minorum*¹¹⁸ e as acusações pertinentes dos mestres da Universidade de Paris¹¹⁹, na segunda metade do século XIII.

Enfim, Francisco de Assis foi, assim, um filho de seu tempo - mesmo quando chegava a tensionar as estruturas de sua época - e sua mensagem espiritual, bem como as futuras escolhas que seriam feitas pelo movimento religioso que fundara, ganhavam sentido quando inseridos novamente no espírito citadino das comunas, marcadas pela mobilidade, que favorecia o nascimento de práticas de vida religiosa

¹¹⁶ *Apud.* PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 186.

¹¹⁷ LE GOFF, 2006, p. 118.

¹¹⁸ A primeira denominação dada ao movimento franciscano foi de “Homens penitentes oriundos da cidade de Assis” e somente posteriormente foi chamada oficialmente de Ordem dos Frades Menores ou *Ordo Minorum*.

¹¹⁹ Essas acusações serão discutidas no terceiro capítulo desta dissertação.

que fossem diferentes dos modelos rígidos e estáticos da vida monástica tradicional. Entretanto, o cenário favorável para o surgimento do movimento franciscano deve ser procurado nas buscas religiosas já iniciadas no século anterior, no século XII.

É impossível falar dos elementos essenciais que caracterizam o medievo sem considerar sua profunda sensibilidade religiosa. Essa sensibilidade perpassou todo o ocidente medieval cristão, mesmo que somente a partir do século XII, segundo André Vauchez, se possa falar de uma espiritualidade mais propriamente leiga. Para o historiador francês,

(...) ao longo do século XII, conscientes de que o seu estado não os excluía a priori da vida religiosa, numerosos leigos procuraram formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada a Deus com as que lhes eram impostas pela sua condição de cristãos que viviam no mundo¹²⁰.

O sagrado, assim, impregnava todas as atividades cotidianas do homem medieval, desde as mais simples até as mais solenes. Para Mircea Eliade,

(...) o homem religioso se esforça por manter-se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como se apresenta sua experiência total da vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso, do homem que vive, ou deseja viver, num mundo dessacralizado. É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano¹²¹.

Em um universo regido pelos misteriosos desígnios divinos, era importante saber ler os sinais de Deus em todo lugar. Uma boa ilustração desta sensibilidade religiosa pode ser encontrada na atitude do medievo, por exemplo, diante dos sinos, dos campanários. Huizinga em uma de suas belas páginas sobre a sensibilidade medieval é quem recorda que

Havia um único e inconfundível som que venciam sempre o clamor da vida agitada e que, por mais difuso que soasse, por um momento elevava tudo a uma esfera de ordem: o dobrar dos sinos. Na vida cotidiana, os sinos eram como espíritos protetores cujas vozes familiares ora anunciavam o luto, a alegria, a paz ou a desordem; ora conclamavam, ora advertiam. (...) Com que espanto formidável não se ouviam todas as igrejas e mosteiros de Paris

¹²⁰ VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média ocidental: Séc. VIII-XIII*, 1995, p. 133.

¹²¹ ELIADE, *Op. cit.*, p. 14.

soando seus sinos da manhã à noite, e ainda a noite inteira, para anunciar a eleição de um papa que poria fim ao Cisma ou um tratado de paz (...) ¹²².

Pode-se dizer que Francisco e seu movimento religioso foram tanto influenciados por essas sensibilidades quanto influenciaram as percepções sociais, políticas, culturais e espirituais num ocidente medieval, especialmente no século XIII, que ainda hesitava, segundo Jacques Le Goff, entre os primeiros clarões de renovação e os fardos de um mundo ainda feudal ¹²³ em várias de suas dimensões.

O século XIII favoreceu o diálogo (acrescentado) com os grandes centros urbanos e suas implicações sociais e, de alguma forma, retomou e releu as heranças deixadas pelos dois séculos que o precederam. Heranças estas tanto de um mundo feudal, baseada na solidez bem definida de suas relações fundadas no juramento e na lealdade vassalares, quanto de uma Igreja que, desconfiada, hesitava em tomar posição clara e aberta frente ao novo contexto social, econômico e político que lhe batia à porta.

Assim, mesmo sendo cautelosa nos passos que dava, a Igreja também ensaiou suas transformações. Caminhava ainda sob os ecos da Reforma Gregoriana iniciada no pontificado de Gregório VII (1073-1085), ora se beneficiando com suas luzes como, por exemplo, seus esforços em libertar o mundo eclesiástico das amarras feudais, de tornar independente a Santa Sé do poder imperial e de combater a simonia nas práticas pastorais; ora desenterrando antigos fantasmas com suas tentativas de retornar às origens, aos tempos apostólicos, à *vita et forma Ecclesiae primitivae* (vida e forma da Igreja primitiva). Deste modo, não é um exagero afirmar que a “a reforma gregoriana é, numa palavra, a institucionalização desse movimento e sua assimilação pela sociedade cristã ao longo de todo o século XII” ¹²⁴.

Ao que tudo indica, a Igreja, mesmo com todo seu esforço de atualização frente à nova sociedade, continuava, mesmo no início do século XIII, prisioneira de velhos e novos fardos. Conheceu grandes derrotas, como a Cruzada contra os muçulmanos e os desvios da quarta Cruzada para Constantinopla (1204), assim como a derrota contra as heresias dentro da própria cristandade. Tratava-se, com

¹²² HUIZINGA, *Op. cit.*, p. 12.

¹²³ Cf. LE GOFF, 2001, p. 24ss.

¹²⁴ LE GOFF, *Ibid.*, p. 27.

algumas reservas, de uma Igreja um tanto confusa e perdida. Suas tentativas de adaptação haviam se revelado ineficazes e incapazes, segundo Le Goff,

(...) de repelir ou moderar os desafios da história: a agressão do dinheiro, as novas formas de violência, a aspiração contraditória dos cristãos a um gozo maior dos bens deste mundo, por um lado, e, por outro, a resistência agora mais agudas para a riqueza, o poder, a concupiscência¹²⁵.

André Vauchez, em seus estudos sobre a formação da espiritualidade cristã no Ocidente medieval, lembra que a Igreja do século XII não teve apenas que dialogar com a nova cidade, com a nova economia, com os novos poderes e os com os novos vícios e virtudes dos burgueses, que, de alguma maneira, se apresentavam mais como problemas externos, mas, teve que resolver também um problema interno que cada vez mais ganhava maiores proporções: a sede de vida espiritual dos leigos. Era um período delicado na qual

(...) a coesão dogmática ainda não se encontrava bem assegurada em todos os seus domínios, e em que um profundo fosso separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diferentes formas de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diversas espiritualidades¹²⁶.

Uma vez que o próprio *corpus* da ortodoxia cristã não estava bem estabelecido, não era difícil encontrar leigos cristãos que ainda misturassem às crenças tipicamente cristãs idéias ou práticas antigas envoltas em magia e superstição, fragmentos de um paganismo que, de alguma forma, ainda sobrevivia nas camadas mais simples da sociedade. Um livro de decretos (*Decretorum libri*), escrito por Buscardo de Worms, no século XI, nos dá uma idéia, pelas perguntas que faz ao leitor - como se fosse uma espécie de exame de consciência - de como essas práticas ainda eram comuns. Vejamos algumas citações:

(...) Tem ido rezar num lugar diferente da Igreja ou daquele que lhe indicou o bispo ou o sacerdote, quer dizer, junto às fontes, às pedras, às árvores, às encruzilhadas, e tem acendido lá por devoção uma tocha ou uma vela; tem levado lá pão ou alguma oferenda e tem comido buscando a saúde da alma e do corpo? Tem acreditado ou participado da superstição, segundo a qual há mulheres capazes de mudar os sentimentos dos homens através de

¹²⁵ LE GOFF, *Ibid.*, p. 34.

¹²⁶ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 12.

malefícios e de encantamentos, trocando o ódio em amor e o amor em ódio (...)?¹²⁷.

Tudo isso quer dizer que havia uma sede espiritual entre os leigos que desde o século XI se tornava cada vez mais intensa. Vale salientar que os elementos dessa sede espiritual vivida pelos leigos no século XII em muito se diferenciava da concepção eclesiástica de espiritualidade, termo que, aliás, como alerta Vauchez, era desconhecido na Idade Média, que preferia apenas distinguir a idéia de “*doctrina*, isto é, a fé sob seu aspecto dogmático e normativo, e a *disciplina*, a sua passagem à prática, geralmente no quadro de uma regra religiosa”¹²⁸. A experiência de vida cristã buscada pelos leigos se dava em bases que, com freqüência, entravam em contraste com as vias “oficiais” de vida religiosa, pois

(...) os humildes integraram na sua experiência religiosa, tanto pessoal quanto colectiva, elementos originários da religião que lhes havia sido ensinada e outros que lhes forneciam a mentalidade comum do seu meio e do seu tempo, marcada por representações e crenças estranhas ao cristianismo. Por outro lado, incapazes de aceder a abstração, os leigos tiveram tendência para transpor para um registro emotivo os mistérios fundamentais da fé¹²⁹.

Essas dissonâncias entre a espiritualidade almejada pelos fiéis e os modos de vida religiosa tradicionais não significavam que os leigos, no século XI e XII, tivessem conquistado seu espaço à força e a despeito dos limites prescritos pela cúpula da Igreja, mas porque, entre outros motivos, foi lhes dado uma brecha e eles atenderam aos apelos feitos tanto por Gregório VII e, mais tarde, por Urbano II, em Clermont, no ano de 1095, a “abandonarem a passividade e a oferecerem a sua participação direta na reforma e na cruzada”¹³⁰. No que diz respeito às Cruzadas¹³¹, um testemunho de 1096, pode ilustrar bem a reação febril dos leigos respondendo ao apelo do papa Urbano II:

Como se aproximasse já aquele termo que o Senhor Jesus anuncia quotidianamente aos seus fiéis, especialmente no Evangelho onde diz “Se

¹²⁷ WORMS, *Apud*. PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 147.

¹²⁸ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 13.

¹²⁹ VAUCHEZ, *Id.*

¹³⁰ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 104.

¹³¹ É evidente que o tema das Cruzadas aqui foi tratada de forma breve e sumária, merecendo maiores discussões, mas teve-se apenas a intenção de ilustrar um pouco das tensões e anseios religiosos das camadas mais populares.

alguém quiser me seguir, renuncie e si próprio, tome a sua cruz e siga-me”, deu-se um grande movimento por todas as regiões das Gálias, a fim de que, de coração e espírito puros, desejasse seguir o Senhor com zelo e quisesse transportar fielmente a cruz, não tardasse em tomar depressa o caminho do santo sepulcro. (...). Ouvindo tal [discurso], começaram sem demora a costurar cruces sobre o ombro direito, dizendo que queriam unanimemente seguir as pegadas de Cristo (...) ¹³².

Como se pode ver pelo relato acima, neste cenário de novas buscas espirituais de fundo laical, as cruzadas tiveram um papel essencial, uma vez que,

(...) com as cruzadas revela-se pela primeira vez no Ocidente a existência de uma espiritualidade popular, que surge repentinamente como um conjunto coerente. Entre os seus elementos constitutivos, encontra-se em primeiro lugar a devoção a Cristo, que faz nascer o desejo de libertar a terra onde ele vivera e de vingar a honra a Deus, escarneada pelos infiéis. A ela se acrescenta uma aspiração à purificação individual e colectiva, que tem a ver, em simultâneo, com os aspectos penitenciais da cruzada e com as suas dimensões messiânicas ¹³³,

permitindo aos fiéis uma oportunidade de satisfazer às suas expectativas no que diz respeito a uma salvação que, nos moldes da época, lhes parecia inviável em suas vidas cotidianas, no *saeculum* ¹³⁴.

Passado o vigor e o calor das primeiras cruzadas, os leigos foram convidados a retomarem seus lugar costumeiros dentro da dinâmica eclesiológica ¹³⁵, limitando-se a retomar suas *saecularia negotia* (“negócios seculares”), fazendo com que os fiéis se sentissem novamente inúteis dentro do seio da *Ecclesia* (Igreja). Entretanto, os fiéis estavam ainda sedentos de participarem ativamente da vida e missão da Cristandade. Seria difícil obedecer às recomendações de passividade na prática de sua religião. Eram apenas as primeiras faíscas de um “evangelismo” ¹³⁶ de cunho popular que culminaria na explosão dos movimentos religiosos, ortodoxos e heterodoxos, que abalariam, cada qual com suas peculiaridades, as estruturas da *christianitas*, dos séculos XII e XIII.

¹³² *Apud* PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 84.

¹³³ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 106.

¹³⁴ Para a espiritualidade medieval, o *saeculum* (“século”) era qualquer modo de vida que não se identificasse com a vida religiosa. Em outras palavras, significa uma vida laica. A palavra século, em seu sentido literal podia significar “duração média da vida humana”, “moda do tempo” e “espírito do tempo” (Cf. SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin. *Dicionário latino-português*, 2009, p. 420).

¹³⁵ Eclesiologia é o nome dado à organização interna entre os membros da Igreja Católica Romana.

¹³⁶ Evangelismo é o nome dado para se referir a um estilo de vida ou movimento que procura organizar sua vida cotidiana a partir dos valores propostos pelos Evangelhos, isto é, viver uma vida que se assemelhe à vida de Jesus Cristo, desde sua vida simples e austera até os sofrimentos vividos por ele em sua Paixão e morte.

No início, esses movimentos religiosos laicais tinham como sua principal característica a pobreza voluntária, fundada no desejo de querer imitar a humanidade e a pobreza de Cristo. Essas motivações se chocavam com o perfil das novas cidades e seus novos valores econômicos, já que

(...) num mundo onde o desenvolvimento da produção e das trocas acentuava as clivagens no seio da sociedade rural e fazia surgir novas formas de miséria, a escolha da pobreza como condição de vida indicava um desejo de aproximação dos abandonados pela expansão e dos excluídos da sociedade: vagabundos, prostitutas, leprosos, etc. Ela constituía igualmente um protesto contra o luxo dos poderosos e muito particularmente da hierarquia eclesiástica¹³⁷.

O desejo leigo de imitar a “Cristo pobre e humilde” era autêntico, mas surgira em uma época que parecia não estar preparada nem madura para tais contestações, numa época em que a suntuosidade da Igreja era justificada pela dignidade de seu estado e de sua missão de construir o glorioso e poderoso Reino de Deus no mundo dos homens¹³⁸. Em um documento datado do final do século XII, por exemplo, o papa Inocêncio III deixou claro seu importantíssimo papel no mundo dos homens. Para o papa,

Deus criador do universo fixou duas grandes luminárias no firmamento do céu: a luminária maior para dirigir o dia e a luminária menor para dirigir a noite. Da mesma maneira (...) nomeou duas grandes dignidades (...). Estas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Assim como a lua deriva sua luz da do sol (...) da mesma maneira o poder real deriva o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia (...)¹³⁹.

Não é difícil compreender, a partir disso, o fato desses movimentos religiosos populares do século XII muito freqüentemente cheirarem a heresia aos olhos das autoridades eclesiásticas. Entretanto, mesmo que o século XII não parecesse pronto para esses novos tipos de espiritualidades, a semente fora lançada e não demoraria muito para que produzisse seus primeiros frutos, desta vez menos frágeis e melhor organizados. Uma coisa é certa,

(...) sem esse clima novo, não seria possível explicar nem o conteúdo nem o sucesso da mensagem franciscana. Uma das grandes lições que se destacavam das experiências vividas pelos leigos no século XII era a

¹³⁷ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 108.

¹³⁸ Cf. VAUCHEZ, *Ibid.*, p. 133ss.

¹³⁹ *Apud* PEDRERO-SÁNCHEZ, *Op. cit.*, p. 135.

possibilidade de se viver o Evangelho no meio dos homens, recusando todavia o “mundo”¹⁴⁰.

O século XIII herdou todas essas inquietações espirituais, mesmo que, neste sentido, fosse menos original que o século XII. Obviamente, não quer dizer que essa transição se deu de uma maneira rápida, mas gradativamente. O século de Francisco de Assis foi marcado pelo “retorno ao evangelho” que se traduzia como uma busca da salvação pela vivência ensinada por Cristo. No século anterior, essa vivência evangélica já fora proposta, mas com muita timidez, já que, nessa época, por um lado, acreditava-se piamente que a perfeição espiritual só podia ser alcançada nos mosteiros e na *fuga mundi* (“fuga do mundo”); e por outro, pela tendência do Evangelho ter sido usado como uma arma, nas mãos dos grupos heréticos, contra a Igreja.

Se a Reforma Gregoriana, no século XI, legou aos séculos seguintes as bases de um poder eclesiástico independente dos poderes “temporais”, foi no século XIII que a Igreja, além de usufruir dessa autonomia frente às autoridades seculares, conquistou sua hegemonia sobre os poderes do céu e da terra. Para Hilário Franco Júnior,

(...) no século XIII estavam reunidas todas as condições para o exercício do poder papal sobre a comunidade cristã. Em relação aos clérigos, o papado legisla e julga, tributa, cria ou fiscaliza universidades, institui dioceses, nomeia para todas as funções, reconhece novas ordens religiosas. Em relação aos leigos, julga em vários assuntos, cobra o dízimo, determina a vida sexual (casamento, abstinência), regulamenta a atividade profissional (trabalhos lícitos e ilícitos), estabelece o comportamento social (roupas, palavras, atitudes), estipula os valores culturais¹⁴¹.

Sem dúvida, a melhor representação desse poder espiritual e temporal conquistada no século XIII, foi a figura do papa Inocêncio III e seu pontificado (1198-1216), que, não sem razões, foi considerado, por historiadores modernos, o papa mais poderoso da história do Cristianismo. Entretanto, Lázaro Iriarte, chama a atenção para certa abertura de seu pontificado em relação às inquietações espirituais dos leigos, quando afirma que

¹⁴⁰ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 139.

¹⁴¹ FRANCO JÚNIOR, *Op. cit.*, 77.

(...) desde 1198, ocupava a sede de Pedro um papa de grande personalidade e de ampla visão religiosa e política: Inocêncio III. Estava profundamente convencido de ser cabeça da *christianitas*, a cidade de Deus na terra, e da supremacia do “sacerdócio” sobre o “império” [...]. Seguiu com atenção positiva qualquer manifestação da ação do Espírito no povo cristão, ainda que viesse das camadas menos consideradas da sociedade¹⁴².

O poder papal durante o século XIII havia crescido e atingido todas as dimensões da cristandade. Mais uma vez, Franco Júnior observou muito bem o alcance desse poder inclusive num campo da religiosidade que antes não fazia parte das preocupações da Cúria Romana: a santidade e a canonização dos santos. No entanto,

(...) desde os princípios do cristianismo, os mártires vitimados pelas perseguições romanas tornaram-se objetos de culto, sendo vistos como cristãos ideais, que tinham sacrificado suas vidas por fidelidade ao Deus único. Esse culto nascia espontaneamente, sem ser controlado por nenhuma autoridade eclesiástica¹⁴³.

Sobre essa questão, vale lembrar que a primeira bula papal que tratou do direito a canonização data do ano de 993 e o próprio termo “canonização” só se tornou usual a partir da segunda metade do século XII, sendo que só em 1199, Inocêncio III definiria “as condições para que alguém fosse considerado santo: provas de “obras de piedade em vida e manifestações de milagres após a morte”¹⁴⁴.

Por fim, foi nesse ambiente de novas buscas, novos modos de vivência evangélica, novos controles e novas aberturas da parte dos altos escalões da Igreja, que surgiu Francisco de Assis: um homem que, segundo Vauchez, foi o que melhor conseguiu associar, mesmo que nem sempre de forma tão harmoniosa, “o objectivo apostólico e a experiência ascética, o evangelismo integral e o espírito de obediência”¹⁴⁵.

¹⁴² IRIARTE, *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴³ FRANCO JÚNIOR, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁴⁴ FRANCO JÚNIOR, *Ibid.*, p. 78.

¹⁴⁵ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 143.

2.2. FRANCISCO DE ASSIS E O MOVIMENTO FRANCISCANO: DAS ORIGENS ÀS PRIMEIRAS CRISES DA *ORDO MINORUM*

Francisco de Assis, antes de ser um santo medieval, foi um homem do século XIII. Apesar das tentativas modernas de conceder a ele um *status* de homem a frente de seu tempo, é na Idade Média que deve ser procurado e compreendido a ambiência de seu carisma e de sua mensagem que encheu de fascínio e, ao mesmo tempo, desafiou tanto os seus contemporâneos quanto as futuras gerações de seus devotos e seguidores. Numa antiga lenda, compilada em latim, no século XIV, intitulada *Actus beati Francisci et sociorum eius*¹⁴⁶, cuja versão mais conhecida, em italiano, foi a obra *I Fioretti di San Francesco*¹⁴⁷, há um pequeno relato que talvez resuma bem a pergunta sobre quem foi São Francisco de Assis. A referida narrativa conta um episódio em que São Francisco estava voltando da floresta donde rezava e encontrou Frei Masseo, um de seus primeiros companheiros, murmurando alguma coisa. O santo achou estranho e pediu que Frei Masseo lhe dissesse o que estava acontecendo. O frade então repetiu, em voz alta o que antes apenas murmurava, era uma pergunta: “Por que a ti? Por que a ti, Francisco? Por que todos correm atrás de ti e querem vê-lo, tocá-lo e obedecê-lo? Tu não és nobre, nem belo, nem sábio, nem rico!”¹⁴⁸.

Ao que parece, os ecos da pergunta de Frei Masseo percorreram mais de sete séculos e ainda hoje o homem conhecido como Francisco de Assis continua envolto em mistério. Isso ocorre porque, como bem observa Jacques Le Goff, ao prefaciá-la obra de Chiara Frugoni sobre o santo de Assis,

(...) Francisco se oculta por trás de uma multiplicidade de testemunhos que amiúde parecem irreconciliáveis: é o problema das fontes franciscanas, assim definido tradicionalmente. Essas fontes deram origem a vários Franciscos: algumas o apresentam quase como herege, outras – sejam as

¹⁴⁶ Em português, pode ser traduzido por *Atos do bem-aventurado Francisco e de seus companheiros*.

¹⁴⁷ Durante muito tempo se acreditou que *I Fioretti* era uma obra original cujo *Actus* não passaria de uma tradução latina. Bigaroni e Boccali, depois de vários estudos concluíram que “*I Fioretti* não é a obra original, mas *Actus*, do qual *I Fioretti* não representa outra coisa senão uma tradução, ainda que feliz, em sua veste vulgar” (BIGARONI, Mariano; BOCCALI, Giovanni (trad.). *Actus beati Francisci et sociorum eius*, 1988, p. 8).

¹⁴⁸ Cf. *Atos do bem-aventurado Francisco e dos seus companheiros*, Cap. 10. In.: *Fontes Franciscanas*, 2004, p. 933.

versões posteriores a biografia¹⁴⁹ oficial de Tomás de Celano ou a oficialíssima versão redigida por São Boaventura após a destruição (felizmente não total) das biografias anteriores – como homem domesticado, adocicado, inofensivo para a Igreja¹⁵⁰.

Aqui, surge um primeiro problema: como ter acesso ao “verdadeiro” Francisco e ao espírito que tocava aquela primeira fraternidade por ele fundada? Teilhard de Chardin, talvez tenha sido quem melhor expressou – em outro contexto, mas que pode servir muito bem ao estudo da história do movimento franciscano – este drama do problema das origens. Escreve ele que

(...) nada é delicado e fugitivo, por natureza como o começo. (...) Seu edifício é frágil. Suas dimensões são fracas. Poucos indivíduos, relativamente, o compõe, e estes mudam rapidamente. (...) Como agirá o tempo sobre esta região frágil? Inevitavelmente, destruindo-a em seus vestígios. Provocante, mas essencial fragilidade das origens, cujo sentido deveria penetrar todos os que se ocupam de história!... Nada de tão extraordinário quando as coisas retrospectivamente nos parecem surgir prontinhas¹⁵¹.

Mesmo que a vida de Francisco de Assis houvesse inspirado “desde cedo uma literatura na qual lenda e história, realidade e ficção, poesia e verdade estão intimamente ligados”¹⁵² é possível, mesmo assim, tentar construir um “retrato” aproximado do homem debaixo do santo.

Francisco nasceu entre os anos de 1181 e 1182. Recebeu, primeiramente, o nome de João por vontade de seu pai Pedro de Bernardone, que trabalhava no ofício de comerciante de tecidos. Curiosamente, as raízes de Francisco de Assis, nem sempre se encontraram em Assis; vale salientar que sua família “não era originária de Assis; do lado paterno ele vinha de Lucca, onde exerceram a manufatura e o comércio de tecidos, os Moriconi de Lucca”¹⁵³. De outro lado, sua mãe, Donna Pica, “de origem aristocrática, era oriunda da Provença”¹⁵⁴, mesmo que Frugoni questione os documentos que citam as informações sobre a mãe de Francisco; para ela, “apenas as fontes tardias e não muito seguras afirmam que a

¹⁴⁹ Jacques Le Goff, em sua obra *São Francisco de Assis*, não faz distinções claras entre os termos “hagiografia” e “biografia”, não adentrando, assim, nas discussões em torno desse tema.

¹⁵⁰ LE GOFF, Jacques. In.: FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*, 2011, p. 10.

¹⁵¹ CHARDIN, Teilhard *Apud.*, DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*, 1987. P. 14.

¹⁵² LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*, 2001, p. 58.

¹⁵³ FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos*, 1995, p. 3.

¹⁵⁴ FALBEL, *Id.*

mãe (Pica?, Giovanna?, nem mesmo seu nome é absolutamente certo) era uma nobre de origem francesa”¹⁵⁵.

O fato é que o filho de Pedro de Bernardone foi educado na cultura e no idioma gauleses, ou seja, o “*langue d’oil*, que na época, segundo a observação de Sabatier¹⁵⁶, era a língua internacional da Europa e no norte da Itália era a língua dos jogos e dos torneios das pequenas cortes principescas”¹⁵⁷. Frugoni defende a hipótese de que o próprio nome de Francisco talvez tenha lhe sido dado já em vida adulta

(...) devido ao entusiasmo com que lia, naquela época necessariamente em francês, as canções de gesta, os romances de Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda. Tais relatos que enalteciam o valor dos combatentes, o amor desinteressado pela bela dama, a lealdade, a generosidade, a cortesia, as virtudes que, então, pertenciam idealmente aos nobres e aos cavaleiros, exerceram sobre o jovem Francisco uma profunda impressão (...) ¹⁵⁸.

Quando criança, Francisco foi enviado para uma escola perto de sua casa, junto à igreja de São Jorge. Assim, mesmo que em seu *Testamento* (Test.¹⁵⁹), ditado nos últimos dias de sua vida, Francisco descrevesse a si e aos seus companheiros como “iletrados e súditos de todos”¹⁶⁰, não se pode cair no erro corrente de se afirmar que, sendo filho de uma família de comerciantes, não soubesse ler, escrever ou mesmo fazer contas básicas. Frugoni descreve, a partir de documentação da época, alguns elementos que faziam parte do que podemos chamar hoje de “educação infantil”. Para a medievalista italiana, na escola

¹⁵⁵ FRUGONI, *Op. cit.*, p. 17.

¹⁵⁶ Paul Sabatier é considerado entre os estudiosos o pioneiro dos estudos críticos sobre as antigas biografias de São Francisco de Assis e o primeiro a estabelecer relações entre essas fontes documentais. Segundo Vitório Mazzuco, é Sabatier “que levanta a questão da oficialidade, carisma e instituição, da clericalização da Ordem; a partir de sua obra, as Fontes Franciscanas são revistas sob a ótica da descoberta de um autêntico São Francisco. É ele que mostra Francisco como o Santo da paz social, que abala uma sociedade em mutação e sua ambiciosa estrutura econômico-produtiva. (...) Com Sabatier, aprendemos a colocar em primeiro lugar os Escritos de São Francisco, para depois saborear os textos biográficos. Conhecer verdadeiramente uma pessoa, conhecer sua personalidade, sua mística, seus valores, é conhecer o modo como ela reza e escreve cartas pessoais” (MAZZUCO, Vitório, *Apud*. SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*, 2006.)

¹⁵⁷ FALBEL, *Op. cit.*, p. 4.

¹⁵⁸ FRUGONI, *Op. cit.*, p. 17.

¹⁵⁹ Para maior praticidade a documentação franciscana produzida nos séculos XIII e XIV, ou aquilo que aqui denominaremos *Fontes Franciscanas*, será, desse ponto em diante, citada utilizando-se as abreviaturas e numerações utilizadas pelos estudiosos brasileiros. Nesse trabalho, praticamente toda essa documentação pode ser encontrada na compilação *FONTES FRANCISCANAS*, Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004.

¹⁶⁰ *Test.* 19.

(...) como livro de leitura usava-se o saltério, isto é, a coletânea em latim de alguns salmos e orações (como *Pater, Ave e Gloria*) que as crianças decoravam: aprender a ler sob a severíssima orientação do professor – a vara estava sempre a mão – significava aprender também outra língua, o latim, e começar a receber uma instrução religiosa”¹⁶¹.

Francisco parece ter vivido uma infância normal, como a de qualquer outro menino de Assis. Certamente brincava nas praças, inventava jogos e corria pelas ruas da cidade, talvez, interrompendo-se apenas para admirar um cavalo montado por algum cavaleiro. Na tentativa de “reconstruir” o que chamava a atenção de um menino assisiense do final do século XII, Frugoni sugere que

(...) os cavalos, ao olhar de um menino, são animais gigantes, e justamente por isso é ainda mais bonito conseguir domá-los: Francisco os via passar montados por nobres com vestes preciosas e cores vibrantes, que à sua imaginação deviam parecer heróis e paladinos. Provavelmente ele também devia brincar de cavaleiro com um cabo de vassoura. Talvez tenha construído um cavalo de rodas para levar ao torneio, e à noite, ao fazer suas orações, em vez de rezar para ser um menino melhor, quem sabe não pedia a Deus um lindo cavalo de verdade”¹⁶².

Já em sua juventude, Francisco pouco se distanciava dos modos juvenis de nossos tempos. Seus sonhos e ideais, traumas e fracassos o conduziam e o maceravam, respectivamente, de tal maneira que se via forçado a fazer escolhas às vezes um tanto incompreensíveis. Seus antigos companheiros, Frei Ângelo, Frei Leão e Frei Rufino, em sua *Legenda dos Três Companheiros*¹⁶³ (LTC), datada de 1247, recordavam que Francisco era “entregue a jogos e cânticos, vagando dia e noite pela cidade de Assis (...), liberalíssimo nos gastos, a tal ponto que gastava com jantares e outras coisas tudo que podia ter e lucrar”¹⁶⁴.

Mesmo sendo filho de comerciantes, e assim não pertencente à camada tão afamada dos nobres e de seu questionável status social, Francisco “procurava levar um ritmo de vida cavaleiroso, imitando o comportamento dos nobres, mais que praticando as virtudes e os defeitos da burguesia comercial”¹⁶⁵. Isso explica porque

¹⁶¹ FRUGONI, *Op. cit.*, p. 18.

¹⁶² FRUGONI, *Ibid.*, p. 19.

¹⁶³ É importante esclarecer que, como foi discutido na Introdução, mesmo que a literatura hagiográfica tivesse suas próprias características e concepções sobre verdade histórica e seguissem modelos já há séculos cristalizados, é possível ainda extrair delas particularidades ali inseridas pelos hagiógrafos que permitem ao historiador moderno entrever também narrativas verdadeiras ou históricas sobre o santo ali celebrado.

¹⁶⁴ LTC 3.

¹⁶⁵ LE GOFF, 2001, p. 59.

“era repreendido pelos pais” que diziam que ele, “com os grandes gastos que fazia para si e para os outros, parecia mais filho de um grande príncipe”¹⁶⁶.

Essa generosidade, jovialidade e alegria de Francisco, tão narradas e celebradas na documentação da época, não só foi um traço juvenil como o acompanharia durante toda a sua vida, conforme narra Celano ao apresentar em sua obra não só alguns aspectos da personalidade de Francisco, mas também suas particularidades físicas:

(...) [Francisco era] muito eloqüente, tinha rosto alegre e o aspecto bondoso, era diligente e incapaz de ser arrogante. Era de estatura um pouco abaixo da média, cabeça proporcionada e redonda, rosto um tanto longo e fino, testa plana e curta, olhos nem grandes nem pequenos, negros e límpidos, cabelos castanhos, pestanas retas, nariz proporcional, delgado e reto, orelhas levantadas, mas pequenas, têmporas achatadas, língua pacificadora, ardente e penetrante, voz forte e doce, clara e sonora, dentes unidos alinhados e brancos, lábios pequenos e delgados, barba preta e um tanto rala, pescoço esguio, ombros retos, braços curtos, mãos delicadas, dedos longos, unhas compridas, pernas delgadas, pés pequenos, pele fina, enxuto de carnes¹⁶⁷.

Como se pode observar, Francisco nunca perdeu a alegria que lhe era característica (exceto num período em que uma grave crise minava sua fraternidade e seu coração, como se verá mais a diante) e isso tornou-se um elemento diferencial da espiritualidade que aos poucos tomava parte sob seu nome. Ele “está muito distante daqueles rostos tristes da espiritualidade monástica tradicional, segundo a qual o monge é “aquele que chora” (*is qui luget*): o monge chora, mas o frade ri”¹⁶⁸.

Seu sonho era se tornar cavaleiro, e fez todo o possível para que isso se realizasse. Ingressou nas fileiras do exército assisiense na guerra contra a vizinha cidade de Perugia, chegando a ser preso e libertado pelo pai, mediante o pagamento de um resgate. Em outra oportunidade, novamente foi combater nas Apúlias, mas quando estava em Espoleto sentiu-se mal e teve que voltar para casa como um fracassado. Tomás de Celano, frade e seu primeiro hagiógrafo, narra, em sua *Vita Prima* (1 Cel)¹⁶⁹, que “prostrado por longa enfermidade, que é o que merece a teimosia dos homens que não se emendam a não ser com castigo, começou a

¹⁶⁶ LTC 2.

¹⁶⁷ 1 Cel 83.

¹⁶⁸ LE GOFF, In.: FRUGONI, *Op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁹ A *Vita Prima* (1Cel), de 1229, foi a primeira “biografia” de São Francisco, escrita por solicitação do papa Gregório IX para celebrar a canonização de São Francisco ocorrida em 1228. É considerada pelos estudiosos, embora sendo uma obra de cunho hagiográfico, a mais coerente e mais confiável, historicamente, das obras biográficas que tratam da vida do santo de Assis.

refletir consigo mesmo de maneira diferente”¹⁷⁰. Para Le Goff, essa doença marcou profundamente a conversão e toda a vida do santo. Para o historiador francês,

(...) sobre a natureza dessa doença que durou meses nada sabemos, mas, desde logo, revela-se um traço essencial da personalidade física e espiritual de Francisco: trata-se de um homem doente. Até a morte ele sofrerá de dois tipos de males: doenças dos olhos e afecções do sistema digestivo: estômago, baço e fígado. As viagens, as pregações, as fadigas, as práticas ascéticas agravarão essa saúde precária¹⁷¹.

A partir de então, Francisco de Assis iniciou um longo processo de questionamentos sobre o sentido de sua vida, sobre os homens, sobre a natureza e sobre Deus. Começou, assim, desprezar os valores nos quais havia sido educado a ponto de registrar esse processo em seu *Testamento* ao recordar que “aquilo que me parecia amargo, converteu-se em doçura da alma e do corpo; e, em seguida, detive-me por um pouco e saí do mundo”¹⁷².

Entre os estudiosos da *res* franciscana é unânime elencar dois eventos fundamentais da vida de Francisco que o fez repensar suas metas e seu próprio sentido de vida: o encontro e o beijo do leproso e o mandato do Crucifixo de São Damião.

Novamente é em seu *Testamento* que se encontra o que significou o encontro com os leprosos para um jovem que já havia dado os primeiros passos de sua conversão. É Francisco quem recorda já no início do texto que

(...) o Senhor deu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência assim: como estivesse em pecado, parecia-me demasiadamente amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles e fiz misericórdia com eles¹⁷³.

Novamente, as primeiras narrativas contam esse episódio da vida de Francisco contrastando alguns “lugares-comuns” hagiográficos como, por exemplo, as relações de pecado-graça; amargo-doce; horror-compaixão, etc., mas, mesmo assim vale a pena conferir como os *Três Companheiros* narram a cena:

¹⁷⁰ 1 Cel 3.

¹⁷¹ LE GOFF, 2001, p. 63.

¹⁷² *Test.* 3.

¹⁷³ *Test.* 1.

Quando [Francisco] cavalgava perto de Assis, encontrou um leproso. E porque estava acostumado a ter muito horror dos leprosos, fazendo violência a si mesmo, apeou do cavalo e ofereceu-lhe um denário, beijando-lhe a mão. Recebendo o ósculo da paz, montou de novo e seguiu seu caminho. Daí por diante, começou a desprezar-se sempre mais, até chegar perfeitamente à vitória sobre si mesmo com a graça de Deus¹⁷⁴.

Tentando compreender o que essa experiência significou para Francisco e, mais tarde, para a própria identidade do movimento religioso que fundaria, o historiador italiano, Giovanni Grado Merlo observa que

(...) fazer misericórdia com os leprosos, estando no meio deles, produz o distanciamento da negatividade e projeta para novas dimensões existenciais. A degradação corpórea de indivíduos atingidos por uma doença devastadora coloca a pessoa “sadia” diante de um dilema solene. A lepra torna-se enigma, mas ao mesmo tempo viático para chegar a compreender o mistério da encarnação de Deus. Para Francisco (...), os leprosos são os meios privilegiados de se questionar e de pôr-se diante do evento do Deus que, encarnando-se, deu e dá sentido até a degradação física dos doentes de lepra¹⁷⁵.

Outro evento que, segundo seus antigos hagiógrafos, marcou para sempre a vida de Francisco de Assis, é menos comovente do que a cena do beijo do leproso, e quase beira a uma certa infantilidade ou até mesmo à loucura, caso o leitor não colha sua mensagem em chave religiosa ou espiritual. Francisco ouve uma voz que vinha de um velho crucifixo de uma igreja abandonada. Os *Três Companheiros* narram, com riqueza de detalhes essa experiência mística de Francisco:

Depois de alguns dias, ao passar perto da igreja de São Damião, foi-lhe dito em espírito que nela entrasse para orar. Tendo entrado, começou a rezar com fervor diante de uma imagem do Crucificado, a qual piedosa e benignamente lhe falou: “Francisco, não vês que minha casa está se destruindo? Vai, pois, e restaura-a para mim”. Trêmulo e atônito disse: “De boa vontade o farei, Senhor”. Entendeu que se dizia daquela igreja que, por ser muito antiga, ameaçava cair logo¹⁷⁶.

É interessante observar que enquanto a *Legenda dos Três Companheiros* diz que a imagem do Crucificado “apenas” falou com Francisco, oferecendo ao leitor uma margem de interpretação mais “psicológica”, isto é, algo como uma “voz que falava no interior de Francisco”, a *Vita Prima*, de Celano, ao narrar o mesmo

¹⁷⁴ LTC 11.

¹⁷⁵ MERLO, Giovanni Grado, *Em nome de São Francisco*, 2005, p. 21.

¹⁷⁶ LTC 13.

episódio, escolhe mostrar algo mais “concreto” e exterior a Francisco, dizendo que a imagem chegou mesmo a mexer os lábios:

Conduzido pelo Espírito, entrou para rezar e ajoelhou, suplicante e devoto, diante do crucifixo. Pouco depois, coisa inaudita desde séculos, a imagem de Cristo crucificado, abrindo os lábios da pintura, falou. Chamando-o pelo nome, disse: “Francisco, vai e repara minha casa que, como vês, está se destruindo toda”¹⁷⁷.

Em seus estudos sobre a cultura visual na Idade Média, Jean-Claude Schmitt ao discutir a importância do que ele chamou de “imaginação eficaz”, pode oferecer uma contribuição para se melhor entender esse fenômeno das imagens que falam. Primeiramente, define o conceito de “imaginação” como uma realidade psicológica e individual¹⁷⁸, que, deste modo, se contrapõe ao que também o autor compreende como “imaginário” que, por sua vez, se caracteriza por ser uma realidade coletiva. Comentando a narração da estigmatização de São Francisco de Assis, na *Legenda Áurea*, de Jacoppo de Varazze, Schmitt, nota que o autor da legenda

(...) não fala exatamente de “milagre” a propósito dos estigmas de São Francisco. Logo depois de ter citado Aristóteles, ele emprega a palavra *mirabilia*, cujo campo semântico se estende ao mundo da ciência como era compreendida no século XIII. (...) A vontade de Cristo de honrar seu servidor com as marcas miraculosas da Paixão não é evocada. O amor de Francisco, ao contrário, foi decisivo: “porque o amor da Paixão do Senhor queimava ardentemente no coração de São Francisco, ele produziu os efeitos maravilhosos em sua carne”¹⁷⁹.

Esse mesmo raciocínio pode, assim, ser usado, segundo Schmitt, para o caso do crucifixo que fala (ou mexe os lábios) com Francisco. Para o autor, o episódio da estigmatização deve ser compreendido a partir deste primeiro encontro de Francisco com o crucificado de São Damião, pois “a visão intensa do crucifixo imprimiu profundamente no “coração” de Francisco a memória da Paixão do Senhor, para finalmente produzir um efeito corporal sob a forma dos estigmas”¹⁸⁰. Em outras palavras, a junção entre a intensidade da imagem e o desejo de Francisco é que desencadearam, para o autor, o referido fenômeno.

¹⁷⁷ LTC 10.

¹⁷⁸ Cf. SCHMITT, Jean-Claude, *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*, 2007, p. 352.

¹⁷⁹ SCHMITT, *Ibid.*, p. 358.

¹⁸⁰ SCHMITT, *Ibid.*, p. 360.

Entretanto, apesar das pequenas variações literárias sobre o que ocorreu na igreja de São Damiano, o importante é notar a reação de Francisco à ordem dada pelo seu Senhor. Ele fica atônito e assustado, mas responde, ainda confuso, que “de boa vontade o farei”, mesmo que nem ele saiba direito o que deverá fazer. Le Goff aponta para uma característica de personalidade de Francisco nessa época de sua vida: trata-se de um homem pouco afeito à linguagem simbólica. Para o autor,

(...) é em San Damiano que ele [Francisco] faz perguntas a Deus. E, um dia, Deus lhe responde. O crucifixo – essa pintura em que se encarna uma nova devoção ao Cristo sofredor e que está conservada hoje em Santa Chiara – fala a ele. (...) E Francisco, que ainda não está habituado a compreender o sentido simbólico da palavra divina, toma as palavras do crucifixo ao pé da letra. O que está mesmo em ruínas são mesmo as casas materiais de Deus, as igrejas caindo e, para começar, San Damiano¹⁸¹.

Nesse redemoinho de emoções, sentimentos, e reviravolta existencial, não demorou muito para que Francisco entrasse em um sério conflito com seu pai ao pegar seu dinheiro e atirar pela janela de sua casa, para alegria dos pobres da cidade. As antigas hagiografias costumam narrar com certa dramaticidade esse conflito entre Francisco e seu pai, Pedro de Bernardone. A *Legenda dos Três Companheiros* dá maior enfoque ao medo e ao mesmo tempo à fortaleza de Francisco:

Ele [Francisco], porém, sendo novel soldado de Cristo, quando ouviu as ameaças dos perseguidores e previu sua chegada, deu lugar à ira paterna, indo para uma caverna oculta que para isso preparara para si. Ali ficou escondido um mês inteiro¹⁸².

Celano, por sua vez, prefere exaltar a perseverança e a confiança do santo em seu caminho de conversão chegando mesmo a chamá-lo de “atleta de Cristo”¹⁸³ porque, diante da ira de seu pai “levantou-se sem vacilar, com alegria e presteza, ostentando o escudo da fé para combater pelo Senhor e munido com as armas de uma grande confiança”¹⁸⁴.

¹⁸¹ LE GOFF, 2001, p. 69.

¹⁸² LTC 9.

¹⁸³ 1 Cel 10.

¹⁸⁴ 1 Cel 11.

Chiara Frugoni chama a atenção para o risco de se acreditar que todo esse processo de conversão vivido por Francisco se resume a simples construção hagiográfico-literária, bela e edificante, mas sem raízes históricas. Para ela,

(...) o lento amadurecimento da “conversão” finalmente eclode não como “lugar-comum” hagiográfico, e sim como progressivo despojamento. Podemos acompanhar nas fontes a gênese e a evolução desse gradual despojamento, ao longo de uma vida humana concreta: viagens a Roma e diálogo conflituoso com a cúpula da Igreja, viagens à África e à Terra Santa e elaboração de uma resposta cristã ao infiel, inédita, não militar, não agressiva, diferente da adotada pelas Cruzadas; problemas e tormentos diante da transformação da irmandade, por evolução interna e por vontade da Igreja, em ordem religiosa; crises culminando nos estigmas¹⁸⁵.

Depois de um doloroso período de perseguições e ameaças por parte do pai, tanto o rico comerciante quanto o jovem Francisco começaram a perceber que nada deveria ser como antes. Seu pai, depois de o haver espancado, levou-o até o bispo de Assis, a fim de, diante da multidão, deserdá-lo como filho. Francisco, por sua vez, num gesto emblemático e muito recordado na iconografia da época – basta conferir alguns afrescos de Giotto -, ficou nu diante de todos e começou uma vida de penitência. O episódio que mostra Francisco sendo repudiado pelo pai e, em contrapartida, renunciando a família para viver o Evangelho é descrito na maioria das hagiografias do século XIII, e assim, escolheu-se o relato de Tomás de Celano – que serviu de base para várias outras compilações posteriores:

Vendo que não poderia afastá-lo do caminho em que se metera, o pai cuidou apenas de reaver o dinheiro. (...) Mais tarde, apresentou-o diante do Bispo da cidade, para que, renunciando em suas mãos à herança, devolvesse tudo que tinha. Ele [Francisco] não se recusou. Até se apressou alegremente a fazer o que pediam. Diante do Bispo, não se demorou e nada o deteve: sem dizer nem esperar palavra, despiu e jogou suas roupas, devolvendo-as ao pai. Não guardou nem as calças: ficou completamente nu diante de todos¹⁸⁶.

Para Merlo, esse relato se encaixa perfeitamente nos modelos hagiográficos usuais daquela época, isto é, as regras literárias para se escrever a vida de um santo, mas nem por isso, segundo o autor, devemos desconsiderar o impacto desse episódio como significativo tanto para o caminho de conversão de Francisco quanto

¹⁸⁵ LE GOFF, *In.*: FRUGONI, 2011, p. 11.

¹⁸⁶ 1 Cel 14.

para a formação da primeira fraternidade franciscana. O fato é que Tomás de Celano,

(...) escolhe o caminho da narração coerente com a tradição da narrativa de santidade (...), por exemplo, opondo o protagonista (Francisco), como personagem positivo, o antagonista, como personagem negativo, personificado pelo pai (Pedro de Bernardone), que põe no caminho do herói os obstáculos que (...) servirão para provar a heroicidade/santidade do protagonista¹⁸⁷.

Se a cena pareceu chocante aos seus contemporâneos e ainda hoje causa certa emoção nos fiéis que contemplam as hagiografias e os afrescos que a registraram, deve-se perguntar: e o que Francisco fez no dia seguinte, quando a poeira baixou na praça da cidade e todos os expectadores voltaram para as suas casas? Francisco teria já um projeto de vida bem estabelecido? Aqui, qualquer resposta dada como um “sim” ou como um “não” incorreria em um sério risco de simplificar demais a questão. Francisco, ao que indicam as fontes, não poderia prever onde seu novo ideal de vida iria dar, mas parecia saber que, daquele momento em diante, deveria sempre consultar e buscar apoio no “Pai-nosso, que estais nos Céus”¹⁸⁸, uma vez abandonado seu pai carnal.

Em um âmbito psicológico, nenhuma ruptura radical entre um pai e um filho – como foi a ruptura entre Francisco e Pedro de Bernardone - se dá de forma tranqüila e sem marcas. Por mais que os antigos hagiógrafos se esforcem em mostrar um Francisco alegre e decidido depois que saiu da casa de seu pai, é difícil imaginar que nos primeiros dias e meses, o coração do jovem assisiese não se sentisse só e, agora, mais ainda em busca de respostas e acolhimento. E para complicar ainda mais, todos os habitantes de Assis e da redondeza o consideravam louco por ter renunciado a rica herança paterna. Os *Três Companheiros* narram que Francisco voltou para seu trabalho de restaurar igrejas, mas o apresentam em trajes de eremita: “Voltando alegre e fervoroso à igreja de São Damião, fez para si um hábito como de eremita (...). Depois, levantando-se e entrando na cidade, começou a louvar a Deus pelas praças e vielas como que ébrio de espírito”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ MERLO, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁸ 2 *Cel* 12.

¹⁸⁹ *LTC* 21.

Para Le Goff, Francisco de Assis ainda estava confuso sobre seu futuro. Relembra o episódio em que o santo cai nas mãos de bandidos enquanto caminhava e lhes dá uma resposta insana, quando muito, enigmática:

Seus primeiros passos hesitantes às vezes são também falsos passos – reveladores de suas incertezas, de sua dificuldade para encontrar o tom justo na passagem de uma vida à outra. Num dia em que canta louvores a Deus em francês numa floresta, um bando de salteadores investe sobre ele: “Quem é você?” E ele: “Eu sou o arauto do grande Rei”. “Moeram-no de pancadas e o jogaram num fosso cheio de neve: “Ai está, camponês que se julga o arauto de Deus”¹⁹⁰.

Por esse seu jeito de falar e cantar pelas florestas e estradas de Assis, era difícil não ser considerado um louco pelo povo que desde criança o conhecia pelas festas e brincadeiras com os amigos. O tema da “loucura” marcaria, assim, essa fase do caminho espiritual de Francisco e, mais tarde, voltaria para tentar defender os seus ideais primeiros diante do processo de institucionalização de seu carisma. Na verdade, na tradição cristã, a fronteira entre o louco e santo nem sempre foi tão clara. O povo ficava dividido ao ver o filho de Pedro de Bernardone: “muitos, no entanto, escarneciam dele, julgando-o insano; porém, levados de piedade, comoviam-se até às lágrimas, vendo-o tão depressa ir de tanta lascívia e vaidade do século à tamanha ebriedade de amor divino”¹⁹¹.

Não demorou muito para que viessem até Francisco alguns jovens de Assis que, mesmo sem entender direito o que o “estranho eremita” estava procurando, queriam fazer também sua experiência espiritual de conversão. E foi assim que “a sinceridade de suas convicções, aliadas a uma concepção autêntica sobre a vida evangélica, atraíram os discípulos que viram nele um santo ou um profeta renovador de uma antiga verdade – já anunciada nos evangelhos”¹⁹².

Mas, qual era a proveniência desses primeiros frades? Para Giovanni Merlo, a primitiva fraternidade era constituída por

(...) um grupo bastante variado em idade, proveniência social e cultura: há nobres e cavaleiros, leigos e clérigos (sacerdotes ou não), membros da aristocracia urbana e homens do *populus*, iletrados e letrados, ricos e pobres, citadinos e camponeses¹⁹³.

¹⁹⁰ LE GOFF, 2001, p. 67.

¹⁹¹ LTC 21.

¹⁹² FALBEL, 1995, p. 8.

¹⁹³ MERLO, *Op. cit.*, p. 29.

Os que se tornariam os primeiros companheiros de Francisco chegavam aos poucos. Alguns deles ficaram mais conhecidos que os outros na tradição franciscana e se firmaram na memória coletiva e popular. O primeiro foi Bernardo de Quintavalle; era um homem muito importante na cidade de Assis “não só por sua nobreza e riqueza, mas sobretudo por sua sabedoria. Doutorado em ambos os direitos¹⁹⁴ em Bolonha, seus conselhos eram ouvidos e executados por todos os cidadãos, seja em assuntos públicos, seja nos particulares”¹⁹⁵. Frei Silvestre, antes de sua conversão, havia rido e insultado Francisco quando este se pôs, juntamente com Frei Bernardo, a dar a riqueza de seu primeiro discípulo, no meio da praça, aos pobres.

Frei Egídio de Assis foi outro companheiro bastante estimado por Francisco. Tudo o que dele se sabe com certa segurança é que foi um camponês e que possuía, como Frei Bernardo, uma grande sabedoria, que diferente do segundo que a tinha adquirido na universidade, provinha do seu trabalho manual nos campos de lavoura. Celano se referia a Frei Egídio como aquele que “nos deixou exemplos de obediência perfeita, de trabalho braçal, de vida silenciosa e de santa contemplação”¹⁹⁶. Conservaram-se uma coletânea de seus “ditos” em que se revela um conhecimento profundo sobre o ser humano utilizando-se de exemplos e metáforas campesinas¹⁹⁷.

Frei Leão talvez seja o mais conhecido dos companheiros do santo. As antigas biografias sempre o colocam ao lado de Francisco nos momentos mais decisivos de sua vida. De suas origens e de sua vida antes de sua conversão pouco ou nada se sabe. Mas as fontes quando falam dele o chamam de “o amigo predileto do santo”, “o João Evangelista do colégio apostólico de Francisco”, “seu secretário”, “enfermeiro”, “confessor”, “intérprete mais fiel e generoso do seu pensamento e do seu coração”¹⁹⁸.

Se Francisco queria ou não fundar uma fraternidade religiosa é uma questão que ainda hoje se discute sem se chegar a um consenso. Entretanto, esses primeiros “irmãos” marcaram a vida de Francisco e seriam lembrados, nos momentos de crise que o movimento franciscano ainda enfrentaria, como referência

¹⁹⁴ Entenda-se aqui “ambos direitos” como Direito Civil e Direito Canônico.

¹⁹⁵ PINTARELLI, *Os cavaleiros da dona pobreza*, 1997, p. 19.

¹⁹⁶ *1 Cel* 25.

¹⁹⁷ Cf. PINTARELLI, Ary E.. *Sabedoria de um simples: os ditos do beato Egídio de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁹⁸ Cf. PINTARELLI, *Ibid.*, p. 160. As expressões selecionadas foram extraídas da *Crônica dos XXIV Gerais*, uma compilação da vida e dos feitos dos primeiros vinte e quatro Ministros gerais que governaram a Ordem dos Franciscanos, a obra é datada de 1370.

de “pureza” dos ideais franciscanos. O tema da “pureza” desses primeiros companheiros do santo de Assis é celebrado numa famosa legenda intitulada *Speculum Perfectionis* (O Espelho da Perfeição), datada provavelmente do século XIV. Nela se lê que uma vez Francisco sentiu a necessidade de descrever como deveria ser um frade perfeito:

E dizia que seria um bom frade menor o que reunisse em si a vida e os méritos destes santos frades: “A fé de Frei Bernardo, que a tinha tão perfeita quanto seu amor à pobreza; a simplicidade e a pureza de Frei Angelo que foi o primeiro cavaleiro a entrar na Ordem e foi dotado de grande cortesia e gentileza; a distinção e o bom-senso natural de Frei Masseo com sua bela e piedosa eloquência; o espírito elevado à contemplação que Frei Gil teve em toda a perfeição; a prece virtuosa e constante de Frei Rufino que rezava constantemente, sem parar (...); a paciência de Frei Junípero (...); o vigor corporal e espiritual de Frei João das Laudes (...); a caridade de Frei Ricério (...); enfim, a inquietação de Frei Lúcio que estava sempre muito preocupado, não querendo ficar em um mesmo lugar mais que um mês, pois quando começava a gostar de um lugar punha-se de novo a caminho, dizendo: “Não temos morada aqui, mas no céu”¹⁹⁹.

Esses foram alguns dos homens que iniciaram com Francisco uma nova experiência de conversão e de vida de penitência. O número de frades aumentava conforme a fama de Francisco se espalhava pelas vilas e cidades de toda a Itália. Frugoni nota que nessa época aquele clima de rejeição por Francisco e pelos primeiros “irmãos” começava a dar lugar, aos poucos, a uma acolhida carinhosa por parte do povo, pois

(...) o muro de desconfiança que cercava a pequena comunidade começava a ceder, mas não se desfizera completamente. Logo vieram se unir outros companheiros, conquistados pelo entusiasmo e pelo poder fascinante das palavras de Francisco. Eram homens fora do comum, capazes de romper com o costume e com a segurança material e afetiva para participar de uma sociedade improvisada, sem prestígio nem tradição; pessoas de grande tensão moral, grandes virtudes e engajamento religioso²⁰⁰.

Finalmente, quando acolheu o décimo primeiro companheiro, Francisco achou necessário ir a Roma. Queria apresentar-se ao papa, consultá-lo, pedir sua aprovação. Por quê? Estariam fazendo algo errado? Já não estavam vivendo como

¹⁹⁹ SP 85, In.: SILVEIRA, Ildefonso (org.). *São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1991.

²⁰⁰ FRUGONI, *Op. cit.*, p. 79.

mandava o Evangelho? Por que precisavam de uma autorização para viver os ensinamentos de Cristo?

Como narram os testemunhos da época, Francisco sentia que faltava algo em sua experiência religiosa que havia se iniciado como uma atitude pessoal, mas que agora, tinha se tornado coletiva, e ficou preocupado com os fracassos da primeira missão onde “durante sua primeira expedição às Marcas²⁰¹, ele e os companheiros foram tomados por loucos” e “Bernardo e Egídio em caminho para Compostela foram mal acolhidos em Florença”²⁰². Além disso, Francisco havia notado que “o bispo Guido, de Assis que tinha protegido Francisco no momento de sua conversão, torna-se se não hostil, pelo menos desconfiado”²⁰³.

E foi assim que, desejando por fim as ameaças dos homens de dentro e de fora da cúpula da Igreja, Francisco decidiu ir com os irmãos a Roma e pedir ao papa que aprovasse sua conduta e a de seus irmãos.

O episódio do encontro de Francisco e de seus companheiros com o papa Inocêncio III – cujo pontificado se deu de 1198 a 1216 – ao menos ao que tudo indica, não se deu de forma tranqüila e amistosa, pois, entre as primeiras hagiografias há discordâncias graves que deixam vagos alguns pontos importantes sobre, por exemplo, o que exatamente Francisco fora pedir ao papa – uma Regra ou apenas uma *formula vitae* (forma de vida)? -, sobre a maneira de como Inocêncio III o acolheu (com desconfiança? Com violência?), e quais as “marcas” que permaneceram em Francisco depois desse encontro com o governo da Igreja. É Le Goff quem aponta algumas questões relevantes sobre esse assunto. Para ele,

essa viagem a Roma traz difíceis problemas para o historiador. Primeiro, a aprovação que Francisco ia pedir ao papa seria exatamente a de uma “regra”, portanto a fundação de uma nova “ordem”? O texto submetido a Inocêncio III se perdeu, e é bem vago o que diz Tomás de Celano: “Francisco escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, simplesmente e em poucas palavras uma fórmula de vida e uma regra (...)”. (...) tem-se a clara impressão de que o biógrafo de 1228 acrescentou regula [regra] por decisão própria e que a verdade está em formula vitae [forma (no diminutivo) de vida] – um simples formulário composto de algumas frases evangélicas orientando a vida e o apostolado dos irmãos²⁰⁴.

²⁰¹ As Marcas (em italiano *Marche*) é uma região da Itália central com 1,5 milhão de habitantes e 9 692 km² cuja capital é Ancona. Tem limites ao norte com a Emília-Romagna e a República de San Marino, a noroeste com a Toscana, a oeste com a Úmbria, a sudoeste com o Lácio, ao sul com Abruzzo e a leste com o mar Adriático.

²⁰² LE GOFF, 2001, p. 70.

²⁰³ LE GOFF, *Id.*

²⁰⁴ LE GOFF, *Ibid.*, p. 71.

Certamente seria muito interessante fazer aqui um trabalho de revisão hagiográfica identificando e comparando as narrativas das antigas biografias sobre esse primeiro encontro entre Francisco e Inocêncio III, mas tal estudo exigiria um trabalho à parte. Entretanto, parece compreensível – e isso se pode observar nos relatos dos seus primeiros hagiógrafos – que o papa não poderia, por questões de segurança, aprovar tão rápido e facilmente o projeto daquele homem – que ainda lhe era desconhecido - em trajes paupérrimos e que pedia, como tantos outros movimentos heréticos daquela época, para viver o Evangelho *ipsis litteris*. O fato é que Inocêncio tinha motivos para olhar com desconfiança para aqueles homens, pois via

(...) a Igreja assaltada por bandos de inimigos (...) aqueles hereges que pululam – os Pobres de Lyon, transformados em valdenses, e aqueles Umiliati, submetidos à obediência apenas parcialmente, até aqueles cátaros, aqueles albigenses, contra os quais ele pregou a cruzada e prepara a Inquisição. Ora, esse leigo em andrajos que se apresenta diante da cúria gorda, luxuosa e arrogante, preconizando esse escândalo, a aplicação integral do Evangelho, a realização do Evangelho total, não estará aos olhos do papa, no caminho da heresia, ou não será visto já como um herege?²⁰⁵.

Ao final das contas, depois que o papa percebeu – após vários questionamentos, dúvidas e respostas dadas, como nos narram as hagiografias, em forma de sonhos e visões – que Francisco vinha “desarmado”, pedindo apenas um conselho e sua autorização, deu a ele e a sua fraternidade sua benção exortando-lhes, como nos descreve Celano em sua *Vita Prima*: “Ide com Deus, Irmãos, e, conforme o Senhor se dignar inspirar-vos, pregai a todos a penitência. Quando o Senhor vos tiver enriquecido em número e graça, vinde referir-me tudo com alegria, e eu vos concederei mais do que agora e, com maior segurança, vos confiarei encargos maiores”²⁰⁶.

Mesmo que os hagiógrafos da época tendessem a ampliar e a florear as dimensões desse encontro em Roma, é preciso ter certa desconfiança e bom senso para se colher o que realmente há de histórico nessas narrativas. Entre os

²⁰⁵ LE GOFF, *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁶ 1 Cel 33.

estudiosos do franciscanismo primitivo²⁰⁷ não há consenso sobre as reais proporções dessas “novidades” apresentadas por Francisco e na autorização oral de Inocêncio III como algo extraordinário. Théophile Desbonnets, sobre isso, faz uma observação interessante ao refletir sobre o relato acima, de Tomás de Celano:

Esta passagem não faz Francisco desempenhar um papel excepcional. Os elementos jurídicos que contém são exatos. Não está eivado de amplificações hagiográficas e podemos confiar nele. Que nos ensina ele? Que o papa aprovou o pedido de Francisco *debito modo*, isto é, no devido modo, ou nas formas habituais do Direito. Isto significa que Inocêncio III não reteve do projeto de Francisco senão o que se enquadrava nos moldes jurídicos vigentes, ou seja, a existência de uma Fraternidade de Penitentes em Assis²⁰⁸.

Há um problema. Quando e por que o nome original de “homens penitentes oriundos da cidade de Assis” (*Viri penitentiales de civitate Assisi oriundi*) foi substituído por *Ordo Minorum* (Ordem dos Menores)? Para Merlo, essa pergunta, a julgar pelos documentos da época, parece sem resposta definitiva, pois,

(...) as fontes franciscanas ignoram não só o tempo, mas também o conteúdo da mudança. O acento cai sobre a palavra “Menores (*Minores*)”, que teria sido escolhida pelo próprio Francisco, segundo a *Compilatio Assisiensis* (ou *Legenda Perusina*), desde o primeiro encontro com Inocêncio III e, segundo a *Legenda beati Francisci*, de Tomás de Celano, numa fase imprecisa da redação da Regra. Como quer que seja, encontramos a denominação identificativa no capítulo sexto da Regra não bulada: “E ninguém seja chamado de prior, mas de forma geral sejam chamados de irmãos menores (*Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur fratres minores*)²⁰⁹”.

O fato é que naqueles dias não importava tanto ainda como se chamariam, mas, o que fariam a partir daquele momento, voltando para Assis²¹⁰? Exatamente o que o papa os havia exortado: “pregai a todos a penitência!”. Mas fariam isso de uma forma particular, isto é, a maneira de Francisco. Um modo *sui generis* de pregar onde

²⁰⁷ Entende-se por franciscanismo primitivo, o período compreendido entre a fundação da Ordem dos Menores, em 1209, e a morte de São Francisco, em 1226. Para alguns historiadores, essa denominação se aplica ao nascimento do movimento franciscano até as primeiras décadas do século XIV, marcadas pelas disputas em torno da pobreza e pelas indisposições diante da Cúria Romana.

²⁰⁸ DESBONNETS, *Da intuição à instituição*, 1987, p. 41.

²⁰⁹ MERLO, *Op. cit.*, p. 28.

²¹⁰ Quando voltaram de Roma para Assis, Francisco e seus frades se estabeleceram em Rivo-Torto, onde se instalaram em uma igreja dedicada a Nossa Senhora dos Anjos e que ficou conhecida como Porciúncula. Para Nachman Falbel, “a Porciúncula serviria verdadeiramente como centro de expansão da Ordem e junto a ela apareceriam os nomes dos discípulos que vieram após os doze primeiros, e constituíram a nova geração franciscana (...)”. FALBEL, *Op. cit.*, p. 13.

(...) os membros da Fraternidade não devem estar “separados” dos outros indivíduos, dos outros “pobres”, na forma de viver e de se vestir. No testemunho cristão dos *primi fratres* [primeiros irmãos] e *socii* [companheiros] há um caráter profundamente desarmado, que se manifesta desde sua saudação “O Senhor te dê a paz (*Salutationem michi Dominus revelavit ut dicerimus: Dominus det tibi pacem*)²¹¹”.

Entre as características mais relevantes daquela pregação “franciscana” destacam-se a cortesia e a alegria. Para Le Goff, a cortesia expressa nas atitudes do santo

(...) não é apenas um meio de participar das modas culturais de seus contemporâneos leigos. Essa linguagem exprime uma interiorização do heroísmo guerreiro que caracteriza a religiosidade de seu tempo. O santo da alta Idade Média era o atleta de Deus, o santo do século XIII é o cavaleiro de Deus²¹²,

e acrescenta que, no que diz respeito a alegria, para os franciscanos,

(...) o prazer do mundo se manifesta ainda mais claramente no comportamento alegre. Nisso, ainda, há aproximação entre religiosos e leigos, enquanto que o modelo monástico fazia do monge um especialista em lágrimas²¹³.

O estilo de vida abraçado por essa primeira fraternidade, isto é, esse novo olhar sobre o mundo e sobre a religião, inaugurado por Francisco de Assis e seus seguidores, marcaria profundamente a piedade popular do século XIII da cristandade ocidental, como, por exemplo, a criação do “presépio vivo” que influenciou toda uma iconografia em torno da Santa Infância e a devoção mariana, já iniciada no século XII, mas difundida entre os leigos pelos frades carmelitas e franciscanos.

Enfim, na mesma medida em que cresceu o número dos frades cresceram também os problemas institucionais da *fraternitas* e estes, geralmente, gravitavam em torno da questão da pobreza e das necessidades dos frades diante dos novos desafios de apostolado na sociedade. As querelas se intensificaram cada vez mais e tiveram grande reflexo na produção hagiográfica sobre São Francisco,

²¹¹ MERLO, *Ibid.*, p. 30.

²¹² LE GOFF, *Op. cit.*, p. 226.

²¹³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 228.

principalmente no século XIV, com as disputas entre o grupo dos Espirituais e o grupo dos Conventuais²¹⁴. Entretanto, algumas “imagens” do santo, construídas no século XIII, também escondiam mecanismos de poder muito complexos, como se verá mais adiante.

Os anos passavam e a fama de Francisco de Assis e de seu carisma e o movimento de frades que pregavam pelas aldeias e cidades a paz e a penitência de forma jovial e alegre fascinava cada vez mais homens que provinham de várias camadas da sociedade. Os *Três Companheiros* fornecem informações que, mesmo que impregnadas de certo “exagero” literário, ajudam a ter idéia da recepção que as pessoas tinham da mensagem de Francisco:

(...) não só pessoas indiferentes, de ambos os sexos, após sua morte se converteram ao Senhor por seus méritos, mas, também, muitos grandes e nobres, com seus filhos, receberam o hábito de sua Ordem (...). De modo semelhante, muitos varões quanto clérigos prebendados, tendo desprezado as atrações da carne e abandonando completamente a impiedade e os desejos seculares, entraram na dita Ordem dos Menores (...)²¹⁵.

Aos poucos Francisco notou que ficava difícil “cuidar” de uma fraternidade que aumentava exponencialmente. Sentia que sua forte personalidade não era mais capaz de ser uma referência unívoca entre os frades. Uma coisa era ser uma espécie de líder para um grupo de doze homens, como era a primeira fraternidade, outra, era fazer com que sua voz chegasse límpida e persuasiva a mais de cinco mil frades que já tinham ingressado na Ordem no espaço de dez anos. Merlo resume bem essa inquietação de Francisco, que mesmo depois de um decênio, desejava proteger como podia a “pureza” dos frades da “primeira hora”²¹⁶ e faz uma

²¹⁴ Os chamados “frades espirituais” eram um grupo dentro da Ordem que, liderados por Frei Angelo Clareno (1247–1337) e Frei Ubertino de Casale (1259–1329), defendiam o retorno ao rigorismo dos primeiros tempos da movimento franciscano, principalmente no que se refere à pobreza. Já os “frades da comunidade” ou “conventuais” se caracterizavam pela moderação, isto é, pela adaptação entre os valores ensinados por São Francisco e as novas necessidades de uma Ordem religiosa em expansão. Para esse tema das controvérsias entre frades Espirituais e Conventuais, indicamos os estudos de professor de História Medieval da USP, Nachman Falbel. Cf. FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 1995

²¹⁵ LTC 73.

²¹⁶ As expressões e termos como “pureza” e “irmãos da primeira hora” são muito freqüentes na literatura medieval franciscana. Quando usados juntos, referem-se a fidelidade dos primeiros companheiros de São Francisco que, de alguma maneira, souberam guardar os ideais do santo até o fim de suas vidas. É claro que se trata de um tema problemático pois não tão simples saber quais eram os mais puros ideais de Francisco. Mesmo assim, os hagiógrafos do século XIII e XIV sempre utilizam esses mecanismos quando querem narrar o contraste entre o que a Ordem havia se tornado e como ela deveria ser, ao menos na visão deles.

questionamento sobre como solucionar este impasse entre a experiência particular de Francisco e o processo de desenvolvimento da Ordem dos Menores. Para o historiador italiano, Francisco de Assis

(...) não abandona seu esforço em manter a vida dos “irmãos” de acordo com a primeira intenção de “viver segundo a forma do santo Evangelho” por ele proposta na qualidade de *novellus pazzus*; um “louco” que vive “novamente”, que repropõe no presente a “loucura” da mensagem cristã, ou a lógica da cruz. Ela subverte os valores do mundo, os critérios humanos de juízo, a colocação dos indivíduos na sociedade e na história. Mas se é admissível a existência de um indivíduo capaz de seguir a “loucura” da mensagem de Jesus Cristo, teria sido possível a existência de uma organização religiosa fundada e “regulamentada” sobre a mesma loucura?²¹⁷

As fontes dizem que Francisco não conseguiu fundamentar todo seu movimento de “irmãos” nessa “loucura da cruz” e na primeira vez que os deixou sozinhos na Itália para fazer uma missão entre os muçulmanos na Terra Santa, saboreou seu primeiro fracasso como fundador de uma Ordem religiosa. Eram apenas os primeiros meses do ano de 1220 quando Francisco decide viajar para São João D’Acre a fim de ficar na fortaleza dos cruzados que ali se fixavam para ir à Terra Santa. Enquanto se ausentou, Francisco deixou dois frades para tomar conta dos demais frades e sustentar-lhes em suas necessidades. Já no Oriente, Francisco recebeu um “irmão” que havia “fugido” da Itália e que trazia péssimas notícias: dizia que os dois “irmãos” que se havia deixado na Itália estavam introduzindo novidades na Ordem, como por exemplo, instituindo novos dias de jejum e abstinência, além dos já marcados. Além disso, falava-se até de fundar uma nova Ordem, para leprosos de ambos os sexos. Em outras palavras, havia certo esforço por parte de alguns dos frades em inserir na Ordem os costumes, já há séculos cristalizados na tradição cristã, da vida monástica. Parece que era tudo que Francisco não queria! Era fácil notar que “os estímulos para a acomodação às outras *religiones*²¹⁸ monásticas e canônicas eram fortes e provinham tanto do interior como do exterior da *religio* minorítica”

²¹⁷ MERLO, *Op. cit.*, p. 39.

²¹⁸ O termo *religio*, muito usado pelos antigos hagiógrafos franciscanos, nas fontes franciscanas quase sempre é colocado como sinônimo de *Ordo* (Ordem). Desbonnets observa que “a palavra “religio” (...) rigorosamente não apresenta problemas. Ela significa sempre ou quase sempre “a vida religiosa” ou “o grupo reconhecido e aprovado dentro do qual se vive a vida religiosa. Exatamente o significado que ela tem na expressão “entrar em religião”. (DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987, p. 76).

Assim, alarmado pelas notícias, Francisco retornou à Itália e, convocando dois frades leais, já se encarregou de fazer uma Regra para sua Ordem. Essa Regra, que ficaria conhecida como *Regula Non Bullata* (Regra não Bulada), era feita de vinte e quatro capítulos e repleta de citações bíblicas, como Francisco queria, e ficou pronta em 1221. Entretanto, é chamada de “não-bulada” por não ter consigo uma “bula papal” autorizando sua aplicação. O fato é que essa Regra de 1221, como defendem alguns estudiosos, jamais foi entregue ao papa, sendo revisada e corrigida em assembléias dos frades até, depois de várias e até violentas discussões entre Francisco e seus frades, ser substituída por uma Regra aprovada pelo papa Honório III em 1223, e conhecida como *Regula Bullata* (Regra Bulada), por trazer consigo a bula de aprovação do referido pontífice²¹⁹.

Eram apenas as primeiras faíscas que se tornariam vários focos de incêndio na Ordem franciscana. Francisco, que mesmo se intitulando como “louco” por causa do Evangelho que tentava viver de forma radical, não era ingênuo. Era um homem sensível tanto à realidade social que o cercava quanto ao coração de seus frades. Logo cedo descobriu que o problema que começava a minar a unidade de sua Ordem, estava longe de ser apenas de cunho econômico - como a questão de ter ou não dinheiro -, ou mesmo a busca de segurança por parte de alguns frades colocados em cargos de autoridade. Francisco havia notado que tudo girava em torno de um ponto comum e central: o poder.

A partir deste ponto, as antigas lendas sobre São Francisco, o narram um pouco mais severo tanto consigo quanto em relação ao comportamento dos frades. Havia perdido um pouco de sua alegria e jovialidade que eram suas marcas mais típicas. Francisco começava a notar que sua Ordem havia crescido muito em dez anos de existência e que, de alguma maneira, desejava andar com “seus próprios pés”. Sentia-se um estorvo. Merlo é quem observa esse momento de amargura de Francisco, vivendo

(...) longos períodos à margem da Ordem, receoso, desconfiado, desiludido da duplicidade humana, em solidão ressentida, na companhia de algum raro companheiro (seguramente frei Leão), na insatisfação dolorosa por aquilo

²¹⁹ A passagem da *Regra Não-Bulada* (1221) para a *Regra Bulada* (1223) foi aqui tratada de forma sintética, mas merece um estudo pormenorizado que faça uma análise que identifique as aproximações e distanciamentos entre a primeira e a segunda e como ambas se relacionam com o projeto inicial de Francisco. Indicamos aqui os trabalhos de Jacques Le Goff, de Chiara Frugoni, de Giovanni Merlo e de Théophile Desbonnets, já utilizados nessa pesquisa, para uma visão geral do problema das duas Regras.

que estava acontecendo naquela que para ele, de qualquer forma, continuava a ser a sua *fraternitas*. Naqueles momentos ele manifesta a vontade de um retorno às origens e exprime juízos amargos sobre o comportamento de muitos frades, incoerentes com a opção evangélica de minoridade que fizeram; aqueles frades que nem ao menos conseguiam perceber a gravidade das aflições e tribulações de um Frei Francisco que tinha perdido sua habitual “alegria” (...)²²⁰.

Não se deve pensar que Francisco tenha, como se vê, abandonado a *Ordo Minorum* ou mesmo, como preferem alguns estudiosos mais exaltados, que ele tenha sido expulso da Ordem que fundara em 1209. Ele havia sim deixado de ser uma referência do ponto de vista “político” ou mesmo “administrativo” de seu movimento, mas jamais deixou de ser uma referência “espiritual” para os frades. A maior parte de seus primeiros companheiros estiveram sempre ao seu lado, consultando-o e confortando-o em suas lamentações e questionamentos.

Os seus hagiógrafos dizem que essa resposta finalmente chegaria. Deus falaria novamente com ele. Na verdade, seria a última vez que Francisco ouviria “seu Senhor” enquanto vivesse entre os homens. Os historiadores situam essa “resposta” em setembro de 1224. Estando um dia Francisco rezando no alto de um monte, nos Apeninos, ao norte de Arezzo, uma visão tomou conta dele e, de alguma maneira, respondeu a todas as suas angústias.

O evento é narrado por Tomás de Celano com toda solenidade e elegância próprias de um erudito como ele realmente era. Celano conta que

Dois anos antes de entregar sua alma ao Céu, estando no eremitério que, por sua localização, tem o nome de Alverne, Deus lhe deu a visão de um homem com a forma de um Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregados numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas abriam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. (...) Tentava descobrir o significado da visão e seu espírito estava ansioso para compreender o seu sentido (...) quando começaram a aparecer-lhe nas mãos e nos pés as marcas dos quatro cravos, do jeito que as vira pouco antes no Crucificado²²¹.

Celano não se limita a dizer que Francisco teve uma visão e que as marcas que o santo havia visto no “homem crucificado” foram feitas também em seu corpo, mas detalha bem como eram essas marcas – deixando transparecer muito bem a importância dos franciscanos, como lembra André Vauchez, na divulgação de uma

²²⁰ MERLO, *Op. cit.*, p. 41.

²²¹ 1 Cel 94.

espiritualidade devocional que tinha como centro a Paixão de Cristo²²² - pois não quer deixar dúvidas sobre como esse episódio deve ser interpretado pelos seus leitores:

Suas mãos e seus pés [de Francisco] pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, sobressaindo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, e as pontas do outro lado. Os sinais eram redondos nas palmas das mãos e longos do lado de fora, deixando ver um pedaço de carne, como se fossem pontas de um cravo entortadas e batidas, saindo para fora da carne. Havia marcas dos cravos também nos pés, ressaltadas na carne. No lado direito, que parecia atravessado por uma lança, estendia-se uma cicatriz que freqüentemente soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam, muitas vezes, banhados daquele sangue bendito²²³.

Não é possível saber exatamente como se deu essa experiência que ficou conhecida como a “estigmatização de São Francisco”, primeiro por se tratar de um suposto milagre ocorrido no monte Alverne e assim ser inviável uma constatação histórica e factual, segundo, por que as próprias hagiografias de Francisco se mostram confusas em relação aos detalhes dessa visão²²⁴. Para Vauchez, não se deve interpretar essa visão e os estigmas de Francisco em chave histórica, porque, ao que tudo indica, não era essa a intenção de seus hagiógrafos, uma vez que estes queriam colocar “sobretudo em relevo a sua dimensão teofânica, isto é, o aparecimento a Francisco de um serafim portador de uma perturbadora revelação, baseada na infinita grandeza do Deus-Trindade, e também no seu próprio destino espiritual e no da sua ordem”²²⁵.

Independente do que realmente ocorreu com Francisco no monte Alverne, o fato é que marcou profundamente os dois últimos anos da vida do santo. A resposta que tanto pedira a Deus para sanar suas dúvidas e angústias em relação ao destino de seu movimento religioso havia finalmente chegado. Ele havia entendido que Deus estava com ele e que não o abandonaria e nem a sua Ordem. Para Merlo, o evento da estigmatização marca o ponto mais alto da experiência religiosa de Francisco, e por isso

²²² Cf. VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média ocidental*, 1995, p. 150.

²²³ 1 Cel 95.

²²⁴ Chiara Frugoni fez um estudo inédito sobre a questão dos estigmas de São Francisco, comparando os relatos dos seus primeiros hagiógrafos e algumas produções iconográficas sobre o tema. Cf. FRUGONI, Chiara. *Francesco e l'invenzione delle stimmate*. Uma storia per immagini e parole fino a Giotto Ed a Bonaventura. Turim: Einaudi, 1993.

²²⁵ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 149.

(...) do Monte Alverne desce um Frei Francisco pacificado, que ainda deverá sofrer muito, mas já não ressentido, não atribulado, não antagônico; e sim um Frei Francisco que de modo algum renuncia a reafirmar de maneira firme os pontos fundamentais do “viver segundo a forma do santo Evangelho”. Do Monte Alverne desce um Frei Francisco que se sente novamente aquele de vinte anos antes, aquele da conversão (...) ²²⁶.

Como acena Le Goff, Francisco sempre foi um homem doente ²²⁷ – e as marcas e feridas em seus pés, mãos e peito, depois do encontro com o Crucificado apenas pioraram suas dores. Demoraria apenas mais dois anos para, já reconciliado consigo mesmo, com seus irmãos e com Deus, entregar definitivamente seu corpo e alma ao seu Senhor. Era uma noite do dia 3 para o dia 4 de outubro de 1226, quando Francisco, reunindo seus companheiros mais leais e próximos na pequena igreja de Santa Maria da Porciúncula, disse suas últimas palavras e terminou os últimos versos de seu famoso *Cântico das Criaturas* ²²⁸ ou *Cântico do Irmão Sol* que

²²⁶ MERLO, *Op. cit.*, p. 41.

²²⁷ Cf. LE GOFF, 2001, p. 63.

²²⁸ O texto original foi escrito em italiano antigo e hoje não há dúvidas sobre sua autenticidade. Segue-se o texto traduzido em português:

“Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
 teus são o louvor, a glória, a honra e toda bênção.
 Só a ti, Altíssimo, são devidos;
 E homem algum é digno de te mencionar.
 Louvado sejas, meu Senhor,
 com todas as tuas criaturas,
 especialmente o senhor Frei Sol,
 que é dia e nos ilumina por ele.
 E ele é belo e radiante
 com grande esplendor;
 de ti, Altíssimo, carrega a significação.
 Louvado sejas, meu Senhor,
 pela Irmã Lua e as Estrelas,
 no céu as formaste *claritas*
 e preciosas e belas.
 Louvado sejas, meu Senhor
 pelo Frei Vento, pelo ar,
 ou nublado ou sereno, e todo o tempo,
 pelo qual às tuas criaturas dás sustento.
 Louvado sejas, meu Senhor
 pela Irmã Água, que é muito útil
 e humilde e preciosa e casta.
 Louvado sejas, meu Senhor, pelo Frei Fogo
 pelo qual ilumina a noite,
 e ele é belo e alegre e vigoroso e forte.
 Louvado sejas, meu Senhor,
 por nossa Irmã a mãe Terra,
 que nos sustenta e governa,
 e produz frutos diversos e coloridas flores e ervas.
 Louvado sejas, meu Senhor,
 pelos que perdoam por teu amor,

havia iniciado há alguns anos antes.

O falecimento de Francisco devia ser transmitido a todas as províncias espalhadas pela Europa e foi Frei Elias quem se incumbiu de escrever uma longa carta intitulada *Carta encíclica de Frei Elias de Cortona acerca do trânsito de São Francisco*²²⁹. A referida carta é recheada de passagens bíblicas - principalmente do Antigo Testamento – mas deixa transparecer a dor e o pesar de Frei Elias. Ei-la em alguns fragmentos:

Antes de começar a falar, suspiro e, com razão: como uma avalanche d'água, assim são meus gemidos, pois o temor, que temia, me aconteceu, a mim e também a vós, e o medo, que tinha, me atingiu e também a vós, afastou-se de nós o consolador e quem nos carregava nos braços, como cordeiros, foi para o estrangeiro numa região distante. (...) Alegremo-nos porque, antes de nos ser arrebatado, abençoou, qual outro Jacó, todos os filhos, e perdoou as culpas de todos (...) ²³⁰.

Com Francisco morto, parecia não restar outra coisa a fazer do que iniciar seu processo de canonização, isto é, inscrever o nome de Francisco no catálogo dos santos da Igreja. Se entre as pessoas simples sua santidade já era celebrada em vida, era preciso “institucionalizar” tal santidade e celebrá-lo como se devia. O processo de canonização de Francisco se deu entre maio e junho de 1228 e, finalmente, a cerimônia pública foi realizada em 16 de julho daquele mesmo ano, pelo papa Gregório IX - o mesmo que antes, ainda como cardeal Hugolino, havia sido colocado como protetor da *Ordo Minorum* – que com a carta *Sicut phialae aureae* (que já estava pronta antes da celebração pública da canonização, pois data de 9 de julho de 1228) tornou público ao mundo cristão inteiro a santidade de Francisco de Assis. Na terceira parte, ou terceiro livro da *Vita Prima* encontram-se alguns detalhes dessa solenidade ocorrida em Assis:

e suportam enfermidades e tribulações.

Bem-aventurados os que as suportam em paz,

que por ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvido sejas, meu Senhor, por nossa Irmã a Morte corporal,
da qual nenhum homem vivo pode escapar.

Ai dos que morrerem em pecados mortais!

Felizes os que ela achar conformes à vossa santíssima vontade,
porque a morte segunda não lhes fará mal!

Louvai e bendizei a meu Senhor,

e dai-lhe graças, e servi-o com grande humildade. (Cf. DURVALINO, Fassini (Coord.). *Fontes Franciscanas*, Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 123.).

²²⁹ O título desta carta encíclica foi dada posteriormente pelos estudiosos.

²³⁰ CE 2; 14.

Clamou, afinal, o Papa em voz alta e, estendendo as mãos para o céu, disse: “Para louvor e glória de Deus todo-poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo, da gloriosa Virgem Maria, dos santos Apóstolos Pedro e Paulo, e para a honra da gloriosa Igreja Romana, venerando na Terra o Bem-aventurado pai Francisco, a quem Deus glorificou no Céu, tendo ouvido o conselho de nossos irmãos e de outros prelados, decretamos que ele seja incluído no catálogo dos santos e que sua festa seja celebrada no dia de sua morte”²³¹.

Os sinos das igrejas mal haviam repicados, anunciando ao mundo o novo santo, quando Gregório IX tratou de encomendar uma legenda “celebrativa” à Frei Tomás de Celano. Era apenas o começo de uma infundável e conflitante busca por um “rosto” não apenas para São Francisco, mas também para sua Ordem.

²³¹ 1 *Cel* 126.

3. A *ORDO MINORUM* E SUAS REPRESENTAÇÕES NAS ANTIGAS HAGIOGRAFIAS FRANCISCANAS

O século XIII, para os historiadores do franciscanismo, ficou conhecido como o “século franciscano” não apenas por ter testemunhado a mensagem espiritual de Francisco de Assis e o surgimento do movimento franciscano como um marco na história da religiosidade cristã ocidental que, de alguma forma e externamente, deixou profundas marcas na religião, na arte, na literatura e na sociedade de sua época. Internamente, o “século franciscano” também recebeu este nome tanto pela intensa busca por um “rosto hagiográfico” para Francisco de Assis quanto pela busca de um “rosto” – também ele hagiográfico – para uma ordem religiosa que, bem ou mal, deveria refletir o brilho, ou pelo menos, as intenções mais caras de seu fundador. Mesmo que, como já se sabe, as representações da *Ordo Minorum* sejam tratadas em segundo plano pelos seus primeiros hagiógrafos, é possível ter acesso, colhendo pistas e remontando quebra-cabeças, a essas representações nas entrelinhas dessas antigas narrativas. Como deveria ser “pintada” a Ordem em uma obra encomendada por um papa ainda sob o perfume dos incensos usados na canonização de Francisco de Assis? E vinte anos depois, estaria ainda seu hagiógrafo “oficial”, Tomás de Celano, disposto a manter a primeira “imagem” da Ordem mesmo lamentando os desvios dos frades de seu tempo? Que dizer das outras legendas mais discretas, que mesmo baseando-se nos mesmos pergaminhos repletos de novas memórias sobre o santo de Assis, fizeram caminhos diferentes e contrastantes das que foram compiladas pelas penas celanenses?

3.1. A NOVIDADE DA *ORDO MINORUM*: A *VITA PRIMA*

Como já se discutiu mais acima, uma hagiografia medieval não tinha interesse em se ocupar com assuntos que fugissem aos gestos e ditos do santo nela narrados. Assim, referências a lugares, tempos, palavras e atitudes, tinham sempre que fundamentar seu sentido último na experiência religiosa e seus modelos literários. Contudo, não é correto afirmar que não se possa extrair nada dessas

narrativas que revelem as peculiaridades de cada autor. Mesmo que tais hagiografias devessem seguir regras um tanto rígidas e cristalizadas pela tradição cristã, cada hagiógrafo deixava em sua obra suas marcas pessoais, seus *vestigii*, que de alguma forma, numa análise mais minuciosa, deixa entrever seu estilo literário, sua formação, suas tendências teológicas e políticas e, em algumas vezes, até seus próprios sentimentos.

A primeira hagiografia sobre o santo de Assis foi chamada de *Vita Prima Sancti Francisci*. Escrita por Frei Tomás de Celano, havia sido encomendada pelo papa Gregório IX (1227-1241)²³² para servir de memória oficial da canonização de São Francisco de Assis e deveria ser conhecida por toda a cristandade e não somente no seio da Ordem franciscana. Esse dado sobre os receptores ou destinatários dessa obra encomendada é fundamental, primeiro, por ser a narrativa hagiográfica um discurso *sui generis* - tendo suas regras e sentidos próprios – e, segundo porque, conforme observa Pierre Bourdieu, é um erro “buscar na linguagem o princípio da lógica e da eficácia da *linguagem institucional*”²³³, fundamentando a força de um discurso “no conjunto de variações prosódicas e articulatórias definidoras da pronúncia refinada (...), e muito menos na complexidade da sintaxe ou na riqueza do vocabulário, quer dizer, nas propriedades intrínsecas do próprio discurso”²³⁴. Isso quer dizer que, aplicando as constatações de Bourdieu para análise do discurso nas vidas de santos medievais, é de suma importância não se procurar a amplitude dos significados e sentidos desta apenas nas palavras que o hagiógrafo utiliza, mas antes perguntar sobre as vozes que ressoam “por trás” dessas narrativas. Assim, uma hagiografia encomendada por um papa, isto é, por um líder máximo de uma instituição religiosa (a Igreja Católica), ganha um novo e relevante teor discursivo, uma vez que o próprio hagiógrafo se torna uma espécie de porta-voz autorizado da instituição a qual pertence e, desta forma,

(...) consegue agir com as palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador²³⁵.

²³² Esta datação se refere à duração de seu pontificado. Gregório IX nasceu em 1145 e faleceu em 1241.

²³³ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*, 1996, p. 87.

²³⁴ BOURDIEU, *Ibid.*, p. 93.

²³⁵ BOURDIEU, *Ibid.*, p. 89.

É importante observar, particularmente na *Vita Prima* – mesmo que isso possa ser estendido a todas as produções hagiográficas – que não se deve buscar no papa Gregório IX a voz “autorizante” do hagiógrafo, uma vez que também o primeiro, além de ser um representante de uma instituição religiosa – a Igreja Católica -, também este é um representante, em primeiro lugar de Deus. Conclui-se assim que, o discurso hagiográfico pode ser enquadrado dentro de um campo semântico mais amplo denominado *discurso religioso*. Em outras palavras, toda a narrativa hagiográfica é um eco epifânico da voz de Deus. Resgatando os estudos de Althusser, Eni Pulcinelli Orlandi, afirma que o discurso religioso reúne em um discurso fictício “o que ele diz não só nos seus testamentos, nos seus teólogos, nos seus sermões, mas também nas suas práticas, seus rituais, nas suas cerimônias e nos seus sacramentos”²³⁶. A partir disso, fica fácil identificar as intenções de um papa que encomenda uma “Vida de São Francisco”, tendo consciência que esta deverá ser lida, isto é, utilizada, não só nos conventos dos franciscanos, mas também na liturgia e festas do santo em toda a cristandade: não deseja apenas que São Francisco se torne modelo para os frades, mas para todo e qualquer cristão!

Tomás de Celano entregou sua *Vita Prima* ao papa no dia 25 de fevereiro de 1229. O primeiro hagiógrafo de São Francisco nasceu em Celano, cidade não muito distante de Roma, por volta de 1185. Foi acolhido na Ordem franciscana em 1215 pelo próprio Francisco de Assis, como ele mesmo faz questão de recordar em uma de suas memórias:

(...) não fazia muito tempo que [São Francisco] tinha voltado a Santa Maria da Porciúncula, quando alguns homens de letras e alguns nobres juntaram-se a ele com grande satisfação. A estes, sempre educado e discreto, tratou com respeito e dignidade, servindo piedosamente a cada um conforme lhe cabia²³⁷.

Em 1221, por obediência, foi enviado para a Alemanha em missão. Devia ser um frade bastante estimado e bem formado, pois seus superiores lhe deram vários encargos em terras germânicas. Em 1223, Frei Tomás foi custódio²³⁸ de Worms,

²³⁶ ORLANDI, Eni Pulcinelli, *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso, 1983, p. 216.

²³⁷ *1 Cel 57*.

²³⁸ Custódio era o nome dado ao superior maior de uma Custódia da Ordem. Antes de se tornarem províncias religiosas, havia vários níveis ou instâncias que se devia respeitar (e isso ocorre ainda hoje). Num primeiro momento, havia a fundação de uma espécie de célula básica que denominava

Mogúncia, Colônia e Espira e, mais tarde chegou a ser vice-ministro provincial da Alemanha. Muito provavelmente estava presente quando São Francisco foi canonizado, em 1228. Especula-se que Celano também tenha pertencido a um grupo de frades copistas que a Ordem manteve em Assis e tenha trabalhado uns trinta anos na biblioteca do Sacro Convento dos franciscanos, na mesma cidade. Os estudiosos tem como certo que Tomás de Celano tenha falecido em 1260.

Celano foi um hagiógrafo muito organizado e isso fica evidente quando se lê sua *Vita Prima* e se observa o modo como ele a concebeu e a esquematizou, uma vez que já no *Prólogo* desta obra ele mesmo apresenta as partes (Celano as chama de “livros”) que desenvolverá. Deste modo, a primeira parte²³⁹ - ou o primeiro livro – abrange os primeiros dezoito anos da conversão de São Francisco, isto é, de sua infância e juventude até o agravamento de suas doenças e os primeiros sinais de que estava morrendo; a segunda parte aborda os dois últimos anos de vida do santo de Assis, desde o milagre da impressão das chagas de Cristo em seu corpo, no monte Alverne, até sua morte; finalmente, a terceira parte, como uma conclusão, trata da sua canonização e dos milagres que foram lidos durante essa celebração. Segue abaixo um esquema geral²⁴⁰ da obra, afim que seja possível uma melhor visualização do modo como o autor organiza suas narrativas:

1ª parte (1-87) abrange os primeiros dezoito anos da conversão de Francisco.

1. Sua vida vã (1-2): “A mão de Deus o transformou...”.
2. Deus lhe apresenta suas armas (3-5): “para que... liberte o seu povo”.
3. Francisco abraça o Reino de Deus (6-7).
4. Renuncia ao dinheiro, família e bens (8-15).
5. Não queria negar nada a ninguém (16-17).
6. Não queria ser um ouvinte surdo do Evangelho (18-22).
7. Francisco recebia a todos (23-31).
8. Francisco era um modelo para os frades (32-54).
9. Francisco foi missionário para o mundo inteiro (55-61).
10. Francisco fez muitos milagres (62-70).
11. Sua vida simples (71-83).

“convento”, ou “missão” que ficava sob os cuidados de uma província que para o referido lugar havia enviado seus missionários; quando o numero de frades nessa “missão” crescia, ela era “promovida” à instância de “delegação”; se com o tempo mais frades se juntassem dentro dessa delegação, se pedia ao governo geral da Ordem que fossem elevados ao status de “custódia”; este, por fim, se continuasse em processo de crescimento poderia se tornar uma “província” com todos os seus direitos e relativa independência da província que a fez nascer. (N.A.)

²³⁹ Cf. PEDROSO, José Carlos Corrêa, *Fontes franciscanas: apresentação geral*, 1998, p. 21.

²⁴⁰ PEDROSO, José Carlos, *Fontes franciscanas: apresentação geral*, 1998, p. 21.

12. Sua maior aspiração era seguir a Cristo (84-87).

2ª parte (88-118): trata dos dois últimos anos de Francisco.

- Introdução (88-90): Sua sabedoria, renovação da vida evangélica.

1. A sabedoria divina revela sua paixão (91-93).

2. As chagas (94-96): “não costumava revelar a ninguém...”

3. Dores físicas (97-98): “o homem exterior... vai se consumindo...”.

4. Fiel à Igreja (99-101).

5. Francisco ensina os irmãos (102-104): “Comecemos, irmãos...”.

6. Sua enfermidade e morte em Assis (105-111).

7. Depois de sua morte (112-118).

3ª parte (119-151): conclusão.

1. A canonização (119-126)

2. Os milagres (127-150)

Epílogo (151)

A *Vita Prima* tinha, então, o objetivo de tornar o novo santo conhecido em toda a cristandade latina. Isso quer dizer que Frei Tomás de Celano sabia que não devia escrever uma obra destinada somente para uso dos frades, mas sim para a edificação de todos os cristãos. Talvez, este detalhe, ajude a explicar porque, neste seu trabalho, Celano evitou tocar nas questões problemáticas que já começavam a surgir na Ordem, como por exemplo, as discussões em torno da pobreza, dos estudos, do poder, da observância da Regra e dos erros dos frades.

Celano faz questão de centralizar toda sua primeira obra na “novidade” trazida, segundo ele, por São Francisco²⁴¹ e pelo movimento religioso por ele fundado. O santo de Assis foi apresentado, assim, na *Vita Prima*, como um “renovador” da Igreja. Celano estava tão convencido da novidade trazida pelo fundador dos Frades Menores que não hesitava em chamá-lo de “homem de outro mundo”²⁴².

Não é de se estranhar, assim, que, por se tratar de uma legenda “oficial”, a *Vita Prima* oferecesse uma imagem de São Francisco construída pelos modelos hagiográficos de sua época, mesmo que no prólogo desta obra Celano afirme que tenha procurado “apresentar pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube

²⁴¹ Note-se que a partir deste ponto, não se tratará mais, nesta dissertação, o Francisco dito “histórico”, mas o “São Francisco”, isto é, o Francisco “hagiográfico”, o santo.

²⁴² 1 Cel/82.

por testemunhas comprovadas e de confiança”²⁴³. Para Ildefonso Silveira, “Tomás de Celano inspirou-se mais em testemunhos literários-hagiográficos que em testemunhos de carne e osso”²⁴⁴. Entretanto, não é justo afirmar que a *Vita Prima* nada tenha de original. Como já foi dito acima, mesmo que Celano tenha seguido os modelos hagiográficos correntes daquela época, ele o fez a partir do tema da “novidade”. Isso fica nítido em um trecho desta obra em que não hesita em apresentar São Francisco como um fenômeno inédito na história do cristianismo:

(...) E foi assim que o seu ensinamento [de São Francisco] mostrou com evidência que a sabedoria do mundo era loucura, e em pouco tempo, sob a orientação de Cristo, mudou os homens para a sabedoria de Deus pela simplicidade de sua pregação. (...) Um **espírito novo**²⁴⁵ reanimou o coração dos escolhidos e neles derramou a unção de salvação ao surgir o servo de Cristo como um astro no firmamento, irradiando uma **santidade nova** e prodígios inauditos. Por ele **renovaram-se os antigos milagres**, quando foi plantada no deserto deste mundo, com um **sistema novo** mas à maneira antiga, a videira frutífera, que dá flores com o suave perfume das santas virtudes e estende por toda parte os ramos da santa religiosidade²⁴⁶.

Não passa despercebido ao leitor que em um trecho relativamente curto, Celano quase exagere citando, com muita tranqüilidade e paixão, expressões como “espírito novo”, “santidade nova”, “renovação de antigos milagres” e até um “sistema novo” de “plantio”. Em relação aos “antigos milagres renovados” há um outro fragmento interessante em que Celano elenca os milagres de São Francisco depois de sua morte, ao narrar que

(...) junto de seu túmulo estão acontecendo continuamente **novos milagres**²⁴⁷. As preces são insistentes e são muitos os benefícios obtidos para as almas e os corpos. Os cegos vêem, os surdos ouvem, os coxos andam, os mudos falam, salta o que sofria de gota, limpa-se o leproso, volta o hidrópico ao normal. Os que sofrem males das mais variadas doenças obtêm a desejada saúde. Seu corpo morto cura corpos vivos, como em vida ele ressuscitava almas mortas²⁴⁸.

²⁴³ 1 *Cel*, prólogo 1.

²⁴⁴ SILVEIRA, *São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes*, 1990, p. 50.

²⁴⁵ Negrito nosso.

²⁴⁶ 1 *Cel* 89.

²⁴⁷ Os negritos não constam no texto original.

²⁴⁸ 1 *Cel* 121.

Se analisarmos com cuidado esses “milagres antigos” são nada menos do que os mesmos milagres de Jesus conforme descritos nos evangelhos. Desta forma, é fácil imaginar qual era a intenção de Celano: comparar São Francisco ao próprio Cristo.

Entre as virtudes que mais sobressaíam no santo, além daquelas já propostas de antemão pelos moldes hagiográficos, como a caridade, a bondade, o amor, a oração, etc., Celano escolheu, para compilar a sua *Vita Prima* duas virtudes que o próprio papa Gregório IX propôs e que ele mesmo admirava no santo: a sua simplicidade e a sua humildade. Em sua tese de doutorado sobre os conceitos de pobreza presentes nas hagiografias franciscanas de Tomás de Celano a Boaventura de Bagnoregio, a historiadora Cibele Carvalho acena que o primeiro hagiógrafo franciscano

(...) também coabitava do mesmo entendimento de Francisco sobre o que era a pobreza. Uma essência que se baseava em pilares como: caridade, humildade e simplicidade e esses três conceitos juntos formavam a “senhora pobreza”, que irá pautar todas as ações do “santo” desde sua conversão até sua morte²⁴⁹.

Desta maneira, várias são as citações que ilustram tais virtudes no santo recém-canonizado. Em uma dessas referências, encontra-se um episódio curioso em que, uma vez, estando o santo com seus companheiros numa cabana, um homem carregando seu jumento parou em frente à porta do lugar onde eles estavam. O camponês, então,

(...) temendo ser rejeitado, instigava o animal a entrar, dizendo: “Entra, que vamos melhorar este lugar”. Ouvindo isso, São Francisco ficou muito chocado, pois entendeu a intenção do homem: pensava que os frades queriam morar naquele lugar para promovê-lo e construir casas. São Francisco saiu imediatamente dali, abandonando a cabana por causa da palavra do camponês²⁵⁰.

Até em suas pregações, São Francisco usava uma linguagem simples e não ficava envergonhado quando esquecia o que ia dizer. Celano narra seu modo de pregar destacando esta sua humildade; estando o santo

²⁴⁹ CARVALHO, Cibele. *As hagiografias franciscanas (século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*, 2011, p. 114.

²⁵⁰ 1 Cel 44.

(...) pregando freqüentemente a palavra de Deus a milhares de pessoas, tinha tanta segurança como se estivesse conversando com um companheiro. Olhava a maior das multidões como se fosse uma só pessoa e falava a cada pessoa com todo o fervor como se fosse uma multidão. (...) Se, diante do povo reunido, não se lembrava do que tinha preparado e não sabia falar de outra coisa, confessava candidamente que tinha preparado muitas coisas e não estava conseguindo lembrar nada. De repente, enchia-se de tanta eloqüência que deixava admirados os ouvintes. Mas houve ocasiões em que não conseguiu dizer nada, deu a bênção e, só com isso, despediu o povo com a melhor das pregações²⁵¹.

Entretanto, era o relacionamento do santo com a natureza que mais saltava aos olhos de seus contemporâneos. A maioria dos seus hagiógrafos narraram este afeto que São Francisco mostrava para com a criação divina. A *Vita Prima* tentou descrever um pouco desta relação harmoniosa, mesmo confessando que

(...) seria muito longo e praticamente impossível enumerar e descrever tudo que o glorioso pai São Francisco fez e ensinou durante a sua vida. (...) Ao ver o sol, a lua, as estrelas e o firmamento, enchia-se muitas vezes de alegria admirável e inaudita. (...) Tinha um amor enorme até pelos vermes, por ter lido sobre o Salvador: Sou um verme e não um homem. Recolhia-os por isso no caminho e os colocava em lugar seguro, para não serem pisados pelos que passavam²⁵².

Não era uma tarefa fácil escrever ou compilar a vida de um santo. Para Celano, tal empresa deve ter sido árdua, pois, mesmo que, de alguma maneira, estivesse muito próximo a São Francisco durante seis anos, desde seu ingresso na Ordem (1215), quando foi enviado em missão para a Alemanha (1221) não pôde ser mais uma testemunha ocular dos outros seis anos da vida do santo. A partir desses fatos, qual teriam sido suas fontes? Que documentos Celano teria consultado para escrever sua *Vita Prima*?

No prólogo Celano deixa claro quais foram suas principais fontes. Inicia seu texto com muita objetividade, expondo sua metodologia e sua intenção de

(...) contar a vida e os feitos do nosso bem-aventurado Pai Francisco. Quero fazê-lo com piedosa devoção, guiado e instruído sempre pela verdade e em ordem, porque ninguém se lembra completamente de tudo que ele fez e ensinou.²⁵³

²⁵¹ 1 Cel 72.

²⁵² 1 Cel 80.

²⁵³ 1 Cel, Prólogo, 1.

Entre outras fontes utilizadas por Tomás de Celano, Pedroso destaca as atas da canonização, a bula papal intitulada *Mira cerca nos*²⁵⁴ (redigida em 1228, para tornar pública a santidade de São Francisco de Assis) e a *Carta*²⁵⁵ de Frei Elias²⁵⁶ (carta esta endereçada a todos os frades, comunicando a morte do santo em 3 de outubro de 1226). Vale destacar aqui que, entre as principais contribuições da *Vita Prima* para o conhecimento do Francisco “histórico”, está a preocupação que Celano tinha em relação à datação de suas narrativas, oferecendo informações de fatos bem precisos e importantes para se construir “uma cronologia básica para a vida de São Francisco”²⁵⁷.

Nessa primeira hagiografia sobre o santo de Assis, Tomás de Celano utiliza uma espécie de “fio condutor” que, como foi dito acima, perpassa toda sua obra: o tema da “novidade”. A idéia de “novidade” é tão cara à Celano que aparece na *Vita Prima* mais de vinte vezes. São Francisco é retratado como um homem “tomado pelo novo e especial espírito”²⁵⁸ e também como um “novo soldado de Cristo”²⁵⁹. Entretanto, essa “novidade”, para Celano, não se limitava apenas à pessoa do santo, mas se estendia também ao seu movimento, aos seus “irmãos” que o autor chama de “novos discípulos de Cristo”²⁶⁰. É importante salientar que nessa época em que Celano escreve a *Vita Prima*, o movimento fundado por Francisco de Assis não era mais aquela primeira *fraternitas* feita de poucos e, em grande parte, membros iletrados, mas já era uma *Ordo* com milhares de frades espalhados por várias regiões da Europa e que já gozava de certo prestígio dentro da Igreja. A partir disso, pode-se dizer que na *Vita Prima* pode-se encontrar a primeira representação hagiográfica da *Ordo Minorum*.

Antes de se identificar nessa hagiografia as passagens que expressam essa “novidade” do movimento franciscano, é necessário compreender melhor as relações entre os conceitos de “antigo”, “moderno” e “novo” e como isso era entendido entre os medievais do século XIII.

²⁵⁴ A versão italiana desta bula pode ser encontrada integralmente em FONTI FRANCESCANE. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990, p.2190-2195.

²⁵⁵ A tradução italiana desta carta pode ser encontrada integralmente em FONTI FRANCESCANE. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990, p.397-400.

²⁵⁶ Cf. PEDROSO, *Id.*

²⁵⁷ PEDROSO, *Id.*

²⁵⁸ 1 *Cel* 6.

²⁵⁹ 1 *Cel* 9.

²⁶⁰ 1 *Cel* 34 e 38.

Quando Celano apresenta a mensagem de São Francisco e o papel da Ordem franciscana no mundo e na Igreja como algo “novo”, conseqüentemente, uma pergunta se torna inevitável: algo é novo em relação a que? Para Jacques Le Goff, a grosso modo, os “antigos” seriam os defensores das *tradições*, enquanto os “modernos” se pronunciarão pela *inovação*²⁶¹. No caso da *Vita Prima*, quais seriam, então, esses “antigos” cuja a “novidade” franciscana, tão proclamada por Celano, viria a suplantar?

Não é difícil perceber que Celano trata como “antigo” as ordens monásticas que há séculos ditavam a forma exemplar de se viver uma vida religiosa. Em uma passagem da *Vita Prima*, o autor recorda um diálogo entre São Francisco e um cardeal - de nome João de São Paulo – que vivia na Cúria romana na ocasião em que o santo fora para lá com o intuito de ver seu projeto de vida aprovado pelo papa Inocêncio III (1209). Tomás de Celano narra que o referido bispo recebeu São Francisco

(...) com bondade e caridade e elogiou bastante sua resolução e seus projetos. Entretanto, prudente e discreto, interrogou-o sobre muitos pontos e tentou persuadí-lo a passar para a vida monástica ou eremítica. Mas São Francisco recusou com humildade e quanto lhe foi possível esse conselho, sem desprezar os argumentos, mas por estar piedosamente convencido de que era conduzido por um desejo mais elevado²⁶².

Neste ponto é impossível se furtar a questão do que seria propriamente esta vida monástica e suas características a qual a pena celanense contrapõe a “novidade” franciscana? Lester K. Little observa que a figura do monge ainda hoje em dia habita o imaginário coletivo pelos cantos gregorianos entoados por filas de homens encapuzados em procissão em um claustro e pela serenidade que os acompanha²⁶³. Uma outra característica que ilustra bem as intenções de Celano é que

(...) o monge – ou a monja – entrava em uma comunidade monástica particular, ele não aderiu a uma ordem monástica em geral. O ideal monástico de estabilidade obrigava-o a permanecer nesta comunidade até o fim de sua vida. Se o monge ou a monja não podia possuir bens pessoais, a comunidade ou o mosteiro tinham riquezas. A comunidade era uma

²⁶¹ Cf. LE GOFF, Jacques. *História e memória*, 2003, p. 173.

²⁶² *1 Cel* 32-33.

²⁶³ Cf. LITTLE, Lester K.. *Monges e religiosos*, In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, *Dicionário temático do ocidente medieval*, 2006, p. 225.

coletividade privada e independente, possuindo suas próprias dotações, constituídas, em geral, de terras. O essencial da atividade monástica situava-se longe de qualquer compromisso com assuntos profanos, inclusive tarefas pastorais. O ponto forte da espiritualidade monástica era a liturgia²⁶⁴.

Não é possível saber ao certo se Tomás de Celano tinha plena consciência dessas diferenças entre a antiga vida monástica e a Ordem dos Menores fundada há poucos 20 anos. Mas é fato que estava ciente de que havia algo que inaugurava outros tempos com o surgimento desse novo movimento religioso e do qual fazia parte também ele. Havia alguns aspectos que certamente não podiam passar despercebidos nem aos frades, nem aos monges, nem à cúria romana, nem mesmo aos leigos, como acena Little:

O frade [das ordens mendicantes], ao contrário, entrava em uma ordem mais do que em um convento particular. Assim como os indivíduos que a compunham, a própria ordem não podia ter possessões. (...) A principal característica da nova espiritualidade mendicante era o apostolado ativo voltado para a população urbana laica. Ao contrário dos mosteiros, os conventos das Ordens Mendicantes estavam situados nas cidades; os frades passavam frequentemente de um convento a outro de sua ordem, em função das necessidades do ministério²⁶⁵.

Como se pode observar, Celano propõe o projeto de vida religiosa iniciado por São Francisco como sendo “mais elevado” que a tradicional vida monástica. Aqui também se pode notar – em uma espécie de negativo – uma outra representação da *Ordo Minorum*, isto é, Celano quer deixar claro que tudo que São Francisco não queria era que sua Ordem se encaixasse nos costumes monásticos. Basta ver sua reação ríspida quando, como já foi narrado anteriormente, estando em missão em São João D’Acre e Damietta, no Oriente Próximo, recebeu a visita de um frade que trazia más notícias sobre as manobras que os ministros, que Francisco havia deixado na Itália para cuidar da Ordem, estavam fazendo na tentativa de inserir no cotidiano dos frades normas tipicamente monásticas, fazendo com que o santo retornasse e tomasse as devidas providências para que se escrevesse uma *Regra*.

O fato é que Francisco sempre foi pressionado – seja internamente por alguns grupos de frades, seja por cardeais e membros do alto escalão da Cúria Romana – a

²⁶⁴ LITTLE, *Ibid.*, p. 237.

²⁶⁵ LITTLE, *Id.*

se adequar aos moldes monásticos. Em outra ocasião, narrada na *Vita Prima*, Celano recoloca essa questão ampliando também aos “irmãos” tal discussão:

Fiéis cultores da justiça, [os frades] discutiam também se deviam permanecer entre os homens ou retirar-se para lugares desertos. Mas São Francisco, que não confiava em sua sabedoria mas prevenia tudo com a santa oração, preferiu não viver apenas para si mesmo, mas para aquele que morreu por todos, convencido de que tinha sido mandado para conquistar para Deus as almas que o demônio se empenhava em arrebatá-las²⁶⁶.

Talvez esse trecho ofereça algumas pistas fundamentais sobre como Celano - e o próprio São Francisco - compreendia a vida monástica e porque a mensagem franciscana surgiria como uma “novidade”. Aqui os monges são vistos como aqueles que “vivem para si mesmos” enquanto que São Francisco acredita que fora chamado por Deus para “conquistar as almas”, necessitando estar no meio dos homens para cumprir esse mandato. Nesse momento, no século XIII, onde estariam essas “almas”, onde estariam estes homens? A multidão de homens estava nos grandes centros urbanos e para São Francisco é lá, entre eles, que os frades deviam estar. É nesse ponto que a atividade dos frades se diferenciava radicalmente do trabalho dos monges. Segundo Lester K. Little, “o essencial da atividade monástica situava-se longe de qualquer compromisso com assuntos profanos, inclusive tarefas pastorais”²⁶⁷.

Fica evidente que Celano, ao colocar ênfase nessa rígida posição de São Francisco no que se refere a tornar sua ordem religiosa uma ordem de monges, não quer desconsiderar o importante trabalho feito nos mosteiros durante séculos na conservação da cultura cristã (e até pagã) desde suas origens²⁶⁸ – não se pode esquecer que o próprio Celano era um erudito e que devia muito ao patrimônio cultural guardado pelos monges – mas quer esclarecer que os novos espaços urbanos demandavam novos tipos de serviços pastorais, distantes do que os monges poderiam oferecer ao se fixarem no campo.

²⁶⁶ 1 *Cel* 35.

²⁶⁷ LITTLE, Lester K. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2006. v. II, p. 237.

²⁶⁸ Discutindo o papel da vida monástica na preservação da cultura ocidental, Little observa que “evidentemente, o plano habitual de um mosteiro compreendia também uma biblioteca e um *scriptorium*. Nos primeiros séculos da vida monástica, o valor do saber e da instrução fora considerado com certa ambivalência, mas o monasticismo ocidental foi constantemente erudito, desde o instante em que Cassiodoro, no século VI, encarregou os monges de preservar o legado escrito – pagão e cristão – da Antiguidade” (LITTLE, In: LE GOFF; SCHIMITT, *Ibid.*, p 234).

Retomando as discussões sobre as relações entre o “antigo” e o “moderno”, Le Goff acena para o perigo de se contrapor diametralmente estes dois conceitos, como se onde se apresentasse um deles, o outro, conseqüentemente, não pudesse existir. Para o autor de *História e memória*, o problema merece cuidados específicos, pois

(...) a oposição entre antigo/moderno desenvolveu-se num contexto equívoco. Em primeiro lugar, porque cada um dos termos e conceitos correspondentes nem sempre se opuseram um ao outro: “antigo” pode ser substituído por “tradicional”, e moderno, por “recente” ou “novo” e, em seguida, porque qualquer um dos dois pode ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras²⁶⁹.

Le Goff chama, deste modo, a atenção do historiador para o fato de que antes de se classificar qualquer fenômeno histórico nas categorias de “antigo” ou “moderno”, deve-se primeiro compreender como a sociedade que gerou tal discussão utilizava esses conceitos e como se via dentro e a partir delas, uma vez que o aparecimento dessas categorias serviam “para denegrir ou exaltar – ou simplesmente, para distinguir e afastar – uma “antiguidade”, pois tanto se destaca uma modernidade para promovê-la como para vilipendiá-la”²⁷⁰. Ao que tudo indica, na *Vita Prima*, Celano concebe a “modernidade” ou a “novidade” de São Francisco e de seu movimento não como um “esquecimento, uma ausência de passado”²⁷¹, mas, antes, como uma renovação de um estilo de vida religiosa que, segundo o hagiógrafo, não conseguia mais dar frutos, uma espécie de árvore seca, como se pode ler nas linhas que se seguem:

(...) Como um dos rios do paraíso, este novo evangelista dos últimos tempos irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou com o exemplo o caminho do Filho de Deus e a doutrina da verdade. Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma santa novidade: a velha árvore da religião viu reflorir seus ramos nodosos e raquíticos.²⁷²

Esta passagem contém alguns pontos que merecem atenção. Um primeiro ponto é que não passa despercebido, em um trecho relativamente pequeno como este, a frequência com que Celano utiliza o tema da “novidade” que se desdobra,

²⁶⁹ LE GOFF, 2003, p. 174.

²⁷⁰ LE GOFF, *Ibid.*, p. 176.

²⁷¹ LE GOFF, *Ibid.*, p. 179.

²⁷² 1 Cel 89.

por sua vez, em vários sinônimos e expressões próximas como “novo”, “alegria inesperada”, “reflorir”. Outro ponto curioso é a expressão utilizada por Celano ao chamar São Francisco de “evangelista dos últimos tempos” (*in novissimo tempore*, no texto latino original). Estaria o primeiro biógrafo de São Francisco utilizando o superlativo de “novo” (*novus*), *novissimus*, apenas no sentido de “atualidade” ou de um evento “recente” ou estaria mesmo pensando no “fim dos tempos”, isto é, em um sentido escatológico? É Le Goff quem observa que o termo *novissimus* tinha mais de um significado e que o termo *novus* utilizado por Celano muito provavelmente acenaria mesmo para um fenômeno “recém-aparecido” com certa carga de “pureza”:

Desde a Antiguidade que o superlativo de *novus*, *novissimus* adquiriu o sentido de último, de catastrófico. O cristianismo elevou este superlativo a um paroxismo de fim de mundo. O tratado sobre os perigos das calamidades do fim dos tempos (*De periculis novissimorum temporum*) do parisiense Guillaume de Saint-Amour, em meados do século XIII, joga com o duplo sentido de *novissimus*, que designa, ao mesmo tempo, a atualidade mais recente e o fim do mundo. Mas “novo” tem, antes de mais nada, e sentido de recém-aparecido, de nascido, de puro²⁷³.

A *Vita Prima*, assim como a maioria das hagiografias de São Francisco escritas nos séculos XIII e XIV, está repleta de citações bíblicas. É importante observar que nelas, não só a figura de São Francisco é representada envolta em passagens das Sagradas Escrituras, mas também a *Ordo Minorum* é “pintada” dentro de imagens e profecias bíblicas.

Antes de se buscar identificar o papel e a utilização de passagens bíblicas por Tomás de Celano, especificamente na *Vita Prima*, é importante compreender o que significava a Bíblia na Idade Média e como os hagiógrafos da época faziam uso dela.

Para o historiador Guy Lobrichon, rastrear o percurso histórico da Bíblia não é apenas fazer uma análise “de sua recepção, de sua leitura e de seus leitores, nem mesmo de suas funções e usos, mas também das peregrinações de seu texto e de seus conteúdos pelos códigos sociais”²⁷⁴. Durante muito tempo historiadores e teólogos não deram a devida atenção ao enxerto dessas citações bíblicas na literatura hagiográfica, acreditando que fossem apenas meros “adereços” literários e

²⁷³ LE GOFF, 2003, p. 179.

²⁷⁴ LOBRICHON, Guy, *In* LE GOFF; SCHIMITT, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2006. v. I, p. 105.

hagiográficos. Lonbrichon coloca-se contra essa atitude de desdém e chama a atenção dos estudiosos para o fato de que

(...) este livro [a Bíblia] sem dúvida alimentou e inspirou a melhor parte das criações intelectuais da Idade Média. Mas essa realidade encontra-se obnubilada pela incômoda herança da historiografia: por longo tempo ela foi contornada, ignorada por historiadores ansiosos por livrar-se de temas religiosos, abandonada às mãos de teólogos que pouco se preocupavam com a história das sociedades do passado²⁷⁵.

Afirmar que a Bíblia inspirou consideravelmente a produção intelectual na Idade Média significa que qualquer um que aspirasse aos postos de erudição ou quisesse ver seus estudos levados a sério deveria conhecê-la muito bem e saber utilizá-la em suas obras, já que “os escritos da Bíblia constituem a lei dos cristãos, um código ou norma intangível, inexpugnável, marcada por um sinal sagrado”²⁷⁶.

Conhecer a Bíblia não era apenas ler suas narrativas, salmos, cartas, cânticos, normas e profecias, mas era também saber como ler tais textos. Para isso, havia um conjunto de práticas e ferramentas de interpretação chamadas de “exegese”. Essas práticas hermenêuticas ou exegéticas eram, periodicamente, revisadas e aprimoradas pelos estudiosos, mas no século XIII chegou-se a padronizar as quatro etapas de como deveria ser um adequado estudo bíblico, produzido por um frade dominicano, Agostinho da Ácia, por volta de 1282, e que, por sua vez, foi bem sintetizado num dístico mais tardio, de 1330, por Nicolau de Lira: “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*”²⁷⁷.

A primeira etapa, ou o primeiro sentido, a ser seguida referia-se ao sentido literal ou “histórico” do texto bíblico a ser estudado. Martino Conti, baseando-se nos estudos sobre exegese medieval de H. de Lubac²⁷⁸, alerta que “com o termo “história”, de fato, os autores medievais entendiam tanto os fatos históricos como o significado primário das palavras”²⁷⁹. Isso ocorria porque para os medievais

²⁷⁵ LONBRICHON, In LE GOFF; SCHIMITT, *Ibid.*, p. 105.

²⁷⁶ LONBRICHON, In LE GOFF; SCHIMITT, *Ibid.*, p. 108.

²⁷⁷ “A letra ensina os fatos, a alegoria o que debes crer, a moral o que debes fazer, a anagogia onde debes tender”. CONTI, Martino. *Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 123.

²⁷⁸ LUBAC, H. de, *Esegesi medievale*, v. 2, In MILANO, Ilarino da., *La spiritualità evangelica anteriore a San Francesco*, Quaderni di spiritualità francescana, 6, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1963.

²⁷⁹ CONTI, Martino, *Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens*, 2004, p. 124.

(...) a revelação divina teve lugar no tempo e no curso da história e que ela mesma assumiu forma histórica. O exegeta não pode, portanto, prescindir da história e muito menos colocá-la em discussão. Daí o convite dirigido aos que interpretam ou lêem a Bíblia a buscar os fatos históricos e a iniciar sempre pela exposição histórica²⁸⁰.

O segundo sentido a ser observado e colhido de um texto bíblico era o “alegórico”. Esta etapa do estudo se caracterizava pela exigência de se buscar o sentido espiritual por trás das palavras do texto. Captar esse sentido divino por trás do fato (*factum*) e das palavras (*dicta*), na compreensão medieval, era tornar acessível ao leitor a salvação por meio da fé. Desta forma, o sentido alegórico coincidia com a doutrina ou o que se deve crer²⁸¹.

No sentido chamado “tropológico”, as palavras começavam a “ganhar vida”, isto é, depois de serem compreendidas em seu significado “histórico” e “alegórico”, são analisadas e organizadas de modo a se tornarem práticas ou comportamentos na vida do leitor. Aqui o conhecimento da palavra de Deus “conforme o enunciado do dístico: *moralis quid agas*, estaria voltado para a edificação dos costumes²⁸². Para Conti,

(...) se a alegoria desenvolve a verdade sobrenatural, a tropologia não desenvolve uma moral qualquer, mas a moral cristã e a espiritualidade que brota da verdade da fé. Portanto, tudo aquilo que na Escritura deve ser alegorizado pode e deve ser também moralizado²⁸³.

Finalmente, na última etapa de uma exegese bíblica medieval, devia-se buscar o significado “anagógico” do texto. A palavra anagogia deve ser entendida como uma derivação “do grego *ανα + αγωγή*, o termo “anagogia” tem sentido de “subida”, “ascensão”, e equivale ao latim *sursum-ductio*: levar ao alto”²⁸⁴. Em outras palavras, o significado “anagógico” de um texto bíblico devia levar o leitor à contemplação dos mistérios mais elevados e últimos (escatológicos) uma vez que esta etapa tem a função de realizar

(...) a perfeição tanto da alegoria (*facta mystica*) como da tropologia (*facienda mystica*), operando uma síntese. Ela tende à fusão do mistério com a mística. A realidade escatológica, alcançada mediante a anagogia, é

²⁸⁰ CONTI, *Id.*

²⁸¹ Cf. CONTI, *Ibid.*, p. 125.

²⁸² CONTI, *Id.*

²⁸³ CONTI, *Ibid.*, p. 126.

²⁸⁴ Cf. CONTI, *Ibid.*, p. 127.

a realidade eterna (*quo ducas*) na qual qualquer outra realidade tem sua consumação²⁸⁵.

Esse resumo esquemático sobre como se fazia, no século XIII, uma leitura considerada “correta” da Sagrada Escritura oferece um bom auxílio para se compreender como um hagiógrafo medieval se valia de inúmeras citações bíblicas para escrever a vida de um santo.

Para Tomás de Celano, era necessário apresentar em sua *Vita Prima*, por exemplo, dois movimentos distintos, mas que se auto-completavam: primeiro, era importante apresentar um São Francisco que dedicou sua vida a se conformar em tudo à vida de Cristo, isto é, transformando o primeiro em uma “atualização” da palavra de Deus; e, segundo, era fundamental mostrar a santidade de Francisco confirmando seus gestos e palavras com as citações e profecias bíblicas²⁸⁶. A título de ilustração desses movimentos bíblico-hagiográficos, tem-se um relato das últimas horas de vida São Francisco²⁸⁷ onde

Celano apresenta Francisco que, antes de morrer, como Jacó (Gn 49, 1-28) e Moisés (Dt 33, 1-29), dá a bênção sobre cada um dos frades que desejava rever. Também Francisco, como Jacó moribundo e cego (Gn 48, 14), cruza os braços para colocar a mão direita sobre a cabeça de Frei Elias, que estava à sua esquerda, e pronuncia sobre ele uma bênção toda particular²⁸⁸.

Como se pode notar, não deve ter sido difícil para Celano aplicar à vida de São Francisco diversas citações das sagradas escrituras, uma vez que se tratava de um costume usual, mas, pode-se dizer o mesmo no que se refere às representações da *Ordo Minorum*? Celano teria se utilizado de imagens bíblicas para representar o movimento fundado pelo santo de Assis e mostrar qual deveria ser seu papel no mundo e na Igreja?

Antes de assinalar como o primeiro hagiógrafo de São Francisco representou a Ordem dos Menores a partir de imagens bíblicas é preciso dizer que quando ele o faz sempre tem como ponto de partida a “novidade” já discutida acima. Assim, narra a *Vita Prima* que nos tempos em que o jovem Francisco tentava se tornar cavaleiro combatendo contra os inimigos de Assis, durante uma noite teve um sonho com uma

²⁸⁵ CONTI, *Id.*

²⁸⁶ Cf. CONTI, *Ibid.*, p. 163.

²⁸⁷ Cf. *1 Cel* 108.

²⁸⁸ CONTI, *Op. cit.*, p. 165.

“casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças, e outros aparatos”²⁸⁹, onde também ouvia uma voz que dizia que tudo aquilo seria dele “e de seus soldados”²⁹⁰, deixando Francisco muito alegre ao despertar pela manhã. Essa visão, que também pode ser encontrada em outras lendas mais tardias – como a *Legenda dos Três Companheiros* e o *Anônimo Perusino* – chama a atenção pela interpretação que Celano dá desse sonho, conforme escreve:

É muito interessante esta menção de armas logo aqui no começo. Muito oportunamente se oferecem armas ao soldado que vai combater o forte armado e, como um outro Davi *em nome do Senhor*²⁹¹ dos exércitos [Cf. 1 Rs 17,45], há de libertar Israel do antigo opróbrio dos inimigos²⁹².

Celano não hesita em comparar São Francisco a Davi descrito no *Livro dos Reis* e não explicita bem quem seria esse “Israel” a ser libertado e quem seriam esses “antigos inimigos”. Entretanto é possível se fazer uma idéia, já que o Davi bíblico era um simples pastor que deveria, grosso modo, lutar com um guerreiro filisteu gigante e forte, de nome Golias. Poderia Celano estar se referindo a um Francisco que defenderia a própria Igreja e a sua própria Ordem que deveria passar por tribulações. Entretanto, se aquelas “armas” deveriam ser dadas também aos “seus soldados”, Celano também aponta para um dos aspectos da missão da *Ordo Minorum*, a saber, a de ser para o mundo uma “nova milícia”, que, por sua vez, abraça – e aqui Celano usa três passagens bíblicas – “uma *missão de paz* [Cf. Lc 14,32], correndo alegremente a ganhar o *reino dos céus* [Cf. Mt 13, 44-46] em seguimento do *Santo de Deus* [Cf. Lc 4,34]”²⁹³.

Ao narrar uma visão profética que São Francisco teve em relação aos primeiros tempos de sua Ordem, Celano o faz também utilizando-se de várias citações bíblicas, iniciando com um versículo tirado do *Livro do Apocalipse*:

Vi uma enorme multidão [Cf. Ap 7,9] de homens vinda a nós e querendo viver conosco este gênero de vida e esta Regra de santa religião. Parece-me ter ainda *em meus ouvidos* [Cf. Ct 2, 14] o seu rumor, *indo e vindo* [Cf. Gn 8,3], conforme a disposição da obediência. Vi que os caminhos pareciam apinhados de gente vinda de quase *todas as nações* [Cf. At 2,5];

²⁸⁹ 1 Cel 5.

²⁹⁰ *Id.*

²⁹¹ Aqui e nas próximas passagens da *Vita Prima*, as palavras extraídas *ipsis litteris* ou inspiradas em citações bíblicas serão apresentadas em itálico, por razões didáticas.

²⁹² 1 Cel 5.

²⁹³ 1 Cel 24.

vêm franceses, apressam-se espanhóis, correm alemães e ingleses e se adianta uma multidão enorme de outras línguas diversas²⁹⁴.

Na seqüência do texto, continuando as narrativas sobre as “profecias” de São Francisco sobre o presente e o futuro dos seus frades, Celano torna-se um pouco mais ousado ao retratar a Ordem como feita dos “melhores peixes” que um pescador recolhe no mar depois de uma grande tempestade, fazendo referência ao *Evangelho de Mateus*:

Disse-lhes [aos frades] o Santo: “Irmãos, (...) para que saibais o que há de ser de nós e de nossos irmãos futuros, compreendei a verdade do que vai acontecer: No começo desta nossa vida vamos encontrar alguns frutos doces e deliciosos. Depois serão oferecidos outros de menor sabor e doçura. No fim, serão dados alguns cheios de amargor, de que não poderemos viver, porque sua acidez será intragável para todos, apesar da aparência de frutos belos e cheirosos. Entretanto, como vos disse, o Senhor fará de nós *um grande povo* [Cf. Gn 12,2]. Mas no fim vai acontecer como quando um pescador lança suas redes no mar (...) e recolhe *uma grande quantidade de peixes*[Cf. Lc 5,6], despeja-os na barca, mas não podendo levar todos por serem demasiados, escolhe os maiores e *melhores para os cestos, jogando os outros* fora [Mt 13, 47-48]²⁹⁵.

A Ordem dos Menores retratada como uma “novidade positiva”, isto é, onde os frades parecem ser os melhores homens ou religiosos que havia na cristandade naquele momento, parece agradar muito Tomás de Celano, pois em outra passagem de sua *Vita Prima*, chama os frades de “pedras vivas, recolhidas em todas as partes do mundo”²⁹⁶. Um dado curioso salta aos olhos quando se lê um longo trecho onde Celano exalta as virtudes dos primeiros frades – lembre-se que vários desses frades citados com tanto heroísmo e já com ares de santidade estão ainda vivos quando da época de escrita da *Vita Prima*:

Seus gestos [dos frades] eram comedidos e seu andar era simples. Tinham os sentidos tão mortificados que mal pareciam ver ou ouvir senão o que lhes estava pedindo a atenção. Tinham os olhos na Terra, mas o pensamento no céu. Nem inveja, nem malícia, ou rancor, nem duplicidade, suspeição, ou amargura neles existiam, mas apenas muita concórdia, calma contínua, ação de graças e louvor²⁹⁷.

²⁹⁴ 1 Cel 27.

²⁹⁵ 1 Cel 28.

²⁹⁶ 1 Cel 38.

²⁹⁷ 1 Cel 41.

Uma vez, numa ocasião em que São Francisco estava diante do papa Honório III, o bispo de Óstia, Dom Hugolino - aquele que mais tarde se tornaria o papa Gregório IX e aquele que canonizaria Francisco em 1228 - fora indicado para se tornar uma espécie de “protetor” dos frades, para a alegria e satisfação do santo. Ao narrar as amistosas relações do fundador da *Ordo Minorum* com o bispo Hugolino, Celano deixa transparecer a importância e a natureza dos membros daquela ordem religiosa, mais uma vez utilizando-se de imagens bíblicas. Escreve Celano:

Porque São Francisco se ligara a ele [Hugolino] como um filho ao pai e como um filho único à sua mãe [Cf. Lc 7, 12], achando que em seus braços podia descansar e dormir tranqüilo [Cf. 2 Rs 12,3]. (...) O bem-aventurado Pai cuidava do que era necessário, mas o hábil Senhor [Hugolino] fazia com que tudo fosse realizado. Quantas pessoas, especialmente no princípio, tentaram acabar com a implantação [Cf. Sl 143,12] da Ordem! Quantos procuraram sufocar a vinha escolhida [Cf. Jr 2,21] que a mão do Senhor havia plantado havia pouco neste mundo. Quantos tentaram roubar seus primeiros e melhores frutos! Mas todos foram vencidos e desbaratados [Cf. At 5, 36] pela espada de tão reverendo pai e senhor²⁹⁸.

De fato, ao chamar a *Ordo Minorum* de “vinha escolhida” Celano quer recordar, ou neste caso “atualizar” um trecho do *Livro de Jeremias* que narra Deus dizendo “Todavia eu mesmo te plantei como vide excelente, uma semente inteiramente fiel” [Jr 2,21]. Contudo, é quase impossível que Celano não estivesse ciente da seqüência deste mesmo versículo bíblico que mostra a insatisfação de Deus com Israel, pois nele se lê “como, pois, te tornaste para mim uma planta degenerada, de vida estranha?” [Jr 2,21]. Tentaria o primeiro biógrafo de São Francisco, com tal manobra, silenciar as primeiras crises que a Ordem começava a sofrer nos últimos anos? Tudo indica que não. Primeiro, porque Celano naquela passagem de sua *Vita Prima*, não precisava mesmo inserir o versículo completo do profeta Jeremias – por questões literárias, isto é, por não “combinar” com o resto de seu raciocínio -, e segundo porque o hagiógrafo, mesmo tendo consciência de que escrevia aquele *Vita* para toda a cristandade, jamais deixou de expor as dificuldades – presentes e futuras – pelas quais a Ordem dos Menores passaria. Basta analisar outro trecho desta sua obra para notar que Celano estava muito atento às perturbações no seio da Ordem, quando narra as palavras de despedida de São Francisco:

²⁹⁸ 1 Cel 74.

Adeus meus filhos, vivei sempre *no temor do Senhor* [Cf. Eclo 9,22], porque as maiores provações vos ameaçam e a *tribulação* [Cf. Eclo 27, 6; Sl 21,12] está às portas. Felizes os *que perseverarem* [Cf. Mt 10, 22] no que empreenderam, porque os escândalos que estão para vir vão afastar alguns do seu meio²⁹⁹.

Por fim, Celano não hesita em multiplicar as referências bíblicas que exaltam a “novidade” da *Ordo Minorum* como se pode ver no parágrafo n. 100 da *Vita Prima*, onde representa a Ordem como “*um cedro no paraíso de Deus* [Cf. Ez 31,8; Sl 109,3] [que se eleva] até os céu pelos santos merecimentos, *estendendo seus ramos por toda a amplidão da Terra* [Cf. Sl 79,12; 17,20] como *vinha eleita* [Cf. Jr 2,21]”³⁰⁰.

A *Vita Prima*, em suma, representa a *Ordo Minorum* como sendo um fenômeno inédito na história do cristianismo. Vinte anos depois, na *Vita Secunda*, como Celano representaria esta mesma ordem religiosa fundada por São Francisco de Assis? Estaria ainda disposto a continuar promovendo um “rosto” positivo à Ordem?

3.2. ENTRE LAMENTOS E SAUDADES DE FRANCISCO: A *VITA SECUNDA*

Durante quase duas décadas, o único “rosto” de São Francisco conhecido – e aqui também se faz referência outras hagiografias de menor celebridade e circulação que de alguma forma se inspiraram na primeira “*Vita*” do santo – em toda cristandade e entre os frades, foi aquele construído por Tomás de Celano e exposta na *Vita Prima*: um São Francisco marcado com o selo da “novidade”, que por sua vez, se estendia também ao movimento religioso por ele fundado.

Entretanto, um novo pedido foi feito à Tomás de Celano em um Capítulo geral ocorrido em Gênova, no ano de 1244. Sentiu-se a necessidade de completar - com novos dados sobre a vida do santo de Assis - a antiga legenda escrita vinte anos antes, a saber, a *Vita Prima*. Assim, o então Ministro geral, Frei Crescêncio Grizzi de lesi (1244-1247)³⁰¹, pediu, por meio de uma carta circular dirigida toda a Ordem, que

²⁹⁹ 1 *Cel* 108.

³⁰⁰ 1 *Cel* 100.

³⁰¹ A datação aqui utilizada refere-se à duração do generalato de Frei Crescêncio de lesi

os frades enviassem “novas memórias” sobre os milagres e ensinamentos de seu mestre e fundador.

Todo esse material foi entregue à Tomás de Celano que tratou de escrever uma nova hagiografia de São Francisco e que ficaria pronta somente em 1247, e intitulada de *Memoriale beati Francisci in desiderio animae* ou, como ficou mais conhecida entre os estudiosos, de *Vita Secunda*. Dois pontos merecem aqui serem destacados. Primeiro, quais seriam os reais motivos para que um Capítulo geral ordenasse a escrita de uma nova hagiografia sobre o santo fundador? Celebrar novamente as glórias de São Francisco recordando novos prodígios ou “reconstruir” seu rosto “moldando-o” às novas e urgentes necessidades da Ordem? Segundo, por que Celano escolheria um título tão singular para sua nova obra – *Memorial do desejo da alma* -, inspirando-se em um trecho bíblico do profeta Isaías (26,8)³⁰²?

A *Vita Secunda*, como era de se esperar, apresenta-se consideravelmente maior que sua antecessora, a *Vita Prima*, embora repita sua forma de divisão em duas partes (ou dois livros): na primeira parte, bem mais curta, Celano recorda, corrige, acrescenta e suprime, trechos da vida de São Francisco, continuando sua preocupação em relatar tudo de forma cronológica. A segunda parte, por sua vez, bastante longa, se desdobra em narrar “episódios inéditos que vão apresentando as virtudes, as vontades, os ditos e os feitos do santo, visando mostrar como os frades deviam viver”³⁰³.

Muita coisa havia mudado dentro da Ordem franciscana em vinte anos depois da morte de seu fundador. Todas aquelas discussões ocorridas - estando Francisco ainda vivo, sobre o poder, o dinheiro, os estudos e as atividades pastorais dos frades, haviam se intensificado nos anos 40 do século XIII e a *Vita Secunda*, como se pode imaginar, não ficou alheia a tudo isso, uma vez que expressa as preocupações que Celano tinha em relação aos desvios de comportamento de vários “irmãos”, como bem elenca José Carlos Pedroso ao afirmar que havia frades que se vestiam com panos finos e peles e que até invejavam os que tinham coisas melhores; alguns eram imprudentes com as mulheres e até com as religiosas; havia irmãos que buscavam elogios das pessoas e, entre eles, havia ciúmes, ambição, disputas e ódio, como críticas e muito falatório; muitos eram preguiçosos no

³⁰² “Também no caminho dos teus juízos, Senhor, te esperamos; no teu nome e na tua memória está o desejo da nossa alma”.

³⁰³ PEDROSO, 1998, p. 25.

apostolado e na contemplação; os superiores eram muito tolerantes com os erros dos frades; e, por fim, “irmãos” que se esqueciam da humildade quando entravam nas universidades³⁰⁴.

Analisando com cuidado o teor e o conteúdo da *Vita Secunda*, pode-se encontrar um Celano que, ao mesmo tempo que lastima o estado da Ordem, também insiste muito em um retorno à unidade dos frades. A julgar pelo prefácio da obra, o autor parece bastante hesitante e temeroso em apresentar uma nova hagiografia do santo de Assis e mais de uma vez se justifica dizendo que aceitou a empresa por obediência ao Ministro geral, Frei Crescêncio de lesi, e que, por isso, pede aos frades que sejam compassivos com ele caso haja má interpretação dos relatos por ele compilados:

(...) pensando melhor na propensão que nossas forças têm para a fraqueza, temos justificado receio de que tão importante assunto, deixando de ser tratado como deve, desagrade aos outros por nossa culpa. (...) Quem poderia, pois, em tanta diversidade de palavras e atos, ponderar todas as coisas na balança de um sutil exame, de modo que haja um só parecer para todos os ouvintes? (...) Exortamos aos leitores que interpretem com benignidade (...) para que se guarde ileso a reverência devida àquele de quem se está falando [São Francisco]³⁰⁵.

Quanto ao nome escolhido por Tomás de Celano, *Memorial do desejo da alma* (*Memoriale beati Francisci in desiderio animae*), pode-se traçar um raciocínio interessante no que diz respeito às intenções de Celano. Ao fundamentar sua obra em um trecho do profeta Isaías – “também no caminho dos teus juízos, Senhor, te esperamos; no teu nome e na tua memória está o desejo da nossa alma” (Is 26,8) – claramente Celano deixa entrever que pretende, em consonância com o projeto de governo de Frei Crescêncio de lesi, resgatar de alguma forma o “nome” de São Francisco, isto é, sua memória, para que novamente ele se torne espelho para sua Ordem, que como dirá em alguns trechos de seu trabalho, caminhava “com passo inseguro”³⁰⁶. Novamente, vinte anos depois, Celano é encarregado de construir uma nova memória do fundador da *Ordo Minorum*, mas, desta vez, não mais escreve a pedido de um papa, mas agora do próprio Ministro geral, e não mais para toda a Igreja, mas, apenas para uso interno e formação dos frades. Novamente, o

³⁰⁴ Cf. PEDROSO, *Id.*

³⁰⁵ 2 *Cel*, prólogo, 1.

³⁰⁶ 2 *Cel* 221.

hagiógrafo se coloca como uma “voz autorizada”, já que, para que seu discurso seja aceito pela comunidade dos “irmãos”, suas narrativas, como acena Orlandi,

(...) para ter validade, têm de ser usadas em situação apropriada e bem configurada. Para realizar esses atos, é preciso estar investido de uma autoridade dada, ou pelo menos reconhecida, pelo poder temporal, em condições muito bem determinadas, em situações sociais bastante ritualizadas³⁰⁷.

Para Grado Giovanni Merlo, esse “discurso autorizado” da *Vita Secunda* representava sim as percepções e expectativas do governo da Ordem de então, e, para o autor,

(...) com Frei Crescêncio, Ministro geral de 1244 a 1247, assiste-se a renovação do interesse por São Francisco, cuja vida volta a ser importante referência, como se vê no convite do capítulo geral de Gênova, de 1244, de recolher “lembranças escritas” sobre o iniciador da Ordem dos Menores. A finalidade da decisão genovesa poderia parecer absolutamente apologética, mas vários indícios levam a crer que (...) havia a intenção de realizar uma consciente obra de pacificação da Ordem, na esperança de diminuir as tensões e os conflitos mediante a reproposição do modelo dos Menores por excelência, que era a vida de São Francisco³⁰⁸.

Nos vinte anos que se sucederam a morte e a canonização de São Francisco, os frades se preocuparam muito em discutir quais eram as reais intenções do santo fundador expressas na *Regra* (de 1223), pois, mesmo que esta se tratasse de normas organizadas de forma jurídica, ainda oferecia lacunas e pontos críticos que, na vida cotidiana dos “irmãos”, poderiam ser ou não entendidos ou obedecidos à risca. Uma batalha curiosa foi travada ao redor das palavras de São Francisco, uma vez que estas começaram a ser discutidas e analisadas segundo os métodos escolásticos utilizados pelos frades eruditos que estudavam ou mesmo lecionavam nas universidades de Paris e de Oxford. Como bem observou Merlo, na época da escrita da *Vita Secunda*, os frades se dedicavam mais em pensar, por exemplo e entre outros pontos, a pobreza do que vivê-la, evidenciando uma “abissal distância, objetiva e subjetiva, entre o viver e o pensar a *sequela Christi*”³⁰⁹.

Na verdade, as discussões em torno da observância *ipsis litteris* da *Regra* haviam começado quase duas décadas antes dentro da *Ordo Minorum*. Como

³⁰⁷ ORLANDI, *Op. Cit.*, p. 227.

³⁰⁸ MERLO, *Op. cit.*, p. 111.

³⁰⁹ MERLO, *Id.*

agravante, tinha-se ainda o *Testamento de São Francisco* que, entre várias recomendações, ordenava que nada na sua *Regra* fosse alterado ou submetido a interpretações. Desta forma, quando os ministros provinciais perceberam que uma solução para esses impasses dentro de uma Ordem que crescia muito, tanto em número quanto em prestígio dentro da Igreja, não seria possível surgir entres os frades, pediu-se que uma autoridade maior e exterior à Ordem solucionasse o problema. Assim, em 1230, o papa Gregório IX tentou por fim à questão com a bula *Quo elongati*³¹⁰, que ficou conhecida como a primeira declaração papal sobre a *Regra dos Frades Menores*. Gregório IX, alegando ter sido muito amigo de São Francisco – não se pode esquecer que antes de ser eleito papa, ainda como cardeal Hugolino, fora escolhido para ser o protetor da Ordem, a pedido do santo – estabeleceu alguns pontos principais sobre a questão da observância da *Regra*:

- 1) O Testamento carece de força obrigatória, por mais que sua observância seja altamente recomendável;
- 2) Os frades menores só estão obrigados aos conselhos evangélicos expressos na Regra;
- 3) Declara-se estar em conformidade com a Regra a instituição dos nuncios como representantes dos benfeitores, como também depositar nas mãos de amigos espirituais as esmolas em dinheiro para as necessidades imediatas;
- 4) Os frades menores não possuem nada, nem em particular, nem em comum; não tem nenhum direito sobre os imóveis, e apenas o simples direito de uso sobre os livros e utensílios; não podem dispor deles sem o consentimento de cardeal protetor³¹¹.

Como se pode ver, a bula *Quo elongati* acabou marcando os caminhos e decisões futuras da Ordem dos Menores, pois, a partir dela a própria identidade do movimento franciscano deixava de ter que “prestar contas” apenas à memória de seu fundador, mas passava a ser dirigida pelos próprios decretos pontifícios. O fato é que a bula de 1230 serviu de base para outras bulas papais que eram expelidas cada vez que se intensificavam novamente as dúvidas dos frades sobre a *Regra*. Assim, nasceu, por exemplo, agora já no contexto da *Vita Secunda*, uma bula intitulada *Ordinem vestrum*, de 1245, escrita pelo papa Inocêncio IV. Esta nova bula vinha, na verdade, renovar as posições declaradas pela Santa Sé já prescritas da *Quo elongati*, “visando contribuir mais para o esclarecimento das “dubia et obscura

³¹⁰ A versão italiana desta bula papal pode ser encontrada integralmente em FONTI FRANCESCANE. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990, p.2196-2202.

³¹¹ IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*, 1985, p. 66.

quae in Regula continentur” e sancionar o valor canônico de algumas decisões dos capítulos gerais”³¹².

Como se pode verificar, as preocupações de Celano sobre os caminhos trilhados pela Ordem e o desejo de pacificação desta por parte do Ministro geral, Frei Crescêncio, eram bastante justificadas. Se por um lado, Celano precisou recordar o “nome de São Francisco”, isto é as origens, como o verdadeiro “memorial do desejo da alma” dos frades, a *Vita Secunda* não ficou isenta de apresentar algumas “faces” de uma *Ordo Minorum* que se distanciavam muito dos primeiros tempos. Entretanto, para se entender melhor este processo deve-se perguntar sobre que “imagem” de São Francisco estaria contida nesta segunda obra celanense: um santo preocupado com os problemas que minavam a unidade do movimento por ele fundado.

Entre os temas polêmicos tratados por Celano na *Vita Secunda*, destacamos, entre os mais relevantes nesta época, a questão da pobreza, dos estudos e do poder dentro da Ordem, silenciados na *Vita Prima*.

É já sabido que quase na metade do século XIII a maioria dos frades já moravam em casas e conventos mais ou menos estáveis. Mesmo assim, Celano fez questão de recordar, talvez com algum saudosismo, os tempos heróicos dos primeiros companheiros do santo narrando que estes

(...) estavam contentes com uma única túnica, remendada às vezes por dentro e por fora (...). Cingiam-se com uma corda e usavam calças de pano rude, fazendo o piedoso propósito de ficar simplesmente assim, sem ter mais nada. Naturalmente estavam seguros em qualquer lugar, sem nenhum temor, cuidado ou preocupação pelo dia seguinte, nem se incomodavam com o abrigo que teriam à noite, mesmo nas grandes dificuldades, freqüentes nas viagens. Pois, como muitas vezes nem tinham onde se abrigar do frio mais rigoroso, recolhiam-se a um forno ou se escondiam humildemente, à noite, em grutas ou cavernas³¹³.

Em outro episódio, Celano apresenta um São Francisco que se incomodava tanto com as construções maciças feitas pelos frades quanto com mesa farta ao redor da qual esses passaram a se sentar. Assim, estando os “irmãos”, na festa da Páscoa, preparando uma mesa suntuosa

³¹² MERLO, *Op. cit.*, p. 112.

³¹³ 2 *Cel* 39.

(...) [São Francisco] desceu de sua cela e foi para a mesa, viu-a arrumada em lugar elevado e ostentadamente enfeitada: toda ela ria, mas ele não sorriu. Voltou às escondidas e devagarinho, pôs na cabeça o chapéu de um pobre que lá estava, tomou um bordão e foi para fora. Esperou lá fora à porta até que os frades começaram a comer, porque estavam acostumados a não esperá-lo quando não vinha ao sinal. Quando iniciaram o almoço, clamou à porta como um pobre de verdade: “Dai uma esmola, por amor de Deus, para um peregrino pobre e doente”. Os frades responderam: “Entra, homem, pelo amor daquele que invocaste”. Entrou logo e se apresentou aos comensais. Que espanto provocou esse peregrino! Deram-lhe uma escudela, e ele se sentou à parte, pondo o prato na cinza. E disse: “Agora estou sentado como um frade menor”. Dirigindo-se aos irmãos, disse: “Mais do que os outros religiosos, devemos deixar-nos levar pela pobreza do Filho de Deus. Vi a mesa preparada e enfeitada, e vi que não era de pobres que pedem esmola de porta em porta”³¹⁴.

O cuidado pela pobreza, rigidamente observado por São Francisco na *Vita Secunda*, não se resumia, como se vê, somente no que se referia às moradias dos frades, mas até ao feitio de suas camas, bem recordado por Celano ao contar que

(...) era tão grande a pobreza em questão de camas e cobertas, que alguém que tivesse algum pedaço de pano gasto para pôr em cima da palha achava que estava ocupando um leito nupcial³¹⁵.

Nos anos quarenta do século XIII, a presença de mestres e estudantes franciscanos e dominicanos nas universidades, principalmente na Universidade de Paris, já era bastante considerável. A polêmica em torno dos estudos na Ordem franciscana era grande, pois sempre trazia consigo implicações diretas ou indiretas sobre a prática da pobreza e sobre a prática do poder entre os frades. Assim, a *Vita Secunda* de Celano não pôde permanecer neutra a todos estes problemas e viu-se na necessidade de “pintar” um São Francisco que tinha que se posicionar frente a tudo isso.

Antes de tudo, é preciso recordar que não era raro encontrar, já na *Vita Prima*, um São Francisco que parecia ter mesmo decorado todos os textos bíblicos, sem nunca ter cursado uma universidade, que “entendia e interpretava também as Escrituras, sem as ter estudado, mas tendo-se tornado o imitador delas, como aqueles que os príncipes dos judeus desprezavam como ignorantes e iletrados”³¹⁶. Mas qual era, afinal, o problema de São Francisco com os estudos?

³¹⁴ 2 Cel 61.

³¹⁵ 2 Cel 63.

³¹⁶ 1 Cel 25.

Sobre os livros, a *Vita Secunda* apresenta um Francisco bastante desconfiado, dizendo que o santo

(...) ensinava que nos livros devemos procurar o testemunho do Senhor e não o seu valor material; a edificação e não a aparência. Queria que [os livros] fossem poucos e à disposição dos frades que precisavam. Por isso, quando um ministro lhe pediu licença para ter uns livros de luxo e muito preciosos, ouviu esta resposta: “Não quero perder pelos teus livros o livro do Evangelho, que professei. Faz o que quiseres, contanto que não seja com a desculpa da minha licença”³¹⁷.

Entretanto, a desconfiança do santo para com os estudos, pontuada aqui pela *Vita Secunda*, não significava que ele não mostrasse reverência pelos teólogos e pregadores, mas, sim que desejava que tal tarefa fosse feita com muita cautela. Preocupado com os frades empenhados no ofício da pregação ao povo, São Francisco, afim de que estes não proferissem palavras da boca para fora, admoestava-os, pois

(...) queria que os ministros da palavra de Deus fossem tais que se entregassem totalmente aos estudos espirituais, sem ser impedidos por outros cargos. Dizia que tinham sido escolhidos por um grande rei para transmitir aos povos as palavras recebidas de sua boca. E afirmava: “O pregador tem que haurir primeiro nas orações feitas em segredo aquilo que depois vai derramar em palavras sagradas. Tem que se afervorar primeiro por dentro, para não proferir palavras frias”³¹⁸.

Em relação à busca desenfreada pela ciência por parte de alguns frades, o santo se mostrava sempre muito desgostoso, pois reprovava que o conhecimento fosse buscado apenas por vã curiosidade, chegando algumas vezes até ao ponto fazer profecias sobre o perigo que os estudos poderiam trazer para a sua Ordem. Celano, então, traçou, na *Vita Secunda*, um São Francisco que

(...) sofria quando a ciência era procurada com desprezo da virtude, principalmente se não permanecia cada um na vocação a que tinha sido chamado desde o começo. Dizia: “Os meus irmãos que se deixam arrastar pela curiosidade da ciência vão se encontrar de mãos vazias no dia da retribuição. (...) Porque virá uma tribulação em que os livros não vão servir para nada, e serão jogados nas janelas e nos desvãos”. Não dizia isso porque não gostasse dos estudos das Escrituras, mas para afastar a todos dos estudos supérfluos, pois preferia que fossem bons pela caridade e não sabidos por curiosidade. Pressentia que não tardariam a vir tempos em que a ciência seria ocasião de ruína, enquanto o espírito seria uma base sólida

³¹⁷ 2 Cel/ 62.

³¹⁸ 2 Cel/ 163.

para a vida espiritual. A um irmão leigo que foi pedir sua licença para ter um saltério deu cinza em vez do livro³¹⁹.

Como se pode notar, na *Vita Secunda* de Celano, o problema dos estudos na Ordem sempre girava em torno da questão do poder. Para São Francisco, o nome por ele mesmo escolhido para o movimento que fundara – Ordem dos Menores (*Ordo Minorum*)– deveria marcar indelevelmente todas as atividades dos frades, como expressa em uma de suas *Admoestações* quando lembra que irmãos devem obedecer aos ministros e custódios e que estes, por sua vez, “façam, entre si, assim como diz o Senhor: Não vim para ser servido, mas para servir”³²⁰. Para ele a luta pelo poder, numa Ordem como a sua que crescia e se espalhava por toda a Europa, poderia facilmente significar um rompimento com esta “menoridade” que tanto prezava. Sobre a “menoridade”, explicava Celano que

(...) de fato, eram menores, porque eram “submissos a todos”, sempre procuravam o pior lugar e queriam exercer o ofício em que pudesse haver alguma desonra, para merecerem ser colocados sobre a base sólida da humildade verdadeira e neles pudesse crescer auspiciosamente a construção espiritual de todas as virtudes³²¹.

São Francisco sabia bem que uma organização hierárquica era inevitável para sua Ordem, que como notava, crescia exponencialmente a cada ano que se passava – preocupação já exposta na *Vita Prima*, por isso

(...) percebendo que muitos queriam alcançar cargos e honrarias e detestando sua temeridade, tentou afastá-los dessa peste por seu próprio exemplo. (...) [Dizia aos frades que] (...) não deveriam ambicionar cargos mas temê-los. Os que possuíam não devia orgulhá-los mas humilhá-los, e o que lhes fosse tirado não os devia abater mas exaltar. Sofria porque alguns tinham abandonado os primeiros trabalhos e se haviam esquecido da simplicidade antiga para seguirem novos rumos. Queixava-se dos que no começo tinham procurado com ardor as coisas do alto, mas tinham acabado por cair em ambições vulgares e terrenas e, deixando as verdadeiras alegrias, corriam atrás de frivolidades e ambições, no campo das pretensas liberdades³²².

Em um dos episódios mais dramáticos da *Vita Secunda*, Celano narra o momento em que São Francisco, mesmo que sob a justificativa das enfermidades

³¹⁹ 2 *Cel* 195.

³²⁰ *Adm.* 4.

³²¹ 1 *Cel* 38.

³²² 1 *Cel* 104.

que o assolavam, mas, principalmente por ter compreendido a verdadeira causa dos conflitos dentro de sua Ordem, isto é, a busca pelo poder, renunciou ao cargo de superior geral e o conferiu a Frei Pedro Cattani, desabafando:

(...) “Desde agora, estou morto para vós. Mas aqui está Frei Pedro Cattani, a quem obedeceremos eu e vós todos”. E inclinando-se logo diante dele, prometeu-lhe obediência e reverência. Os frades choraram e deram altos gemidos de dor, vendo que tinham ficado órfãos de semelhante pai. (...) Passou a ser súdito até a morte, comportando-se com mais humildade que qualquer outro³²³.

A cena é bastante forte e a atitude de São Francisco, aqui exposta por Celano, não deixou de provocar nos frades uma sensação de abandono por parte do seu fundador (“Estou morto para vós.”). Em outro relato, em resposta a um frade que quase o repreendeu por sua decisão drástica, o santo não conseguiu esconder sua tristeza, mesmo tendo entregue a direção de sua Ordem a um frade de tão boa índole como era o caso de Frei Pedro Cattani. A narrativa de Celano quase soa como uma profecia desastrosa:

(...) “Filho, amo os frades como posso. Mas haveria de amá-los mais ainda se seguissem meus vestígios, e não me alhearia deles. Porque há alguns prelados que os conduzem por outros caminhos, propondo-lhes exemplos dos antigos e fazendo pouco de meus avisos. Mas depois vão aparecer os resultados do que estão fazendo”³²⁴.

Nessa intrigante passagem, não há como saber ao certo a quais “exemplos antigos” Francisco se refere. Estaria o santo pensando nas tentativas de alguns frades e dos próprios altos escalões da Igreja de colocar a Ordem nos antigos moldes da vida religiosa monástica? Ou, talvez, estaria Francisco se referindo aos grandes autores clássicos (os antigos) cujas obras e idéias eram ensinadas nas universidades e, assim, de alguma maneira, desviavam os frades estudantes de um cultivo mais espiritual?

Por mais que Celano houvesse retratado um São Francisco sempre muito incisivo, pouco inclinável e às vezes um tanto áspero no que se referia às questões do poder e da hierarquia dentro da Ordem, o autor não deixou de elencar as virtudes que, segundo o santo, deveriam acompanhar um ministro geral, os ministros

³²³ 2 Cel/ 143.

³²⁴ 2 Cel/ 188.

provinciais, e os guardiães dos conventos, numa espécie de “*speculum*³²⁵ *ministorum*” (“Espelho dos Ministros”). Dizia São Francisco, assim, que um ministro:

(...) “deve ser um homem (...) de vida austeríssima, de grande discrição, de fama intocável. Um homem que não tenha amizades particulares, para que não tenha mais amor por uma parte, gerando um escândalo no conjunto. Um homem amigo do esforço pela oração, que reserve algumas horas para sua alma e outras para o rebanho que lhe foi confiado. (...) Deve ser um homem que, fazendo acepção de pessoas, não olhe as coisas por ângulo sórdido, que se preocupe tanto com os menores e os simples quanto com os instruídos e os maiores. Um homem que, mesmo que lhe tenha sido concedido distinguir-se pelo dom da cultura, se destaque mais ainda pela simplicidade, e que cultive a virtude. (...) Não seja colecionador de livros, nem muito entregue às leituras, para não roubar de seu encargo o que dá aos estudos³²⁶”.

Esse trecho da *Vita Secunda*, é bastante iluminador para se compreender corretamente as relações que Francisco fazia entre os estudos e o poder. Além de reconhecer que se deve haver uma organização minimamente hierárquica entre os “irmãos”, não se importa se o frade eleito como ministro para cuidar da fraternidade tenha o “dom da cultura”, contanto que “se destaque mais ainda pela simplicidade”. Em contrapartida, mostra um Francisco que pouco conhece da dinâmica da vida universitária, pois ignora (ou quer ignorar) que um homem de letras deve ser também um amante dos livros, pois, além disso, os livros se tornavam para este suas ferramentas de trabalho.

Finalmente, no que diz respeito à imagem de São Francisco retratada na *Vita Secunda*, Celano traçou uma relação muito forte entre o santo fundador e a *Regra* professada por ele e pelos seus “irmãos”. Diante dos freqüentes abusos de alguns frades feitos a partir de um descontentamento frente a *Regra* aprovada pelo papa Honório III, em 1223 – não se pode esquecer que estamos falando de uma realidade de Ordem vinte anos distante da aprovação da supracitada *Regra* -, Celano apresentou um São Francisco que supervalorizava este documento, exaltando sua natureza divina e quase dando-lhes poderes sobrenaturais:

³²⁵São muito comuns na Idade Média as obras que apontavam as virtudes que deveriam seguir as grandes autoridades ou personalidades. Por exemplo, há os “Espelhos dos Príncipes”, “Espelho dos Reis”, etc. Na literatura franciscana, há até uma biografia do século XIV chamada *Speculum Perfectionis*, ou “O Espelho da Perfeição”. Para Ildefonso Silveira, “os medievais usavam muito a imagem literária do espelho. Espelho é uma superfície lisa que reflete uma imagem, e os humanos já devem ter admirado essas imagens desde quando o único espelho conhecido era o das águas paradas. Mais tarde conseguiram fabricar espelhos, e começaram a refletir sobre eles e sobre sua riqueza simbólica” (SILVEIRA, 1998, p. 52).

³²⁶ 2 *Cel* 184-185

(...) tinha um zelo ardente pela profissão comum e pela Regra, e deixou uma bênção especial para os que eram zelosos por ela. Pois dizia aos seus que a Regra era o livro da vida, a esperança da salvação, a medula do Evangelho, o caminho da perfeição, a chave do paraíso, o pacto da aliança eterna. (...) Ensinou que se devia ter sempre a Regra diante dos olhos para dirigir a vida e, até mais, que com ela se deveria morrer (...)³²⁷.

A partir disso, isto é, a partir de uma “imagem” de São Francisco que se apegava ao “espírito das origens”, é importante tratar das representações da Ordem na *Vita Secunda* a partir de alguns eixos ou conceitos mais relevantes como, por exemplo, a idéia de “idade mítica” e de “decadência”.

Em um primeiro momento, é necessário salientar que Celano, na *Vita Secunda*, dá continuidade a dois pontos essenciais já apresentados na *Vita Prima*: primeiro, São Francisco ainda é nela celebrado com todos os seus milagres, que agora são mais abundantes ainda em razão das novas lembranças colhidas pelos frades; e, segundo, a *Ordo Minorum* ainda goza de fama dentro da Igreja. A santidade de Francisco na *Vita Secunda* é tão cara a Celano que este, por sua vez chega a afirmar com certa ousadia que “entre os fundadores de Ordens ninguém surgiu mais perfeito do que este [Francisco de Assis]”³²⁸. Entretanto, se na *Vita Prima* o autor não hesita em escolher as palavras mais sublimes para exaltar as virtudes dos primeiros companheiros do santo, na *Vita Secunda*, parece que não há muito o que exaltar dentro da Ordem que, como já foi elencado, parecia ter se desviado muito de suas origens.

Celano se utiliza de uma metodologia peculiar ao apresentar, na *Vita Secunda*, uma representação de *Ordo Minorum*. O autor sempre trata de traçar uma comparação entre a Ordem nos seus primeiros tempos, ou com São Francisco ainda vivo, e o que ela havia se tornado, sempre tendo o cuidado de deixar que os leitores – ou os frades – eles mesmos fizessem um balanço e tirassem suas próprias conclusões. Um bom exemplo disso pode ser encontrado quando se faz uma análise comparativa entre o episódio da visão que Francisco teve, ainda jovem, de uma casa cheia de armas, descrita pela *Vita Prima*, onde escuta uma voz que lhe diz que todas aquelas armas reluzentes seriam dele e de seus companheiros e a mesma

³²⁷ 2 Cel 208.

³²⁸ 2 Cel 5.

cena narrada na *Vita Secunda*. É curioso que nesta última a mesma visão não se estenda mais aos seus discípulos, mas somente ao santo³²⁹.

Como já foi dito, a primeira parte (ou o primeiro livro) da *Vita Secunda*, é muito curta e contempla, sinteticamente, a vida do santo e as virtudes dos primeiros tempos da fraternidade por ele fundada. Celano tende a acreditar e divulgar que o movimento franciscano havia tido sua “idade do ouro”, na época de São Francisco e dos primeiros “irmãos”, e que naquele momento estava passando por um período de “decadência”.

Quando se refere aos inícios da Ordem, o autor multiplica expressões de efeito chamando a atenção para sua pureza e sua verdadeira natureza. Uma parábola, contida na *Vita Secunda*, contada por São Francisco ao papa Inocêncio III mostra bem o que, ao menos no entender de Celano, deveria ser a Ordem dos Menores:

Uma mulher pobrezinha, mas formosa, morava num deserto. Um rei apaixonou-se por ela por causa de sua grande formosura; desposou-a todo feliz e teve com ela filhos belíssimos. Quando já estavam adultos e nobremente educados, a mãe lhes disse: “Não vos envergonheis, meus queridos, porque sois pobres, pois sois todos filhos daquele grande rei. Ide com alegria para sua corte, e pedi-lhe tudo que precisais. Apresentaram-se ousadamente ao rei, sem temer-lhe o semblante, porque carregavam em seus rostos imagem semelhante a dele. (...) Quando disseram que eram filhos daquela mulher pobrezinha do deserto o rei os abraçou dizendo: ‘Sois meus filhos e meus herdeiros, não queirais ter medo!’”³³⁰.

Na seqüência da parábola, o próprio Celano explica a simbologia dos personagens narrados pelo santo, dizendo que a mulher era Francisco; que o deserto era o mundo estéril de virtudes, que a prole era a multidão de frades “ornada de toda virtude”³³¹ e que, finalmente, o rei era o próprio Cristo³³². Com isso, o autor queria acenar que o fundamento da Ordem era o próprio Filho de Deus! Como se pode imaginar, as implicações de tal raciocínio seriam radicais, pois todo e qualquer discurso (admoestação, Regra, Testamento, cartas, etc.) do santo fundador, seria, na verdade, um discurso que remontaria ao próprio Cristo. Tal mecanismo utilizado nesse discurso é muito poderoso e é chamado de *mistificação*, por Eni Orlandi. Para a autora, em termos de análise do discurso, *mistificação* “é a subsunção de uma voz

³²⁹ Cf. 2 Cel/6.

³³⁰ 2 Cel/16.

³³¹ 2 Cel/17.

³³² Cf. 2 Cel/17.

pela outra (estar no lugar de), sem que se mostre o mecanismo pelo qual essa voz se representa na outra”³³³. O fato é que o hagiógrafo não está preocupado em provar que realmente Jesus Cristo era fundador do movimento franciscano, já que sua intenção era recordar à Ordem sua importante posição dentro da história da Igreja.

É na Porciúncula³³⁴ que Celano encontra o lugar simbólico para mostrar aos frades de seu tempo um modelo de vida religiosa, que para ele, era perfeita e urgentemente deveria ser “resgatada” para sanar os males que corroíam a unidade da *Ordo Minorum*. Assim, a Porciúncula era considerada por Celano uma espécie de espelho e modelo para aqueles que quisessem reencontrar os caminhos de São Francisco. Em um trecho da *Vita Secunda*, Celano faz uma descrição desse lugar “sagrado” para a Ordem:

Nela teve início a Ordem dos Menores, e sobre ela se ergueu, como em sólido fundamento, sua nobre estrutura de inumerável multidão. O Santo teve um amor especial por esse lugar, mais do que por todos; ordenou que os frades o venerassem de maneira toda particular, e sempre quis que fosse conservado na humildade e na altíssima Pobreza, como espelho da Ordem (...) ³³⁵.

Na continuação da descrição da Porciúncula feita na *Vita Secunda*, Celano chega a dizer que ali era proibido o acesso aos seculares, isto é, àqueles que não fossem frades, para que os “irmãos” que ali morassem não fossem “arrastados das coisas celestes para assuntos menos dignos por divulgadores de boatos”³³⁶. Neste ponto, Celano parece misturar as suas experiências vividas quando da ocasião da escrita da *Vita Prima*, em 1229, e sua nova percepção da realidade da Ordem em torno ao ano 1240/45. Em outras palavras, o autor da *Vita Secunda*, parece projetar as dificuldades vividas naqueles tempos para os inícios do movimento franciscano, ao dizer que havia “divulgadores de boatos” que, de alguma maneira, estavam perturbando aquela “paz inicial” dos primeiros tempos. Essa hipótese ganha força quando se lê no parágrafo 20 da *Vita Secunda* uma visão de um milagre ocorrido na Porciúncula, quando um dos frades viu que

³³³ ORLANDI, *Op. Cit.*, p. 219.

³³⁴ A Porciúncula era uma das igrejazinhas restauradas por Francisco durante seu processo de conversão, era também conhecida como igreja de Nossa Senhora dos Anjos e foi a primeira morada de Francisco e de seus primeiros companheiros. (N.A.)

³³⁵ 2 *Cel* 18.

³³⁶ 2 *Cel* 19.

(...) muitos homens feridos de cruel cegueira, com o rosto voltado para o céu, estavam de joelhos ao redor dessa igreja. Todos, com voz chorosa e mãos estendidas para o alto, clamavam a Deus pedindo a misericórdia da visão. E eis que do céu um grande esplendor difundiu-se por todos, restituindo a cada um a luz e a desejada saúde³³⁷.

É difícil não supor que, dadas as circunstâncias da compilação da *Vita Secunda*, os homens ali retratados como cegos que se voltam para a igreja da Porciúncula, não sejam uma metáfora dos frades que estavam, qual cegos, distorcendo a mensagem original de São Francisco e, assim distantes do comportamento dos primeiros “irmãos” tidos ainda por Celano como uma “plantação nova”, uma “multidão” de “frutos maravilhosos”³³⁸. É interessante notar uma outra representação da *Ordo Minorum* que as vezes passa despercebida; a imagem da Ordem como uma vítima dos inimigos da “novidade” inaugurada por São Francisco e já tão celebrada na *Vita Prima*. Celano mostra o santo fundador preocupado com seus frades, pois via que, fora da Ordem, “muitos se enfureciam como lobos contra seu pequeno rebanho; e, inveterados nos dias maus, buscavam um pretexto para prejudicá-los só porque eram uma novidade”³³⁹.

Celano, a julgar pelas abordagens que dá às suas narrativas na *Vita Secunda*, contrasta de forma clara uma “idade do ouro” simbolizada da vivência virtuosa dos primeiros tempos da Ordem, e uma época de “decadência” vivida com o passar das décadas. Seria a percepção celanense dos “estados” da Ordem, expostos nas duas hagiografias aqui estudadas, válida para uma análise adequada da realidade histórica da *Ordo Minorum*? A que pontos os historiadores devem ficar atentos para não caírem em armadilhas próprias desses dois conceitos?

Jacques Le Goff, define o conceito de “idade do ouro” ou “idades míticas” como “épocas excepcionalmente felizes (...), de importância não raramente fundamental para o destino de uma cultura”³⁴⁰. Para o medievalista francês, no intuito de

(...) dominar o tempo e a história e satisfazer as próprias aspirações de felicidade e de justiça ou os temores em face do desenrolar ilusório ou inquietante dos acontecimentos, as sociedades humanas imaginaram a

³³⁷ 2 *Cel* 20.

³³⁸ 2 *Cel* 23.

³³⁹ 2 *Cel* 23.

³⁴⁰ LE GOFF, 2003, p. 283.

existência, no passado e no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas e, por vezes, inseriram essas épocas originais ou derradeiras numa série de idades, segundo uma certa ordem³⁴¹.

Não é difícil notar que essas “idades míticas” sempre estiveram intimamente relacionadas com as idéias de tempo e de história. Na Idade Média, as idéias a respeito de uma “idade do ouro” sempre estiveram presentes, como observa Le Goff, e essas crenças se intensificaram “a partir da época carolíngia e, sobretudo, da reforma gregoriana (fim do século XI), apresentando-se muitas vezes sob o aspecto de um retorno à forma de Igreja primitiva (*Ecclesiae primitivae forma*)³⁴².

Quando se analisam as narrativas contidas na *Vita Secunda* e se colhem nelas as representações do movimento franciscano em duas épocas e contextos bem distintos, a saber, o movimento franciscano em suas origens e trinta anos depois de sua fundação, pode-se observar que Celano não quer apenas partilhar a sua idéia de “história” da Ordem – mesmo que seu tema principal seja escrever uma nova vida de São Francisco -, antes ele pretende, ao recorrer à época “áurea” dos primeiros frades, para “pensar e domesticar a história”³⁴³, isto é, não quer apenas contar como a Ordem mudou mas discutir e propor uma solução para os desvios nela identificados. Assim, quando Celano faz questão de tecer vários parágrafos de sua obra para enaltecer a vida e o comportamento dos que viviam na Porciúncula, tendo São Francisco ainda no meio deles, deseja simplesmente que essa “idade mítica” das origens tenha um poder de dar “conteúdo e ritmo”³⁴⁴ ao presente e ao futuro da Ordem seráfica³⁴⁵. Enfim, provoca Le Goff, antes de se acreditar que as teorias e periodizações da história baseadas nas “idades míticas” fossem possíveis apenas nas sociedades antigas e medievais, é preciso ter cuidado, pois estaria mesmo

(...) morta a Idade do Ouro? Estão mortas as idades míticas? Quando deparamos com a Idade do Ouro das seitas, dos *hippies* e dos ecologistas, dos economistas do crescimento zero, permitimo-nos pensar que as idades

³⁴¹ LE GOFF, *Id.*

³⁴² Le GOFF, *Ibid.*, p. 303.

³⁴³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 317.

³⁴⁴ LE GOFF, *Id.*

³⁴⁵ Ordem “seráfica” é um dos nomes dados durante a história à Ordem religiosa fundada por São Francisco de Assis. Tem sua origem no milagre dos estigmas do santo no Monte Alverne, em 1224. Essa denominação ganhará força a partir de 1257, no generalato de Frei Boaventura de Bagnoregio que dedicará várias obras místicas e teológicas à este tema da estigmatização.

míticas não estão mortas e que talvez venham a conhecer uma *renovatio* na mentalidade, senão nas teorias, dos historiadores³⁴⁶.

É preciso observar que as teorias sobre a “Idade do Ouro” ou sobre as “idades míticas” só têm sentido em contraposição a períodos da história em que se julgou estarem em “decadência”. Novamente é nos estudos feitos por Le Goff que se encontra uma definição plausível sobre tal conceito. Para ele, em todas as épocas e em diversas sociedades,

(...) o conceito de decadência tornou possível uma leitura da história, desde a Idade de Ouro das origens, das idades míticas até o presente que, pretende-se, terá perdido valores fundamentais. (...) Os defensores do conceito de decadência criticam o período em que vivem, a maior parte das vezes em nome de valores realizados no passado (...) ³⁴⁷.

Em contrapartida, o conceito de decadência parece ser o mais confuso quando aplicado ao campo dos estudos históricos, já que não aparece nem no grego nem no latim clássico³⁴⁸. Na Idade Média, “a idéia de *decadentia* assume com clareza uma tônica religiosa, mais especificamente cristã ou cristianizada. A esta idéia opõe-se principalmente a de *reformatio* (ou de *correctio*)”³⁴⁹.

Aplicando o conceito de “decadência” à *Vita Secunda*, pode-se afirmar que Celano está convencido de que a Ordem dos Menores estava visivelmente decadente em relação à observação da *Regra* e da mensagem originária de seu fundador. Não era muito comum – pelo menos no que diz respeito à produção hagiográfica franciscana – que o hagiógrafo deixasse tão explícito seus sentimentos mais íntimos nas narrativas da vida de algum santo. Celano não só expressa, na *Vita Secunda*, implicitamente e em metáforas como já foi visto acima, suas preocupações e lamentações como claramente interrompe seus relatos para inserir ali seus próprios posicionamentos e sugestões!

Na segunda parte (ou segundo livro) do *Memorial do desejo da alma*, numa breve introdução, Celano deixa aparecer que imagem tinha dos frades - e assim de toda a *Ordo Minorum* – depois de vinte anos sem São Francisco:

³⁴⁶ LE GOFF, 2003, p. 318.

³⁴⁷ LE GOFF, *Ibid.*, p. 373 (nota explicativa).

³⁴⁸ Cf. LE GOFF, *Id.*

³⁴⁹ LE GOFF, *Ibid.*, p. 375.

(...) depois de ter contado alguma coisa a seu respeito [de São Francisco], embora em estilo simples e como que de passagem, acho nada supérfluo acrescentar mais alguns pontos, escolhidos entre tantos, para recomendar o Santo e animar nosso *sonolento*³⁵⁰ *afeto*³⁵¹.

Em outra “intervenção”, o autor, comparando a condição dos frades à luz divina que sempre iluminara São Francisco em suas decisões e projetos, provoca os frades dizendo “ai, como somos diferentes, hoje! Envolvidos em trevas, ignoramos até o necessário”³⁵².

Ao comentar a “decadência” dos que na Ordem gostavam de usar roupas finas e que desprezavam o tradicional hábito tosco dos primeiros “irmãos”, Celano mais uma vez não mede palavras de lamentação e de condenação: “com isso, pai [São Francisco], não é a ti que mentimos como filhos falsos; mas a si mesma é que mente nossa iniquidade. E isso está aumentando e se fazendo cada vez mais evidente”³⁵³.

Estas “intervensões” de Celano se tornam mais intensas e saudosas de um tempo distante e “áureo” nos últimos parágrafos da *Vita Secunda*. A representação da *Ordo Minorum* como confusa e insegura ganha tons ainda mais contrastantes nessas linhas derradeiras. Escreve:

Tu [São Francisco] que passaste fome, já te alimentas com a flor do trigo; tu que eras um sedento, já bebes na torrente do prazer. Mas, não acreditamos que estejas de tal ponto inebriado com a fartura da casa de Deus, que tenhas esquecido teus filhos (...), nós que, de fato, vês mornos pela desídia, lânguidos pela preguiça e semivivos pela negligência. O pequeno rebanho já te segue com passo inseguro. (...) Lembra-te, pai, da universalidade de todos os teus filhos, pois tu (...) sabes bem como, atormentados por intrincados perigos, só de longe seguem os teus vestígios. Dá-lhes força para que possam resistir. Purifica-os para que resplandeçam³⁵⁴.

Mesmo que as palavras de Celano sejam duras, não se pode concluir que o hagiógrafo tenha perdido as esperanças de que a Ordem pudesse retornar ao seu ideal primitivo. Ao menos duas citações da *Vita Secunda* sugerem que seu autor ainda acreditava que o movimento franciscano apenas passava por um momento de confusão, mas que, no fim, ela ainda haveria de reencontrar sua antiga glória. A

³⁵⁰ As palavras em itálico não constam no texto original.

³⁵¹ 2 *Cel* 29.

³⁵² 2 *Cel* 54.

³⁵³ 2 *Cel* 69.

³⁵⁴ 2 *Cel* 221 e 224.

primeira citação mostra qual seria a verdadeira missão da Ordem naqueles tempos difíceis, dando um tom escatológico ao papel dela na história, quando narra São Francisco exortando que “os Frades Menores tinham sido enviados nestes últimos tempos pelo Senhor para darem exemplos de luz aos pecadores envolvidos em trevas”³⁵⁵. A segunda citação, por sua vez, trata de uma profecia ou de uma visão em que o próprio Cristo aparece ao santo e o consola nas suas preocupações sobre a Ordem:

Numa ocasião em que estava sofrendo por causa dos maus exemplos e se apresentou perturbado na oração, recebeu do Senhor a seguinte interpelação: “Por que te perturbas, ó homenzinho? Será que eu te coloquei como pastor de minha Ordem para desconheceres que o patrono principal sou eu? (...) E para repor a queda de alguns, convocarei outros, a ponto de eu mesmo fazê-los nascer se não tiverem nascido. Por isso, não te perturbes, mas cuida de tua salvação porque, mesmo que a Ordem ficasse reduzida a três, permaneceria sempre firme pela minha proteção”. Depois disso, [São Francisco] costumava dizer que a santidade de um só superava a multidão dos imperfeitos, porque um só raio de luz bastava para dissipar inúmeras e densas trevas³⁵⁶.

É importante observar que Celano não hesita em representar a *Ordo Minorum*, mesmo passando por um período de decadência, como sendo fundado por Cristo, apresentando São Francisco como um “pastor”. Em outro episódio, o autor repropõe a idéia de que o movimento franciscano era muito querido por Deus, numa ocasião em que o santo agradece a Deus depois de um milagre, dizendo aos seus frades que o Senhor parecia “não cuidar de outra coisa senão de nós”³⁵⁷.

Sobre as relações que Celano faz em sua *Vita Secunda* entre a “Idade de Ouro” dos inícios da Ordem, e o estado “decadente” desta nas décadas posteriores, pode-se dizer que o autor prefere usar dois outros conceitos semelhantes que, para ele, resumiam os motivos das divisões entre os frades: a “unidade” e a “singularidade”³⁵⁸. Fica claro em sua narrativa que nos tempos “áureos” do movimento franciscano reinava a “unidade” entre os frades, uma unidade que se fundamentava na figura do santo fundador e na observância da *Regra*. Em contrapartida, são diversos os episódios relatados em que São Francisco é

³⁵⁵ 2 Cel 155.

³⁵⁶ 2 Cel 158.

³⁵⁷ 2 Cel 43.

³⁵⁸ Entende-se aqui os termos “singularidade” e “individualidade” em seu sentido amplo, isto é, sem a intenção de adentrar nas discussões propostas pela modernidade para estes conceitos, mas apenas como contraposição ao funcionamento da unidade “harmoniosa” de um todo; neste caso, a unidade de uma ordem religiosa.

apresentado repreendendo os “irmãos” que trilham o caminho da “singularidade”, isto é, que deixam de pensar no bem da comunidade para investirem em si mesmo, por meio dos estudos, do uso de roupas finas e dos cargos de poder, buscando sempre uma posição de destaque entre os frades, causando, assim, intrigas, invejas e divisões. Segue-se alguns desses relatos.

Em um episódio narrado na *Vita Secunda*, São Francisco havia chegado a um convento onde havia um frade que era ali celebrado por todos por sua santidade. Mas quando o santo de Assis soube que aquele frade se recusava a buscar a confissão (ou o sacramento da Penitência), tratou logo de desmascará-lo, acusando-o de fingimento. Ordenou que o dito frade fizesse a confissão, mas este novamente se recusava. Assim, Não muitos dias depois, ele saiu espontaneamente da Ordem, voltou para o mundo, retornou ao seu vômito³⁵⁹. Na seqüência da narrativa, Celano mesmo conclui:

Precisamos tomar sempre muito cuidado com a *singularidade*³⁶⁰, que não é mais do que um belo precipício. Temos experiência de tantas pessoas *singulares* que pareciam estar subindo aos céus e se precipitaram no abismo³⁶¹.

Outro frade, chamado Tomás de Espoleto, também fora tido como santo, mas São Francisco desconfiava do fundamento daquela santidade. No final, o dito frade “não agüentou muito tempo, porque a virtude buscada com fraude não dura muito”³⁶².

Em outra ocasião, chegando o santo à cidade de Sena, encontrou um frade que o desgostou tanto que saiu correndo para sua cela. Ao ser inquirido por tão estranho comportamento, São Francisco respondeu que algo estava errado naquele frade. O referido “irmão”, por sua vez, pediu perdão por estar agindo somente de acordo com sua vontade própria. Recebeu, então o perdão do santo que lhe fez algumas considerações – e aqui vemos de forma explícita a voz de Celano:

Disse-lhe o Santo: Deus te perdoe, Irmão. Mas, toma cuidado daqui para frente, para não te separares de tua Ordem e de teus Irmãos, principalmente sob o pretexto da santidade. Desde então, este frade (...)

³⁵⁹ 2 Cel 28.

³⁶⁰ As palavras em itálico não constam no texto original.

³⁶¹ 2 Cel 28.

³⁶² 2 Cel 29.

tinha especial devoção para com os grupos em que mais imperava a observância da Regra³⁶³.

Celano cuidava de propor sua intenção de salvar a unidade da Ordem pelo combate à “singularidade” dos frades até quando narrava o carinho e os cuidados que o santo tinha com os animais. Conta que uma vez, um casal de pintarroxos deixou que seus filhotes fossem cuidados pelos frades e foram embora. Acostumados, os passarinhos não deixavam mais a casa e gostavam de ficar empoleirados nos ombros e mãos dos “irmãos”. Ocorreu que um dos pássaros, o maior entre eles, começou a não permitir que os menores se alimentassem com as migalhas que os frades lhes ofereciam, retendo tudo para ele. Disse então São Francisco aos seus “irmãos”:

“Vede o que está fazendo este avarento. Mesmo cheio e empanturrado, tem inveja de seus esfomeados irmãozinhos. Ele ainda haverá de ter uma morte macabra”. A palavra do Santo foi logo seguida pela vingança. O perturbador dos irmãos subiu ao vaso de água para beber, mas, de repente, afogando-se na água, morreu. (...) Horrroso mal é a avareza dos homens, quando até nos pássaros é punido dessa maneira³⁶⁴.

Não é de se descartar que, neste episódio com os passarinhos, Celano esteja pensando nos frades que tendo obtido certo prestígio dentro da Ordem, achavam-se no direito de “perturbar os irmãos”, que representados como “menores e esfomeados”, ilustravam os frades que ainda desejavam seguir o espírito dos primeiros tempos. O fato é que em todos esses relatos se pode destacar o tema da “singularidade” que, por sua vez, estimulava o surgimento de difamadores entre os “irmãos”. Celano, então, não se demora em mostrar a repulsa que São Francisco tinha para com tais tipos de frades:

Certa vez, [São Francisco] ouviu um frade denegrindo a fama de outro. Virou-se para Frei Pedro Cattani, seu Vigário, e proferiu este terrível juízo: “A Ordem corre grande perigo, se não neutralizar os difamadores. Bem depressa o perfume suavíssimo de muitos começará a cheirar mal se não forem fechadas as bocas fétidas dessa gente³⁶⁵”.

³⁶³ 2 Cel 33.

³⁶⁴ 2 Cel 47.

³⁶⁵ 2 Cel 182.

O tema da “unidade” é, então, muito cara a Celano que não mede esforços em narrar episódios em que São Francisco louva e deseja a unidade da Ordem. Diz a *Vita Secunda* que

(...) sempre foi de um desejo constante e um esforço vigilante para *preservar*³⁶⁶ entre seus filhos o vínculo da *unidade*, para que os que foram trazidos pelo mesmo espírito e gerados pelo mesmo Pai fossem formados pacificamente no seio da mesma mãe. Queria que se *unissem* os maiores com os menores, que *vivessem em comunhão* fraterna os sábios e os simples e os que se encontrassem longe se mantivessem *ligados pelo amor*³⁶⁷.

Enfim, a partir da análise da *Vita Secunda*, pode-se chegar a algumas conclusões. Primeiro, a intenção de Tomás de Celano - em comunhão com a proposta do Ministro geral, Frei Crescêncio de lesi – era de apresentar uma imagem de São Francisco que servisse novamente de modelo para os frades, que naqueles anos estavam divididos e distantes do ideal do seu fundador; segundo, a *Ordo Minorum* ainda é representada como sendo uma “novidade” dentro da Igreja e dentro da história; terceiro, mesmo que Ordem estivesse em “decadência” quanto ao comportamento dos seus membros(1244-1247), no final, Deus mesmo cuidaria de curá-la, pois o Cristo era seu principal fundador ou “patrono”; e, por último, a imagem da Porciúncula como um *speculum Ordinis*, isto é, um modelo ideal para onde os frades deveriam olhar, naqueles tempos difíceis, a fim de serem curados de sua “cegueira”.

3.3. EM BUSCA DA PUREZA PERDIDA: A LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS E O ANÔNIMO PERUSINO

O pedido do Capítulo geral de Gênova, em 1244, não teve como única resposta a obra de Tomás de Celano, isto é, o *Memoriale* (ou a *Vita Secunda*). Os ecos da proposta de Frei Crescêncio de lesi de que se recolhessem novas lembranças sobre São Francisco teve ainda como respostas duas compilações que, se não tiveram a mesma celebridade por não terem sido escritas por punhos

³⁶⁶ Itálico não consta no texto original.

³⁶⁷ 2 *Cel* 191.

celanenses, também guardam ou revelam particularidades sobre a percepção da Ordem por seus autores.

Na verdade, trata-se de duas produções muito próximas, e por que não dizer, semelhantes, já que em ao menos três quartos de seus relatos são quase idênticos. Por que, então, analisá-las já que, no mínimo, tiveram como fontes o mesmo material que foi utilizado por Celano? Mais, por que se trabalhar com ambas já que se constatou que parecem meras cópias uma da outra?

Primeiro, optou-se em analisar esses dois outros documentos, exatamente por serem escritos por autores (ou compiladores) que, mesmo se utilizando das mesmas “memórias” enviadas à Cúria geral da Ordem, as organizaram e as interpretaram de maneira diferente de Celano. Segundo, uma questão intrigante parece pairar sobre estas duas fontes: mesmo sendo praticamente uma cópia uma da outra, houve certa tradição de considerar a *Legenda dos Três Companheiros* como se fossem as memórias mais fiéis e detalhadas da vida de Francisco de Assis – mesmo que isso não seja compartilhado por parte considerável dos estudiosos; ao passo que o *Anônimo Perusino*, cujo título original latino era *De inceptione vel fundamento Ordinis et actus illorum Fratrum Minorum qui fuerunt primi in Religione et socii B. Francisci*³⁶⁸, ficou conhecido como a primeira tentativa de escrita de uma história da Ordem franciscana. Por quê? A história das relações entre essas duas fontes já dura mais de um século e percorreu vias muito complexas; além disso, entre os estudiosos, sequer se chegou a um ponto pacífico para se definir qual das obras serviu de base para a outra ou se ambas teriam ainda como referência algum outro documento desconhecido³⁶⁹, além das lembranças recolhidas pelos frades. Deste modo, esta dissertação não se dedicará a averiguar os pormenores desta antiga discussão, uma vez que, para tal fim, se necessitaria adentrar no espinhoso campo da crítica literária dessas duas obras. Aqui, importa identificar como ambas construíram suas representações da *Ordo Minorum*. Assim, tanto a *Legenda dos Três Companheiros* (LTC) como o *Anônimo Perusino* (AP) serão analisados sempre em conjunto, a não ser quando oferecerem diferenças significativas ao narrarem um mesmo episódio.

³⁶⁸ “Sobre o começo ou a fundação da Ordem e alguns feitos dos primeiros frades desta religião, companheiros de São Francisco” (tradução feita por PEDROSO, José Carlos Corrêa. Fontes Franciscanas: apresentação geral. Petrópolis: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998, p. 40.)

³⁶⁹ Cf. Nota dos tradutores *in.*: *FONTES FRANCISCANAS*, Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 611.

A *LTC*³⁷⁰ recebeu este nome porque anexa ao seu manuscrito há uma carta assinada por três dos primeiros companheiros de São Francisco, a saber, Frei Ângelo, Frei Leão e Frei Rufino, datada de 11 de agosto de 1246 e endereçada ao então Ministro geral da Ordem, Frei Crescêncio de lesi. Entretanto, a própria carta parece contradizer que aquele se tratasse de um manuscrito dos referidos companheiros. Pode-se ler na carta:

Não escrevemos estas coisas em forma de legenda, pois há tempo, legendas foram escritas sobre sua vida e milagres que Deus por ele [São Francisco] operou. Ao invés, colhemos como que de um prado ameno, algumas flores, as mais belas a nosso ver, não seguindo a cronologia da história, mas omitindo muitas coisas postas nas preditas legendas, por ordem, com linguagem não só verídica, mas também, elegante³⁷¹.

Como observou Pedroso, “fica claro que os “três companheiros” apresentaram um florilégio, isto é, um conjunto de casos mais ou menos agrupados por temas”³⁷², mas o que se encontra na obra é um conteúdo muito bem organizado cronologicamente com começo, meio e fim. O fato de a carta estar em descompasso com o texto da *LTC* em nada tira a importância desse documento, uma vez que ela traz sim as lembranças destes primeiros frades e assim, pode ser datada com segurança no século XIII e mais especificamente, por volta de 1246. A *LTC* é formada por 18 capítulos e pode ser dividida em alguns blocos temáticos como se segue: a) antes da conversão; b) o processo de conversão; c) o começo da fraternidade; d) a aprovação do papa Inocêncio III; e) a Porciúncula como centro de relacionamento com a Igreja; f) a morte de Francisco de Assis; e g) sua canonização³⁷³.

Já que a referida carta de “apresentação” desqualifica a autoria da obra aos três frades, Angelo, Leão e Rufino, quem seria, afinal, o verdadeiro autor da *LTC*? Pedroso sugere que

(...) o autor não parece ser um frade retirado em um eremitério (...). Tem acesso a livros que deviam ser raros e redige como um escrivão público. E parece estar vivendo em Assis, pelas observações constantes que faz sobre a cidade. Aliás, morando em Assis e escrevendo como um profissional (...),

³⁷⁰ Deste ponto em diante, por razões de praticidade, utilizar-se-á as abreviaturas *LTC*, para a *Legenda dos Três Companheiros*; e *AP*, para indicar o *Anônimo Perusino*.

³⁷¹ *LTC*, Epístola introdutória, 1.

³⁷² PEDROSO, 1998, p. 35.

³⁷³ Cf. PEDROSO, *Id.*

provavelmente foi um frade do Sacro Convento³⁷⁴, com acesso à biblioteca que, provavelmente, era a melhor da Ordem³⁷⁵.

O fato é que não é possível nomear o autor da *LTC*, embora haja várias hipóteses. Por outro lado, é importante saber que a obra teve como fontes o material recolhido por Celano para escrever a *Vita Prima*, uma obra de Frei Juliano de Spira e 96% do conteúdo do *Anônimo Perusino*³⁷⁶, mesmo que, como se constatou acima, seja difícil estabelecer uma adequada relação de precedência entre a *LTC* e o *AP*.

Em relação à compilação conhecida como *Anônimo Perusino*, uma boa parte do que se observou sobre a *Legenda dos Três Companheiros* pode ser aplicado também à primeira. Assim, é interessante inclinar-se apenas sobre suas particularidades. Também o *AP* trata da vida de São Francisco do seu nascimento à sua morte e canonização, mas, conforme dito anteriormente, mesmo que esta obra também se baseie nas lembranças recolhidas a pedido do Ministro geral, em 1244, e em consonância com seu título “Sobre o começo da Ordem”, ela deixa claro que seu objetivo não é narrar as obras do santo, mas antes, tratar da fundação e o desenvolvimento da Ordem nos seus primórdios. Como no caso da *LTC*, é difícil também dar um nome ao autor do *AP*, mas é possível que seja “um discípulo dos primeiros companheiros”³⁷⁷. Um outro dado importante sobre as intenções do *AP* é que ele, mesmo tomando os mesmos testemunhos usados por Celano para escrever sua *Vita Secunda*, não os interpreta de forma polêmica como o faz o segundo, mas, antes, parece apenas querer recordar os bons valores vividos pelos primeiros companheiros de São Francisco nos inícios da Ordem.

O primeiro ponto que se nota tanto na *LTC* quanto no *AP* sobre suas representações da Ordem dos Menores, é que ambas contrastam a missão dos frades à idéia de um mundo “decadente”, isto é, de um mundo onde os homens deixaram de viver os valores cristãos, como se pode ler em suas primeiras linhas:

Depois que se completaram 1207 anos da Encarnação do Senhor (...) vendo Deus que o seu povo (...) vivia esquecido dos seus mandamentos e

³⁷⁴ O Sacro Convento de Assis encontra-se anexado à Basílica que fora construída em homenagem ao santo, por ordem do então Ministro geral, Frei Elias de Cortona, logo após a canonização de Francisco de Assis, em 1228.

³⁷⁵ PEDROSO, *Ibid.*, p. 37.

³⁷⁶ Cf. PEDROSO, *Id.*

³⁷⁷ PEDROSO, *Ibid.*, p. 41.

*mal-agradecido dos benefícios*³⁷⁸ (...), movido por benigníssima misericórdia quis enviar operários para a sua messe³⁷⁹.

Em outra passagem do *AP*, pode-se encontrar essa mesma idéia de “decadência” do mundo, mas dessa vez, apresentando o próprio São Francisco exortando seus companheiros, no início da Ordem, a auxiliarem na salvação dos “desviados”. É curioso notar que o santo fundamenta a “vocaçãõ” de sua Ordem num mandato divino, pedindo que os “irmãos” considerassem sua missão não apenas para a sua utilidade, mas antes, “para a utilidade e salvação de muitos”³⁸⁰ e, continua:

(...) “Vamos, pois pelo mundo, exortando e ensinando homens e mulheres, pela palavra e pelo exemplo, para que façam penitência de seus pecados e se *recordem dos mandamentos de Deus*, que por muito tempo entregaram ao esquecimento”³⁸¹.

Trazendo o mesmo tema da “decadência” dos costumes, também a *LTC* traz um comentário do autor em um contexto em que os frades ainda não são conhecidos nas regiões onde pregam, sendo mais detalhado nas causas de tal queda:

Os que os ouviam diziam: “Quem são estes? E que palavras são estas que dizem?”. Pois, naquele tempo o amor e o *temor de Deus estavam extintos quase por toda a parte e desconhecia-se de todo o caminho da penitência*, e até era julgada loucura. A tal ponto prevalecera o atrativo da carne, a cobiça do mundo e a soberba da vida, que todo o mundo parecia posto nesses três males³⁸².

Por fim, na mesma linha de representação da Ordem como sendo um movimento de religiosos que tinham o papel de recordar as coisas que o mundo havia “esquecido”, o *AP* ainda propõe a *Ordo Minorum* como uma espécie de médico enviado para sanar um mundo “doente”, pois, como exorta o santo, “fomos chamados para isso: para curarmos os feridos, enfaixarmos os estropiados e

³⁷⁸ As expressões em itálico, utilizadas deste ponto em diante e extraídas da *LTC* e do *AP*, não constam no texto original.

³⁷⁹ *AP* 3.

³⁸⁰ *AP* 18.

³⁸¹ *AP* 18. Praticamente a mesma expressão – “mandamentos entregues ao esquecimento” – se pode encontrar também em *AP* 19.

³⁸² *LTC* 34.

chamarmos de volta os que erram” e, continua, quase num tom profético, dizendo que “muitos que nos parecem membros do diabo, ainda serão discípulos de Cristo”³⁸³.

Outro ponto relevante apresentado tanto pela *LTC* quanto pelo *AP* é diversidade de reações que o movimento franciscano primitivo causava nas pessoas, nas cidades onde se inseriam. Os documentos falam que os frades eram amados ou temidos, pois andavam “de pés descalços, vestem vestes vis, usando pouco alimento”³⁸⁴. Por isso, alguns diziam “que eram estultos e ébrios, outros, porém, asseveravam que tais palavras não procediam da estultícia”³⁸⁵. O autor do *AP* parece insistir no tema das reações populares diante dos primeiros frades, principalmente nas reações negativas e depreciativas, pois afirma que “todos quantos os viam admiravam-se dizendo: “Jamais vimos religiosos tais assim vestidos. Diferentes de todos os outros pelo hábito e pela vida pareciam homens selvagens”³⁸⁶, causando repulsa até nas mulheres jovens que “vendo-os de longe, fugindo, temiam que fossem levadas pela estultícia e insânia”³⁸⁷, e suspeita entre os homens que os consideravam ladrões e vagabundos³⁸⁸. É inegável que o *AP* queria deixar claro que aquele novo movimento religioso se contrastava com a vida religiosa monástica até então conhecida e que era baseada naquela “estultícia” que aquela nova Ordem iria trazer novamente os homens à Deus.

Também as duas compilações fazem uso de algumas “profecias” de São Francisco em relação à *Ordo Minorum*. Em uma delas, um padre secular, de nome Silvestre (e que mais tarde também se tornaria um dos companheiros do santo), viu em sonhos “uma cruz imensa, cuja sumidade tocava os céus e cujo pé estava na boca do bem-aventurado Francisco. Porém, os lados da cruz estendiam-se de uma a outra parte do mundo”³⁸⁹. Ao acordar, o dito sacerdote havia compreendido que “Francisco era, em verdade, amigo e servo de Cristo e que a Religião que iniciara se espalharia logo por todo o mundo”³⁹⁰. Em outra “profecia”, certamente inspirado em um trecho da *Vita Prima*³⁹¹, que serviu como uma de suas fontes, o *AP* e a *LTC*

³⁸³ *AP* 38.

³⁸⁴ *AP* 16.

³⁸⁵ *LTC* 34.

³⁸⁶ *AP* 19.

³⁸⁷ *LTC* 34.

³⁸⁸ Cf. *AP* 20.

³⁸⁹ *AP* 13.

³⁹⁰ *LTC* 31.

³⁹¹ Cf. *1 Cel* 28.

mostram Francisco contando uma parábola a um frade, de nome Frei Egídio, afirmando que a Ordem é como um pescador que “pegando copiosa multidão de peixes e, deixando os pequenos na água, recolhe os grandes nos seus vasos”³⁹². Como se pode observar, tanto a *LTC* quanto o *AP* – repetindo a *Vita Prima* -, conservam uma imagem “positiva” da Ordem, mesmo que em algumas passagens ambas apresentem um fundador que sempre se preocupa em consolar seus frades que em alguns momentos se sentem fragilizados pelo seu pequeno número e mal preparados para a pregação³⁹³.

Sobre a famosa visão de Francisco, ainda em sua juventude, de uma casa ou palácio repleto de armas, que na *Vita Prima* é narrada e interpretada tanto para filho do rico comerciante como para seus “soldados” ou seus “discípulos” e que, por sua vez, na *Vita Secunda* deixa de se estender à Ordem, na *LTC*³⁹⁴ e no *AP*, a mesma visão é novamente compreendida e profetizada para todo o movimento franciscano e não somente a Francisco. Isso mostra que essas duas últimas fontes não coadunam com a visão com tendência “negativa” de Celano expressa na *Vita Secunda*.

É interessante notar que a *LTC* e o *AP*, ao tratarem a temática da pobreza, o fazem a partir de um fundamento mais “sociológico” que “teológico”, já que este último enfoque lê a pobreza, principalmente, em chave-de-leitura espiritual e evangélica. Assim, quando São Francisco é inquirido, em uma das narrativas, por um bispo sobre a inviabilidade de nada se possuir no mundo, responde o santo que “(...) se tivéssemos algumas posses, ser-nos-ia necessárias armas para protegê-las, pois é daí que nascem as questões e pleitos numerosos (...). Por isso, não queremos possuir qualquer coisa temporal nesse mundo”³⁹⁵. Desta forma a Ordem, em seus primeiros tempos, é representada nesses dois documentos como uma “santa Religião”³⁹⁶ que se mantinha da providência divina que, a todo momento os “provinha nas necessidades”³⁹⁷.

Como se disse acima, tanto a *LTC* quanto o *AP* não tinham a intenção de adentrar nas discussões sobre as crises que a Ordem passava nos anos quarenta

³⁹² *LTC* 33 e Cf. *AP* 14.

³⁹³ Cf. *AP* 18, quando narra São Francisco consolando seus companheiros: “Não tenhais medo, pequeno rebanho, mas tende confiança no Senhor. E não digais entre vós: ignorantes e iletrados que somos como pregaremos?”.

³⁹⁴ Cf. *LTC* 5 e *AP* 5.

³⁹⁵ *AP* 17. Cf. também *LTC* 35.

³⁹⁶ Cf. *AP* 41.

³⁹⁷ *AP* 31.

do século XIII, ou pelo menos, não o fazem de forma tão explícita quanto Tomás de Celano em sua *Vita Secunda*, da mesma época. Os compiladores daquelas queriam apenas recordar feitos da juventude e conversão de São Francisco e mostrar como viviam os primeiros frades da Ordem. Desta maneira, ambos textos enfocam, por exemplo, o amor que cada frade tinha pelo outro e seu modo de viver, como se pode ler em um trecho da *Legenda dos Três Companheiros*:

[Os frades] eram solícitos em orar diariamente, trabalhar com as próprias mãos para afugentar inteiramente toda a ociosidade, inimiga da alma. Levantavam-se solícitos no meio da noite e oravam devotíssimamente com imensas lágrimas e suspiros. Amavam-se mutuamente com amor íntimo e um servia e nutria o outro, assim como a mãe nutre o único e dileto filho. Ardia tanto neles a caridade que parecia fácil entregar seus corpos à morte não só por amor de Cristo, mas, também, pela salvação da alma de seus coirmãos³⁹⁸.

Em um episódio curioso narrado pelo *Anônimo Perusino*, a fim de ilustrar as relações de afeto cultivado dentro da Ordem, um dos frades, enquanto caminhava por uma estrada, foi atacado a pedras por um louco que ali vivia; assim, um companheiro, “ao ver que as pedras eram atiradas (...) acorrendo e interpondo-se entre os golpes das pedras, antes preferiu ser ferido a que fosse ferido seu Irmão, por causa da ardente e mútua caridade”³⁹⁹. Novamente, em relação a pobreza dos primeiros frades, o *AP* apresenta tanto um traço de “relaxamento” da *Regra* – que mandava que os frades nada possuísem – quanto uma comparação ousada: “Tudo que [os frades] tinham, livro ou túnica, usavam-no em comum, e ninguém dizia que era sua alguma coisa, como se fazia na primitiva Igreja dos Apóstolos”⁴⁰⁰. Esse breve trecho deixa transparecer, primeiro, que os livros – mesmo que em sua grande maioria fossem para “dizer”⁴⁰¹ as Horas”⁴⁰² - já faziam parte do cotidiano dos conventos da Ordem dos Menores após vinte anos a morte do fundador e, segundo, que os primeiros hagiógrafos franciscanos pareciam mesmo gostar de fazer um paralelo entre à fundação da *Ordo Minorum* e os tempos apostólicos.

³⁹⁸ LTC 41.

³⁹⁹ AP 26.

⁴⁰⁰ AP 27.

⁴⁰¹ A expressão “dizer as horas” significava os horários em que os religiosos interrompiam suas atividades para rezar os Salmos e leituras bíblicas predeterminados. Esses momentos eram chamados de “horas canônicas” e naquele tempo já fazia parte de uma antiga tradição da Igreja.

⁴⁰² AP 40.

Como se pode verificar, tanto o *AP* quanto a *LTC* ainda tentam guardar uma idéia de “pureza das origens” quando retratam as virtudes e dificuldades da primeira década de fundação da Ordem e, mesmo que não intencionem se posicionar claramente frente as crises do tempo em que foram escritas, não quer dizer que as ignorem e até esbocem uma reflexão sobre a razão do movimento franciscano ter caído em estado de “decadência” tendo origens tão “heróicas”:

Quanto mais afastados [os primeiros frades] estavam do mundo, tanto mais viviam unidos a Deus. Eles entraram pelo atalho, estreitaram o caminho e conservaram sua aspereza. Quebraram rochas, pisaram os espinhos e, assim, deixaram para nós, seus sucessores, um caminho plano⁴⁰³.

Como se sabe, São Francisco sempre foi muito respeitoso com os sacerdotes e altas autoridades eclesiásticas de seu tempo. Sempre exortava seus frades a prestarem também eles reverência também aos teólogos. Todas as antigas hagiografias sublinhavam esse posicionamento e tudo pode ser confirmado nos escritos do santo (recorde-se aqui, entre outros escritos, seu *Testamento*). Essa relação amistosa, mesmo que nem sempre tenha sido tão tranqüila, entre São Francisco e a Igreja também é contada pelo *AP* e pela *LTC*. Porém, também é conhecido que o santo de Assis tinha certa desconfiança a respeito do poder, principalmente, quando as querelas em torno do poder adentraram as fileiras de sua própria Ordem. Não lhe agradava, assim, a idéia de ver seus frades trabalhando nas cúrias dos bispos e dos cardeais. Por isso, é interessante notar que, no *Anônimo Perusino*, essa resistência do santo parece se abrandar, pois nela São Francisco é apresentado cedendo frades para os palácios episcopais, como se pode ler no referido documento:

O venerável pai e senhor Cardeal João de São Paulo (...) recomendava a todos os outros Cardeais os méritos e atos do Bem-aventurado Francisco e de todos os seus Irmãos. Ao ouvir isto (...) cada um [dos cardeais] desejava ter em sua cúria um dos Irmãos, não para receber dele algum serviço, mas, sim por causa da devoção e do muito amor que tinham aos Irmãos. Certo dia, quando o Bem-aventurado Francisco foi à Cúria, cada Cardeal pediu-lhe Irmãos e ele benignamente concedeu segundo a vontade deles⁴⁰⁴.

⁴⁰³ *AP* 30.

⁴⁰⁴ *AP* 42.

É verdade que esta passagem causa certa inquietação pela tranqüilidade da reação de São Francisco frente ao pedido dos cardeais. Mas, é interessante também, trabalhar com a hipótese de que o autor “anônimo” talvez quisesse mais exaltar a imagem dos “Irmãos” e, em consequência, da Ordem, já que os cardeais não queriam que estes lhes prestassem serviços, mas que simplesmente que se fizessem presente, como alguma espécie de “troféu” que dava um bom *status* à Cúria cardinalícia que os “possuía”. Tal hipótese parece plausível, porque, primeiro, é muito difícil imaginar que São Francisco, ainda em vida, aprovasse tão tranquilamente tais pedidos por parte dos cardeais, já que mantinha a proximidade com o poder sempre sob suspeita e, segundo, porque a hipótese tende a se encaixar muito bem no raciocínio e no projeto começado pelo Capítulo geral de 1244 – e da qual o *AP* é um dos frutos - de se revalorizar as atitudes do santo fundador e as virtudes dos primeiros frades.

Em suma, sobre a *Legenda dos Três Companheiros* e o *Anônimo Perusino*, pode-se fazer algumas considerações a respeito de como a *Ordo Minorum* é nelas representada. Primeiro, tratam-se de obras que, mesmo que aparentemente se mostrem alheias as discussões sobre as polêmicas em torno da Ordem, também oferecem uma imagem “ideal” para a vida dos frades. Para Cibele Carvalho, a *LTC* se encerra

(...) com mais um apelo para que os frades não se perdessem em coisas vãs e mantivessem sempre a memória de Francisco viva através de seus atos. A pobreza como uma “graça” concedida por Deus para a Ordem. E seria um desrespeito a Francisco se os frades deixassem de seguir seus ensinamentos e seu modo de vida. (...) Os frades que porventura não mantivessem os ideários de Francisco estariam matando sua alma e tudo que ele deixara”⁴⁰⁵.

Segundo, ambas conservam uma imagem “positiva” da Ordem, mesmo porque, como foi dito acima, tentam não transferir, ao contrário de Celano em sua *Vita Secunda*, problemas de seu tempo para os tempos em que São Francisco ainda vivia. E, por último, trata-se de duas hagiografias que trabalham com a idéia de que a Ordem fora enviada por Deus para sanar um mundo “decadente” e esquecido dos valores cristãos.

Como se pode notar, a partir da análise dessas primeiras produções hagiográficas, não era tão difícil tentar construir (seja para estimular, seja para

⁴⁰⁵ CARVALHO, Cibele, *Op. cit.*, p. 129.

corrigir ou até mesmo promover) uma imagem da Ordem a partir de um São Francisco que ainda era posto pelos seus hagiógrafos como um personagem necessário para se refletir o processo histórico do movimento franciscano. Mas, como construir a representação de uma instituição religiosa a partir de um fundador também ele construído para não interferir mais no mundo dos vivos?

4. A *ORDO MINORUM* E SUAS REPRESENTAÇÕES NO PROJETO DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

Na história da produção hagiográfica franciscana, Frei Boaventura de Bagnoregio foi apontado como um grande teólogo que, como Ministro geral da Ordem dos Franciscanos (1257-1274), teve um papel importante no desafio de reestruturar a razão de ser desta; entretanto, algumas vezes - como o que se verá no decorrer deste capítulo -, a julgar pelo modo quase “a-histórico” com que representou São Francisco em relação aos problemas da Ordem por ele fundada, chegou-se a sugerir que o *Doctor Seraphicus* não tivesse uma consciência clara do processo histórico vivido pelo movimento franciscano. Seria esta afirmação verdadeira? A resposta não parece simples, ainda mais quando se sabe que no momento em que Frei Boaventura havia sido eleito, a Ordem estava envolta nas mais entusiásticas leituras sobre as profecias de um monge calabrés de nome Joaquim de Fiore (1132-1202). Até que ponto, afinal, Frei Boaventura distanciou-se dessas teorias joaquimitas e até que ponto elas ainda lhe eram necessárias para a construção de sua representação da *Ordo Minorum*?

4.1. O JOAQUIMISMO E MOVIMENTO FRANCISCANO DO SÉCULO XIII: USOS E ABUSOS

A sensibilidade ou a percepção medieval da história, mesmo que revestida com seus próprios códigos e expressões, podia ser encontrada, como já se disse acima, nas crônicas, nos anais, nas biografias e auto-biografias, e mesmo nas vidas de santos; porém, mesmo que pareça paradoxal, também tal sensibilidade estava presente na Teologia, ou melhor, nas assim chamadas ciências teológicas que, de alguma forma, colocaram-se a serviço da história, contribuindo “para a eclosão de uma concepção dinâmica da história”⁴⁰⁶, principalmente a partir do século XII.

⁴⁰⁶ BOURDÉ; MARTIN, *Op. cit.*, p. 18.

Na história do cristianismo ocidental, o século XII foi um marco importante no que diz respeito à concepção do ser humano. Enquanto na Alta Idade Média e até o século XI, a idéia dominante era a de “coletividade”, isto é, os homens construíam sua trajetória histórica juntos - ou numa linguagem teológica tipicamente cristã, se salvavam ou se condenavam juntos -, é a partir do século XII que surge outra concepção antropológica: a individualidade⁴⁰⁷. Vale lembrar que é nesse mesmo século que surge a idéia cristã de Purgatório, como um terceiro lugar do mundo *post-mortem*⁴⁰⁸, e o sacramento da Penitência exercido de modo auricular. É também no século XII que se constrói uma nova idéia e sentido de tempo. Para Bourdê e Martin, essa nova visão de tempo implicaria diretamente em uma nova sensibilidade histórica. Para os autores,

(...) o aparecimento de um *sentido novo do tempo*⁴⁰⁹ não se separa do de um *sentido da natureza*, ou melhor do homem que actua no seio da natureza: *homo faber, homo artifex*, em relação com o desenvolvimento das trocas e com o desenvolvimento urbano. O homem, segundo os teólogos do século XII (Gilbert de La Porré, Hugues de Saint-Victor), já não se contenta em sofrer o mundo exterior, mas a sua acção e o seu trabalho visam transformá-lo (*ars impõe-se a natura*). Nasce também assim uma *nova visão da história* (...)⁴¹⁰.

Essa nova visão de história e transitoriedade, estimulada a partir do século XII, teve como principais características quatro pontos⁴¹¹: 1) uma maior atenção aos atos e obras da humanidade, mesmo que ainda referida ao plano divino; 2) o sentimento de ser beneficiário da herança das gerações passadas (como, por exemplo, a idéia difundida por Bernard de Chartres, de que eles eram como anões sentados em ombros de gigantes, isto é, assentados na ciência dos antigos, mas vendo mais longe que esses últimos); 3) uma melhor reflexão da história, tomando-a em dois movimentos: primeiro, de se ocupar da seqüência dos acontecimentos dentro da Providência divina e, segundo, de oferecer uma disciplina intelectual que reflita sobre esses acontecimentos (Hugo de São Vitor foi um dos expoentes dessa posição diante da história); e 4) a elaboração de uma ferramenta conceitual para se

⁴⁰⁷ Cf. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental*. Séc. VIII-XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 179-199.

⁴⁰⁸ Cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

⁴⁰⁹ Itálicos do próprio autor.

⁴¹⁰ BOURDÉ; MARTIN, *Op. cit.*, p. 19.

⁴¹¹ Cf. BOURDÉ; MARTIN, *Id.*

pensar o tempo histórico e oferecer uma periodização adequada ao conjunto da aventura humana no mundo.

Para os objetivos desta dissertação, a quarta característica, referente à nova sensibilidade histórica do século XII, mostra-se bastante importante para a compreensão das obras de um monge calabrês, também do mesmo século, cujas idéias sobre a divisão da história da humanidade tiveram impacto direto sobre a auto-percepção histórica dos franciscanos do século XIII e até dos inícios do século XIV.

Segundo Ildefonso Silveira, o interesse pela cronologia, isto é, pela “divisão da história em grandes períodos foi sempre preocupação dos homens”⁴¹². Para o autor, tais cronologias sempre tiveram como ponto de partida a literatura bíblica que era, como foi visto acima, entre outras coisas, também interpretada como uma coleção de livros históricos⁴¹³.

Muitos pensadores cristãos, especialmente na Idade Média, também construíram seus modelos para uma divisão da História, e não era raro que cada novo autor se apropriasse de algumas divisões de seus antecessores incluindo ou adaptando suas novas divisões menos ou mais complexas que as utilizadas por sua fonte de inspiração. Entre os mais célebres, pode-se elencar a cronologia de Santo Agostinho (+430), que de alguma forma, serviu de base para todas as outras. Para ele,

(...) a história é o contraste entre não-cristãos e cristãos; daí a contraposição entre a *civitas*⁴¹⁴ *terrena* e a *civitas Dei* (cidade terrena e cidade de Deus), de sua célebre obra *A cidade de Deus*. Dele é a comparação entre o desenvolvimento unitário da história e o do indivíduo: *infância*, *puerícia*, *adolescência*, *juventude*, *idade senil* (do cativeiro da Babilônia ao nascimento de Jesus), *idade decrépita* (do nascimento de Jesus até o fim dos tempos). Essencialmente fala em tempo do Antigo e do Novo testamentos. Seis idades⁴¹⁵.

Além dessa divisão baseada nas idades do homem, Agostinho também se utilizava de outros modelos. Havia, assim, uma divisão fundamentada nos “seis dias da criação”, descritos do *Livro do Gênesis*, entendendo a história como história

⁴¹² SILVEIRA, Ildefonso, *O passado interroga São Francisco*, 2000, p. 12.

⁴¹³ Cf. SILVEIRA, *Id.*.

⁴¹⁴ Itálicos do próprio autor.

⁴¹⁵ SILVEIRA, *Id.*.

sagrada. Além deste modelo, havia também uma divisão baseada no *Evangelho de São João*, que segundo Nachman Falbel, era um

(...) berço e incubadora das grandes visões escatológicas e apocalípticas dos séculos posteriores. Segundo Santo Agostinho, temos as seguintes etapas na história da humanidade: a) de Adão ao Dilúvio; b) Abraão; c) David; d) o Exílio; e) o nascimento de Cristo; f) o momento atual; g) o dia da paz que anuncia o futuro, que não terá crepúsculo⁴¹⁶.

Outros pensadores medievais se inspiraram no modelo agostiniano, incluindo, cada qual ao seu modo, suas preocupações e “pesos” escatológicos, como foi o caso do franciscano Ubertino de Casale (1259–1329) e de Anselmo de Havelberg (+1198) que dividiam a história em sete estados, tomando como base os “sete selos” do *Livro do Apocalipse*⁴¹⁷. Mais antigo é o caso de São Beda, o Venerável (+735), que incluiu em sua divisão um período anterior ao Antigo Testamento estabelecendo a história em “antes da lei, sob a lei (mosaica) e sob a graça”⁴¹⁸.

Outro erudito que precedeu a cronologia joaquimita foi Escoto Erígena (810-877), sendo cada uma de suas etapas marcadas por uma espécie de “sacerdócio”. Falbel é quem esquematiza a cronologia escotista da seguinte forma: a) o primeiro sacerdócio, o do Velho Testamento, viu a verdade através das nuvens de mistérios ininteligíveis; b) o segundo sacerdócio, o do Novo Testamento, foi iluminado por alguns raios de verdade e com alguns símbolos obscuros; e, por fim, c) terceiro sacerdócio, o da vida futura, permitirá a visão de Deus sem mediação. Para Escoto,

(...) o primeiro corresponde à lei natural, o segundo à lei da graça e o terceiro ao reino de Deus. O primeiro levantou a natureza humana corrompida; o segundo enobreceu-a pela fé, esperança e caridade; o terceiro ilumina-la-á pela contemplação. O primeiro, representado pela arca material, foi dado a um povo carnal, que só se comovia com a letra. O segundo, com os símbolos tangíveis dos sacramentos, encaminhou as almas à vida espiritual, mas elas só se realizarão plenamente no Paraíso. Assim, dissipar-se-á na luz da Igreja futura a aparência da Igreja presente⁴¹⁹.

É dentro desses modelos das “idades” do mundo que se deve compreender as idéias de Joaquim de Fiore e porque sua cronologia continuou influenciando

⁴¹⁶ FALBEL, Nachman, *Heresias medievais*, 2007, p. 74.

⁴¹⁷ Cf. SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 13.

⁴¹⁸ Cf. MANSELLI, Raoul, *De Joachim de Fiore a Pierre Olivi*, Études Franciscaines, *Apud*. SILVEIRA, *Id.*

⁴¹⁹ FALBEL, *Op. cit.*, p. 75.

profecias e messianismos até em tempos mais recentes. Quem foi, afinal, Joaquim de Fiore? Em que se baseavam suas idéias?

Joaquim (ou Giovanni dei Gioachini) nasceu na Calábria aproximadamente no ano de 1135, em Celico. Seu pai pertencia à burguesia nobre do reino normando. Havia ingressado, em 1160, na Ordem dos Cistercienses, “era um contemplativo, mas muito preocupado com a Igreja e a sociedade”⁴²⁰. Já naquele tempo, Joaquim era considerado um homem santo, um verdadeiro profeta, tendo se encontrado “com personalidades importantes de sua época, inclusive com Ricardo Coração-de-Leão (1157-1199), em Messina, durante a Terceira Cruzada (1190-1191)”⁴²¹. Quando tinha 42 anos, foi nomeado abade de um mosteiro cisterciense localizado em Corazzo, mas ele renunciou e se retirou para uma vida eremítica⁴²² no Monte Sila, perto de Cosenza, onde se pôs a meditar sobre a história da humanidade. Segundo Falbel, foi lá que Joaquim compôs o *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti* (Livro da concordância entre o Novo e o Antigo Testamento), sua *Expositio super Apocalipsim* (Exposição sobre o Apocalipse), e o *Psalterium decem cordarum* (Saltério de dez cordas), três de suas principais obras⁴²³. Viajou para Viena em razão de uma audiência com o papa Urbano II e como havia recebido o apoio de três papas, fundou em 1196 um movimento religioso chamado Congregação Florense - que até hoje leva o nome de San Giovanni de Fiore -, também na região da Calábria. Joaquim de Fiore faleceu em 30 de março de 1202.

Para Vicente Dobroruka, “as origens de Joaquim de Fiore são obscuras”⁴²⁴ e a sua biografia, “embora possa esclarecer alguns pontos de sua obra, não é suficientemente clara para explicar por si só a natureza de suas idéias”⁴²⁵. Em sua *Expositio super Apocalipsim* é possível ver claramente como o abade calabrés apresenta sua teoria dos três estados:

O primeiro dos três estados é aquele que se desenvolve sob o domínio da lei [mosaica], quando o povo do Senhor, ainda infantil, servia sob o controle dos elementos deste mundo, incapaz de alcançar aquela liberdade de espírito, destinada a fulgurar quando aparecesse aquele que disse: se o Filho vos liberta, sereis verdadeiramente livres.

⁴²⁰ SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 11.

⁴²¹ FALBEL, *Op. cit.*, p. 76.

⁴²² Retirar-se para a vida eremítica significa retirar-se para um vida de solidão e de meditação.

⁴²³ FALBEL, *Op. cit.*, p. 76.

⁴²⁴ DOBRORUKA, Vicente, *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*, 2004, p.

81.

⁴²⁵ DOBRORUKA, *Ibid.*, p.

O segundo dos três estados é aquele que teve início com o Evangelho e ainda perdura, em liberdade sem dúvida, se confrontando com o estado precedente, mas não em liberdade se se pensa no futuro, pois diz o apóstolo: conhecemos agora em parte e só em parte profetizamos, mas quando chegar a perfeição, tudo que é parcial será anulado (1 Cor 13,13). O terceiro estado terá início pelo fim do século [1199], não mais sob o opaco véu da letra, mas na plena liberdade do espírito, quando, anulado e destruído o pseudo-evangelho da perdição [o anticristo] e dos seus profetas, aqueles que inculcam no seio das massas o senso da justiça serão semelhantes ao esplendor do firmamento e às estrelas eternas⁴²⁶.

A cronologia joaquimita, isto é, a teoria composta por Joaquim de Fiore para a divisão da história do mundo, não se baseava na cristologia, ou, em outras palavras, não tinha como centro a doutrina da Encarnação do Verbo, Jesus Cristo, como seus predecessores haviam feito, mas a divisão feita por Joaquim se fundamentava na doutrina da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Assim, haveria uma Era do Pai (de Adão a Jesus Cristo), uma Era do Filho (iniciado com Osias e Eliseu e chegado até Joaquim de Fiore, dando seus frutos de Zacarias até São Bernardo) e uma Era do Espírito Santo (que começaria com São Bento e seguiria até o fim dos tempos. Segundo essa organização das idades da história,

(...) as três pessoas em Deus corresponderiam às três épocas (*status*) da história da salvação, contendo 42 gerações de 30 anos cada uma; de acordo com Mt. 17, a idade superior a Cristo, ou a Idade do Pai, era dominada pela letra da lei e pela carne e também era chamada de a época dos desposados e dos leigos; a Idade do Filho representava um estágio intermediário entre o espírito e a carne, denominada também a era dos clérigos; enfim, a terceira e última idade, a do Espírito Santo e a dos monges, que começaria a partir de 1260, na qual o *Evangelium eternum* (Apoc 14,6), isto é, uma interpretação espiritual superior (*intelligentia spiritualis*) dos dois Testamentos, seria pregado por uma nova ordem monástica (*Ordo iustorum ou monachorum*) e a corrompida Igreja da carne cederia lugar à perfeita Igreja do espírito⁴²⁷.

É importante notar que cada uma dessas idades da história tinha um conjunto *sui generis* de valores e de virtudes, como se pode ver na tabela abaixo, organizada por Nachman Falbel⁴²⁸:

⁴²⁶ DE FIORE, Joaquim, *Expositio super Apocalipsim*, Apud. BUONAIUTI, Ernesto. Gioachino da Fiore: La vita; Il messagio. Roma: 1933, p. 224.

⁴²⁷ FALBEL, *Op. cit.*, p. 73.

⁴²⁸ FALBEL, *Ibid.*, p. 77.

Tempo I	Tempo II	Tempo III
Conhecimento	Sabedoria	Inteligência Plena
Obediência servil	Servidão filial	Liberdade
Prova	Ação	Contemplação
Temor	Fé	Amor
Idade dos escravos	Idade dos filhos	Idade dos amigos
Velhos	Jovens	Crianças
Fulgor das estrelas	Aurora	Dia
Inverno	Princípio da primavera	Verão
Urtigas	Rosas	Açucenas
Erva	Espigas	Trigo
Água	Vinho	Azeite
Septuagésima	Quadragésima	Festa da Páscoa
Pai	Filho	Espírito Santo

Para o franciscanólogo Ildefonso Silveira, a fim de se compreender adequadamente o impacto do pensamento de Joaquim de Fiore, é preciso definir bem o que o abade entendia pela expressão “Evangelho eterno”, pois, para o abade, todos os sacramentos ministrados pela Igreja eram apenas símbolos que cederiam lugar ao que será trazido quando a Igreja fundada na Idade do Espírito for instaurada. Para Joaquim, a mensagem do reino, pregado por Cristo é chamada de “Evangelho eterno, porque tudo o que foi ensinado por Cristo e pelos apóstolos sob forma sacramental, é temporal e transitório, enquanto diz respeito às mesmas expressões sacramentais, e é eterno por aquilo que diz respeito à realidade simbolizada sacramentalmente”⁴²⁹. A partir desta definição, Silveira afirma que esta é a razão do sucesso alcançado pelo pensamento joaquimita: ela é tentadora, primeiro por aspirar a realidades nobres como a “pureza” e a “liberdade” e, segundo, por ser, ao mesmo tempo, uma provocação eclesiológica isenta de cunho violento e radical. Para Silveira,

(...) ao contrário de reformadores extremistas do tempo, que só atacavam e criticavam, e acabaram desertando da Igreja, Joaquim de Fiore respeita

⁴²⁹ DE FIORE, Joaquim, *Expositio super Apocalipsim*, Apud. BUONAIUTI, 1933, p. 224ss.

*praticamente*⁴³⁰ a Igreja institucional do seu tempo, embora *teoricamente* seja ousado nas suas expressões. Mas aspirava sinceramente por uma Igreja verdadeiramente espiritual. Por isso terá muitos simpatizantes em todos os tempos⁴³¹.

A discussão sobre o raciocínio e as influências que deram origem as teorias joaquimitas está longe de ser esgotada, devida à sua riqueza e implicações, e seria inviável evocá-la nesse trabalho; entre as obras brasileiras indica-se os estudos de Vicente Dobroruka⁴³², onde há um capítulo sobre algumas reflexões do autor a respeito do pensamento trinitário de Joaquim. Não é difícil imaginar, a partir desta breve exposição sobre o conjunto de idéias de Joaquim de Fiore, o fascínio que causou entre a Ordem recém-fundada por São Francisco de Assis, especialmente depois dos anos 40 e 60 do século XIII, e mais tardiamente, nos inícios do século XIV. Como ficar indiferente sobre o uso das idéias e profecias joaquimitas pelos franciscanos quando se lê no *Liber Concordiae Novi et Veteris Testamenti* que os fiéis verão o altar face a face, sendo que isso “acontecerá no momento de se abrir o sexto selo, com o anjo que desce do céu tendo na mão o livro aberto (...) iniciando o tempo de alegria para os amantes de Deus, até o dia solene da consumação final”⁴³³ e se recorda da *Legenda Maior*, de São Boaventura, em que São Francisco é representado como um “anjo do sexto selo”⁴³⁴, do Apocalipse?

Antes de tudo, é preciso esclarecer que não houve uma recepção ou mesmo uma apropriação homogênea e linear do pensamento joaquimita no seio da *Ordo Minorum* nos séculos XIII e XIV, possuindo sim, de acordo com o historiador italiano Gian Luca Potestà, diversos “interesses, motivações e estratégias”⁴³⁵ que a cada momento ou conveniência, sofriam mudanças e adaptações. Em um estudo audacioso do italiano Antonio Crocco, é possível ter uma idéia de como é praticamente impossível separar o desenvolvimento histórico da *Ordo Minorum* das influências joaquimitas. Crocco sugere - em seu trabalho intitulado *S. Francesco e Gioachino da Fiore* (1982) e publicada pela revista de ciências teológicas e de estudos franciscanos, a *Miscellanea Francescana* - que as aproximações entre o

⁴³⁰ Itálicos do próprio autor.

⁴³¹ SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 21.

⁴³² DOBRORUKA, Vicente, *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*, 2004.

⁴³³ DE FIORE, Joaquim, *Liber Concordiae Novi et Veteris Testamenti*, *Apud.*, BUONAIUTI, *Ibid.*, p. 231.

⁴³⁴ *LM*, Prólogo, 1.

⁴³⁵ POTESTÀ, Gian Luca, *Profetismo joaquimita e minoritismo: o estado atual das pesquisas*, In.: *Revista Franciscana*, 2005, n.09, p. 46.

movimento franciscano e as teorias do abade calabrês devem ser buscados na própria pessoa e experiência espiritual de seu fundador, São Francisco de Assis. Mesmo tendo consciência que tal discussão ainda merece muitas pesquisas e críticas minuciosas, e sem ter “a presunção de resolver a *“vexatissima quaestio”*”, o autor tenta ao menos oferecer alguns resultados historiográficos sobre o tema.

Crocco inicia sua reflexão retomando um estudo de outro historiador italiano, F. Prospero, que analisando a fachada da catedral de São Rufino, em Assisi – passível, assim, de ter sido vista e até contemplada várias vezes pelo jovem Francisco - acredita que os doze anéis que a enfeitam, seriam uma síntese das principais idéias de Joaquim de Fiore⁴³⁶. Crocco, mesmo não acreditando que Francisco de Assis, em sua juventude, tivesse condições de interpretar o complexo significado e as conexões daqueles dozes anéis, não descarta que Francisco tivesse conhecimento das idéias joaquimitas, uma vez que, em “roupagens” mais simplificadas, tais idéias eram conhecidas em todo mundo cristão, e principalmente italiano, da época. Para Crocco, Francisco de Assis “não podia de todo ignorar o nome e a obra do abade calabrês (...) como sabemos das numerosas atestações dos cronistas da época, de uma imensa notoriedade, tanto de ser retida na *“communis opinio”* como um oráculo do século⁴³⁷.

Entre os elementos destacados por Crocco para uma relação entre o santo de Assis e o monge Joaquim tem-se, por exemplo, o nome de *“fratres minores”* dado por São Francisco ao seu movimento, indicando, assim, que sua experiência religiosa era fundamentada na humildade e na pobreza. Acontece que o termo *“minores”* também estava presente na terminologia monástica de Joaquim de Fiore⁴³⁸, lembrando que eram os monges que inaugurariam a Era do Espírito em sua cronologia da história.

Outro ponto curioso dessas aproximações se refere, segundo Crocco, ao fato de que em dois registros, São Francisco diz claramente qual seria o papel do Espírito Santo em sua Ordem e também na Ordem das Damas Pobres⁴³⁹

⁴³⁶ Cf. PROSPERI, F.. *La facciata della cattedrale di Assisi: la mistica gioachimita prefrancescana nella simbologia delle sculture*. Apud. CROCCO, Antonio, *San Francesco e Gioachino da Fiore*, 1982, p. 524-525.

⁴³⁷ CROCCO, 1982, p. 526.

⁴³⁸ Cf. CROCCO, *Id.*

⁴³⁹ A Ordem das Damas Pobres, mais conhecidas como Clarissas, foi fundada em 1212 em Assisi, na Itália. Ao contrário do que se pensa geralmente, trata-se de uma ordem religiosa feminina fundada por São Francisco de Assis e por isso chamada de “Segunda Ordem”, tendo Santa Clara de Assis

(Clarissas), iniciada por Santa Clara de Assis. Na *Vita Secunda*, de Tomás de Celano, o santo recorda aos frades que o “ministro geral da Ordem é o Espírito Santo” e no sexto capítulo da *Regula Sanctae Clarae* (Regra de Santa Clara), São Francisco exorta às “irmãs” serem elas “esposas do Espírito Santo”, quando tradicionalmente na história da vida religiosa feminina, eram chamadas de “esposas de Cristo”.

Joaquim de Fiore era contra as Cruzadas que usavam de violência para evangelizar os povos islâmicos. Em seus escritos sonhava com o dia em que os cristãos convenceriam mais com suas orações do que com suas armas⁴⁴⁰. É conhecida a “missão” de paz operada por São Francisco quando fez uma viagem a Damietta, no Egito, em 1219, e de como se encontrou com o sultão Melek-Al-Kamil. Tanto o sultão como seus soldados estranharam muito o fato de São Francisco estar desarmado e pregando a doutrina cristã de forma tão segura e dócil ao ponto de se iniciar uma amizade entre os dois, causando uma reação tão profunda no santo que este mandou escrever um capítulo na sua *Regra* (cap. 16), de 1221, como queria que os frades pregassem em terras muçulmanas usando-se de mansidão e generosidade. Essa “cruzada desarmada” seria mera coincidência em relação ao desejo de Joaquim de Fiore?

Por fim, para Crocco, é importante igualmente propor mais uma relação entre Francisco de Assis e Joaquim de Fiore no que se refere a um certo “otimismo” em relação ao tempo futuro, fugindo da inquietação em torno do final dos tempos que várias vezes já havia assolado a cristandade, que temerosa esperava pelo *Dies irae* (Dia da ira), o Julgamento Final. Tanto o fundador da Ordem dos Menores quando o fundador da Ordem Florense pregavam o início de uma era de alegria e de liberdade espiritual⁴⁴¹.

Se o próprio Francisco de Assis, de alguma forma, parece ter assimilado alguns pontos do joaquimismo, o que dizer de seus seguidores no decorrer das décadas, principalmente depois de sua morte e canonização? Por que exatamente teriam se aproximado tanto das idéias do monge calabrês ao ponto de chegar, segundo aponta Potestà, a ser lidas e refletidas mais que os ideais de São Francisco, em alguns períodos da história do franciscanismo? Vale dizer que

(1194-1253) se tornou a primeira religiosa e abadessa do Convento de San Damiano, onde primeiro se estabeleceram (N.A.).

⁴⁴⁰ Cf. CROCCO, *Ibid.*, p. 528.

⁴⁴¹ Cf. CROCCO, *Ibid.*, p. 530.

(...) a Crônica de Frei Salimbene de Parma oferece os dados mais interessantes para compreender para que ambientes se deve olhar. Considerando o seu desencantado testemunho, devemos reconhecer que o grupo dirigente minoritário entre a metade dos anos 40 e a metade dos anos 50 estava imbuído mais de Joaquim que do próprio Francisco, e não se percebe a partir de suas páginas outra referência teórica de igual relevância. Pelo que se lê em Salimbene, o joaquimismo – alimentado pelo conhecimento de escritos tanto autênticos quanto espúrios – representou naqueles anos a autêntica *koinè*⁴⁴² da direção da Ordem⁴⁴³.

Apontando para novas pesquisas feitas ao redor do tema do joaquimismo franciscano, Gian Luca Potestà afirma que novas perguntas e abordagens estão revelando características singulares e pouco observadas nos estudos anteriores. Desta forma, defende o historiador italiano que

(...) o joaquimismo foi o principal conjunto doutrinal preparado pelos frades menores do século XIII para afirmar seu papel historicamente providencial, em um esforço que não se exprimiu em uma só onda ao longo de todo o século, mas comportou fases, razões e protagonistas diversos que, no nome do Abade calabrés falecido em 1202, procuraram motivos de estímulo para a reflexão teológica, mas também de auto-legitimação eclesiástica e de afirmação social e política⁴⁴⁴.

Ao que parece, é dentro de um raciocínio de auto-legitimação que se pretendeu compreender as aproximações e afastamentos, os usos e abusos das doutrinas joaquimitas entre os franciscanos desse período. Para Stanislau de Campagnola, um dos primeiros a tentar uma síntese entre o apocalípticismo e o profetismo dentro do franciscanismo primitivo, é fácil imaginar de onde vinham essas apropriações, pois, segundo ele, entre os frades que haviam lido alguns escritos de Joaquim havia sido cultivado uma espera por uma novidade, assim, “não é de se admirar (...) que a sua mensagem, quando surgiu Francisco de Assis, tenha podido soar o mais preciso equivalente profético do programa franciscano”⁴⁴⁵. Os franciscanos realmente passaram a acreditar que tinham um papel nobre na história da salvação, como complementa Campagnola:

⁴⁴² O termo grego “*koinè*”, mais utilizado no universo dos estudos bíblicos, particularmente aos Evangelhos considerados canônicos, refere-se à língua empregada na escrita destes últimos que não era o grego clássico, dos filósofos, mas o grego chamado de “*koinè*”, isto é, grego “popular”, “comum”, “cotidiano”.

⁴⁴³ POTESTÀ, *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴⁴ POTESTÀ, *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴⁵ CAMPAGNOLA, Stanislau, *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus: genesi e sviluppo de due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, 1971, *Apud.* POTESTÀ, *Ibid.*, p. 35.

É deste tranqüilo difundir-se das idéias joaquimitas nos primeiros 50 anos do século XIII que os franciscanos tentam encontrar em Joaquim a providencial justificação da própria existência histórica (...). E para os contemporâneos o advento do franciscanismo deve ter parecido o cumprimento da profecia joaquimita. Os plebiscitos entusiasmados das multidões contribuíram certamente, por seu lado, para convencer os franciscanos de serem os pioneiros de uma nova idade⁴⁴⁶.

O acesso a novos textos e uma análise crítica dos textos joaquimitas e franciscanos deixou claro que a mensagem de Joaquim de Fiore não teve uma recepção e uso tão tranqüilos e claros no desenvolvimento do movimento franciscano, como havia sugerido Campagnola, exigindo que os estudiosos se inclinasse sobre perguntas básicas do tipo: quem, com que fins, e com quais resultados se “procurou nos textos joaquimitas uma sintaxe teológica ou uma retórica profética”⁴⁴⁷, uma vez que tais escritos foram usados desde as camadas mais radicais até as mais conservadoras durante o primeiro século da Ordem dos Menores.

Talvez, um dos melhores exemplos do sucesso das idéias joaquimitas nas mais variadas camadas da Ordem franciscana, é sem dúvida uma obra intitulada *Super Hieremiam* (Sobre Jeremias). Depois de ser atribuída ao próprio Joaquim de Fiore como uma das obras mais notáveis do profetismo do século XIII, foi confirmado, em 1859, por K. Friederich, que se tratava de um apócrifo. Assim, depois de tal descoberta, levantou-se a hipótese de que ela poderia ter sido produzida em ambientes cisterciense-florenses, tese que finalmente caiu quando se constatou que se tratava, na verdade, de uma produção surgida em ambientes franciscanos⁴⁴⁸.

O fato é que, para Grado Giovanni Merlo, a aproximação entre os franciscanos e as profecias joaquimitas possuía todos os elementos para se tornar uma verdadeira “bomba-relógio”. Para o autor,

(...) o fascínio e a influência joaquimitas constituíam por si sós um grave perigo para a Ordem, já que a teologia da história do monge Joaquim de Fiore, (...) há alguns decênios já não encontrava favorável acolhida junto à cúpula da Igreja. Se aplicada ao evento São Francisco e ao evento Frades Menores (ambos considerados anúncio-sinal da “terceira idade”), corria o

⁴⁴⁶ CAMPAGNOLA, *Apud.*, POTESTÀ, *Id.*

⁴⁴⁷ POTESTÀ, *Ibid.*, p. 36.

⁴⁴⁸ POTESTÀ, *Id.*

risco de projetar a Ordem dos Menores para dimensões e posições de absoluta proeminência eclesiológica e eclesiástica, com relativas e inevitáveis reações da hierarquia da Igreja e dos mestres universitários “seculares”⁴⁴⁹.

Em outras palavras, acreditar realmente que os Franciscanos eram o cumprimento das antigas profecias de Joaquim de Fiore e que, desta forma, teriam “proeminência eclesiológica e eclesiástica”, significava mexer radicalmente no *status quo* da Igreja, isto é, colocaria a importância da *Ordo Minorum* acima de papas e cardeais, uma vez que estes últimos ainda pertenceriam à Era do Filho, da “Igreja terrena”, ao passo que os primeiros anunciavam o início da Era do Espírito Santo, da “Igreja espiritual”.

É importante dizer que mesmo que as idéias do abade calabrés não agradassem muito o alto escalão da Igreja, até o início dos anos 40 do século XIII ser qualificado de “joaquimita” não implicava em condenações severas, mesmo porque, como foi dito acima, as profecias não se apresentavam de forma radical e violenta, mas quase como um desenvolvimento “natural” da história da salvação. Entretanto, a situação se alterou drasticamente quando um franciscano, chamado Frei Gerardo de Borgo San Donino, publicou em 1254 uma obra intitulada *Liber introductorius ad evangelium aeternum* (Livro introdutório ao Evangelho Eterno). Nesse livro, Frei Gerardo faz uma releitura do conceito de “Evangelho eterno”. Enquanto, para Joaquim de Fiore, o termo significava tudo aquilo que Jesus havia pregado, mas agora, sem sua forma sacramental, isto é, vivida de forma imediata, para o autor do *Introductorius*, esse “Evangelho eterno” seria nada mais nada menos que as os escritos do abade Joaquim. Isso implicava diretamente que, na Terceira Era, também os Evangelhos já teriam cumprido sua missão⁴⁵⁰. Frei Gerardo também afirmava que

(...) cada Testamento teve três pessoas de destaque; a época do “Evangelho eterno” teve também três, pelo ano 1200: Joaquim de Fiore, representado por um homem vestido de linho (segundo o Profeta Daniel 12,7); São Domingos, figurado pelo anjo com a foice aguda (Ap 14,15) e São Francisco, representado como o anjo com o sinal do Deus vivo (Ap 7,2).

⁴⁴⁹ MERLO, Grado Giovanni, *Em nome de São Francisco*, 2005, p. 113.

⁴⁵⁰ Cf. SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 26.

A esses elementos, Merlo acrescenta que o *Introductorius* propunha até “uma espécie de alternativa entre os preceitos de Jesus Cristo e os da nova ordem fundada sobre os preceitos de São Francisco”⁴⁵¹. Como se pode imaginar, não faltaram motivos para a obra de Frei Gerardo de Burgo de San Donino ser vista como uma ameaça à Igreja. Assim, em 1255, depois de ter convocado uma equipe de teólogos para avaliar tanto o *Introductorius* quanto as obras do abade Joaquim, e depois de ter-se encontrado 31 proposições errôneas, ambas obras foram condenadas pelo papa Alexandre IV, com uma carta de condenação emitida em 23 de outubro do mesmo ano.

Coincidência ou não, tais perseguições aos franciscanos “joaquimitas” se deram ao mesmo tempo que as querelas iniciadas na Universidade de Paris entre os mestres franciscanos e dominicanos, de um lado, e os mestres seculares, de outro. Os ataques, iniciados em 1252, no início, grosso modo, diziam respeito apenas à divisão das “cátedras” entre os mestres, onde os professores seculares limitaram muito a parte antes cabida às ordens mendicantes. Além disso, muitos privilégios paroquiais das duas ordens foram confiscados pela Cúria Romana. Segundo Merlo,

(...) os Ministros gerais dos Menores e dos Pregadores [também chamados de Dominicanos] logo se deram conta da gravidade do momento e, em fevereiro de 1255, enviaram aos respectivos frades uma carta comum, afirmando a existência de uma espécie de “irmandade” entre as duas Ordens, desejada pela Providência com finalidades salvíficas e invocando recíproca solidariedade e unidade de intenções com a eliminação de todo elemento de concorrência e de rivalidade⁴⁵².

Mais tarde – mais precisamente a partir da segunda metade dos anos 50 do século XIII - os descompassos entre os Mendicantes e os seculares deixaram de ser combatidos no campo dos “direitos” práticos, para se tornarem uma espinhosa discussão teológica, com uma obra publicada em 1256 pelo mestre secular Guilherme de Santo Amor e intitulada *De periculis novissimorum temporum* (Dos perigos dos últimos tempos). Essa obra tinha a intenção de ser uma flecha atirada no coração dos franciscanos e dominicanos, pois, pressupondo o final dos tempos e o retorno do Cristo que voltaria como Juiz, eram acusadas de serem hipócritas, por parecerem pobres apenas na aparência e por levar o povo a crer em

⁴⁵¹ MERLO, *Op. cit.*, p. 114.

⁴⁵² MERLO, *Id.*.

superstições⁴⁵³. Por isso, especialmente os Franciscanos, eram chamados, no *De periculis*, de “mensageiros do Anticristo”.

É nesse cenário turbulento de profecias joaquimitas, condenações, divisões internas e ataques externos que se deve compreender os projetos do novo Ministro geral da *Ordo Minorum*, eleito em 1257, Frei Boaventura de Bagnoregio, e seu modo particular de representar o movimento fundado pelo santo de Assis em sua *Legenda Maior*.

4.2. A LEGENDA MAIOR E AS DEFFINITIONES DO CAPÍTULO GERAL DE 1266

Nas hagiografias compiladas antes de 1263 – como é o caso da *Vita Prima* e *Vita Secunda*, de Tomás de Celano; da *Legenda dos Três Companheiros* e do *Anônimo Perusino*, para citar as mais significativas – pode-se encontrar representações de São Francisco construídas para se adequarem às respectivas necessidades sofridas pela *Ordo Minorum* nas décadas que se seguiram à morte do seu santo fundador. Nelas, é possível entrever um São Francisco que, de alguma forma, os frades podiam seguir como a uma espécie de “espelho” de atitudes e comportamentos cotidianos. Pode-se dizer que esses primeiros hagiógrafos compilavam e organizavam suas legendas a partir de uma “consciência histórica”, isto é, que tentavam como podiam, não retirar seu fundador de sua dimensão histórica, apresentando um homem, que em outras palavras, podia ser imitado por outros homens, no caso, seus “irmãos”. Essa preocupação, no que se refere ao santo, parece se esvaír, ou pelo menos, parece ter ficado em um plano secundário em outra hagiografia singular apresentada em 1263: a *Legenda Maior Sancti Francisci*.

O primeiro nome dado a essa hagiografia foi *Vida de São Francisco de Assis*, mas como esses títulos eram muito comuns, acabou sendo chamada apenas de *Legenda Maior*. Essa obra nasceu de um pedido feito pelo Capítulo Geral de 1260, ocorrido em Narbonna, na França. Escrita pelo então Ministro geral, Frei Boaventura de Bagnoregio, deve ter ficado pronta, segundo José Carlos Pedroso, depois do dia

⁴⁵³ MERLO, *Ibid.*, p. 117.

“23 de abril de 1262, porque fala da morte de Frei Egídio [um dos primeiros companheiros do santo a ingressar na Ordem], que ocorreu nessa data”⁴⁵⁴, entretanto, somente durante o Capítulo Geral de Pisa, ocorrido em 1263, foi apresentada à toda a Ordem. Antes de tratar alguns pontos importantes da *Legenda Maior*, é necessário compreender melhor quem foi seu autor e em que projeto essa obra hagiográfica se insere e ali ganha sentido.

Boaventura de Bagnoregio nem sempre foi assim chamado. Seu nome de batismo era João de Fidanza, e recebeu o nome pelo qual ficou conhecido somente depois de ter ingressado na Ordem religiosa fundada por São Francisco de Assis. Nasceu em Civita, na Itália, hoje um distrito de Bagnoregio, entre os anos de 1217 e 1218. Antes de entrar para a Ordem franciscana, já com vinte e cinco anos de idade, estudou Filosofia na Universidade de Paris, de 1236 a 1238, sendo laureado em Artes em 1243. Foi aluno de Teologia do grande mestre Alexandre de Hales (1185-1245), conseguindo licenciatura e permissão de exercer seu magistério no ano de 1253. Frei Boaventura foi professor do *Studium* parisiense na qualidade de bacharel bíblico e mais tarde como mestre-regente de 1253 a 1257.

Como se pode suspeitar, quando Frei Boaventura foi eleito o novo ministro geral da Ordem franciscana, em 1257, estava ainda em Paris, inclinado sobre seus estudos e cercado de livros, isto é, muito provavelmente, não possuía uma visão política de conjunto do que tinha se transformado o movimento fundado por São Francisco de Assis. Fato é que Frei Boaventura era um intelectual, um dos maiores expoentes, ao lado do frade dominicano, Tomás de Aquino (1226-1274), do pensamento teológico medieval.

Mesmo assim, “sem hesitação alguma, ao que parece, Frei João⁴⁵⁵ teria indicado Frei Boaventura de Bagnoregio, julgando-o “o melhor” entre todos que ele conhecia”⁴⁵⁶. Ironicamente, mais tarde, o ex-ministro geral, Frei João de Parma, foi acusado e condenado pelo próprio Boaventura por ser simpatizante das proposições heréticas joaquimitas.

Imediatamente depois de ser eleito para o governo geral da *Ordo Minorum*, para a surpresa de todos, Frei Boaventura escreveu e publicou uma carta onde expôs os dez defeitos que, segundo ele, estariam corrompendo a *Ordo Minorum*. Em

⁴⁵⁴ PEDROSO, José Carlos Corrêa, *Fontes Franciscanas: apresentação geral*, 1998, p. 30.

⁴⁵⁵ Frei João de Parma foi o antecessor de Frei Boaventura no governo geral da Ordem, exercendo seu generalato entre 1247 a 1257.

⁴⁵⁶ MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*, 2005, p. 117.

linhas gerais, estes dez desvios poderiam ser elencados, didaticamente, da seguinte forma: 1) a multiplicação dos trabalhos que implicavam dinheiro, o qual era recebido e manipulado de forma imprudente; 2) a preguiça dos “irmãos” que os levava a adotar um gênero de vida que não era nem contemplativo nem ativo; 3) os pedidos inoportunos de esmolas que levavam os frades a serem temidos pelos viajantes, como se fossem ladrões; 4) a vadiagem de alguns frades; 5) a construção de casas muito caras; 6) as familiaridades suspeitas com mulheres; 7) a atribuição de cargos aos frades que eram incapazes de os desempenhar; 8) o desvio de testamentos e de sepulturas; 9) a mudança muito freqüente e dispendiosa de locais, o que tornava os “irmãos” muito inconstantes; e, finalmente, 10) o exagero nos gastos⁴⁵⁷.

Para o historiador francês, Theophile Desbonnets,

(...) que tais defeitos possam ter existido, admitimo-lo (...). Mas que, após os dez anos de generalato de um homem tão zeloso como João de Parma, esta enumeração de vícios pudesse ser considerada como um quadro referencial da Ordem é que provoca dúvidas. Parece evidente que Boaventura, que até esta altura não ocupara cargo algum de governo ou de administração dentro da Ordem, se deixou intoxicar⁴⁵⁸.

Nota-se que, mesmo que Frei Boaventura não tivesse uma visão de totalidade em relação à Ordem que acabara de encabeçar, não significava que fosse alheio aos problemas que corroíam o movimento franciscano por dentro. Se, para Desbonnets, parece que a supracitada “carta dos dez defeitos” foi uma atitude pouco amistosa para um frade recém-eleito para o mais alto cargo de uma das ordens religiosas mais celebradas daquele momento, para o pesquisador italiano, Giovanni Merlo, esta carta-circular foi apenas

(...) um primeiro programa *em negativo*, em vista de um mais eficaz disciplinamento da Ordem, que teria incluído intervenções de “eliminação do conflito” e uma formalização teológico-ideológica do ser Frade menor⁴⁵⁹.

É ainda Merlo quem observa que, se esta carta era somente um esboço de uma reestruturação da Ordem sentida como urgentemente necessária por Frei

⁴⁵⁷ Cf. DESBONNETS, Théophile, *Da intuição à instituição*, 1987, p. 137.

⁴⁵⁸ DESBONNETS, *Id.*

⁴⁵⁹ MERLO, *Op. cit.*, p. 118.

Boaventura, este projeto tomaria duas direções que se interligavam: uma jurídico-institucional e outra hagiográfico-teológica⁴⁶⁰.

A crise interna vivida pela Ordem franciscana, já bem ilustrada nos “dez defeitos” citados, pedia soluções drásticas por parte do governo geral. Por isso, na linha de uma reestruturação jurídico-institucional, a criação de *Constituições*⁴⁶¹ Gerais mais claras e precisas deveria ser, para Frei Boaventura, um primeiro passo para a execução de seu programa de governo. Em relação a isso, sabe-se que

(...) desde a aprovação da Regra, em 1223, (...) Capítulos gerais haviam se realizado e cada um deles havia promulgado estatutos para precisar a aplicação da Regra. (...) Todos estes estatutos formavam um conjunto não muito coerente e, provavelmente, ignorado pela maioria dos frades e, talvez, até por alguns ministros provinciais. Boaventura fez unificar toda esta legislação, completou-a e fê-la aprovar pelo Capítulo de Narbonne, em 1260, três anos após sua eleição⁴⁶².

Para Desbonnets, estas novas *Constituições* tiveram um aspecto demasiadamente áspero, tão áspero que sequer menciona a herança espiritual deixada por São Francisco⁴⁶³, para o historiador francês,

(...) a primeira coisa que choca o leitor destas *Constituições*, ditas de “Narbonne” (...) é a ausência quase total de referências a São Francisco. Mais de um desses artigos regulamentares teria merecido uma alusão a São Francisco, o apelo a sua “intenção”, quando escreveu a Regra ou o exemplo de seu modo de agir. Mas não!⁴⁶⁴.

Desbonnets aponta para uma característica relevante que marcou todo o projeto de reestruturação do carisma franciscano: a centralização. A Ordem franciscana, na época de Frei Boaventura, já havia iniciado, há algumas décadas atrás, um caminho de clericalização, isto é, um processo que, de alguma maneira, privilegiava o ingresso de sacerdotes ou a formação de frades destinados à vida sacerdotal. Isso implicava numa, às vezes sutil outras vezes mais explícita,

⁴⁶⁰ MERLO, *Ibid.*, p. 119.

⁴⁶¹ As *Constituições Gerais da Ordem dos Frades Menores* foram (e ainda são, contando com as sucessivas atualizações realizadas de tempo em tempo) o documento mais importante no que se refere a organização interna da Ordem e aos direitos e deveres de cada frade. As *Constituições* são, a grosso modo, uma adaptação da Regra de São Francisco (neste caso a *Regra Bulada*, de 1223) às necessidades próprias dos tempos.

⁴⁶² DESBONNETTS, *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁶³ As *Constituições* atuais, aprovadas em 1982, em Roma, parecem ter corrigido esta lacuna, pois trazem consigo, no início de cada capítulo algumas linhas de exortação espiritual extraídas quase sempre dos escritos de São Francisco de Assis.

⁴⁶⁴ DESBONNETTS, *Op. cit.*, p. 137)

desvalorização dos frades que não eram sacerdotes – os chamados “irmãos leigos” – quase sempre *simplex et ignorans* (“simples e iletrados”). As *Constituições de Narbonne* (Const. Narb.) pareciam dificultar o ingresso desses “irmãos leigos” na Ordem e sob condições bem claras. O documento, afirma, por exemplo, que “se for necessário, para executar trabalhos domésticos, receber alguém [frade], fora desta prescrição [formação para o sacerdócio], que não seja feita sem uma necessidade urgente e com a permissão do Ministro Geral”⁴⁶⁵.

Sobre os grandes gastos com construções, as medidas previstas foram tão pertinentes que chegavam a ditar até o estilo das igrejas sob cuidado dos frades, quando nela se lêem que “que de modo algum as igrejas sejam ornadas de abóbadas, exceção feita ao coro [é o que transparece bem na Igreja de Santa Cruz de Florença] e que não se edifiquem mais campanários em forma de torre”⁴⁶⁶.

A respeito de outro ponto já descrito na “carta dos dez defeitos”, que dizia respeito aos testamentos e sepulturas, as *Constituições* também se mostraram incisivas, ordenando que os frades “não permaneçam num local em que haja um cemitério paroquial ou um batistério, se isto implicar a necessidade de enterrar os mortos e batizar as crianças”⁴⁶⁷. Esse cuidado pretendia evitar que os frades tomassem posse das taxas pagas pelos fiéis para a realização de tais serviços de apostolado, como exéquias e batizados.

As *Constituições de Narbonne* pretendiam ser tão precisas que até costumes mais cotidianos e domésticos dos frades tiveram que ser bem regulados, incluindo até a posse de animais nos conventos: “que animal algum seja guardado pela Ordem, nem por qualquer outra pessoa em nome da Ordem, nem por um frade, nem por uma residência, exceção feita aos gatos e a alguns pássaros para destruir o lixo”⁴⁶⁸.

Novamente, em outro artigo, sobre a questão da entrada de frades iletrados⁴⁶⁹ na Ordem, as *Constituições* criaram novas barreiras ao proibir os irmãos

⁴⁶⁵ Const. Narb. I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 39. Apud.: DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*, 1987, p. 138.

⁴⁶⁶ Const. Narb.. I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 48. Apud.: DESBONNETS, Id..

⁴⁶⁷ Const. Narb. I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 48. Apud.: DESBONNETS, Id

⁴⁶⁸ *Constituições de Narbonne*. I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 49. Apud.: DESBONNETS, *Ibid.*, p. 139.

⁴⁶⁹ Quanto ao termo “iletrado” na Idade Média é preciso fazer uma distinção ao sentido do discurso em que tal palavra é empregado, pois pode significar ora aquele que não sabe ler ou escrever, ora como aquele que não possui ou não frequenta os círculos universitários.

(...) que não sabem ler o saltério de aprender a ler e aos demais de lhes ensinar. O contraventor será excluído da comunhão do ofício e da mesa até a satisfação proporcionada. E que ninguém passe do estado de leigo ao de clérigo sem autorização do Geral⁴⁷⁰.

Em relação aos estudos, considerado um dos fatores mais importantes nas disputas sobre a questão da pobreza dentro da Ordem, as *Constituições* se mostram bastante ponderáveis no que diz respeito ao apaziguamento dos ânimos mais exaltados dos frades saudosos dos “primeiros tempos”, ao apresentar a posse de livros como sendo uma prática que não feria a vontade do santo fundador:

(...) que os estudantes tomem cuidado de não destinar para outra finalidade as esmolas que receberam para comprar livros, ou então: nós proibimos de espalhar fora da Ordem um escrito novo que não tenha sido aprovado pelo ministro provincial; e ainda, que nenhum frade tenha a ousadia de sustentar ou aprovar uma opinião que seja, geralmente, reprovada por nossos Mestres⁴⁷¹.

Mesmo que os estudiosos tenham considerado essas *Constituições de Narbonne* como sendo uma regulamentação bastante dura e centralizadora, tendendo sempre a proteger a clericalização da Ordem franciscana, não é correto afirmar que estas não tenham alcançado certo sucesso e aceitação entre os frades e sendo considerada “uma boa legislação”, uma vez que “os Capítulos seguintes, até o Capítulo de Perpignan, em 1331, a retocarão, mas não lhe modificarão a disposição e a ela voltarão freqüentemente”⁴⁷².

Se no seio da Ordem franciscana, Frei Boaventura tentava sanar os desvios praticados pelos frades, mostrando, num primeiro momento pelas *Constituições*, que “a Ordem em si tem os instrumentos para eliminar os abusos e os defeitos, que são atos pessoais e não estruturais”⁴⁷³, no lado de fora da Ordem havia ameaças a serem combatidas também com pulso forte.

Pode-se dizer que a crise externa enfrentada pela Ordem franciscana em meados do século XIII tiveram seu centro nos meios universitários, principalmente na Universidade de Paris. É bem sabido que os frades dominicanos

⁴⁷⁰ *Const. Narb.* I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 71, *Apud.*: DESBONNETS, *Id.*

⁴⁷¹ *Const. Narb.* I, 4. *Const. Narb.* I, 4. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), p. 73, *Apud.*: DESBONNETS, *Id.*

⁴⁷² DESBONNETS, *Op. cit.*, p. 139.

⁴⁷³ MERLO, *Op. cit.*, p. 121.

(...) desde a origem procuraram um lugar nas universidades. O próprio objetivo de seu fundador – a pregação e a luta contra a heresia – os levava em busca de uma sólida bagagem intelectual. Os franciscanos logo chegaram à universidade, ocorrendo mais a ela à medida que assumiam uma influência crescente na Ordem aqueles que se afastavam, ao menos sob alguns pontos de vista, das posições de São Francisco, hostil, como se sabe, a uma ciência em que via um obstáculo à pobreza, ao despojamento, à fraternidade para com os humildes⁴⁷⁴.

Os choques mais violentos entre os mestres seculares e os mestres Mendicantes (dominicanos e franciscanos) ocorreram de 1252-1290 em Paris, especialmente entre os anos de 1252-1259, de 1265-1271 e de 1282-1290. Também na Universidade de Oxford ocorreram estes embates de 1303-1320 e, por fim, de 1350-1360⁴⁷⁵. Para as intenções desta dissertação serão tratadas apenas as querelas ocorridas na Universidade de Paris (1252-1259) e que teve como principal expoente um mestre secular chamado Guilherme de Santo Amor, autor de uma obra que atacava principalmente os franciscanos, intitulada *De periculis novissimorum temporum* (Dos perigos dos últimos tempos), datada de 1256 e “condenada pelo papa (...) apesar da viva resistência de uma parte da Universidade, favorável a ele”⁴⁷⁶

Entre os personagens que fizeram parte dessas disputas podemos citar as ordens mendicantes e seus mestres parisienses; a maioria dos mestres seculares da Universidade de Paris, o papado, o rei de França, e os estudantes.

Quais foram os motivos dessas desavenças entre Mendicantes e seculares? Podemos dizer que houve duas frentes de ataques: num primeiro momento, de cunho mais corporativa e, num segundo e mais violento momento, de natureza mais dogmática.

Inicialmente, os mestres seculares acusaram os mestres Mendicantes de violarem os estatutos universitários: os frades, assim, foram acusados de lecionar sem terem um laureamento em Artes, mas somente uma graduação em Teologia; acusados de terem duas cadeiras no curso de Teologia quando os estatutos só previam uma para essas ordens religiosas; acusados de romperem com a solidariedade universitária ao continuarem dando aulas mesmo quando os professores seculares estavam em greve; acusados de fazerem uma concorrência

⁴⁷⁴ LE GOFF, Jacques, *Os intelectuais na Idade Média*, 2006, p. 129.

⁴⁷⁵ Cf. LE GOFF, *Id.*.

⁴⁷⁶ LE GOFF, *Id.*.

desleal, monopolizando os estudantes; e, finalmente, de viverem de esmolas e não se sentirem responsáveis pelas reivindicações materiais dos universitários.

Jacques Le Goff ilustra bem o drama desses mestres seculares ao considerar que se tratavam mesmo de queixas exigentes e bem significativas, pois “os universitários rapidamente tomaram consciência da incompatibilidade do duplo papel de pertencer a uma ordem, ainda que de estilo novo, e a uma corporação, ainda que de certa forma uma corporação clerical e original”⁴⁷⁷.

Diante das reclamações dos mestres seculares da Universidade de Paris, o papa Inocêncio IV (1243-1254) revogou alguns dos privilégios concedidos aos frades Mendicantes. Entretanto, seu sucessor, o papa Alexandre IV (1254-1261), que havia sido antes cardeal protetor dos Franciscanos, anulou esta bula um mês depois com uma bula chamada *Nec insolitum*, e, mais tarde, com a bula *Quase lignum vitae*, de 14 de abril de 1255, concedendo um triunfo completo aos Mendicantes.

Não é preciso dizer que estas últimas bulas papais suscitaram revoltas no meio universitário. O ambiente que já não era muito amistoso, tomou proporções mais violentas, inaugurando um segundo momento dos ataques contra os frades dominicanos e, principalmente, franciscanos, isto é, questionando os próprios fundamentos da existência dessas ordens religiosas.

Assim, não demorou muito para que as disputas ultrapassassem os muros da universidade e tomassem proporções maiores. Os Mendicantes foram, assim,

(...) acusados de usurpar as funções do clero: a confissão e enterro especialmente; de serem hipócritas que buscam prazer, riqueza, poder (...); e, finalmente, de serem heréticos: seu ideal de pobreza evangélica é contrário à doutrina de Cristo e ameaça de ruína a Igreja⁴⁷⁸.

Como a querela contra os franciscanos havia se tornado um problema de natureza dogmática, isto é, de cunho teológico baseado na revelação cristã, os mestres seculares tiveram que se apoiar nas antigas idéias heréticas do monge Joaquim de Fiore que pregava a inauguração de uma nova Era, a Era do Espírito Santo⁴⁷⁹, que, por sua vez, acabou sendo identificado por uma parte dos franciscanos como aquela inaugurada pela fundação da Ordem de São Francisco de Assis, como já foi tratado anteriormente.

⁴⁷⁷ LE GOFF, *Ibid.*, p. 130.

⁴⁷⁸ LE GOFF, *Ibid.*, p. 131.

⁴⁷⁹ As idéias principais de Joaquim de Fiore foram melhor apresentadas na primeira parte deste capítulo.

Para o historiador italiano, Marco Bartoli, o próprio Guilherme de Santo Amor (1200-1272) partilhava das idéias joaquimitas e também tinha convicção de que o mundo estava vivendo sua última Era, aguardando a chegada do Anticristo. Entretanto, para ele

(...) a prova de que o Anticristo estaria por chegar é que seus filhos já haviam chegado: são os frades menores, que são hipócritas, pois dizem ser pobres; na realidade, porém, roubam os verdadeiros pobres, tirando as esmolas daqueles que delas precisam⁴⁸⁰.

O rei de França, Luis IX⁴⁸¹ (1214-1270) era amigo dos frades franciscanos e não quis se posicionar diante desta disputa, mesmo tendo consciência de que a Universidade de Paris trazia muito brilho ao seu reinado. Pela sua neutralidade, o rei também não permaneceu imune aos ataques sendo acusado de ser um brinquedo nas mãos dos Franciscanos.

E os estudantes universitários? De que lado ficaram? Para Le Goff, eles ficaram divididos e hesitaram em tomar partido, já que “muitos eram sensíveis às vantagens do ensino dos mendicantes, mais ainda ao brilho de suas personalidades e à novidade de alguns aspectos de sua doutrina”⁴⁸².

Por fim, ao que parece, nestes combates entre mestres seculares e regulares, era a questão da pobreza que mais uma vez recebia foco – tema este que tomaria proporções dramáticas nas últimas décadas do século XIII e nos inícios do século XIV. Le Goff chama a atenção para esse fator que separava diametralmente os dois grupos. Para ele,

(...) o problema da pobreza é bem um problema central que separa uns dos outros. A pobreza procede daquele ascetismo que é a recusa do mundo, pessimismo a respeito do homem e da natureza. Nesse sentido, já se choca com o otimismo humanista e naturalista da maioria dos universitários. Mas, principalmente, a pobreza entre os dominicanos e os franciscanos tem como consequência a mendicância. Nesse ponto, a oposição dos intelectuais é absoluta. Para eles, só se pode viver do seu trabalho⁴⁸³.

⁴⁸⁰ BARTOLI, Marco, *Apud*. MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *São Francisco e as Fontes Franciscanas*, 2007, p. 73.

⁴⁸¹ Luís IX foi canonizado pelo papa Bonifácio VIII, em 1297, sob o nome de São Luís de França.

⁴⁸² LE GOFF, 2006, p. 132.

⁴⁸³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 133.

Contra essas acusações externas, o Ministro geral da Ordem franciscana, teve que se posicionar com veemência. Como resposta àqueles que viam na *Ordo Minorum* uma espécie de “*Ordo Antichristi*” (Ordem do Anticristo), Frei Boaventura escreveu, em 1260, sua *Apologia pauperum contra calumniatorem* (“Apologia dos pobres contra os caluniadores”), deixando claro à todos, mestres seculares e também aos próprios frades, qual era o fundamento da pobreza evangélica e o lugar dos franciscanos na Igreja; nesta obra ele procura mostrar que

(...) a pobreza franciscana, qual renuncia voluntária a posse de bens para limitar-se ao seu simples uso, inspira-se nos exemplos de Cristo, modelo da perfeição cristã e pobre: a pobreza dos frades, concluía, é um excelente meio evangélico para seguir a Cristo⁴⁸⁴ [e que a] “utilidade” é um conceito eclesiológico central no pensamento que justifica os Frades menores durante os decênios centrais do século XIII (...). A *novitas* franciscana era exaltada ao ser elevada aos quadros conceptuais e canônicos do poder da Igreja romana (...) ⁴⁸⁵.

Diante dessas crises internas e externas que ameaçavam a existência da Ordem de São Francisco, Frei Boaventura não demorou a se convencer que em seu projeto de reformulação ou mesmo de renovação da identidade franciscana, não foi suficiente a criação de *Constituições* rígidas e precisas, como não foi suficiente oferecer uma obra apologética em defesa da pobreza franciscana, como foi a *Apologia Pauperum*. Era preciso mais que isso. Foi necessário apelar para um mecanismo mais sutil e que atuasse mais eficazmente em um nível simbólico, religioso, e por que não dizer, místico: a reformulação da memória do santo fundador. Memória esta que deveria, conseqüentemente, revelar ao mundo quem deveria ser o “verdadeiro” São Francisco e, conseqüentemente, qual era (ou deveria) ser natureza da *Ordo Minorum* e o seu papel tanto na Igreja como na própria história.

Ao que tudo indica, a *Legenda Maior* foi um trabalho feito com objetivos bem claros, como se verá a seguir, e com uma eficiência invejável já que foram produzidas e enviadas “34 cópias (uma para cada província) bem revistas e já acompanhada por uma *Legenda ad usum chori*⁴⁸⁶, que ficou conhecida como

⁴⁸⁴ POMPEI, Alfonso, *Origine e sviluppo dell'Ordine francescano nella valutazione di San Bonaventura*. In: *Miscellanea Franciscana*. 2009, nº 109, p. 336.

⁴⁸⁵ MERLO, *Op. cit.*, p. 127.

⁴⁸⁶ “Legenda para uso do coro”, isto é, a *Legenda Menor* foi elaborada como um resumo da *Legenda Maior*, com divisões próprias para serem lidas durante as celebrações e ofícios rezados pelos frades nos conventos.

*Legenda Menor*⁴⁸⁷. Ainda segundo os estudos de Pedroso, nos primeiros tempos, a legenda escrita por Frei Boaventura, era chamada de *Legenda Nova* para que se ficasse claro que se tratava de uma obra nascida em contraposição aos trabalhos de Tomás de Celano, que, por conseqüência, eram chamados, então, de *Legenda Antiqua*⁴⁸⁸.

Para o leitor que possui um conhecimento, mesmo que sumário, das hagiografias anteriores à *Legenda Maior* – principalmente as duas “Vidas” de Tomás de Celano -, não passa despercebido duas características: a primeira, que Frei Boaventura retoma em grande parte os apontamentos e episódios da *Vita Secunda*; a segunda constatação é que a obra boaventuriana omite ou reinterpreta vários parágrafos ou memórias⁴⁸⁹ desta primeira, que, de alguma forma, tocam nos problemas e discussões internas da Ordem, principalmente, os que dizem respeito ao tema da pobreza, do trabalho e dos estudos. A seguir, é possível verificar alguns desses relatos não-selecionados na obra boaventuriana.

Na *Vita Secunda*, em uma de suas profecias sobre a Ordem, por exemplo, São Francisco, depois de exaltar o crescimento do número de frades e a eleição deles por Deus, não deixa de proferir sua preocupação, como narra Celano:

(...) Previa [São Francisco] que mesmo entre os seus próprios filhos poderiam suceder coisas contrárias à santa paz e à unidade e temia que, como acontece muitas vezes entre os escolhidos, pudessem aparecer alguns rebeldes, inflados pelo sentido de sua carne, dispostos pelo espírito a contendas e inclinados aos escândalos⁴⁹⁰.

O mesmo silêncio pode ser verificado sobre a narrativa dos pintarroxos acolhidos pelos frades⁴⁹¹ e onde um dos passarinhos se destaca e morre afogado dentro de uma bacia d'água, por ter o costume de não deixar seus irmãos menores se alimentarem devidamente, narrado também na *Vita Secunda*, de Celano, deixando claro que Boaventura estava pouco inclinado a discutir o problema da “singularidade” dentro da Ordem, ao contrário de Celano.

⁴⁸⁷ PEDROSO, *Id.*.

⁴⁸⁸ Cf. PEDROSO, *Id.*.

⁴⁸⁹ Outros “vazios” podem ser encontrados na *Legenda Maior* em relação às suas fontes principais, as obras de Celano. Além das citadas aqui, conferir também: 2 Cel 52-53; 54; 60; 61

⁴⁹⁰ 2 Cel 23.

⁴⁹¹ Cf. 2 Cel 47. Cf também a discussão feita sobre este relato celanense a partir da página 105 desta dissertação.

E, por último, a título de ilustração, um interessante episódio sobre o uso dos livros e a desconfiança do santo, narrada também por Celano e “esquecida” pelo também mestre universitário, Boaventura: “Ensinava [São Francisco] que, nos livros, devemos procurar somente o testemunho do Senhor e não seu valor material, sua edificação e sua beleza. Queria que fossem poucos a disposição dos frades que deles precisavam”⁴⁹².

Essas observações são importantes, uma vez que muito provavelmente, também os frades daquela época devem ter sentido esta sutil “seleção” de memórias operada pelo então Ministro geral.

No prólogo da *Legenda Maior*, Frei Boaventura fez questão de esclarecer que para evitar confusão, achou melhor não seguir a ordem cronológica dos fatos, mas antes “conservar uma ordem de uma conjunção mais apta, segundo a qual pareciam combinar melhor em temas diferentes acontecimentos do mesmo tempo, ou em um mesmo tema acontecimentos de tempos diferentes”⁴⁹³. Isso quer dizer que o Ministro geral não desejava mesmo apresentar um São Francisco “histórico”. Na verdade, sua intenção era diametralmente outra, isto é, a *Legenda Maior* queria “tirar” São Francisco da história, como bem recordou Giovanni Merlo, para quem

(...) o caráter absoluto do fim evitava reconstruir a concreta historicidade da experiência evangélica de Frei Francisco e repropôr os episódios de sua vida que, por exemplo, fizessem aparecer as conflitantes relações do “santo” com sua Fraternidade/Ordem e, portanto, oferecessem pontos de apoio que justificassem os conflitos do presente⁴⁹⁴.

Assim, o “novo” São Francisco deveria, finalmente “cristalizado” em uma única hagiografia para trazer paz à Ordem, ao menos como era o desejo de Frei Boaventura, deveria ser

(...) literária e hagiograficamente construído segundo as linhas e modelos escolhidos e impostos pelo Geral e por aqueles que apoiavam a interpretação bonaventuriana. É um São Francisco útil à Ordem e interpretado em chave teológico-espiritual⁴⁹⁵.

⁴⁹² 2 *Cel* 61.

⁴⁹³ *LM*, prólogo, 4.

⁴⁹⁴ MERLO, *Op. cit.*, 120.

⁴⁹⁵ MERLO, *Ibid.*, p. 119.

Isso explica porque o São Francisco “retratado” na *Legenda Maior* parecia evitar ou mesmo desconhecer as discussões sobre os temas polêmicos que assaltavam a Ordem, ainda enquanto o santo vivia e mais ainda no tempo em que Frei Boaventura escrevia. Explica também porque alguns episódios narrados nas *vitae* de Tomás de Celano e nas outras lendas anteriores foram simplesmente “esquecidos”, excluídos ou mesmos reinterpretados pelo Ministro geral na sua nova obra. Em outras palavras, para Frei Boaventura, sua *Legenda* deveria mostrar aos frades, num momento turbulento vivido pela *Ordo Minorum*, o caminho tomado pelo santo fundador para chegar até Deus e, deste modo, em sua pedagogia, recordar as crises estruturais e individuais do movimento franciscano era considerado desnecessário ou até mesmo prejudicial.

São Francisco era para Frei Boaventura um “*uomo di Dio*” (“um homem de Deus”) e era no campo da teologia e da mística que o santo deveria ser compreendido. Daí que a *Legenda Maior* foi compilada seguindo uma ordem temática – e não cronológica – que pretendia a ilustrar e ensinar aos frades o posicionamento teológico de Frei Boaventura. Como observou Michel de Certeau, hagiografia e teologia caminham sempre juntas:

(...) uma teologia está sempre investida no discurso hagiográfico. Ela é particularmente evidente lá onde a vida do santo serve para provar uma teologia (...): a tese é verdadeira já que foi professada por um homem que era um santo. Fundamentalmente é a combinação de signos que dá sentido ao relato⁴⁹⁶.

Foi a partir disso que a *Legenda Maior* se organizou a partir de obras místicas e teológicas como o *Itinerarium mentis in Deum* (“Itinerário da mente em Deus”), escrito em 1259, e as *Três Vias* (1260?), escritas por Frei Boaventura. Para ilustrar como o pensamento teológico e místico serviu de base para organização da estrutura da *Legenda Maior*, o esquema abaixo, construído pelo franciscanólogo José Carlos Pedroso⁴⁹⁷, poderá facilitar a compreensão dessas relações:

⁴⁹⁶ CERTEAU, *A escrita da História*, 2008, p. 275.

⁴⁹⁷ Cf. PEDROSO, *Fontes franciscanas: apresentação geral*, 1998, p. 31.

ESQUEMA DA LEGENDA MAIOR

Introdução

Prólogo

1. Sua vida no mundo.
2. Conversão definitiva e restauração de três igrejas.
3. Fundação da Ordem e aprovação da Regra.
4. Progresso da Ordem sob sua direção e confirmação da Regra.

A. Via Purgativa

5. Austeridade de vida e como as criaturas lhe proporcionam consolo (o prêmio por sua austeridade exterior e interior é o domínio sobre a natureza).
6. Humildade e obediência, favores com que Deus o cumulava (o prêmio por imitar Jesus Cristo pobre é conseguir o domínio sobre os demônios).
7. Amor à pobreza e intervenções miraculosas nas necessidades (o prêmio pela pobreza nas coisas e mesmo no conhecimento é sua confiança na Providência).

B. Via Iluminativa

8. Seu sentimento de compaixão e o amor que as criaturas lhe devotavam (o prêmio por estar integrado com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com as criaturas e o domínio sobre as aves e os outros animais).
9. Fervor de sua caridade e desejo do martírio (o prêmio por viver o amor de Deus, de Nossa Senhora, dos anjos e dos apóstolos, por seu desejo de martírio, são as chagas)
10. Zelo na oração e poder de sua prece (o prêmio por viver sempre entregue à oração foi ter visto Jesus menino presente em Grécio).

C. Via Unitiva

11. Conhecimento das Escrituras e espírito de profecia (o prêmio por sua dedicação às sagradas Escrituras foi a união com a sabedoria eterna).
12. Eficácia de sua pregação e poder de curar (o prêmio por sua dedicação à pregação foi ter sido um enviado de Deus).
13. Os sagrados estigmas (o prêmio por sua união com Cristo crucificado foi obter os sete sinais da cruz, prova de que chegou à perfeição evangélica).

Conclusão

14. Sua admirável paciência e morte
15. Sua canonização e transladação de seus restos mortais
16. Alguns milagres realizados após a morte de São Francisco

A partir desse modelo esquemático, a vida de São Francisco foi construída por Frei Boaventura de modo a mostrar aos frades as três etapas da trajetória espiritual do santo rumo à perfeição divina. Entretanto, ao mesmo tempo que a *Legenda Maior* deveria servir de modelo de perfeição evangélica, cuidava também de colocar o santo num patamar tão alto que era impossível alcançá-lo.

Esse cuidado em colocar São Francisco em um estado de perfeição inalcançável serviria também, como veremos mais adiante, para silenciar os mestres seculares da Universidade de Paris e suas provocações contra a Ordem franciscana, acusada de ser a “mensageira do Anticristo”. Na tentativa de defender a existência da Ordem franciscana e a santidade inquestionável de seu fundador, Frei Boaventura teve a necessidade de apresentar São Francisco como um “anjo do sexto selo do qual fala o livro do Apocalipse: “*et vidi alterum angelum ascedentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi*” (“Vi outro anjo que subia do nascente do sol, tendo o selo do Deus vivo”) (Ap 7,2)”⁴⁹⁸.

Isso explica porque, para Frei Boaventura, deixar claro na *Legenda Maior*, que São Francisco havia recebido, ao fim de sua vida, os estigmas da paixão de Cristo, era essencial, pois, significavam

(...) a revelação de Deus a mostrar que Francisco não era um homem qualquer, mas o anjo chamado para dar início à última idade do mundo, e os filhos de São Francisco são o exército dos homens espirituais, que tem a missão de chefiar a batalha final da história⁴⁹⁹.

A cena narrada na *Legenda Maior* sobre o momento em que São Francisco recebeu no Monte Alverne as chagas de Cristo, serviu de base para que Frei Boaventura escrevesse sua obra mais famosa, o *Itinerarium mentis in Deum*, pois é a partir da visão do Crucificado encoberto por seis asas, que o autor elabora os seis passos a serem seguidos para se chegar à Deus:

⁴⁹⁸ BARTOLI, *Apud*. MOREIRA, *São Francisco e as Fontes Franciscanas*, 2006, p. 74.

⁴⁹⁹ BARTOLI, *Apud*. MOREIRA, *Id.*

(...) depois que o verdadeiro amor de Cristo transformou aquele que o amava [São Francisco] em sua imagem, quando acabaram os quarenta dias que tinha decidido ficar na solidão, e tendo chegado também a festa de São Miguel Arcanjo, Francisco, o homem angélico, desceu do monte. Trazia consigo a imagem do Crucificado, não gravada à mão em tábuas de pedra ou de madeira, com artifícios, mas escrita nos membros da carne pelo dedo de Deus vivo. E como é *bom esconder o sacramento do Rei*, (cfr. Tb 12,7) o homem que era cômico do segredo real ocultava como podia aqueles sinais santos⁵⁰⁰.

Para a religiosidade medieval, receber os “sinais” da paixão de Cristo na carne era como se igualar ao próprio Salvador, isto é, alcançar o último nível de santidade possível a um ser humano. Por isso, mais uma vez, era importante apresentar São Francisco como um homem “verdadeiramente cristianíssimo, que procurou ser conforme pela imitação: vivo ao Cristo vivo; morrendo, ao Cristo moribundo; e morto ao Cristo morto, e mereceu ser ornado com essa semelhança expressa”⁵⁰¹.

O fato de Frei Boaventura ter feito de São Francisco um “anjo do sexto selo” e um “perfeito imitador de Cristo”, ou, em outras palavras, um santo totalmente desencarnado de sua concretude histórica, pode levar a pensar, de antemão, que o projeto boaventuriano fora somente uma reestruturação ideológica e espiritual da Ordem, pouco se importando com as questões práticas provocadas pelas necessidades dos novos tempos. Para Giovanni Merlo é um erro pensar assim. Para o historiador,

(...) a impossibilidade de imitar e de alcançar São Francisco não dispensavam, antes deviam estimular os frades a tomar caminhos possíveis de serem “percorridos” – os estudos universitários e o apostolado no mundo – que lhes consentissem entrever cumes espirituais alcançados por seu iniciador⁵⁰².

Se o São Francisco “pintado” por Frei Boaventura parecia um “alienado”, distante dos problemas reais da Ordem, não se pode dizer o mesmo do autor da *Legenda Maior*. Mesmo que suas primeiras e duras atitudes como Ministro geral o fizessem suspeito de desconhecer a totalidade da Ordem franciscana, exagerando, talvez, seus pontos negativos, Frei Boaventura estava atento aos desafios dos novos tempos. Se por um lado, sabia que a única saída para as crises internas e

⁵⁰⁰ LM 13, 5

⁵⁰¹ LM 14,4.

⁵⁰² MERLO, *Op. cit.*, p. 120.

externas era o retorno às raízes do movimento franciscano, esta simbolizada pela fidelidade à *Regra* de São Francisco, em sua *Legenda*, por outro, sabia também que era urgente uma adaptação aos novos trabalhos pastorais abraçados pelos frades. Para Merlo, a estratégia boaventuriana para resolver o impasse entre a “fidelidade” e a “ousadia” implicava na sábia construção de teorias que justificassem e legitimassem, em relação às origens, as metamorfoses ocorridas, descobrindo nelas sinais seguros do plano divino sobre São Francisco e sua Ordem.

Enfim, nas antigas hagiografias, escritas ou compiladas desde a *Vita Prima*, de Tomás de Celano, até a *Legenda Maior*, de Frei Boaventura, encontramos diversas representações de São Francisco que, de alguma forma, ao mesmo tempo que intencionavam expressar, colateralmente, a realidade problemática da Ordem franciscana, também eram uma tentativa de dar uma solução para essas crises, ao oferecer caminhos propostos pelo fundador.

Se a *Legenda Maior* também deu sua contribuição na construção de um “rosto” para São Francisco, foi também responsável pela construção de um novo “rosto” para *Ordo Minorum* que teria que defendê-la diante da grave acusação de serem “mensageiros do Anticristo”.

Essa escolha boaventuriana de “retirar” São Francisco da história, ou de diminuir sua dimensão histórica, não dá o direito de se concluir que Frei Boaventura não possuía sua própria leitura do processo histórico da *Ordo Minorum*, como se verificará nas suas produções jurídicas a favor de seu projeto de reestruturação, mesmo sabendo-se que, conforme Durvalino Fassini, franciscanólogo e um dos tradutores das fontes franciscanas em língua portuguesa, “segundo a mentalidade medieval e o próprio espírito franciscano, São Boaventura não é nem pode ser, um historiador no sentido da historiografia moderna”⁵⁰³.

Como já foi apontado, a *Legenda Maior* nasceu não só para se tentar acalmar os ânimos dos frades e pôr um fim à multiplicação de hagiografias – e, assim, de representações – sobre São Francisco de Assis, mas também para responder aos professores e teólogos de Paris que “criticavam justamente as novidades do franciscanismo: a pobreza, o dinamismo, a mobilidade pastoral, a vontade de pregar, o fato de se misturar com o povo, participando de sua vida e religiosidade”⁵⁰⁴.

⁵⁰³ FASSINI, Durvalino (org.), *Fontes Franciscanas*, 2005, p. 437.

⁵⁰⁴ PEDROSO, 1998, p. 33.

Muitas perguntas foram formuladas sobre as atitudes tomadas durante o generalato de Frei Boaventura de Bagnoregio em relação à Ordem franciscana. A partir de um São Francisco quase “a-histórico”, construído, como é o caso da *Legenda Maior*, para silenciar ataques externos e apaziguar os “irmãos” divididos entre si, que representações da *Ordo Minorum* seriam possíveis identificar nas linhas dessa peça fundamental do projeto boaventuriano? Seria aquele um momento de a Ordem tomar seu próprio caminho não mais precisando dar contas aos ideais de seu fundador? Ou, ao contrário, teria o projeto boaventuriano um nível de preocupação histórica para com a Ordem ainda mais profunda e engajada do que aqueles dos ministros gerais e hagiógrafos anteriores? Por que suas atitudes e decisões polêmicas marcaram de tal forma a identidade da Ordem franciscana (cujos ecos seriam sentidos até os nossos dias) fazendo com que alguns estudiosos chegassem a até a arriscar considerá-lo um “segundo fundador” deste movimento?

Em relação às compilações que a antecedem, a *Legenda Maior*, também se distingue delas por oferecer raríssimas representações sobre a *Ordo Minorum*, retomando algumas das “imagens” já pintadas por Celano e pouco se atrevendo a dar sequer alguma interpretação diversa ou mesmo original dessas. Em outras palavras, a *Legenda Maior* trata quase exclusivamente de São Francisco de Assis, evitando chamar atenção dos leitores (os frades) para as crises que a Ordem passava nos anos 60 do século XIII.

Como já foi discutido acima, São Francisco é representado por Frei Boaventura como “homem de outro mundo”, um verdadeiro místico, inalcançável, cuja vida de perfeição deveria ser admirada e não imitada. Um São Francisco que somente com alguma dificuldade o leitor pode relacionar à Ordem religiosa que havia fundado; por exemplo, apenas uma vez pode ser encontrado a afirmação de que São Francisco é “servo e amigo do Altíssimo, fundador e guia da Ordem dos Frades Menores”⁵⁰⁵. Na *Legenda Maior* não há mais a saudade da pessoa carismática do santo e nem a saudade dos exemplos dos companheiros dos primeiros tempos tão valorizada principalmente na *Vita Secunda*, por Celano. Sobre seu “hagiografado”, diz o ministro geral no Prólogo de sua obra:

Nesses últimos dias, a graça de Deus nosso Salvador apareceu em seu servo, Francisco, para todos os verdadeiros humildes e amigos da santa

⁵⁰⁵ LM 15,1.

Pobreza. (...) Pois Deus excelso olhou para ele, verdadeiro pobrezinho e contrito, (...) como verdadeiro professor, guia e arauto da perfeição evangélica, o constituiu luzeiro para todos os que crêem (...). Pois, *qual estrela d'alva a brilhar entre as nuvens*⁵⁰⁶, guiou para a luz, com o clarão de sua vida e doutrina, *os que jaziam nas trevas e à sombra da morte*⁵⁰⁷. (...) Todo abrasado por um incêndio seráfico e, homem das hierarquias celestiais, foi para o alto por um *carro de fogo*⁵⁰⁸ e, assim, se comprovou, com razão, ter vindo no *espírito e no poder de Elias*⁵⁰⁹. Por isso, assegura-se de que, merecidamente, foi designado, por vaticínio verdadeiro de um outro *Amigo do Esposo*⁵¹⁰, o Apóstolo e Evangelista, São João, na semelhança do anjo que sobe do nascente, carregando o selo do Deus vivo. Com efeito, ao abrir o sexto selo, diz João, no Apocalipse, *vi outro anjo subindo do nascente, carregando o selo do Deus vivo*^{511,512}.

Como se pode notar, São Francisco é no *prologus*, isto é, já na apresentação das intenções e da metodologia da *Legenda Maior*, envolto em inúmeros trechos bíblicos extraídos, por exemplo, do *Livro do Eclesiástico*, do *Segundo Livro dos Reis*, dos *Evangelhos* de João e de Lucas, e do *Livro do Apocalipse*. É evidente que a intenção fundamental de Frei Boaventura é de apresentar o santo de Assis não só como mais um digno e celebre fundador de ordem religiosa, mas representá-lo como um cumprimento das profecias bíblicas. Assim, não é apenas um recurso estilístico e literário que está em jogo quando São Francisco é chamado de “estrela d'alva que brilha no meio das nuvens” ou de guia que orienta “os que jazem às sombras da morte”, mas antes, é um recurso teológico e apologético. Isso também vale para o fato de comparar o santo ao profeta Elias que é visto em “um carro de fogo”. Entretanto, entre os estudiosos da literatura hagiográfica franciscana, a imagem mais ousada de São Francisco contida na *Legenda Maior* é a de “anjo do sexto selo que porta o sinal do Deus vivo”.

A ousadia se dá não na utilização de mais uma imagem bíblica, mas no fato dessa imagem ser uma clara referência escatológica, isto é, de final dos tempos, já contida na obra da qual foi extraída, o *Livro do Apocalipse*. São Francisco é considerado como um “homem de outro mundo”: numa citação se pode ler que “parecia aos que o viam, um homem de outro mundo que, com a mente e o rosto voltados sempre para o Céu, tentava levar todos para cima”⁵¹³.

⁵⁰⁶ Cf. *Eclo* 50,6.

⁵⁰⁷ Cf. *Lc* 1,79.

⁵⁰⁸ Cf. *2 Rs* 2,11.

⁵⁰⁹ Cf. *Lc* 1,17.

⁵¹⁰ Cf. *Jo* 3,29.

⁵¹¹ Cf. *Ap* 6, 12; 7,2.

⁵¹² *LM*, prólogo, 3.

⁵¹³ *LM* 4,5.

Sendo apresentado como um “homem de outro mundo”, pode-se ainda identificar alguns desdobramentos desse “título” dado ao santo, a saber, um homem cujas virtudes e caminho espiritual deveria ser apenas contemplado com reverência pelos frades e fiéis, mas não imitado, como sugere um episódio narrado na *Legenda Maior* quando São Francisco, já muito doente, pregava ao povo:

Subindo na pedra, embora estivesse com febre e debilitado, num tempo de frio rigoroso, [São Francisco] pregou com muito vigor de espírito, e afirmou a todos os ouvintes que não deveria ser honrado, como um homem espiritual, mas desprezado por todos como um homem carnal e glutão. Aqueles que vieram, tendo visto tão extraordinário espetáculo, se admiravam e como já lhe conhecessem a austeridade, compungidos de coração devoto, proclamavam que tanta humildade era mais para ser admirada do que imitada⁵¹⁴.

Embora as virtudes e exemplos de São Francisco se mostrassem como uma busca quase “sobre-humana”, isso não era razão para que os frades deixassem de seguir as pegadas de seu fundador esquecendo-se de seus ensinamentos. Por isso, a principal motivação, segundo o próprio Frei Boaventura, para a realização de sua obra hagiográfica era preservar a memória de São Francisco do esquecimento, como se pode constatar:

Para mim [Frei Boaventura], o motivo principal de assumir o trabalho [da *Legenda Maior*] é para que eu (...) reunisse na medida do possível, embora não possa fazê-lo plenamente, a coleção das virtudes, dos atos e palavras de sua vida, hoje fragmentos, ora dispersos, ora esquecidos, a fim de não se perderem, uma vez mortos, aqueles que conviveram com o servo de Deus⁵¹⁵.

Como já se disse acima, sobre a Ordem franciscana, a *Legenda Maior* quase se cala ou oferece poucas pistas ao historiador que intencione buscar nela algumas representações novas ou reinterpretadas sobre a imagem que seu autor tinha do movimento fundado por São Francisco. Entretanto não se deve crer que não haja particularidades nessa legenda que, mesmo em seus silêncios, não ajude a montar um quadro da *Ordo Minorum*, ou como esta foi imaginada por Frei Boaventura.

Primeiro, é importante deixar claro que o autor jamais usa em sua obra a palavra *Fraternitas*, mas sempre se refere ao movimento fundado por Francisco de

⁵¹⁴ LM 6,2.

⁵¹⁵ LM, prólogo, 3.

Assis como uma *Ordo*. Essa distinção não deve ser tratada com superficialidade, pois pode trazer consigo uma abordagem fundamental no que se refere ao modo como Frei Boaventura concebe tal movimento religioso: não chama mais de *fraternitas* porque esse termo traz consigo heranças e conseqüências de um tempo em que a maioria dos frades ainda eram homens iletrados e simples (*ignorans et simplex*), um tempo em que o movimento franciscano poderia ser facilmente confundido com os vários movimentos pauperísticos⁵¹⁶ e penitenciais da época, um tempo em que a única forma de vida professada pelos “irmãos” era aquela idealizada por Francisco que ainda vivia entre eles; mas prefere chamar de *Ordo*, pois esta denominação, de alguma maneira, remete ao novo e nobre lugar que os Frades Menores ocupavam dentro da Igreja, quarenta anos depois da morte de seu fundador; Ordem esta que se não tinha mais seu fundador como guia e mestre, gozava agora de uma *Regra de Vida* aprovada pela Santa Sé (1223) e das bem definidas *Constituições Gerais* (1260) que adaptavam aquela primeira aos desafios dos novos tempos. É possível que esta distinção entre *fraternitas* e *ordo*, feita por Frei Boaventura, seja um eixo interpretativo para se compreender suas intenções não só jurídicas, mas principalmente simbólicas, para com o posicionamento da *Ordo Minorum* na história da vida religiosa e na própria eclesiologia da época.

Na *Legenda Maior*, também se pode encontrar a mesma visão que São Francisco teve quando ainda era jovem e se encontrava em processo de conversão: trata-se da visão do palácio cheio de armas, que podem ser encontrados tanto nas obras de Celano quanto na *Legenda dos Três Companheiros* e no *Anônimo Perusino*. Frei Boaventura, em sua narrativa, também diz que as armas que o jovem Francisco vê seriam suas e de seus companheiros, mas acrescenta que “a milícia de Cristo deve principiar com a vitória sobre si mesma”⁵¹⁷. Importante é notar que em um primeiro momento, também aqui a Ordem é representada como um “exército de Cristo”⁵¹⁸, isto é, dentro de uma identidade militar.

A Porciúncula, que na *Vita Secunda*, de Celano, ocupa um papel fundamental na tentativa do autor de representá-la como um *speculum Ordinis* para os frades, no intuito de corrigir seus desvios morais, na *Legenda Maior* é posta em segundo plano, considerada apenas em sua importância como “berço da Ordem” e como lugar muito

⁵¹⁶ Refere-se aos movimentos religiosos dessa época que viviam um estilo de vida pautada na pobreza de Cristo.

⁵¹⁷ LM 1,4.

⁵¹⁸ LM 5,1.

querido por São Francisco que nela recebia a freqüente “visita de anjos”⁵¹⁹. Também o episódio da visão dos homens cegos que eram curados⁵²⁰ não tem acréscimos na *Legenda Maior*, sendo difícil verificar se a tonalidade que Frei Boaventura dá à esta visão é a mesma que Celano oferece quando a narra em sua *Vita Secunda*.

Na célebre visão de Frei Silvestre – também recordada nas hagiografias anteriores -, sobre uma enorme cruz de ouro que saía da boca do santo, a nova *Legenda* acrescenta um cenário inusitado e mais bélico ao episódio. Nele, toda a cidade de Assis se via “cercada por um grande dragão”⁵²¹ que foge ao ver “sair da boca de Francisco uma cruz de ouro, cuja sumidade tocava o céu e cujos braços estendidos para os lados pareciam chegar até os confins do mundo”⁵²². Interessante observar que enquanto a mesma narrativa é contada por Celano, pelos *Três Companheiros*, e pelo *Anônimo Perusino* no intuito de representar uma profecia de que a mensagem de São Francisco se espalharia por todo o mundo, em Frei Boaventura, a visão ganha também ares de combate contra o mal ou “falsos” costumes, personificado na figura do dragão, provavelmente retirado do *Livro de Daniel* que diz que “havia também um grande dragão que os babilônios veneravam”⁵²³. Em outras palavras, novamente São Francisco é representado aqui como um santo que, com seus “soldados”, não só tem a missão de trazer a paz ao mundo, mas também de combater o mal e os inimigos que “cercam a cidade de Assis”: seria, talvez, uma alusão aos mestres parisienses que naquele momento detravam o movimento franciscano que havia primeiro recebido o nome de “homens penitentes oriundos da cidade de Assis”?

Outra representação da *Ordo Minorum* oferecida pela *Legenda Maior* é a dos frades serem “verdadeiros israelitas” que seguem aquele “que Deus tornara, qual outro Elias, carro e condutor dos homens espirituais”⁵²⁴. Aqui, duas coisas saltam aos olhos: primeiro, o fato de se usar novamente uma referência bíblica: os frades são os “verdadeiros israelitas”. Como se pode ler nos relatos do *Antigo Testamento*, o povo israelita era o povo “escolhido” por Deus, libertado das terras egípcias e cuidado pessoalmente por Javé em suas necessidades durante sua peregrinação no

⁵¹⁹ LM 2,8.

⁵²⁰ LM 2,8.

⁵²¹ LM 3,5.

⁵²² LM 3,5.

⁵²³ Dn 14,22.

⁵²⁴ LM 4,4.

deserto⁵²⁵. É difícil não imaginar que essa imagem fosse inserida por acaso pelo autor, mas é razoável pensar que seria uma boa estratégia para se mostrar aos inimigos da Ordem franciscana que é Deus quem cuida pessoalmente de seus membros. Isso é novamente recordado quando se narra, em outro episódio, que estando um dia os frades voltando de Roma,

(...) prosseguindo a viagem, a hora foi passando e a confabulação estendeu-se por mais tempo. E estando já cansados pela longa duração do trabalho, pararam, com fome, num lugar solitário. Como não houvessem qualquer meio de se prover do alimento necessário, logo apresentou-se a providência de Deus. Pois, de repente, apareceu um homem carregando na mão um pão, que logo deu aos pobres de Cristo, e subitamente desapareceu, ficando incógnito donde viera e para onde fora⁵²⁶.

A segunda imagem curiosa é a de chamar os frades de “homens espirituais”, que serviria de bom argumento, mais uma vez, aos ataques dos mestres seculares da Universidade de Paris que acusavam os frades de serem mensageiros do Anticristo, isto é, homens hipócritas que vivem uma vida puramente “carnal”. Outras expressões – ou representações - também podem ser atestadas neste mesmo sentido apologético da Ordem: contra os que diziam ser a *Ordo Minorum* hipócrita, seus membros são chamados de “vinha de Cristo”⁵²⁷ e contra as acusações de serem aqueles “falsos pobres”, aqui são chamados de “santos pobres”⁵²⁸.

Em suma, pode-se afirmar que, mesmo que a *Legenda Maior* retome e, em alguns pontos, se silencie sobre vários pontos polêmicos contidos das legendas anteriores a ela, e, mesmo que ofereça poucas (ou nenhuma) referências inéditas sobre a *Ordo Minorum*, é necessário observar que enquanto as outras hagiografias tinham basicamente a tarefa de animar os frades em seu cultivo religioso e espiritual e no máximo tentem restituir uma unidade de uma Ordem que começava a se dividir internamente, a *Legenda Maior* tem o papel de também resgatar uma unidade perdida, mas também de reinterpretar os episódios e aplicá-los aos inimigos externos da Ordem, respondendo aos ataques não apenas teologicamente - com a *Apologia Pauperum* – mas também com “armas hagiográficas”. Isso se dá porque a *Legenda Maior*, segundo Théophile Desbonnets, era a segunda parte do projeto de reestruturação da Ordem iniciado por Frei Boaventura (a primeira seria as

⁵²⁵ Cf. Livro do Êxodo.

⁵²⁶ *LM* 4,1.

⁵²⁷ *LM* 4,5.

⁵²⁸ *LM* 7,3.

Constituições de Narbonne). Entretanto, faltava ainda uma terceira parte que, segundo os historiadores, marcou de forma dramática a história das hagiografias de São Francisco de Assis: um decreto de 1266 que ordenaria a destruição de todas as lendas anteriores àquela produzida em 1263. Como se verá a seguir, a tentativa de apagar algumas memórias de São Francisco por meio de um decreto, não deixou de ter algumas implicações diretas na própria construção de uma nova representação da *Ordo Minorum*.

Se, por um lado, Frei Boaventura havia se convencido de que alguns “Franciscos” tinham que morrer, isto é, tinham que ser “esquecidos”, por outro, tinha consciência de que esta não seria uma tarefa fácil. Isso acontece porque as noções de memória e de esquecimento estão intimamente interligadas. Como bem observou Ricoeur,

(...) de início e maciçamente, é como um dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob este aspecto, a própria memória se define, pelo menos em uma primeira instância, como luta contra o esquecimento. (...) Esse nosso famoso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer⁵²⁹.

Isso significa que, se a memória é entendida, grosso modo, como uma “luta contra o esquecimento”, as diversas “memórias” compiladas sobre São Francisco produzidas desde sua canonização até o ano de 1260 significavam que os frades sempre buscaram manter viva, de alguma forma, a memória de seu fundador.

Como já foi mencionado, o Capítulo geral de Narbonne, ocorrido em 1260, foi um marco importante na história da Ordem franciscana. Lá se iniciou de forma mais incisiva e maciça o programa de reestruturação da identidade franciscana desejada por Frei Boaventura de Bagnoregio. A centralização revogada pelo Ministro geral não se resumiu apenas à criação de novas *Constituições*, mas estendeu-se também à uma centralização da própria memória hagiográfica de São Francisco. Foi durante esse Capítulo geral que Frei Boaventura

(...) fez que lhe entregassem a tarefa de redigir uma nova e definitiva legenda de São Francisco, a fim de pôr termo à proliferação de escritos hagiográficos que, celebrando o santo, tinham também a função polêmica

⁵²⁹ RICOEUR, Paul, *A história, a memória, o esquecimento*, 2007, p. 424.

de sustentar as posições das diversas e conflitantes correntes internas da Ordem⁵³⁰.

E foi assim que, pela primeira vez, a vida de São Francisco de Assis, foi contada “oficialmente” por um superior maior (Ministro geral) da *Ordo Minorum* que também era um hábil teólogo, como recorda o historiador italiano, Marco Bartoli:

(...) depois dos Capítulos gerais de 1257 e 1260, aconteceu mais um momento de mudança na história hagiográfica da Ordem. O Capítulo aprova as constituições gerais elaboradas por São Boaventura e o mesmo Capítulo pede ao ministro geral que escreva uma nova “legenda”. Por quê? Já não eram suficientes as que já existiam? (...) Necessitava-se de um texto novo e Boaventura era a pessoa mais indicada para essa tarefa: não só era um hagiógrafo, mas também um teólogo e, mais do que isso, era um místico; isso significa que ele tinha sua própria experiência pessoal de santidade e, por isso, tinha também uma leitura pessoal de São Francisco⁵³¹.

Ao que parece, a nova *Legenda* foi bem recebida pela maioria dos frades que buscavam uma posição mais “moderada” da observância da *Regra*. Por exemplo, no que se refere a pobreza, a compreensão boaventuriana é bem clara, como bem observa Cibele Carvalho:

(...) o mais interessante da obra de Boaventura é que mesmo sendo uma biografia de cunho pacifista (acalmar os ânimos dos mais radicais), a “pobreza” aparece diversas vezes ao longo do texto, dando-nos a idéia de que a pobreza é à base do ideário de Francisco. Porém, ele reforça a condição da Igreja como a verdadeira representante desta pobreza cristã⁵³².

Entretanto, Frei Boaventura, ainda assim, não parecia satisfeito. E foi nesse mesmo Capítulo geral de 1266 que, ao mesmo tempo que a *Legenda Maior* foi oficializada como única biografia fiel de São Francisco que uma atitude inusitada foi tomada. O artigo oitavo das moções aprovadas pelos frades capitulares era muito claro:

(...) Item precipit generale capitulum per obedientiam, quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur, et ubi extra ordinem inveniri poterunt, ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum, fuerit compilata prout ipse habuit ab ore eorum,

⁵³⁰ MERLO, *Op. cit.*, p. 119.

⁵³¹ BARTOLI, *Apud*. MOREIRA, p. 72.

⁵³² CARVALHO, *Op. cit.*, p. 137.

qui cum b. Francisco quase semper fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter.⁵³³

[Além disso, o capítulo geral manda sob obediência que sejam destruídas todas as legendas do bem-aventurado Francisco compostas anteriormente e que, onde possam ser encontradas fora da Ordem, os frades cuidem de retirá-las, pois a legenda escrita pelo ministro geral foi compilada com a ajuda daquilo que ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco, e tudo o que se pode saber com certeza e com provas foi nela inserido com cuidado].

Para os historiadores modernos, a decisão desse Capítulo geral foi desastrosa, pois, segundo, Le Goff,

(...) os Franciscanos obedeceram de tal forma à ordem de 1266 que buscar manuscritos não destruídos será decepcionar-se. Mas apesar disso, ainda é possível esperar descobertas. Desde a publicação pelos bolandistas⁵³⁴, em 1768, da *Vida* conhecida como dos *Três Companheiros* e da primeira biografia (*Vita Prima*) de Tomás de Celano, pode-se, até hoje, retomar contato com uma série de manuscritos que limitam – parcialmente – as conseqüências catastróficas do auto-da-fé de 1266⁵³⁵.

Mas, por que a nova *Legenda* “feita pelo ministro geral” (“*facta est per generalem ministrum*”) não poderia conviver tranquilamente com as legendas antigas? Se foi uma hagiografia tão celebrada dentro da Ordem franciscana, por que seria necessário a promulgação de um decreto para que as legendas “compostas anteriormente” fossem destruídas, não isentando sequer aquelas “encontradas fora da Ordem” (“*ubi extra ordinem inveniri poterunt*”)?

Fernando Báez, em sua interessante *História da destruição dos livros*, tenta compreender por que razão, em várias civilizações, da antiguidade até os nossos dias, o “memoricídio”⁵³⁶ sempre foi um mecanismo eficaz na manutenção de um determinado “*status quo*” ou mesmo de uma reestruturação das identidades sociais. Para o autor,

⁵³³ LITTLE, A.G.. *Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum (1266)*. Archivum Franciscanum Historicum 7, 1914. p. 678. Tradução extraída da versão brasileira da obra *Entre a intuição e a instituição*, de Theophile Desbonnets (Cf. Referências bibliográficas ao final da dissertação.)

⁵³⁴ Bolandistas são padres eruditos – em sua grande maioria jesuítas - continuadores da coleção dos Atos dos Santos (*Acta Sanctorum*) iniciada em Antuérpia pelo padre belga Jean Bolland, também jesuíta, no século XVII.

⁵³⁵ LE GOFF, Jacques, *São Francisco de Assis*, 2001, p. 53.

⁵³⁶ BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros*, 2006, p. 19.

(...) ao destruir, o homem reivindica o ritual da permanência, purificação e consagração; ao destruir, atualiza uma conduta movida a partir do mais profundo de sua personalidade, em busca de restituir um arquétipo de equilíbrio, poder ou transcendência. (...) O ritual destrutivo, como o ritual construtivo aplicado à construção de templos, casas ou qualquer obra, fixa padrões para devolver o homem à comunidade, ao amparo ou à vertigem da pureza⁵³⁷.

Um detalhe importante, e que geralmente passa despercebido, é que no caso desse decreto de 1266, o Capítulo geral presidido pelo então Ministro geral, Frei Boaventura, não pediu o “bom senso” dos frades para aceitarem sua nova *Legenda* e tranquilamente deixarem de lado as antigas biografias. O decreto apelou, em primeiro lugar, para a obediência dos frades (“*per obedientiam*”).

Partindo, então, das contribuições de Michel Foucault para uma análise do discurso, pode-se observar que este documento em nada é tão inocente e pacificador quanto parece. Para Michel Foucault, qualquer produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída, tendo-se sempre o cuidado de limitar seus poderes e seus perigos. Pode-se dividir o discurso do decreto de 1266 em duas partes. A primeira diz respeito à ordem de mandar destruir as “biografias” de São Francisco compiladas antes da *Legenda Maior* (“*quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur*”). A segunda parte, por sua vez, tenta justificar porque esta ordem foi dada: havia agora uma nova legenda, escrita, nada mais nada menos pelo ministro geral da Ordem! (“*cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum*”).

Na dinâmica dos mecanismos externos de controle discursivo, quando se impõe um discurso como sendo a verdade, automaticamente se condena e se proíbe todos os discursos que de alguma maneira contrariem o discurso tido como “oficial”. Isso acontece porque “por mais que um discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam algo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”⁵³⁸. Esse princípio faz com que não bastasse para Frei Boaventura dizer que sua nova *Legenda* continha o “verdadeiro” São Francisco, mas era preciso desautorizar e proibir a leitura das legendas que a precederam.

É importante notar que numa análise do texto a partir de seus controles internos, era muito importante que não só a voz, oculta, do Ministro geral, Boaventura de Bagnoregio, aparecesse, mas também que fosse uma ordem dada

⁵³⁷ BÁEZ, *Ibid.*, p. 23.

⁵³⁸ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, 2005, p. 10.

pela instância máxima da Ordem franciscana, a saber, o “Capítulo Geral” (*precipit generale capitulum*). Aqui podemos entrever também a noção de “discurso autoritário” proposto por Eni Orlandi, partindo do princípio de que, para a autora, não há um discurso “puro”, mas há sim “tendências discursivas”⁵³⁹. Como bem observa Foucault, “o autor, não é entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações”⁵⁴⁰. E é precisamente nesse processo dinâmico de unidade e origem das significações que o decreto apela para a obediência (*per obedientiam*) dos frades, uma vez que aqui a obediência não diz respeito somente ao mero cumprimento de uma ordem dada, mas ao voto de obediência professado por cada frade que, entre outras coisas, faz com que este sempre tenha que escolher ficar do lado da unidade e preservação da Ordem a qual pertence por juramento. Para Dominique Maingueneau, essa dinâmica (*ethos*) entre o enunciador e o enunciatário se dá porque

(...) o que é dito e o tom como é dito são igualmente importantes e inseparáveis. Eles se impõem àquele que, no seu interior, ocupa um lugar de enunciação, fazendo parte integrante da formação discursiva, ao mesmo título que as outras dimensões da discursividade⁵⁴¹.

Dentre os grupos de mecanismos de controle do discurso proposto por Foucault, encontra-se um terceiro chamado por ele de “seleção de sujeitos”. Essa noção aponta para o fato de que a seleção dos sujeitos aptos a construir um determinado discurso torna este discurso fechado. Novamente, esse mecanismo pode ser aplicado ao nosso objeto de estudo, quando se observa que não é qualquer frade o escolhido nem para compilar uma nova “Vida” de São Francisco de Assis nem para servir de testemunha autorizada para tal tarefa. Em outras palavras, era preciso, de um lado, que o próprio ministro geral se dignasse escrever uma hagiografia que seria considerada como “oficial” dentro da Ordem, e de outro lado, era preciso que Frei Boaventura não consultasse qualquer frade pra que este lhe contasse suas memórias sobre o santo fundador, mas que sentisse ser necessário ir para Assis – uma vez que vivia em Paris -, afim de “entrevistar” alguns dos primeiros companheiros de São Francisco que ainda viviam e que já estavam bastante idosos.

⁵³⁹ Cf. ORLANDI, A Linguagem e seu funcionamento, 1983.

⁵⁴⁰ FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁴¹ MAINGUENEAU, *Novas tendências em análise do discurso*, 1997, p. 45.

Neste ponto pode-se notar outro princípio apontado por Foucault, quando este afirma que toda instituição “torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância”⁵⁴². Tal mecanismo parece ser muito bem aplicável ao fato de que Frei Boaventura teve que justificar a veracidade de sua nova legenda apoiando-se nos primeiros frades que conheceram bem São Francisco (“*fuert compilata prout ipse habuit ab ore eorum, qui cum b. Francisco quase semper fuerunt*”). Isso nada mais é que recorrer aos “começos solenes”, não tanto por causa dos testemunhos fidedignos e precisos desses antigos companheiros, mas pela “autoridade” (“*auctoritas*”) que esses tinham por serem considerados por Frei Boaventura como sendo guardiães das origens, ou de uma “Idade de Ouro”, ou ainda, como muitas outras lendas posteriores do século XIV preferem chamar, o tempo quando a Ordem ainda era “pura” e fiel aos desejos de seu santo fundador.

Algo curioso a ser detectado nesse documento é a descontinuidade presente em algumas de suas partes. Parece haver ao menos três discursos que se completam e ao mesmo tempo se chocam. O primeiro, um discurso com teor jurídico está presente já no início do texto, quando ordena a destruição das lendas antigas; o segundo, um discurso hagiográfico, que tenta justificar – ao modo típico deste gênero literário - a veracidade das obras do santo a partir das memórias de seus antigos companheiros; e, finalmente, o terceiro, um discurso que tenta se apresentar de forma racional e quase científica, por argumentar que a nova legenda se baseia em provas e com muito cuidado (“*et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter*”).

Como se pode verificar, a partir de uma análise do discurso, o referido decreto de 1266 não pode ser tratado apenas como uma solução simples de “limpar a casa” para que vingasse apenas uma imagem ideal de São Francisco proposta por Frei Boaventura de Bagnregio, mas sim, que deve-se estar atento a todas as vozes explícitas e silenciadas do texto, de se perceber as intrincadas relações de poder e de recepção presentes nas entrelinhas do documento.

Como já foi dito acima, a ordem de destruir as antigas memórias de São Francisco não poderia deixar um “vácuo hagiográfico” no seio da Ordem. Frei Boaventura teve, assim, que justificar porque estava executando, guardada as

⁵⁴² FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 7.

devidas proporções, uma espécie de “*damnatio memoriae*”⁵⁴³. No prefácio da *Legenda Maior*, já era possível encontrar uma pista da intenção do Ministro geral quando este escreveu, esclarecendo porque motivo sua narrativa sobre a vida de São Francisco não seguia a ordem cronológica dos eventos mas era distribuída numa lógica temática de cunho mais místico-teológica. A justificativa se encontra na expressão “para evitar confusão”⁵⁴⁴ (“*propter confusionem vitandam*”).

Fica claro, assim, que a ordem de destruição das hagiografias anteriores a 1266 dava-se, ao menos na intenção e nos objetivos de Frei Boaventura, para o “bem” dos frades, isto é, para que as várias imagens do santo não os confundissem em sua trajetória espiritual, tanto individual quanto comunitária, uma vez que a maioria dos “irmãos”, nesse tempo, não havia mais vivido e nem sequer conhecido o santo.

Continuando a análise do referido decreto de 1266, observamos que mesmo justificando a atitude de destruir as antigas hagiografias em favor de uma nova *Legenda*, isso não bastava. Frei Boaventura sentiu-se obrigado a reforçar a credibilidade de sua narrativa sobre a vida de São Francisco apoiando-se na testemunha dos frades que viveram com o santo e, deste modo, lê-se novamente no prólogo da *Legenda Maior*:

(...) Portanto, para que a verdade de sua vida, que devia ser transmitida aos pósteros, constasse para mim com mais certeza e clareza, fui ao lugar onde o homem santo nasceu, conviveu e morreu, e *mantive uma entrevista cuidadosa com pessoas que foram suas familiares e ainda sobrevivem*⁵⁴⁵. E principalmente com alguns que tiveram consciência de sua santidade e foram seus principais seguidores, *cujo testemunho deve ser tomado como indubitável, por causa da verdade reconhecida e da virtude comprovada*⁵⁴⁶.

O mesmo apelo às testemunhas confiáveis pode ser encontrado no decreto de 1266 quando, Frei Boaventura, afirmava que a hagiografia por ele composta tinha sido feita a partir daquilo que “ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco”⁵⁴⁷.

⁵⁴³ A *damnatio memoriae* era um mecanismo usado pelo antigo senado romano. Sua prática se dava em fazer desaparecer o nome de um imperador defunto (se este não agradasse os senadores) dos documentos de arquivos e das inscrições monumentais. Como observou Jacques Le Goff, “o poder pela memória corresponde a destruição da memória” (LE GOFF, 2003, p. 437).

⁵⁴⁴ *LM*, prólogo, 4.

⁵⁴⁵ Os itálicos não ocorrem no texto original.

⁵⁴⁶ *LM*, prólogo, 4.

⁵⁴⁷ *Definitiones*, 8.

Entretanto, há um problema aqui. Por que um teólogo (e não um historiador ou um cronista medieval) estaria tão preocupado em fundamentar suas decisões tanto jurídicas (o decreto) quanto hagiográficas (a *Legenda Maior*) em testemunhas que conviveram com São Francisco, munindo-se assim “com certeza e com provas” (“*cuncta certitudinaliter sciverint et probata*”), se ele mesmo se diz despreocupado em narrar uma vida cronológica do santo?

Não é intenção desta dissertação discutir detalhadamente a natureza e o lugar da testemunha no processo epistemológico da construção da história, mas as reflexões (e provocações) de Paul Ricoeur sobre o conceito de “testemunha” podem lançar algumas luzes para este estudo. Para o filósofo,

(...) é na prática cotidiana do testemunho que é mais fácil discernir (...) o uso histórico do testemunho. Esse emprego coloca-nos de imediato diante da questão crucial: até que ponto o testemunho é confiável? Essa questão põe diretamente na balança a confiança e a suspeita. (...) De fato, a suspeita se desdobra ao longo de uma cadeia de operações que têm início no nível da percepção de uma cena vivida, continua no da retenção da lembrança, para se concentrar na fase declarativa e narrativa da reconstituição dos traços do acontecimento⁵⁴⁸.

Em outras palavras, o que torna alguém uma testemunha é, num primeiro momento, a percepção que ela tem de um evento ocorrido e por ela testemunhado. No caso de Frei Boaventura, que recorreu ao testemunho dos primeiros frades que conviveram com São Francisco, como compreender tal “percepção” dessas testemunhas diante do fato de que a maioria dos episódios da vida do santo narradas pela *Legenda Maior* foram cópias, mais ou menos fiéis, dos relatos de Tomás de Celano, contidos em sua *Vita Prima* e *Vita Secunda*?

Continuando o raciocínio, quando Frei Boaventura foi até Assis a procura de testemunhas que pudessem narrar suas memórias sobre São Francisco, não procurou qualquer frade, mas sim aqueles mais antigos, que não só haviam convivido com o santo, mas, principalmente, para o então ministro geral, que ainda guardavam a “pureza da vontade original” do fundador.

Aqui, podemos dizer que são os méritos pessoais da testemunha que “que fazem com que se acostume a acreditar nela (...); neste caso, o credenciamento equivale à autenticação da testemunha a título pessoal”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ RICOEUR, *Op. cit.*, p. 171.

⁵⁴⁹ RICOEUR, *Ibid.*, p. 173.

Complementando suas reflexões, Ricoeur chama a atenção para o fato de que a credibilidade das testemunhas pode se tornar um fator essencial na construção de uma instituição. Para ele,

(...) essa estrutura estável da disposição a testemunhar faz do testemunho um fator de segurança no conjunto das relações constitutivas do vínculo social; por sua vez, essa contribuição da confiabilidade de uma proporção importante dos agentes sociais à segurança geral faz do testemunho uma instituição. (...) O que faz uma instituição é inicialmente a estabilidade do testemunho pronto a ser reiterado, em seguida a contribuição da confiabilidade de cada testemunho à segurança do vínculo social na medida em que este repousa na confiança na palavra de outrem⁵⁵⁰.

Diante dessas considerações sobre a natureza da testemunha, e diante do fato de um hagiógrafo medieval – que é ao mesmo tempo um teólogo e um superior de uma ordem religiosa – ter se inclinado a inserir em dois documentos oficiais (uma de cunho jurídico e outra de cunho hagiográfico) o testemunho de frades altamente “credenciados” dentro da Ordem franciscana, pode levar ao seguinte dilema: a inserção dessas testemunhas, por Frei Boaventura, teve apenas como intenção atender às exigências dos modelos hagiográficos vigentes (ou mesmo de dar certa “historicidade” às narrativas) ou, tais testemunhas foram utilizadas com o intuito de apontar para uma realidade e um projeto maior, onde o que importava mesmo não era o “testemunho ocular”, mas sim a fidelidade aos valores originais deixados pelo santo e que, naquele momento, estavam sendo esquecidos?

Se se optasse pela primeira alternativa, o decreto de 1266, talvez, ficaria reduzido a um documento somente coercitivo, fruto do capricho de um poder centralizador, dependente de uma biografia cujas testemunhas seriam, neste caso, estéreis e inúteis. Por outro lado, se se elesse o segundo posicionamento, tanto o decreto quanto a nova *Legenda* ganhariam uma nova luz de interpretação e um novo sentido na tentativa de articular os diferentes documentos produzidos no período boaventuriano.

Em suma, depois de analisados as articulações sutis e complexas entre as *Constituições de Narbona* (1260), o decreto de 1266 (*Deffinitiones*), e a *Legenda Maior*, e seu objetivo último de fazer parte de um projeto maior de reestruturação da Ordem franciscana, pode-se concluir que esta última, mesmo que

⁵⁵⁰ RICOEUR, *Ibid.*, p. 174.

não ofereça singulares representações sobre a *Ordo Minorum*, mesmo que quase se silencie sobre esta preferindo gastar energias com uma “imagem” mística e sobre-humana de seu fundador, desejava – mesmo que em “negativo” – recordar à Ordem quem ela era, isto é, qual era seu “rosto” ou sua identidade primeira, a saber, os principais ideais primitivos e idealizados por São Francisco que não deveriam ser esquecidos pelos frades (como a pobreza e o espírito de fraternidade/unidade), mas, que estava na hora de caminhar com suas “próprias pernas”, isto é, de se posicionar historicamente aos novos desafios tanto da sociedade quanto da Igreja da época. Em outras palavras, se a *Legenda Maior* parece distanciar São Francisco da Ordem por ele fundada, não era para deixá-la desamparada ou descompromissada em relação às suas origens, mas antes, era para que esta última tomasse consciência de sua própria historicidade.

CONCLUSÃO

O século XIII foi, para a história do movimento franciscano, uma espécie de divisor de águas. Como foi observado nesta dissertação, os quase quarenta anos que separam a primeira hagiografia sobre São Francisco, de Tomás de Celano e a legenda compilada por Boaventura de Bagnoregio, com intenções expressas de ser a última, revelaram aspectos da trajetória e dos desdobramentos do projeto original do santo de Assis que vão além das preocupações, necessidades e tentativas de soluções em torno do problema da construção da identidade da Ordem dos Menores.

A intensidade da produção hagiográfica entre os Franciscanos, mesmo que em muitos aspectos não tenha conseguido romper (deveria?) com os modelos cristalizados há séculos sobre esse gênero literário, foi capaz de oferecer – mesmo que involuntariamente - elementos que, no mínimo, contribuiriam para um primeiro esboço de reflexão sobre a história dentro de uma Ordem que, a todo momento, se via na necessidade de questionar e de articular suas percepções sobre presente e sobre o passado.

É nessa perspectiva que se deve compreender as duas obras, aqui analisadas, de Tomás de Celano. Mesmo que sua *Vita Prima* seja comumente considerada em chave “celebrativa” - uma vez que foi encomendada por um papa para eternizar a memória de um santo recém-canonizado e destinada a ser lida em toda a cristandade latina - e, assim, se coloque em uma posição quase apática em relação às primeiras crises da Ordem, mostrando um São Francisco quase indiferente aos problemas e desvios ainda embrionários diante de seu projeto, é equivocado afirmar que a *Vita Prima*, por tais razões, se mostre também isenta de uma sensibilidade histórica, embora seja uma hagiografia.

O próprio eixo interpretativo escolhido por Celano desautoriza essa conclusão. Ao eleger o tema da “novidade” para perpassar todas as suas narrativas, o autor não apenas reflete a *novitas* trazida por São Francisco – *novitas* esta que se estendia também ao movimento por ele fundado – dentro de uma experiência espiritual particular e solitária. Se há o “novo” é novo em relação a algo! Como foi constatado nessa dissertação, Celano situa a novidade do projeto franciscano dentro de uma história da vida religiosa cristã e ocidental, opondo-a diametralmente à

tradicional experiência monástica. Este contraste sugerido pela *Vita Prima* aponta, desta forma, para uma primeira reflexão celanense sobre a transição histórica da antiga *religio* (os monges) para a nova *religio*, inaugurada pelo santo de Assis.

Quando o Capítulo geral de Gênova (1244) convocou os frades de toda a Ordem a recolherem novas lembranças sobre São Francisco sob o pretexto de que se deveria complementar as lacunas deixadas pela *Vita Prima*, fazendo florescer, assim, a *Vita Secunda*, era evidente que não se tratava apenas de uma nova edição “revisada e ampliada”, como se diria em nossos tempos. Se assim fosse, como explicar as inúmeras vezes em que, no prólogo desta última, Celano exaustivamente se desculpa de antemão, temeroso pelas coisas que seus leitores iriam encontrar em sua obra, podendo alimentar contendas internas? A própria atitude de se resgatar o nome, isto é, a memória do fundador indicava uma preocupação seminal de se reavaliar o presente da *Ordo Minorum*.

Tomás de Celano havia entendido o recado e estava ciente da tensão que sua obra deveria provocar entre os frades para que pudesse alcançar seus objetivos. Por isso, sabia que deveria apresentar um São Francisco que se posicionasse radicalmente entre os problemas de “singularidade” no seio da Ordem e o desejo de “unidade” tão caro ao Capítulo geral de 1244. Ao avaliar a trajetória franciscana nos anos 40 do século XIII, deveria antes escolher um critério válido para tal empresa: a Porciúncula. Como foi visto, essa igrejinha, devotada a Nossa Senhora dos Anjos, especificamente na *Vita Secunda*, era o símbolo da “pureza” dos primeiros companheiros do santo e girava em torno da pobreza e da vida em comunidade. Celano, desta forma, viu-se obrigado a pensar o presente da Ordem a partir dos pontos em que ela se aproximava e, principalmente, se distanciava de seu passado, mesmo que esta última fosse baseada em representações míticas, isto é, de uma “idade do ouro”.

Que Celano tivesse uma consciência histórica bastante desenvolvida para um hagiógrafo típico da época, isso não é nenhuma novidade para os estudiosos da *res* franciscana, que desde sempre o saudavam por seus apontamentos cronológicos sobre a vida de São Francisco. Mas, o que dizer dos autores menos conhecidos *da Legenda dos Três Companheiros* e do *Anônimo Perusino* aqui discutidos? Estariam eles também atentos à esta mesma trajetória histórica? Como se constatou, tanto a *LTC* como o *AP*, mesmo se debruçando ambas sobre o mesmo material utilizado por

Celano para a escrita da *Vita Secunda*, decidiu por tomar caminhos um pouco diferentes, ou pelo menos, amarrar suas interpretações em outros princípios.

Foi assim que ambas, se por um lado, optaram por conservar uma imagem “positiva” da Ordem, evitando por isso tocar nos assuntos espinhosos abarcados por Celano em sua obra delas contemporânea, por outro, não se cansam de recordar aos frades os tempos “heróicos” dos primeiros companheiros de São Francisco. Heroicidade esta que, para os autores da *LTC* e do *AP*, deviam servir de contraste diante de um mundo ali representado como sendo “decadente” por ter se esquecido das leis de Deus.

Mesmo que os *Três Companheiros* e o *Anônimo* sempre se refiram a um passado mítico das origens da *fraternitas* franciscana, é arriscado assinalá-las de forma apressada como obras carentes de uma preocupação histórica em relação a conjuntura da Ordem. Como já foi identificado aqui, dentre as antigas hagiografias sobre São Francisco elas são as únicas em que se pode encontrar de forma detalhada e fidedigna as diferentes reações que as pessoas do povo tinham quando viam aqueles primeiros frades circulando pelas vielas e ruas da cidade: uma mistura de medo, de ojeriza e espanto diante de homens tão mal vestidos e sujos. Junte-se essa preocupação com a resposta de cunho mais “sociológica” do que “teológica” exposta por São Francisco quando um cardeal lhe perguntara por que ele e seus frades não possuíam bens - isto é, por acharem que para ter bens materiais teriam que ter armas para defendê-los, nascendo assim as guerras – e se torna possível entrever também aqui alguns focos de uma tênue sensibilidade histórica.

Enquanto as *vitae* de Tomás de Celano, a *LTC* e o *AP*, mesmo com suas limitações e tendências, faziam, como podiam, a leitura de seu tempo e de sua Ordem inserindo-a em “roupagens” hagiográficas, bíblicas e até mesmo proféticas em suas obras, necessitando ainda de um São Francisco que, como fundador, deveria ser sempre um espelho possível de ser imitado pelos frades em suas condutas morais e espirituais, ou, em outras palavras, enquanto essas legendas precisavam do santo para pensar o processo histórico da *Ordo Minorum*, a *Legenda Maior*, escrita por Boaventura de Bagnoregio, muitas vezes foi acusada de afastar São Francisco da história, depositando sobre ele, solenemente, uma carga de santidade e de vida mística que o tornava mesmo um “anjo apocalíptico” distante das preocupações terrenas em que sua Ordem havia se emaranhado.

Entretanto, como se constatou e se apontou nesse estudo, essa aparente despreocupação histórica por parte de Boaventura, analisada dentro de seu projeto de reestruturação da Ordem e tendo que conciliar os valores de pobreza e de simplicidade tão caros ao seu fundador e os novos desafios de uma vida urbana com suas novas demandas espirituais, sociais e econômicas, surge também como equivocada.

Boaventura ao tornar São Francisco um místico inimitável não interrompeu a reflexão histórica dentro da Ordem, mas colocou essa reflexão em outro nível: a de um movimento religioso que, maduro, deveria, a seu ver, caminhar com suas próprias pernas, sem ter que para isso, “medir-se” com os traços de santidade dos primeiros tempos.

Como já foi acenado na introdução desta dissertação, este estudo sofreu pequenas mutações durante seu processo de interpretação das fontes e em sua escrita final. Se havia nascido para ser uma análise pontuada do governo de Boaventura de Bagnoregio frente a Ordem dos Menores no que diz respeito à sua idéia de “identidade” franciscana, transformou-se, aos poucos, numa análise sobre os “rostos” que os antigos frades hagiógrafos construíram para que pudessem compreender a si mesmos e ao mesmo tempo se situarem dentro do plano da história da humanidade e da história da salvação.

Importa deixar claro que os documentos analisados não mudaram, nem a metodologia utilizada para sua análise. Relendo e revisando todo o texto, e tendo agora a visão de sua conjuntura geral, mas sem perder de vista sua trajetória, seus detalhes e suas coerências internas, verifica-se que esta dissertação acabou por estabelecer apontamentos para um futuro “mapeamento” do desenvolvimento de uma sensibilidade histórica tipicamente franciscana e medieval.

Academicamente, foi uma experiência peculiar e gratificante acompanhar um hagiógrafo do nível de Tomás de Celano em suas diferentes percepções sobre a Ordem em um breve espaço de vinte anos que separam suas duas obras principais, extraindo, principalmente da *Vita Secunda*, os sentimentos mais humanos do autor – saudade, medo, esperanças – mesmo dentro de uma obra marcada, por se tratar de uma vida de santo, pela rigidez de modelos hagiográficos muito bem definidos.

Igualmente gratificante foi analisar o projeto boaventuriano e descobrir nela traços (talvez muito tímidos se vistos de um ângulo inadequado) de uma preocupação histórica que durante muito tempo fora negligenciado pelos

historiadores que se debruçavam apenas na imagem distante de São Francisco por ele construída, e que, na verdade, o autor achava necessário para se resguardar o próprio presente e futuro de uma Ordem que estava se desenvolvendo a passos largos.

Os textos aqui analisados foram lidos em suas traduções para o português e para o italiano. Certamente pode ser considerado de antemão como um dos primeiros limites desta pesquisa, uma vez que uma análise das obras em sua língua original, o latim, revelaria, por meio de um estudo filológico, provavelmente facetas destas representações da *Ordo Minorum* que tendem, como é natural, a se perderem nos processos de tradução, mesmo que aqui se tenha utilizado as edições críticas de tradutores renomados no campo dos estudos franciscanos.

Elenca-se também como uma lacuna desta dissertação – seja por falta de espaço seja pelas dimensões de suas pretensões - a ausência de uma discussão historiográfica em torno das antigas hagiografias de São Francisco de Assis, uma vez que existem bibliotecas inteiras sobre este assunto no Brasil e no exterior, sendo, talvez, uma tarefa quase impossível fazer uma revisão bibliográfica completa sobre o seu “estado-da-arte”.

Mereceria também uma atenção e uma apresentação mais sistemática as características que mais se destacaram nos governos de cada ministro geral eleito desde a renúncia de Frei Francisco de Assis até Frei Boaventura de Bagnoregio. Esta sistematização, mesmo que fugisse aos objetivos deste trabalho que, por sua vez, contemplou principalmente as representações que dinamizaram as auto-percepções por trás da Ordem, revelaria outras intrincadas e complexas relações entre o poder, a pobreza e os estudos entre os Franciscanos e como tais assuntos foram tratados por cada um dos sucessivos ministros gerais.

A partir das provocações suscitadas e até mesmo dos pontos pouco explorados nesta dissertação, acredita-se que possa estimular novos estudos sobre o movimento franciscano medieval em várias frentes, podendo-se elencar algumas delas: a) um aprofundamento das questões relativas ao imaginário franciscano medieval, aproximando os resultados com as pesquisas em torno à exegese bíblica praticada na Idade Média; b) uma melhor identificação dos elementos de aproximação e de distanciamento referentes ao desenvolvimento de uma consciência histórica contidas na tradição hagiográfica pré-boaventuriana e pós-boaventuriana, principalmente na produção reiniciada em fins do século XIII e inícios

do século XIV; por fim, c) um estudo que aproximasse o trabalho dos hagiógrafos franciscanos do trabalho dos historiadores medievais, especialmente seus contemporâneos, no que diz respeito aos métodos, técnicas, temas e concepções (ex. verdade, testemunhas, provas documentais, relações entre passado-presente-futuro, etc.).

Por fim, esta dissertação procurou demonstrar que havia várias vozes inquietas nas entrelinhas nas antigas narrativas sobre o santo de Assis, e que aguardavam ainda uma palavra. Vozes que ora se mostravam cheias de alegria, ora atormentadas por lamentos, ora repletas de saudade, ora envoltas em imagens místicas. Vozes que desejavam, cada qual ao seu modo e entendimento, renovar o presente, como no princípio⁵⁵¹.

⁵⁵¹ Cf. título latino desta dissertação: “*Innova dies nostros, sicut a principio*”.

REFERÊNCIA

FONTES

Actus beati Francisci et sociourum eius. In.: BIGARONI, Mariano; BOCCALI, Giovanni (org.). *Actus beati Francisci et sociourum eius.* Assisi: Edizioni Porziuncola, 1988, (Edição Bilingue Latim-Italiano).

CELANO, Tomás de. *Primeira Vida de São Francisco.* In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 185-285.

_____, *Segunda Vida de São Francisco.* In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 287-431.

BAGNOREGIO, BOAVENTURA. *Legenda Maior.* In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 439-534.

_____, *Exposição sobre a Regra dos Frades Menores.* Porto Alegre: Evangraf, 2008.

Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum (1266). In.: LITTLE, A.G (org.).. *Archivum Franciscanum Historicum* 7, 1914.

Legenda dos Três Companheiros. In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004. P. 615-662.

O Anônimo Perusino. In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 663-689.

Regra Não-Bulada. In: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 41-61.

Regra Bulada. In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 62-67.

Testamento de São Francisco. In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) *Fontes Franciscanas.* Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 83-85.

REFERÊNCIAS

BLOCH, Marc. *Apologia da História.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Publicações Europa-América, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

BUONAIUTI, Ernesto. *Gioachino da Fiore: la vita, il messaggio*. Roma, 1933.

CARVALHO, Cibele. *As hagiografias franciscanas (século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*. 2005. 170f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, 11 (5), 1991.

CONTI, Martino. *Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CROCCO, Antonio. *San Francesco e Gioachino da Fiore*. In.: *Miscellanea Franciscana*. Roma, 1982.

DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.
DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 1995.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FASSINI, Durvalino (org.). *Fontes Franciscanas*. Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2005.

FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval*. Campinas-SP: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: CEFEPAL/Vozes, 1985.
- LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- _____. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001.
- _____. *História e Memória*. São Paulo: Unicamp, 2003.
- _____. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____.; SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006. v.I e II.
- _____. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- _____. *L'uomo medievale*. Roma: Editori Laterza, 2006.
- _____. *As raízes medievais da Europa*, Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *O Deus da Idade Média*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.
- LUBAC, H. de, *Esegesi medievale*, v. 2, In MILANO, Ilarino da., *La spiritualità evangelica anteriore a San Francesco*, Quaderni di spiritualità francescana, 6, Santa Maria degli Angeli, Assisi, 1963.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. São Paulo: Pontes, 1997.
- MAZZUCO, Vitório. *Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco*. Elementos cavaleirescos na personalidade e na espiritualidade de Francisco de Assis. 4ª ed.. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis; Vozes. 2005.
- MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004.
- MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *Herança franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *São Francisco e as Fontes Franciscanas*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Do concílio de Nicéia ao início da Idade Média. São Paulo: Loyola, 2000. v. 2.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PEDROSO, José Carlos. *Fontes franciscanas*. Apresentação geral. Petrópolis: Centro de Espiritualidade Franciscana, 1998.

_____. *O crucifixo de São Damião*. Piracicaba-SP: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

PINTARELLI, Ary E.. *Os cavaleiros da dona pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997.

POMPEI, Alfonso. *Origine e sviluppo dell'Ordine francescano nella valutazione di San Bonaventura*. In: *Miscellanea Franciscana*, nº. 109. Roma, 2009.

POTESTÀ, Gian Luca. *Profetismo joaquimita e minoritismo: o estado atual das pesquisas*, In.: *Revista Franciscana*, nº 09, Petrópolis, 2005.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Ensaio sobre cultura visual na Idade Média. São Paulo: Edusc, 2007.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para Ler os Medievais*. Ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000

SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin. *Dicionário latino-português*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SILVA, Kalina Vanderley; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2010.

SILVEIRA, Ildefonso. *São Francisco de Assis*. Ensaio de leitura das fontes. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1990.

SILVEIRA, Ildefonso. *Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica*. Petrópolis: Vozes. 1995.

SILVEIRA, Ildelfonso. *O passado interroga São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Néri de Almeida. *Hipóteses sobre a natureza da santidade: o santo, o herói e a morte*. Revista Signum (Associação Brasileira de Estudos Medievais), São Paulo, v. 4, p.11-47, 2002.

VANDENBROUCKE, François. *La spiritualità del medioevo*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 1991. Storia della spiritualità, v. 4/B.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental. Séc. VIII-XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. Coleção Nova História, v. 26.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea*. Vidas dos santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

YEHOSHUA, A. B.. *Viagem ao fim do milênio*. Romance da Idade Média, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.