

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

MAURÍCIO ALVES CARRARA

AS MUITAS FACES DE FRANCISCO:
Memória e representações (séculos XII e XIII)

NITERÓI, RJ
2017

MAURÍCIO ALVES CARRARA

**AS MUITAS FACES DE FRANCISCO: MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES
(SÉCULOS XII e XIII)**

Tese apresentada para a Defesa de Doutorado no Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como requisito final para obtenção do Grau de Doutor.

Áreas de concentração: História social – História Medieval.

Orientadora:
Prof^a Dr^a Vânia Leite Fróes

Niterói, RJ
2017

Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C313 Carrara, Mauricio Alves.

AS MUITAS FACES DE FRANCISCO: memória e representações
(séculos XII e XIII) / Mauricio Alves Carrara. – 2017.

262 f.

Orientadora: Vânia Leite Fróes.

Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de História, 2017.

Bibliografia: f. 253-262.

1. Memória. 2. Institucionalização. 3. Francisco de Assis, Santo,
1182-1226. I. Fróes, Vânia Leite. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de História. III. Título.

MAURÍCIO ALVES CARRARA

**AS MUITAS FACES DE FRANCISCO: MEMÓRIA E REPRESENTAÇÕES
(SÉCULOS XII e XIII)**

Tese apresentada para a Defesa de Doutorado no Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História Social, como requisito final para obtenção do Grau de Doutor.

Áreas de concentração: História social – História Medieval.

Aprovada em 30 maio de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Vânia Leite Fróes – UFF
Orientadora

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres – UFSJ

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – UFF

Prof^a Dr^a Raquel Alvitos Pereira – UFRRJ

Prof^a Dr^a Beatris Gonçalves – IBMEC – Candido Mendes

Niterói, RJ
2017

AGRADECIMENTOS

Para os meus pais Filomena e Maurício suportes incondicionais, exemplos de luta e amor. Agradeço e dedico. Sem a compreensão e apoio deles esse caminho teria sido mais difícil. Ao meu irmão Fellipe pelo amor fraterno e nossas conversas diversas. À Gláucia que é minha luz, meu guia e uma das razões que me move a seguir adiante quando o medo me acomete. Meu exemplo de mulher e de companheira que representa para mim o mais puro sentido do amor descrito por São Paulo.

À professora Vânia Leite Fróes que é mais do que uma orientadora ou uma mentora intelectual. Ele é uma mãe, uma amiga e conselheira na minha incipiência. Um exemplo de mulher e de dedicação com excelência à carreira docente. Agradeço por nesses últimos quatro anos ter tido paciência e por saber me guiar nas minhas muitas incertezas. Em uma mística, considero-a como um ato providencial. O modelo para minha atuação como professor.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense pela competência e fazendo jus a excelência do curso e por ter permitido que eu ampliasse meus horizontes intelectuais.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que nos últimos dois anos permitiu uma guinada nos meus estudos com o fomento financeiro desta pesquisa.

À professora Dr^a Raquel Alvitos Pereira e à professora Dr^a Beatris Gonçalves que gentilmente e pacientemente contribuíram com suas leituras e com seus apontamentos ao aceitarem compor a banca. Agradeço ao professor Dr. Moisés Romanazzi Tôrres e ao professor Dr. Edmar Checon de Freitas que foram fundamentais para este trabalho durante a qualificação e novamente na defesa.

Ao *Scriptorium* que me permitiu compartilhar conhecimentos e experiências com os demais colegas sendo fundamentais para meu aprimoramento intelectual.

Ao Instituto teológico Franciscano de Petrópolis e sua exemplar biblioteca agradeço pela hospitalidade franciscana e pela grande atenção que recebi dos funcionários ao “decifrarem” o acervo colossal da instituição. Em especial ao Frei Rafael Teixeira Nascimento pelas direções e acolhida na úmida cidade petrina.

Agradeço à minha família de meu pai e de minha mãe que sempre se mostraram muito atentos e interessados nessa caminhada do doutoramento. Aos meus amigos barrosenses que não citarei para não cometer injustiças. Para meus amigos professores e alunos da Escola Estadual Firmino Costa – Lavras. Com esta equipe os fardos do trabalho como educador

ficam mais leves e suportáveis. Agradeço pela disponibilidade em compreender as dificuldades e me motivar a ser sempre um educador melhor.

Aos meus amigos de quatro patas que me ensinam todos os dias o que é uma verdadeira amizade e um amor incondicional. São eles: Preta, Napoleão, Kali, Leopoldo, Margarida, Josefina, Elizabeth e o Príncipe Raposo. Se antes já me maravilhavam, hoje através de São Francisco os vejo como iguais.

*Na visão da macro-história toda guerra é igual
A visão do microscópio é o ópio do trivial.
Na visão da macro-história nada gera um general
A visão do microscópio é o ópio do trivial...
(Humberto Gessinger)*

RESUMO

Esta tese aborda as diversas manifestações da memória de São Francisco de Assis (c.1182-1226) aproximadamente entre os anos de 1208-1266. Este recorte tem por base o nascimento da Ordem dos Frades Menores à institucionalização no tempo de Boaventura (1221-1274) como ministro geral. Para se estudar a representação da memória de São Francisco se partiu das fontes ditadas pelo santo, das externas à Ordem, dos escritos apologéticos e místicos de Boaventura e por fim, *Legenda Maior* do *Doctor Seraphicus*. A memória de Francisco foi construída em um triplo caminho neste estudo: a memória de si feita pelo santo, a memória santoral-institucional e suas variáveis hagiográficas. A *fraternitas* mesmo com o santo ainda vivo já provava da constante mudança. A Igreja atuou diretamente desde o início sobre o movimento franciscano. A influência eclesiástica se torna mais clara e incisiva após a morte do santo. Assim, o paralelo entre Francisco e Boaventura demonstra dois modos e dois tempos entre os menoritas e o exemplo da institucionalização da memória do *Poverello*.

Palavras-chave: Memória, institucionalização, São Francisco de Assis.

ABSTRACT

This thesis talks about the memory of Saint Francis (c.1182-1226) and its many expressions between the years of 1208-1226. This chronology is based on the birth of Franciscan Order to the institutionalization during the Bonaventure's (1221-1274) era as a general minister. To study the representation of memory's Saint was used, mainly, the sources dictated by the saint, the external witnesses talking about the Order, the mystical and apologetic Bonaventure's writings, and, finally, the *Doctor Seraphicus's Legenda Maior*. The Francis's memory related in this work was built on three ways: the saint's memory made by himself, the institutional memory on the saint and its hagiographic variations. The *fraternitas* changed constantly even though the saint still alive. Since the beginning of the Franciscan movement, the Church played a directive role. The ecclesiastical influence became clear and incisive after the Saint Francis's death. Thus, the parallel between Saint Francis and Bonaventure show us two forms and two times concerning the institutionalization of Saint Francis's memory.

Key words: Memory, Institutionalization, Saint Francis

RÉSUMÉ

Cette thèse aborde les diverses manifestations de la mémoire de Saint François d'Assise (c.1182-1226) vers les années 1208-1266. Cette coupe a comme base la naissance de l'Ordre des Frères Mineurs à l'institutionnalisation dans le temps de Bonaventura (1221-1274) comme ministre général. Pour étudier la représentation de la mémoire de Saint François, on s'est basé sur les sources dictées par le saint, sur les externes à l'Ordre, sur les écritures apologétiques et mystiques de Bonaventura et, enfin, sur la *Legenda Maior* du *Doctor Seraphicus*. La mémoire de Francis a été construite sur trois chemins dans cette étude: la mémoire de soi-même faite par le saint, la mémoire institutionnelle des Saints et ses variables hagiographiques. Les *fraternitas*, même avec le saint encore vivant, prouvaient déjà un changement constant. Depuis le début l'église a agi directement sur le mouvement Franciscain. L'influence Ecclésiastique devient plus claire et incisive après la mort du saint. Ainsi, le parallèle entre François et Bonaventura démontre deux modes et deux temps entre les mennonites et l'exemple de l'institutionnalisation de la mémoire *Poverello*.

Mots-clés: Mémoire, l'institutionnalisation, Saint François d'Assise.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
PARTE 1: O MUNDO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS	21
CAPÍTULO 1: TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE MEDIEVAL NA VIRADA DO SÉCULO XII PARA O XIII	22
1.1. O mundo citadino à época de Francisco de Assis	22
1.2. A afirmação da Igreja medieval: espiritualidade e institucionalização.....	26
CAPÍTULO 2: OS PRIMEIROS ANOS	43
2.1. Francisco de Assis e os primeiros anos da fraternidade: nova religiosidade, a Igreja e a formação institucional da <i>Ordo Fratrum Minorum</i>	43
PARTE 2: OS HISTORIADORES E SÃO FRANCISCO	62
CAPÍTULO 3: QUESTÕES DE HISTORIOGRAFIA E FONTES	63
3.1. São Francisco e a “questão Franciscana”	63
3.2. São Francisco e as fontes	88
CAPÍTULO 4: HAGIOGRAFIA, MEMÓRIA E AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES NARRATIVAS DE SÃO FRANCISCO	95
4.1. O santo e a narrativa hagiográfica: a formação de um gênero	95
4.2. As primeiras narrativas santorais de Francisco de Assis: memória, representação e narrativa.....	117
PARTE 3: A OUTRA FACE: A AÇÃO DE BOAVENTURA	153
CAPÍTULO 5: OS FRANCISCANOS NA UNIVERSIDADE DE PARIS	154
5.1. Representação dos estudos na Ordem menorita: entre a <i>intentio</i> de Francisco e o problema do significado das letras para os frades menores	154
CAPÍTULO 6: PREGAÇÃO E TENSÕES	172
6.1. A <i>Ordo Fratrum Minorum</i> e sua representação externa: Boaventura em defesa da Ordem na Universidade de Paris contra <i>William</i> de Saint-Amour, o <i>malleus fratrum</i> . 172	
6.2. A pregação boaventuriana: sermões e textos do <i>exemplum</i> franciscano memória de Francisco de Assis.....	205
CAPÍTULO 7: BOAVENTURA E A <i>LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI</i>: TEMPO E REPRESENTAÇÃO	220
7.1. A Ordem menorita nos anos de 1250 e Boaventura de Bagnoregio como Ministro Geral.....	224

7.2. Encontros e funcionalidades da <i>Legenda Maior Sancti Francisci</i> e o <i>Intinerarium mentis in Deum</i> : formulações sobre a representação de São Francisco	228
CONSIDERAÇÕES FINAIS	250
FONTES LATINAS E BILÍNGUES	253
FONTES TRADUZIDAS	254
BIBLIOGRAFIA	254

INTRODUÇÃO

As muitas faces de Francisco que aqui se refere dizem respeito às diversas representações, através da memória do santo, que se desenvolveram na Ordem dos Frades Menores ao longo do século XIII. O ponto de partida da memória é a própria existência do santo, na representação de si, até o tempo de São Boaventura como ministro geral. Para a Ordem do século XIII, a tarefa do *Doctor Seraphicus* significou a unificação da memória e da representação do santo de Assis.

O recorte desta tese se dá de forma mais explícita entre o final do século XII até aproximadamente os anos de 1266. As transformações socioculturais da cidade, da espiritualidade e da Igreja neste tempo são aquelas que servem de exemplo para Francisco. Além disso, este trabalho faz um recuo cronológico ao tempo anterior à existência do Pobre de Assis. Assim, as transformações estruturantes da sociedade e da Igreja são fundamentais para se compreender o meio que recebe os frades no início do século XIII.

Especialmente esta tese se localiza entre o eixo península Itálica-Paris. O meio citadino medieval é o lugar onde os frades se reconhecem. Primeiramente, na incipiente fraternidade, entre Assis e suas cercanias. Acrescenta-se a referência da cidade de Roma a partir da figura da Igreja. Posteriormente, os frades se expandem em suas missões e atingem Paris. Nesta cidade, abre-se uma nova fase para os menores ao se ligarem ao saber e à instrução.

Para a construção deste trabalho parti da hipótese central do presentismo e da transformação da memória através dos seus aspectos coletivos. Todo exercício memorial implica na relação presente-passado que envolve a seleção de fatos que são úteis a cada conjuntura para uma dada comunidade. Num espaço de tempo longo se nota que as variações são fundamentais para a construção das instituições. Em São Francisco, segundo o recorte deste trabalho, a memória do santo varia entre a imagem de si ao santo teológico da hagiografia. Por meio destas diversas memórias que a representação indenitária da Ordem foi sendo sistematizada.

Diante disto, a tese se organiza em torno dos conceitos de memória, de representação e de narrativa. Especificamente à memória, partiu-se da ideia de sua relação coletiva e como ela sempre se volta para a construção de grupos. Especialmente dei atenção a Maurice Halbwachs e à sua explicitação sobre as variadas manifestações coletivas da memória. Da mesma forma, Paul Ricoeur foi uma das principais referências. Este autor compreende a memória como uma variação fenomenológica, ou seja, como sua razão atua diante do grupo. Assim, as ações

memoriais são ao mesmo tempo introjeções socioculturais feitas pelos indivíduos e produzidas para fazer sentido para o coletivo.

Nos diversos estudos das variações literárias e os sentidos da memória como suporte da história, me vali de Jacques Le Goff e Mary Carruthers. A narrativa escrita é a base para se compreender a memória de Francisco. Como exemplo, o gênero literário hagiográfico representa a condensação das diversas formas de memória de um santo. O princípio narrativo implica no recorte da memória através da literatura pelo seu constante exercício de fixação. Esta significa a seleção e a intertextualidade.

Outro conceito amplamente trabalhado é o de “representação”. A minha referência se concentra em Roger Chartier. Este historiador entende que as diversas sociedades e coletividades produzem diversas formas de significações internamente. As lutas entre os diversos grupos em uma instituição, como exemplo, se dão pelas diversas interpretações particularizadas de uma demanda qualquer. Portanto, ao se representar o santo, sempre os diversos grupos pinçam aquelas referências mais uteis aos seus propósitos e às suas visões do que significa a Ordem.

Do ponto de vista empírico, este trabalho usa de farta documentação¹. O corpo de fontes parte dos escritos de São Francisco e suas recomendações e suas visões da Ordem. Em um segundo plano, a tese se vale da documentação da Universidade de Paris com relação ao momento turbulento de 1250 para os frades nesta instituição. Em complemento, neste contexto, uso a defesa de Boaventura paralela aos ataques de William de Saint-Amour. Como culminância, as fontes da tese contaram com a hagiografia de Boaventura e seus sermões.

Para se dar conta deste universo, a tese foi dividida em três partes. A primeira delas, subdividida em dois capítulos, trata-se do mundo citadino medieval, das transformações socioculturais e espirituais da sociedade que antecedem ao fenômeno dos frades. Como consequência, a primeira parte aborda o nascimento dos frades e a sua formação institucional.

A parte dois da tese se refere às fontes e à historiografia usada neste estudo. Ela é composta de dois capítulos. A segunda parte elenca os principais problemas historiográficos que surgem em torno do franciscanismo do século XIII. Mais adiante, detalham-se as fontes escolhidas neste estudo e suas respectivas edições traduzidas e originais. Por fim, a formação e a transformação da ideia de santidade e hagiografia são tratadas nesta parte como suporte ao caso empírico no recorte aqui escolhido.

¹ Neste momento apenas farei uma referência esparsa. Comento com mais propriedade e as singularidades das fontes no Capítulo 3.

A parte três e última, mostra a outra face de Francisco como santo institucionalizado pela pena de São Boaventura. Ela é constituída de três capítulos e é a parte mais volumosa. É o tempo da Ordem em expansão e já assentada no mundo. Nele, os frades enfrentam ataques à utilidade e legitimidade de sua Ordem. Assim, a resposta menorita e os auxílios recebidos levantam a sua representação externa. Como consequência, a parte três trata da ação de Boaventura como ministro, hagiógrafo e pregador além da afirmação menorita fora dos seus conventos. A partir desta divisão mais geral, os capítulos individuais se desenvolvem em suas particularidades.

O capítulo primeiro observa como a sociedade medieval se desenvolve a partir da crescente urbanização e das sucessivas tentativas de reforma da Igreja. Esta sofre uma substancial transformação de dentro para fora como instituição e como agente sociocultural. Entre os séculos XI e XIII houve uma constante mudança no tratamento eclesiástico com relação aos modelos de espiritualidade popular. A cidade começa a ter representações espirituais próprias e a Igreja sempre atenta, ora se adequando, ora resistindo. É esta sociedade que os primeiros anos do movimento receberam de herança.

O capítulo dois adentra no mundo da primeira fraternidade e seu primeiro processo de institucionalização. Este capítulo aborda como a fraternidade cresce exponencialmente em poucos anos ao mesmo tempo em que tudo ocorre controlado pela Igreja. Nesta parte são relatadas as primeiras ações formais da Igreja para com a Ordem e as primeiras contradições com os ideais de São Francisco.

O capítulo terceiro capítulo é voltado para as fontes e as questões historiográficas do tema. O tema da memória de Francisco necessariamente passa pela questão de quem ele é. Assim, neste capítulo se busca compreender como os estudos historiográficos do franciscanismo se desenvolvem a partir da “questão franciscana”. Basicamente, com destaque para Sabatier, a partir das fontes disponíveis, de Francisco às hagiografias, queria-se desvendar o “verdadeiro São Francisco”. A partir destas questões surge a abertura para estudos menos confessionais e mais atentos sobre o indivíduo histórico do *Poverello*. O tema das fontes é tratado também nesta parte. Nele se esclarece os motivos e a natureza de cada uma delas usadas nesta tese. A escolha e explicitação das edições latinas e suas traduções se encontram neste capítulo.

O capítulo quatro tangencia as transformações do santo e da hagiografia convergindo para o recorte da tese. A hagiografia é um gênero literário que já possuía uma longa tradição quando os franciscanos começaram a escrever a de seu santo fundador. Estes mesmos hagiógrafos menoritas se inspiravam nos modelos de escrita santoral desta tradição. Na Igreja,

a categoria “santo” também sofre uma evolução particular no período imediato à existência de Francisco. Este foi canonizado diante de uma conjuntura do tratamento da “santidade” pela Igreja. Assim, neste capítulo houve a preocupação em convergir em um breve comentário sobre o contexto da produção das primeiras hagiografias de São Francisco.

O capítulo cinco versa sobre a representação externa dos frades além dos conventos e sobre as contradições na Universidade de Paris nos anos de 1250. Este tema é importante dado o papel que os frades representavam naquele tempo. Estavam eles já inseridos socialmente e engajados nos estudos. Diante de uma crise interna à Universidade, os mendicantes (franciscanos e dominicanos) são duramente atacados pelo mestre William de Saint-Amour. Este mestre através de um tratado deslegitima o lugar dos frades na Igreja. São Boaventura responde as acusações e busca nas razões internas da Ordem sua justificação externa.

O sexto capítulo trata da difícil assimilação do papel do saber e do cultivo das letras para os irmãos menores. Assim, recorre-se à intenção e os ditos de São Francisco sobre o assunto das letras. Nesta parte, as contradições sobre o que o santo pensava a respeito das letras são elencadas. Ao mesmo tempo, a entrada dos frades para o mundo universitário esteve diretamente ligado à sua institucionalização.

No sétimo capítulo, procura-se comparar a hagiografia de Boaventura com a sua mística. O *Doctor Seraphicus* estabelece uma relação muito clara do modo de vida de Francisco com o modelo de perfeição para se chegar a Deus. Sobre a representação de Boaventura, há um padrão que se repete. Ele é sacado e usado em diversas circunstâncias. Apesar da mobilidade e dos usos variados da memória representativa, o trabalho do Doutor Seráfico pretende ser definitivo.

É importante salientar que muitas das traduções latinas neste trabalho foram feitas por mim. Entretanto, sem a perícia de um latinista, elas carecem de uma revisão mais criteriosa. Reconheço que tais traduções foram feitas de forma livre e contextual e inclusive objeto de discussão com a orientadora. Ressalto que a revisão será feita até a entrega final da tese.

Parte 1: O MUNDO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS

CAPÍTULO 1: TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE MEDIEVAL NA VIRADA DO SÉCULO XII PARA O XIII

1.1. O mundo citadino à época de Francisco de Assis

1.2. A afirmação da Igreja medieval: espiritualidade e institucionalização

CAPÍTULO 2: OS PRIMEIROS ANOS

2.1. Francisco de Assis e os primeiros anos da fraternidade: a nova religiosidade, a Igreja e a formação institucional da *Ordo Fratrum Minorum*

Parte 1: O MUNDO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS

CAPÍTULO 1: TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE MEDIEVAL NA VIRADA DO SÉCULO XII PARA O XIII

1.1. O mundo citadino à época de Francisco de Assis

O final do século XII e grande parte do século XIII foi chamado por Jacques Le Goff de *Bela Idade Média*, tal o conjunto de mudanças e de inovações por que passa a Cristandade, este grande conjunto civilizacional que, segundo este mesmo autor, constituiria as grandes bases culturais do que hoje chamamos Europa.

Este foi o mundo em que nasce e atua Francisco de Assis, cujas ideias e pregações constituíram uma das mais importantes páginas de transformação da vida religiosa e cultural do medievo.

Acessar o santo através das inúmeras versões de suas *vitae e hagiografias* não é tarefa simples. Como diz Vauchez, na sua bela biografia do Santo, Francisco foi-nos apresentado com muitas faces por seus inúmeros narradores que produziram perfis diversos, oscilando entre o radicalismo penitente dos primeiros anos até o reconhecimento da Igreja e a integração institucional da ordem. Muitas são as narrativas que apontam para a vida e morte do santo, produzindo camadas de memória que nos propomos analisar mais adiante.

O caminho tomado pela memória de Francisco de Assis ou Francesco di Bernardone (c. 1182 -1226) não possui apenas uma vertente. O movimento que se originou com Francisco de Assis vê-se cercado de elementos que contribuem ativamente para a forma que assumiu até o generalato de São Boaventura ou Giovanni Fidanza (c. 1217-1274).

Os aspectos culturais da cidade, a religiosidade da virada do século XII para o XIII, a submissão à Igreja e os efeitos desta na institucionalização são apenas alguns desses vetores que constituíram a formação da Ordem dos Frades Menores.

As expressões ou motivos que levaram a Francesco di Bernardone abandonar o mundo e viver a *vere vita apostolica* não se concentram em sua história individual, pois Francisco seguiu o seu tempo e de forma despretensiosa lançou os fundamentos de uma Ordem religiosa.

Francisco não foi o único a assumir uma forma de vida penitencial e inspirada na Igreja primitiva. A acolhida eclesiástica dos penitentes de Assis foi num primeiro momento

feita ainda com muitas reservas. A recepção pelo papa ocorreu diante de um turbilhão de outros movimentos em busca de reconhecimento.

Com isso, ao discorrer sobre a institucionalização em um espaço aproximado de sessenta anos, de Francisco ao generalato de São Boaventura, não se pode esquecer das transformações que ocasionam este processo, mas também de como interagem sobre a própria sociedade.

O crescimento urbano e a nova espacialização demográfica conhecida desde o século XI em algumas regiões, pela inovação que trazem à sociedade dita feudal foi um elemento de essencial importância para analisarmos o advento de transformações como aquela advinda do franciscanismo.

Começamos então por dizer que ao contrário do que se pensou há algum tempo, a cidade não era uma ordem incompatível com a feudalidade. Muitas vezes podemos assinalar uma relação de complementaridade cidade/campo. Estes dois mundos interagem pela diversidade de funções por um lado (artesanato, sede local eclesiástica etc.) e pelos propósitos de trocas comerciais dos produtos primários. Na afirmação de Jérôme Baschet a dinâmica das cidades se insere também no interior do feudalismo².

Exemplificando esta interação, Jérôme Baschet diz que nas feiras e nos mercados senhoriais havia o encontro dos produtos rurais com a tecelagem e a metalurgia citadina³. Assim, entre a cidade e os feudos havia mais um sentido de complementaridade do que de contraste. Com isso, Baschet observa que:

(...) é preciso, de preferência, considerar que, ao menos nos séculos XII e XIII, os mercadores e os artesãos não formam um grupo a parte, claramente separada da aristocracia dos milites: eles estão amplamente misturados e se fundem, ao menos parcialmente, no seio de uma elite urbana que combina atividades artesanais e mercantis com reivindicação de 'nobreza', o espírito contábil e a ética cortês.⁴

Muitos nobres traziam feiras e mercados para os seus domínios e as autorizavam como uma forma de prestígio e prosperidade do seu *dominium*. As comunicações entre cidade e o meio feudal possuíam muitas intersecções, mas cada uma conservava suas particularidades. Havia sim, diferenças a se considerar no campo da cultura e da religião. A estrutura social feudal foi um subsídio para que a Igreja construísse uma percepção ordenada da sociedade. A

² BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006. 578 p. p. 154.

³ BASCHET, *ibid.*, p. 143.

⁴ BASCHET, *ibid.*, p. 149.

própria Igreja também possuía seus domínios e as representava como parte de uma aristocracia.

Os fundamentos do poder eclesial entre os séculos XI e XIII se deram de forma global e institucional. As próprias associações explicativas e fiduciárias entre Igreja e seus fiéis era lido pela lente da hierarquia feudal. A fidelidade à Igreja se compara a uma forma de submissão a um senhor. Como demonstra ainda Baschet, os fundamentos do poder eclesial e sua estruturação partem das divisões sociais feudais: “diversas autoridades episcopais são senhores feudais”⁵. Como consequência, o Alto Clero e a aristocracia rural estiveram juntos nesse período e cúmplices da dominação senhorial⁶. As estruturas sociais feudais ao interagirem com a cidade demonstram que havia uma complexidade de trocas e interdependências. Mas isso não anula as particularidades que subsistia em cada modelo.

Henri Pirenne trata do meio urbano medieval como um lugar de contrastes, fértil de problemas e uma nova situação na qual colocam em choque duas populações, dois mundos. Era o ponto de encontro de duas formas de entendimento: a nova condição legal, jurisdicional e econômica das cidades e as relações senhoriais. A cidade buscou novos meios de condição legal e jurisdicionais diante das transformações que ocorriam.

Para Le Goff, no período de afirmação urbana:

A cidade medieval, modelada pelas novas atividades, pelos novos grupos dominantes, pelos novos poderes, oferece pouco a pouco uma nova imagem, material e simbólica que desempenha um grande papel na formação do imaginário urbano.

As liberdades urbanas da cidade medieval que proporcionaram uma “isenção” dos deveres senhoriais demonstram que a cidade possuía características próprias. A organização política e suas atividades urbanas exemplificam esse contraste com o modelo feudal.

As interações do meio feudal com a cidade, com a crescente autonomia desta, mais tarde vão se tornando contrastantes. Assim, Baschet afirma que a cidade no século XII foi um novo mundo e um novo espírito. Nas categorias sociais o cidadão se diferencia do homem do campo. A sua diferenciação funcional coloca os “burgueses” como diferente do *rustici*. O *villani* era também um contraponto aos *laboratores*. Léopold Genicot diz que as próprias cidades possuíam suas particularidades quanto à forma, origem, idade, local e em relação às atividades desenvolvidas⁷.

⁵ BASCHET, *ibid.*, p. 169.

⁶ BASCHET, *ibid.*

⁷ GENICOT, Léopold. *Europa en siglo XIII*. Traducción por Ana M. Mayench. Nueva Clío La historia y sus problemas. Barcelona: Editorial Labor, 1970. 391 p. p.275.

A sociedade dos séculos XII e XIII foi permeada de transformações amplas, desde a condição material às percepções religiosas. As atividades desenvolvidas nos centros urbanos traduzem cada vez mais o uso do lastro monetário nas trocas. Como aponta Vauchez, essa sociedade é feudal, mas se dinamiza pela crescente adaptação econômica e cultural⁸. As cidades sem dúvidas trouxeram uma nova expressão que exigiria, no plano ideológico, outros fundamentos e interpretação desse meio. Na funcionalidade sociocultural, a Igreja teve o papel de guiar as diretrizes comportamentais da cidade.

Antes, porém de apontar o papel fundamental que a cidade vai ter sobre as transformações da Igreja, convém assinalar que a cidade medieval está (consideradas todas as singularidades) na base destas transformações. Ela é sem dúvida criação inovadora em diversos planos da sociedade. A cidade é em grande parte a vitória do humano, pois ele a concebe como uma construção do homem terreno cuja inspiração vem de Deus, mas que é capaz de fabricar o seu mundo próprio na experiência cidadina.

A cidade inova no campo social porque ao contrário do mundo feudal extremamente hierárquico, ela se entende como um corpo com diferentes funções e ofício, mas unitário. Um novo ator surge em decorrência das atividades específicas da cidade, o artesão e o comerciante de pequeno e de grande alcance que se organiza nas fraternidades e corporações com inspiração religiosa, mas cuja ação é laica.

O trabalho adquire novas formas de produção e de distribuição desta produção e assiste-se a uma valorização destas funções entendidas agora como ofício ou função útil na sociedade urbana.

A cidade-corpo é em grande parte gerida pela comuna ou pelos mestres corporativos, constituindo formas associativas diversas em cada cidade, nas suas relações com o rei e sobretudo, ampliando-se os privilégios e as chamadas liberdades que cada vez mais conferem o poder aos laicos e não aos nobres.

As trocas diversas que a cidade permite não deixam de incorporar-se ao campo do conhecimento e da retórica. O surgimento das universidades que agregam em diferentes agremiações alunos e mestres organizam-se sob a égide da *disputatio* em boa parte regada pelas argumentações escolásticas e pela retórica dos *exempla*, grande inovação que franciscanos e dominicanos irão levar a toda a Cristandade, modificando substancialmente as formas de convencer e pregar.

⁸ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séculos VIII –XIII*. Tradução de Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 224 p. p. 75-76.

Enfim todas estas grandes mudanças atuam sobre a Igreja bem como a Igreja sobre elas, formando um mundo novo que muitos medievalistas chamaram de “renascimento medieval”.

A Igreja se transforma também na medida em que a sociedade urbana se intensificou e exigiu um novo olhar sobre aquilo que nascia em termos de novas estruturas culturais. A Igreja feudal ordenava o mundo segundo a sua ética social e modificou-a aos poucos com características sociais que se vinculavam ao meio urbano.

1.2. A afirmação da Igreja medieval: espiritualidade e institucionalização

No período entre os séculos XI ao XIII a afirmação da Igreja se torna mais efetiva e a grande instituição medieval acha-se evolvida em inúmeras querelas. Paralela às modificações externas, como o exemplo da ascensão da cidade, a Igreja se volta para uma reestruturação interna. Esse movimento interno-externo é um jogo dialogal em que para se afirmar neste mundo novo era necessário que antes consolidasse sua estrutura interna e ideológica. As lutas entre o poder temporal e espiritual foram ecos de percepções internas. Externamente, as redes episcopais, o crescimento das paróquias e a catedral urbana são pontos materiais em que se concentram essas modificações internas.

Em um mundo de constante transformação a cidade é parte do apostolado eclesiástico. A Igreja que se organiza e se estrutura paralela à cidade se viu diante de um grande desafio de adaptar a sua vocação missionária e pastoral à urbanização.

Como exemplo de tais transformações, para assegurar seu objetivo espiritual, “perante esse mundo, a teologia e a espiritualidades monásticas rapidamente se revelam inadaptadas.”⁹ A Igreja que vai aos fiéis se modificava e como parte desse processo havia a necessidade da Reforma da Igreja. Este tema é espinhoso e matizado: a sua atuação foi ampla e temporalmente longa (iniciada no século XI e levada a cabo até o século XIII).

Durante os séculos XI e XIII a Igreja sofre um grande processo de modificação interna e perante a sociedade. Em uma perspectiva mais estruturante no tempo, o anseio de Reforma¹⁰, internamente à Igreja, nesses séculos corresponde ao período de 1050-1226¹¹. A

⁹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 76.

¹⁰ Há uma tradição desde a patrística de duas formas, sempre ligadas uma à outra, na perspectiva da Reforma. Partindo do princípio exposto por Francisco Silva Gomes, existe a Reforma *na* e a *da* Igreja. A Reforma *na* Igreja implicava um processo de *renovatio* e *reformatio* dos homens em que estes deveriam ser cristoformes, em uma *conversatio*. E a *da* Igreja seria a moralização da hierarquia eclesiástica, institucional. Uma deveria ser corolário à outra. Com Gregório VII apesar da ideia de Reforma também ter se voltado para os leigos, o que

Reforma gregoriana do século XI talvez seja o maior marco. Ao ter o ponto de partida no pontificado de Gregório VII (1073-1085) o processo de reestruturação da Igreja toma novos rumos. Esse processo acontece de forma lenta e possui muitas variáveis. Estas vão desde as relações com o poder temporal até a moralização e institucionalização universal do bispado de Roma.

A reforma gregoriana pode ser compreendida, em primeira instância, como a *Libertas Ecclesiae*. Basicamente era a liberação da Igreja da tutela leiga, identificada com o poder político ou temporal. Como consequência, havia a tendência de prevalecer a autonomia da Igreja, nas suas decisões internas e a moralização do clero. Em um segundo momento, o resultado seria também a reforma dos fiéis. Como aponta Francisco Silva Gomes, o processo da reforma gregoriana:

Tratava-se, pois, de lutar contra os pecados e as misérias dos cristãos, clero e leigos: reforma na Igreja. Mas era de opinião corrente que a reforma na Igreja só se viabiliza com mudanças necessárias nas instituições, ou seja, uma reforma da Igreja.¹²

A luta intensifica-se contra a venda de bens espirituais ou simonia e em relação a não aderência do clero aos votos de castidade, o nicolaísmo. A relação entre leigos e clérigos na reforma gregoriana se torna um pouco distante. Na realidade era uma separação ao mesmo tempo em que o clero e a Igreja deveriam voltar para si mesmos. Como demonstra Baschet, entre leigos e o clero: “Sacralizar é separar”¹³. Além disso, em um olhar geral sobre a Igreja e sobre os fiéis a reforma gregoriana foi a: “reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial”¹⁴.

A Reforma no século XI possui um sentido variado e não pode apenas se ater aos aspectos das lutas entre o papa e o imperador. Mas é importante observar que: “(...) o problema das investiduras é apenas um aspecto da laicização da Igreja e do fenômeno universal da ‘Igreja própria’ (Eigenkirchentum), também o progresso do papado só é compreensível à luz da longa tradição da Sé romana”¹⁵. Há uma busca ampla que é a reforma moral, disciplinar e administrativa “*que atingiu toda a sociedade, e não apenas o papado e o*

predominou foi a Reforma da Igreja. Cf. GOMES, Francisco J. Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi*. Revista de História, Volume III, nº 5, p. 221-231, Julho-Dezembro 2002. p. 223-224.

¹¹ BOLTON, Brenda. A Reforma na Idade Média. Século XII. Lisboa, Edições 70, s/d. 147 p., p.14.

¹² GOMES, Francisco J. Silva. A Igreja e o Poder: Representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). Brasília: Editora UnB, 1997, pp. 33-60. p. 48.

¹³ BASCHET, op. cit., p. 191.

¹⁴ BASCHET, ibid., p. 190.

¹⁵ KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Volume II A Idade Média. Tradução de João Fagundes Hauck. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. 542 p. p.179.

clero”. Em continuidade Knowles e Obolensky afirmam que o século XI e por extensão o seguinte leva a Igreja a uma centralização papal, reforma monástica e ressurgimento do direito canônico¹⁶.

A afirmação do primado pontifício de Roma foi lenta e toma caminhos distintos. No período que compreende os séculos XII e XIII, as formas de expressão da Reforma foram manifestas em vários campos. Um deles se vincula à volta ao passado original, identificado no modo de vida dos apóstolos e nos Evangelhos¹⁷. Pretendia-se com esse matiz atentar mais para a moralidade e a pastoral da Igreja ampliando sua presença e atuação. A atenção para os modelos de vida apostólica e as aspirações de *Ecclesiae primitivae forma* era um ponto importante para os reformadores do século XI. De uma forma geral, como aponta Vauchez, o papa Gregório VII em alguma medida atentou para uma volta à perspectiva dos Evangelhos e dos Atos dos apóstolos¹⁸.

Essa vertente da reforma gregoriana de olhar para os evangelhos tem uma ligação muito íntima com a reformulação do papel do clero: do exemplo à pastoral¹⁹. A presença cristã da sociedade mediada por um clero qualificado e em sintonia com a Igreja era um ponto fundamental considerado pelos reformadores. Na esteira da *Libertas Ecclesiae* houve um sentido além do político, mas se buscou a capitalização da Igreja na atuação clerical. Era o “*Triunfo da fé de Cristo na sociedade*”²⁰. Com isso, sobre a reforma no século XI, no campo da atuação eclesiástica Giovanni Miccoli reflete: “Em resumo, quero dizer que o movimento de reforma e o empenho em reformar o clero e revalorizar o sacerdócio são parte de um problema maior, ou seja, da forma e do teor para tornar efetiva a presença cristã na sociedade (...)”²¹.

Entre os séculos XI e XIII havia muitas correntes que convergiam para que a Igreja voltasse para si e que isso produzisse uma resposta social. Talvez o modelo mais visível tenha sido o projeto de universalização da Igreja e afirmação do patrimônio de São Pedro. A Cristandade²² (*Christianitas*) foi um projeto, ideia ou uma força que impulsionou (ou

¹⁶ KNOWLES; OBOLENSKY, *ibid.*

¹⁷ BOLTON, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ MICCOLI, Giovanni. *Francisco: o santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. Tradução de Sérgio Maduro e Alexandre Piccolo. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 300 p. p. 30-31.

²⁰ MICCOLI, *ibid.*, p. 33.

²¹ MICCOLI, *ibid.*, p. 31.

²² A Cristandade é um projeto longo que está muito atrelado ao passado tardo-romano da Igreja como observa Gomes. Também se liga à *Pax Ecclesiae* de 313 e às relações entre o Estado e Igreja no tempo do Imperador Constantino (†337). Com isso: “*No contexto medieval, acentuou-se muito mais a situação de unanimidade e conformismo, obtida por um consenso social homogeneizador e normatizador, consenso este favorecido pela*

justificou?!) os anseios universais da Igreja de Roma. É importante observar que Cristandade difere de cristianismo²³. A este fica reservada a religião. Por outro lado, a Cristandade é o aspecto religioso, a Igreja como instituição junto ao poder político do Estado. Essa é a proposta recebida do período tardo-romano.

Em um espaço de experiência com inúmeras variáveis a Cristandade desde o século IV acompanha a existência da Igreja como instituição. Ela nasce do encontro de dois pensamentos universalistas: o cristão com a *Romanitas*²⁴. Além disso, a Igreja e a *Christianitas* produziam representações sociais que eram polivalentes e tendiam à hegemonia. Os aspectos da veiculação de ideias e das representações da Igreja aconteciam pelas extensas redes de paróquias e pelo clero. Em continuidade: “Na cristandade medieval, o clero tendeu a monopolizar, até certo ponto, o papel intelectual, e a Igreja, a função de aparelho de hegemonia”²⁵.

A Igreja que paulatinamente se consolida como um poder, também atua como cimento social, principalmente nas constantes mudanças na estrutura do poder medieval. Da Alta Idade Média ao século XIII a Igreja provou variadas formas de autonomia em relação ao poder político. A *Libertas Ecclesiae* foi um estágio em que havia um projeto de constância maior do poder da Igreja sem a interferência das diversas formas políticas. Essas tensões e a própria afirmação institucional da Igreja não foi um fim no político em si. O aspecto religioso gera respostas sociais na sociedade que atua. A Igreja teve essa tarefa de ler o seu mundo e produzir/representar símbolos. Portanto valem as observações de Gomes com relação à atuação sociocultural e política da Igreja:

Sendo o cristianismo a mesma religião de diferentes grupos e classes sociais, tendia, por isso mesmo, a se religião de unanimidade com um mesmo código base, código esse interpretado diferentemente por grupos e classes dominadas e dominantes, por iletrados e letrados, por leigos e clero.²⁶

De forma variada, a Igreja atuou sobre a sociedade na Idade Média constantemente se adaptando às conjunturas. Na sua tentativa de universalização a seu modo de cristianismo, ela atingiu camadas, povos e culturas variadas. Já nos séculos XI ao XIII o papel eclesiástico assume uma feição mais consolidada e com a ideia de projetar para o mundo como uma entidade independente de outros poderes. A reorganização interna da Igreja também incluía a

constituição progressiva de uma vasta rede paroquial e clerical. As instituições todas tendiam, pois, a apresentar um caráter sacral e oficialmente cristão”. Cf. (GOMES, op. cit., p. 221)

²³ GOMES, *ibid.*, p. 33.

²⁴ *Id.*, 2002, p. 227.

²⁵ *Id.*, 1997, p. 35.

²⁶ GOMES, *ibid.*

sua exposição para o mundo. A partir da reforma gregoriana o poder eclesiástico foi ampliado. Havia uma tendência crescente de reforçar o papel e utilidade social do clérigo, nas redes paróquias e bispados.

Os reformadores do século XI não fizeram um projeto circunstancial, mas sim estrutural. Era um caminho temporal extenso em que vários papas levaram adiante. Seria um plano de sacralização completa da sociedade em torno do cristianismo. No olhar de Genicot, entre os séculos XI e XIII de formas várias a Igreja se dedicou intensamente ao pontificado universal. A sua atuação se deu em diversos meios, da religião à justiça. Esteve vigilante sobre as práticas socioculturais/religiosas e desqualificando, também se elimina, as desviantes. Ela também interfere diretamente nos assuntos temporais²⁷.

A estruturação da Igreja nesse longo período se deu em diversas camadas sociais e atuando em qualquer matéria. Nessa ação múltipla defendeu sua doutrina e pregou a submissão completa às suas normas e condutas. Se a Igreja internamente se institucionaliza se tornando cada vez mais jurídica, sua representação ante o mundo se fazia pela vigilância das práticas dos seus fiéis. A projeção para o mundo é uma forma de representação de si mesma, *ad intra*. Portanto, a partir do século XI: (...) na eclosão do gregorianismo, a Igreja do século XIII se afirmou cada vez mais sacerdotal e monárquica (...)²⁸.

Com os séculos XI e XII novas estruturas se impuseram à Igreja e novas respostas foram produzidas. A ascensão da Igreja como um poder de fato foi lenta, mas se vincula aos preceitos dos reformadores do século XI. As mudanças ocorridas nas cidades e a própria estrutura feudal são importantes para a atuação social eclesiástica. As modificações sociais movimentam a Igreja na busca de respostas e de questionar sua atuação.

O século XII no conjunto da Idade Média é muito vivo. As transformações foram em vários âmbitos, do eclesiástico, da religião popular à renovação dos estudos nas escolas urbanas. Na historiografia ficou conhecido como “Renascimento do século XII”, apesar da controvérsia quanto ao seu uso prático²⁹. Marc Bloch ponderou que o dito “Renascimento”

²⁷ GENICOT, op. cit., p. 192-193.

²⁸ GENICOT, ibid., p. 191.

²⁹ É importante saber que o renascimento do século XII tem um caráter dúbio. Se olharmos para o plano “intelectual” se verifica que houve um salto quantitativo pelas escolas urbanas. Porém devemos ter mais cuidado ao aplicar para toda a sociedade Ocidental ou para a Cristandade. Um dos problemas quanto ao termo renascimento é assim descrito por Sot: “*esforçaram-se para descobrir ‘renascimentos’ por toda a Idade Média. Foi em primeiro lugar o Renascimento Carolíngio do século IX, mais tarde seguido de um Pré-Renascimento do século VIII, e recentemente, de um Renascimento do Século X, “o novo grande século”. Por outro lado, tinha-se demonstrado que o “verdadeiro renascimento” era o do século XII, marcado pela redescoberta da filosofia grega através da mediação árabe*.” SOT, Michel; GUERREAU-JALABERT, Anita; BOUDET, Jean-Patrice. A singularidade medieval. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (Direção de). *Para uma história Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. 432 p. p. 159-172. (Coleção Nova História 34).

nos induz à ideia de “ressurgimento” como um simples prolongamento ou até mesmo volta de estruturas antigas.

Contudo, a reestruturação da sociedade pôde ser vista, propriamente, em mais mudanças do que continuidades. Na opinião de Bloch, estas mudanças socioculturais não são precisamente cronológicas como a palavra “Renascimento” nos induz. As mudanças econômicas, demográficas e os novos traços intelectuais, ao logo do século XII, são concomitantes e não necessariamente em cadeia como uma perspectiva de causa e efeito.

No plano da Igreja e da espiritualidade, principalmente a popular, houve novas percepções que questionavam muitos dogmas da Igreja. Outros se atentavam para uma vida segundo o evangelho como penitentes ou eremitas. Porém sobre todas essas variações paralelas à Igreja, Sé romana esteve atenta. A Igreja que vem dos reformadores do século XI se vê diante de mudanças no plano sociocultural e em relação aos seus fiéis. Porém se pode considerar que ela também é “herdeira” do século anterior, pois o traço da reforma sobre a Igreja é temporalmente longo. Como Baschet observa, a Igreja inicia seu processo de estabilização, como um poder concreto, quiçá hegemônico, após 1190. A partir de então o papado se organiza administrativamente e afirma o “patrimônio de São Pedro”³⁰.

Ao longo do século XII no plano da institucionalização da Igreja há um processo de continuidade do século anterior. Na definição do papel da Igreja como um poder e nas afirmações internas, três concílios foram realizados. Em 1123, o papa Calixto II (pontificado 1119-1124) realizou o I Concílio de Latrão que define as regras para a ministração dos sacramentos. Também reafirma a luta dos reformadores do século anterior contra o nicolaísmo e a simonia³¹.

Em 1139, o segundo Concílio de Latrão apenas é uma continuação e confirmação do primeiro. Foi presidido pelo papa Inocêncio II (pontificado 1130-1143). O terceiro de Latrão em 1179, convocado pelo papa Alexandre III (pontificado 1159-1181) definiu que a eleição do papa não seria por unanimidade, mas por dois terços. Do ponto de vista do ensino e das universidades, favoreceu este segmento, autorizando o professor a receber por isso em suas escolas. Além de promover inúmeras medidas contra a heresia³².

Os concílios ao longo do século XII deram nitidez à clericalização e à afirmação jurídico-educacional eclesiástica. Também tratou de muitas definições relacionadas ao rito e à tradição. Com relação aos sacramentos, também delimitou o lugar dos clérigos e leigos. Com

³⁰ BASCHET, *ibid.*, p. 194.

³¹ KNOWLES; OBOLENSK, *op. cit.*, p. 236-237.

³² KNOWLES; OBOLENSKY, *ibid.*, p. 237-238.

o processo crescente de instrução do clero e as definições jurídicas da Igreja essa camada se separa trazendo para si o manejo da liturgia bem como regulação do dia-a-dia de suas paróquias.

O século XII no plano da espiritualidade tem um contraponto entre os leigos e a “clericalização” da Igreja. A reforma gregoriana abriu o precedente da não interferência leiga direta nos assuntos sagrados. Essa atitude dos reformadores colocou o patrimônio da Igreja mais estável ao mesmo tempo em que o sagrado se tornou exclusivo aos clérigos. Não significava que os leigos ficassem excessivamente excluídos. Mas com relação à participação, eles ficavam submetidos aos filtros clericais. A Igreja que voltou para si, como diz Heers, tanto nas letras, teologia ou mesmo à burocracia, distanciou-se dos laicos.

As expressões da religiosidade laica no século XII ainda estiveram ligadas à fraqueza do clero e a inabilidade diante da pastoral. Havia também o mau exemplo de muitos padres e bispos³³. Pode-se acrescentar que o papado também endureceu: potencialmente a pena de heresia sempre estava à espreita sobre a piedade laica. Entre os laicos e clérigos havia assimetrias em que a piedade leiga era um epifenômeno dos fatores descritos. Vauchez acrescenta que muitos leigos questionavam a própria utilidade prática da bíblia. Parte desse questionamento se dá pela contraposição do fausto e riqueza da Igreja com a pobreza dos primeiros tempos cristãos³⁴.

Por mais que a Igreja se fortalecesse internamente e expressasse seu poder externamente, criou-se um vazio na participação laica e popular. O modelo espiritual diante das demandas desses novos movimentos era diferente dos modelos de perfeição da igreja no modelo monástico. Por isso há uma derrocada e uma distância do modelo espiritual dos monges e sua relação com os pobres. Nesse ponto André Vauchez comenta:

Havia outro perturbador problema em torno do povo na virada do século XII para o XIII: na Igreja geralmente poderosa e rica, que havia se tornado por causa do sucesso da reforma gregoriana, qual era o lugar dos pobres? Clérigos exaltavam a virtude da pobreza, e o melhor entre eles fundados e comprometidos em seus verdadeiros méritos para os trabalhos de misericórdia e assistência. Mas não era o caso da maioria. E muitos religiosos, em particular os monges onde a Igreja os colocava no ápice da hierarquia dos estados de perfeição, nunca haviam encontrado um equilíbrio entre as necessidades religiosas da vida em comum e as demandas do Evangelho.³⁵

³³VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi: life and afterlife*. Translated by Michael Cusato. New Haven/London: Yale University Press, 2012. 398 p., p. 35.

³⁴VAUCHEZ, *ibid.*, p. 36.

³⁵VAUCHEZ, *ibid.*

Dos séculos XI ao XIII o movimento de reforma teve pouco apelo popular. O clero se fortaleceu e se voltou para si. As possibilidades da participação do sagrado principalmente entre os leigos pobres ou elementos malvistas ou vistos com desconfiança se mostrou falha. Como aponta Fabel, “Foi entre os cavaleiros pobres, mercadores e artesãos que a heresia se tornou mais popular no século XII”³⁶. Se a Igreja se tornou mais forte internamente, em contrapartida outros elementos sociais ficam à margem e criam uma representação do sagrado para si mesmos. Nesse período, como aponta Vauchez, a vida espiritual dos leigos se contrapunha à riqueza e poderio da Igreja³⁷. Além disso, o acesso às Escrituras era restrito, tanto pelo acesso ao material (livro era um luxo) quanto pelo impedimento do latim.

O campo da livre interpretação e da pregação era vetado aos leigos. Com isso, soma-se o problema da Igreja que vai até seu povo. A Igreja como instituição tinha a pastoral como o meio de acesso personificado na paróquia, nos diversos locais. Assim o problema da *cura animarum* era muito complexo e já estava nos planos de Gregório VII. Os reformadores do século XI já possuíam consciência de que a Igreja deveria ir até os seus fiéis, ainda que os resultados não acontecessem efetivamente. Com isso vale a ponderação de Vauchez sobre o viés vindo do século XI que se prolonga até o XII:

(...) o monaquismo eliminando pela clausura o confronto com o mundo, reduzia o apostolado à santificação pessoal. Ora, uma renovada leitura dos Atos fazia realçar, na vocação dos Apóstolos, a importância do ministério da pregação e do anúncio do Evangelho. Num mundo que se procurava conquistar e salvar, mais do que fugir a ele, a *cura animarum*, que a generalidade dos monges não praticava, começou a afirmar-se como um dos motivos essenciais da vida apostólica. Assim, seguir o modelo da Igreja primitiva não consiste unicamente em viver em comunidade, sem propriedade privada, mas ainda em ir até os outros.³⁸

Por outro lado, o caminho de padronização da Igreja e a unificação sob uma só cabeça, talvez imaginária, soluciona parcialmente o problema interno. Quando a Igreja se volta para o mundo, além de sua hierarquia, suas relações se complexificam. A pastoral nas paróquias e nos bispados era o ponto material onde a Igreja chegava ao povo. No “projetar para fora” da hierarquia da Igreja encontra oposições ou mesmo representações diferentes da sua. Como comenta Friedrich Heer:

O choque consistia na percepção de que a Cristandade, uma unidade indivisível, havia se tornado permeada, repentinamente e expressivamente

³⁶ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. (Kronos 9). 115p.

³⁷ VAUCHEZ, op.cit., p. 83.

³⁸ VAUCHEZ, ibid.

por seitas das quais a visões sobre a religião, o mundo e também algumas vezes políticos, distanciavam drasticamente a Igreja do seu povo.³⁹

As posições conflitantes que a Igreja enfrentava eram enquadradas como “heresias”. Na atual historiografia é um tema muito inseguro para analisar profundamente estes movimentos dos séculos XII e XIII. Há sempre sobre esses movimentos um olhar pelo prisma da Igreja⁴⁰. Além de tudo, a visão impressa pela Igreja foi a partir de uma série associações com as heresias dos primeiros séculos cristãos. Como aponta Falbel, as heresias dos séculos XII e XII são mais voltadas para as camadas populares. Por outro lado, as dos primeiros séculos são mais doutrinárias ou “teológicas”⁴¹.

Entre os séculos XI e XIII, como demonstra Baschet, a Igreja se modifica em muitos aspectos principalmente como instituição⁴². Além disso, houve um processo de “fluxo e refluxo” quando olhamos para os movimentos religiosos desenvolvidos paralelamente às práticas da Igreja⁴³. Basicamente, como descreve Jérôme Baschet, houve a organização institucional e a reação, principalmente leiga, a tal processo de institucionalização. Com as heresias a Igreja percebeu que seu poder não era ilimitado. Subsiste uma lacuna no discurso universalista e da tentativa de imposição de sua doutrina à sociedade. Assim, “o problema da heresia emergiu, então, apenas na medida em que a Igreja se transformou em uma instituição preocupada em definir os dogmas que baseiam sua organização e seu domínio sobre a sociedade”⁴⁴.

Os movimentos do século XII categorizados pela Igreja como heresia não podem ser olhados de forma homogênea. Em sequência, há também uma difícil tarefa, senão impossível, de categorizá-los de acordo com suas próprias naturezas. A busca por uma conformidade com os evangelhos por parte dos leigos marca esses movimentos durante o século XII. Como lembra Brenda Bolton, os movimentos categorizados como heréticos ou mesmo os absorvidos pela Igreja possuíam em comum o desejo leigo de participar mais ativamente da vida religiosa⁴⁵.

Como afirma Genicot, o termo heresia era apenas um nome para uma totalidade de movimentos múltiplos e difusos. Nessas variações, muitos movimentos queriam de fato

³⁹ HEER, Friedrich. *The Medieval World Europe 1100-1350*. English Translation by George Weidenfeld & Nicolson Ltd. New York: Welcome Rain, 1998. 365 p., p. 7-8.

⁴⁰ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. Kronos 9. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. 217 p., p.13.

⁴¹ FALBEL, *ibid.*, p. 13.

⁴² BASCHET, *op.cit.*, p. 207.

⁴³ BASCHET, *ibid.*, p. 222.

⁴⁴ BASCHET, *ibid.*

⁴⁵ BOLTON, *op. cit.* p. 63.

modificar os dogmas, outros procuraram estabelecer um olhar mais popular dos evangelhos, incluindo traduções vulgares. Alguns deles propunham e viviam segundas novas estruturas sociais inspiradas na vida apostólica. Com isso, ainda em Léopold Genicot as ditas heresias eram:

(...) movimentos que ao lado de seu aspecto religioso fundamental, ofereciam todos eles um caráter social, inclusive político mais ou menos claro. Foi precisamente a conjunção das visões teológicas e aspirações morais com oposições e tensões em matéria temporal como riqueza e pobreza, de posições estabelecidas e novas aspirações, de sacerdotes e seculares, ademais as deficiências da doutrina oficial e de um clero instalado, as quais que até os anos de 1200 pôs a ortodoxia em uma situação grave como nunca se havia conhecido desde os começos da Idade Média.⁴⁶

Em um panorama das heresias do século XII e XIII, elas estiveram estritamente ligadas aos centros urbanos. Com isso, a cidade propicia novas percepções sobre a estruturação de vidas comunitárias, leigas e agrupamentos para fins religiosos. No século XII, o olhar para a pobreza ou os setores marginalizados ou mesmo não se enxergar no clero quase ensimesmado potencializava agrupamentos alheios à estrutura da Igreja. Essas comunidades, inspiradas na pobreza apostólica, autogeridas se constituíam um perigo iminente à estrutura da Sé romana.

A crítica herética, como demonstra Falbel⁴⁷, centrava-se em apontar os erros e desvios da Igreja. Ao mesmo tempo, esses grupos proponham uma volta aos primórdios das comunidades cristãs, como o texto de Atos 4: 32 (... *nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia comunia*). Era uma representação dupla em que se questionava o dado e propunha algo novo, inspirado no passado cristão e na idealização de uma possível volta a esse tempo. A forma evangélica inspirada nos tempos de Jesus era um passado equidistante com a Igreja do século XII e XIII. Assim se confirma o que Falbel diz: “A pobreza, a humildade, a caridade dos primeiros tempos da religião não era exatamente o que caracterizava a Igreja nos séculos XII e XIII”⁴⁸.

No plano da reforma gregoriana no século XI houve claros prolongamentos para os séculos seguintes. O século XII herdou muitos pontos dos reformadores do século anterior. No plano sociocultural houve muitas transformações o que inclui a espiritualidade popular e a leiga no geral. As heresias estão muito vinculadas às percepções de seu meio social que também traz da religião hegemônica. Nesse raciocínio, no século XII as manifestações

⁴⁶ GENICOT, op.cit., p. 195.

⁴⁷ FALBEL, op.cit., p. 14.

⁴⁸ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. (Kronos 9). 115p. p. 38.

religiosas paralelas à Igreja tiveram um vínculo muito estreito com a pobreza, a continência, a separação do mundo e por uma vida apostólica em geral.

André Vauchez observa que entre os leigos houve um grande apelo e um sentido de recuperação da *Ecclesiae primitivae forma*⁴⁹. Nessa sequência, o testemunho apostólico já não se bastava apenas ao modelo monástico, enclausurado ou apenas uma recusa pessoal solipsista. A atenção à vida comunitária evangélica, a *vita apostolica* e um retorno ao novo testamento não apenas voltavam para si mesmo, mas para a piedade coletiva. Esta inclui a pobreza, a atenção à condição pobre e o exemplo de Jesus pelos marginalizados. O monasticismo tradicional, ainda segundo Vauchez, não comportava as transformações sociais e os anseios da espiritualidade leiga. A ruptura se dá quando o formalismo ritual não comporta certos modelos de vida religiosa⁵⁰.

O século XII trouxe tais contradições entre o formalismo e “clericalização” da Igreja e as diversas expressões leigas e populares de religiosidade. Muitas delas caracterizadas como heresias. Por outro lado, o sentimento de uma volta ao tempo dos evangelhos e dos apóstolos foi parte de um processo e um problema de ordem sociocultural. Sobre movimentos é conveniente a exposição de Miccoli:

(...) esta identidade de linguagens, de referências, de praxes de presença cristã, tão largamente verificada nos séculos XI e XII, não pode ser precipitadamente descartada como mera aparência ou como manifestação secundária ou marginal; mas faz integralmente parte da agitada realidade religiosa que constitui um traço importante do período, representa uma questão central que deve ser resolvida não só para compreender as linhas de movimento de uma sociedade, em tantos aspectos, em atormentado crescimento e expansão, mas também para definir com maior clareza as maneiras pelas quais o problema da pobreza e dos pobres foi se colocando naquele contexto e naquelas condições⁵¹.

Os movimentos do século XII e que também adentram ao XIII tiveram um vínculo com a pobreza muito estreito. Entretanto eles não são monolíticos, mas possui uma aparência variada e diversa. São experiências complexas e contraditórias em torno da pobreza e da relação com a Igreja. Giovanni Miccoli diz que a articulação da pobreza com a linguagem religiosa é um problema também da articulação dos grupos sociais⁵².

Entre os séculos XII e XIII, a espiritualidade leiga era um contraponto à institucionalização da Igreja. Como demonstra Bolton, o fervor espiritual desses séculos

⁴⁹ VAUCHEZ, op. cit., p. 82.

⁵⁰ VAUCHEZ, ibid., p. 87.

⁵¹ MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/ FFB, 2004. 320 p. p.15-16..

⁵² MICCOLI, ibid., p. 26.

reagiu à rigidez hierárquica. Em sequência, a Igreja estava: “*Mais preocupada com a forma do que com o espírito*”.⁵³ Nesse sentido, o retorno ao evangelho e os sentimentos de fraternidades ajudam a redefinir a vida cristã entre as muitas dicotomias do clero com os leigos. Ao continuar o raciocínio de Brenda Bolton: “*O homem comum voltava a ganhar importância e ajudaria a espalhar a palavra de Deus como tal nos tempos apostólicos*”.

No campo da religiosidade, o século XII foi o do “despertar evangélico”⁵⁴. Mais do que apenas uma busca simples pelo texto evangélico, houve uma preocupação de uma vivência em conjunta a partir da *vere vita apostólica*. A articulação entre os diversos grupos sociais ou mesmo uma resposta coletiva exteriorizada socialmente amparada na religiosidade. A atenção maior a uma vivência literal dos evangelhos reverbera também na atenção aos pobres. O pobre é uma categoria social viva e despertava símbolos socioculturais diversos: desde sua face misericordiosa, pelas obras assistenciais, quanto pelo pobre voluntário, a renúncia pessoal de bens.

Como exemplo, podemos citar a assimilação turbulenta dos *Humiliati* em 1201, mas antes excomungados juntos com os valdenses em 1184⁵⁵. Os *Humiliati* desejavam um modo de vida literal em relação aos evangelhos. Surgiram na região da Lombardia. Eram leigos e divididos em grupos familiares e compostos de três ordens. Sendo que a segunda aceita homens como *religiosi*. Possuíam locais de estudos das escrituras e vínculos com as camadas letradas da sociedade. Havia um propósito de viver em comunidades familiares inspiradas nos primeiros cristãos. Os *Humiliati* obtiveram o direito de pregar. O reconhecimento veio com o papa Inocêncio III, que incentivou, ou pelo menos abriu para conhecer mais de perto tais movimentos, antes mal vistos⁵⁶.

Outro movimento em torno de Pedro Valdo ou *Pierre Vaudès* (1140-1218) também foi um exemplo deste século. Valdo guarda muitas similaridades com Francisco de Assis. Aproximadamente em 1173, *Pierre Vaudès*, um rico comerciante de Lyon, ao ler os evangelhos ficou abalado e decide pregar e abandonar tudo pela vida apostólica. Em 1176, doa todo o seu patrimônio aos pobres e vive itinerante, seguido de homens e mulheres, dois a dois, pregando a penitência. Valdo chegou até traduzir o evangelho para o provençal⁵⁷.

A trajetória dos seguidores de Valdo é extremamente turbulenta: provam da excomunhão (por Lúcio III em 1184) à aceitação dos grupos que juraram obediência

⁵³ BOLTON, op.cit., p.40-41.

⁵⁴ Nesse ponto, Miccoli reporta às observações de Marie-Dominique Chenu. Cf. MICCOLI, op. cit., p.36.

⁵⁵ BOLTON, ibid., p. 72-74.

⁵⁶ BOLTON, ibid., p. 73-75.

⁵⁷ FALBEL, op. cit., p. 60-61.

(Inocêncio III em 1201). Inclusive o movimento que adentra ao século XIII conserva suas características diferentes das do início com Pedro Valdo. De forma geral, como explica Brenda Bolton:

Estes grupos consideravam-se a si próprios como estando em conformidade com os ideais de ortodoxia e não queriam nesta altura que os olhassem como estando a protestar contra a Igreja. Pode ser mesmo incorreto considerá-los como movimentos de protesto ou defini-los como seitas, mas o grau e a natureza da sua divergência parecem colocá-los naquela categoria de movimento herético recentemente definido como ‘mais artificial do que real.’⁵⁸

O panorama espiritual do século XII não pode ser visto apenas por um só ângulo. Os movimentos possuem feições diversas e manifestações variadas. No plano da renúncia, os eremitas ou penitentes constituíram uma forma individualizada de conversão a um modo de vida de continência e oração. Por outro lado, suas práticas eram voltadas para o seu corpo social, convocando todos à vida cristã. Esses eremitas penitentes são diferentes dos séculos anteriores, principalmente pela sua característica ambulante. Nas palavras de André Vauchez: “Estes solitários não estão exclusivamente preocupados com a salvação da própria alma. Estão voltados para os outros, e sobretudo para os mais pobres.”⁵⁹

A relação dos “modos” pobres e o olhar da Igreja para essa categoria social se fez pela assistência, pelo se solidarizar, mas sem querer ser um deles. A religiosidade no plano sociocultural atua diretamente sobre esse “problema social” se associada aos pobres e aos marginalizados. Como demonstra Giovanni Miccoli, tais movimentos que se atentam para uma vida segundo o evangelho, observando a pobreza:

São realidades, ou melhor, talvez resultados e destinos profundamente diferentes, por trás de linguagens, referências, insígnias, atitudes fortemente compartilhadas: Evangelho, renúncia, pobreza, pregação itinerante. Um conjunto de opções e de maneiras se qualificava e isso, aliás, estava bem entendido como fato incomum e novo na tradição religiosa do Ocidente cristão.⁶⁰

Os diversos movimentos que se instalaram após a reforma gregoriana e que mantiveram a sua continuidade ao longo do século XIII sofreram diversos tratamentos pelo papado. Com o decorrer desses séculos, outras questões se impuseram na Igreja e o olhar dela de volta para muitos deles. Como o exemplo de Inocêncio III que atua repressivamente, mas

⁵⁸ BOLTON, op. cit., p. 63.

⁵⁹ VAUCHEZ: op. cit., p 91.

⁶⁰ MICCOLI, op. cit., p 27-28.

em contrapartida dá abertura para que os “heréticos” fossem absorvidos e recuperados. Para muitos desses o papa revogou a excomunhão e ressalvas de seus predecessores⁶¹.

No século XII há abertura para que escolas se tornassem parte efetiva da paisagem urbana. As diversas transformações dos anos de 1100 estão imbricadas e ao mesmo tempo respondem a si mesmas nos contatos sociais. As escolas urbanas possuem um acesso maior e sobressaem sobre as escolas dos monges. Com isto, aproxima a uma camada mais ampla nas cidades. O professor pago e a licença para lecionar aumentam a oferta de aulas. No início século XIII da junção das decisões do III Concílio de Latrão com os das corporações de ofícios derivaram as universidades (*universitas*). A Igreja sempre diretamente envolvida no que se estuda e o que se deve ou não ler. Para a religiosidade nessa conjuntura, Vauchez diz:

Por outro lado, o refinamento do espírito religioso, que não deixa de estar relacionado com os progressos da instrução, tornou numerosos cristãos mais sensíveis às discrepâncias que existiam entre o aspecto visível da Igreja e o ideal no qual ela se deveria inspirar.⁶²

Como exemplo, Francisco de Assis que apesar de se intitular *idiota et sine glosa*, passou pela escola de Assis no letramento básico, os *humiliati* possuíam suas escolas e Valdo trouxe sua tradução provençal do novo testamento. No caso de Francisco, ele passou pelos primeiros letramentos e rudimentos de latim, junto à Igreja de San Giorgio em Assis⁶³. A educação estava muito próxima da rotina da cidade e da liturgia da Igreja. Com relação a Francisco, Paul Sabatier afirma que: “A instrução de Francisco não foi levada muito adiante, a escola se abrigava, então, à sombra da Igreja. Os sacerdotes de S. Jorge foram seus instrutores e lhe ensinaram um pouco de latim.”⁶⁴

Ter um acesso às letras se fazia por meio dos saltérios (coletânea de salmos e orações em latim). Aprender os rudimentos de escrita nas igrejas: “(...) significava aprender também uma nova língua, o latim, e começar a receber uma instrução religiosa”⁶⁵. A escola se situa como apenas um exemplo das forças que atuaram sobre a expressão religiosa leiga inspirada nos textos do novo testamento. Cita-se também outro exemplo, nas cidades da península itálica na virada do século XII para o XIII houve um crescimento da mobilidade das pessoas e

⁶¹ MICCOLI, *ibid.*, p. 64: 44.

⁶² VAUCHEZ: *op. cit.*, p. 88.

⁶³ Vale a ressalva de Sabatier ao comentar que apensar da instrução de Francisco, sua prática escrita é muito simples e rústica e “*são raras as ocasiões em que ele é visto tomando a pena, ele mesmo e para algumas palavras somente.*” SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução de frei Orlando Bernardi. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco/Instituto Franciscano de Antropologia, 2006. 350 p. p. 96.

⁶⁴ SABATIER, *ibid.*, p. 96.

⁶⁵ FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. Trad. Frederico Carroti. São Paulo: Cia das Letras, 2011. 169., p. 18

a expansão do comércio. E nesse período, em Assis já havia se consolidado o comércio com a França (*Champagne*).

De uma forma geral, muitas cidades da península itálica já se afirmavam diante da estrutura feudal e se consolidavam com suas estruturas próprias. Como demonstra Le Goff, as cidades italianas são um caso especial⁶⁶. A península itálica é a mais urbanizada do Ocidente. Além disso, há certa continuidade com a antiguidade romana e ao sul já com a antiga Magna Grécia.

Sobre as cidades recaía um modo de vida diferente do rural. As relações do governo local com outras entidades que exerciam poder sobre a comuna. Daí em uma longa trajetória e variações, as cidades italianas lidavam com uma estrutura interna muito forte entre os grupos sociais. As relações eram mais diversificadas. E o trato com o dinheiro é outro ponto relevante, principalmente em relação à pobreza ligada aos evangelhos.

Nesse caminho, o modo de vida das cidades italianas delineava os movimentos religiosos. Os bispos e os padres eram a voz e manifestação, em tese, da Igreja. Nas relações sociais nas cidades, o poder da Igreja foi um entre os civis e temporais. A influência dos clérigos era considerável tendo em vista que eles deveriam estar atentos à heresia, em condená-las e também reafirmar o papel da Igreja entre os habitantes.

As séries de movimentos que estiveram sua ligação com a cidade olhavam para todo esse meio e o representava de forma religiosa. O uso do espaço público da cidade para os sermões, o abandono da riqueza muito ligada ao lucro e ao dinheiro e as pregações penitentes no espaço urbano se amalgamavam em representações culturais próprias. Há um conjunto de manifestações religiosas laicas que estavam muito atreladas entre o comportamento social e espiritual. Apesar de cada um conservar a sua particularidade, pode-se extrair características gerais que fomentam o surgimento de novos movimentos.

Entre o fim do século XII até o IV Concílio de Letrão (1215) os movimentos oscilavam entre uma pequena abertura papal dada por Inocêncio III, para reintegrá-los à Igreja e a heresia dada pela ruptura. Entre muitos pregadores que, a exemplo, antecederam a Francisco. Esses movimentos foram fundamentais para a formação de um espaço de experiência entre o processo de institucionalização da Igreja e a espiritualidade laica. Não há dúvidas de que o medo de heresia sempre rondava, mas o tratamento da Igreja também muda. Se houve sucesso do movimento de Francisco, além da explicação da submissão à Igreja, este foi dado pela representação da Igreja com tais movimentos, absorvendo-os ou condenando-os.

⁶⁶ LE GOFF, Jacques. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. Tradução de Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, pp.219-236., p.225.

Como um exemplo, ambos Francisco e Valdo recorrem ao papa com pedidos de permissão e aprovação dos seus modos de vida. Michel Mollat comenta que: “(...) o Poverello teve sucesso onde Valdès fracassara.”⁶⁷ Pode-se apontar muitas semelhanças e na mesma proporção é permitido que se liste as “causas” de sucessos e insucessos. Entretanto, os caminhos foram distintos pelas particularidades de suas respectivas conjunturas.

Francisco diferentemente de Valdo não apresentou nenhuma proposta de tradução dos evangelhos. O *Poverello* se apresentou humilde em amplos aspectos, do comportamento individual à relação com a Igreja. O santo de Assis sempre recorreu, segundo o que sabemos de sua trajetória, à Igreja nos momentos de turbulência. Sempre se cercando de “protetores”, do bispo Guido de Assis ao papa Gregório IX (Pontificado: 1227-1241), ainda como Cardeal Ugolino de Óstia.

Nos finais do século XII, os movimentos laicos se distanciavam cada vez mais dos modelos de perfeição dado pelos meios monásticos. Parte disso se explica por muitos deles terem uma vinculação muito estreita com o modo de vida das cidades. Além disso, o “desprezo pelo mundo” não era uma literalidade ligada à *fuga mundi*. Os movimentos tiveram uma característica geral de se voltarem para os problemas sociais daquele momento e irem onde as pessoas estão. A cidade era uma seara. Se ligarmos com Francisco, logo no início do século XIII, a sua ruptura ou conversão, o seu modo de vida não era uma novidade. Talvez olhando no conjunto, do seu tratamento com a Igreja e a institucionalização dos menores, o movimento de Francisco se diferenciou.

Ao tempo em que tangencia a existência do *Poverello* as diversas formas de religiosidade popular, coletiva e individual, eram uma realidade que permeava as cidades italianas. Os penitentes eram comuns na paisagem das cidades e nos campos da península itálica. Além disso, era comum a penitência pública ou *harmiscara*. Como demonstra André Vauchez:

Os penitentes se distinguiam especialmente dos outros movimentos laicos pelo seu estilo de vida: enquanto deixavam o mundo, rejeitavam a vida mundana, abstendo-se de banquetes e espetáculos e das funções públicas a fim de evitar a injustiça. Eles voltam à fidelidade dos comandos evangélicos.⁶⁸

Os penitentes em suas comunidades retiradas, itinerantes e alertando a todos dos pecados exerciam estas práticas crescentes e visíveis. Quando Francisco rompe com o mundo

⁶⁷ MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Tradução de Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989. 319 p. p. 114.

⁶⁸ VAUCHEZ, op. cit., p.42-43.

essas eram as referências para que se iniciasse sua trajetória dos “Penitentes de Assis”. Com isso, o sentimento de *vita vere apostolica* movimentava muitos indivíduos em direção a esta forma de expressão religiosa. O penitente que se aproxima do modo de vida do pobre e seu perfil evolui pela conjunção de uma série de valores. Nesse sentido, Giovanni Miccoli acrescenta que “(...) o que prevalece na opção pela pobreza, que é também opção de campo social, é a consciência da necessidade de adorar um modo de ser que corresponda totalmente ao espírito e à letra da mensagem que se anuncia.”⁶⁹. Acrescenta-se que:

Se levarmos em consideração o ponto de partida de movimentos evangélico-pauperistas como os valdenses e os humilhados, não se pode deixar de notar, a analogia, aliás, já foi colocada em relevo outras vezes pela historiografia, sua profunda relação e afinidade com o ponto de partida de Francisco e a primeira fraternidade franciscana; uma relação que torna tanto mais evidente a diversidade de caminhos posteriores.⁷⁰

No conjunto dos movimentos do final do século XII e início do XIII as comparações são inevitáveis. Pode-se justificar pelas particularidades de cada conjuntura e também das percepções de cada grupo. A variedade, evidente, não suprime as eventuais similaridades.

⁶⁹ MICCOLI, op.cit., p.29.

⁷⁰ MICCOLI, ibid., p. 40.

CAPÍTULO 2: OS PRIMEIROS ANOS

2.1. Francisco de Assis e os primeiros anos da fraternidade: nova religiosidade, a Igreja e a formação institucional da *Ordo Fratrum Minorum*

O tempo que antecede ao nascimento de São Francisco (1182-1183), ao redor de cidades, de vilas e dos campos, desenvolveram-se os movimentos pauperistas de inspiração evangélica. Ao mesmo tempo, Francesco di Bernardone cresceu diante do dinheiro, do negócio (comércio), das confrarias da cidade de Assis, da religião local e entre todos os elos socioculturais das cidades italianas.

Na estrutura social de Assis os Bernardone pertenciam a uma classe ascendente, do *popolo*. Segundo a tradição hagiográfica, era a família de Francisco de bem-sucedidos comerciantes de tecidos. Eram diferentes dos *boni homini* que formavam a aristocracia feudal⁷¹. Na cidade, Francisco cresceu vendo as liberdades comunais de Assis depois de muitas lutas com seus vizinhos. Como exemplo, Perugia era uma inimiga de Assis desde “tempos imemoriáveis”⁷² e parte das liberdades de Assis se ligam a este conflito. Na fase que antecede à conversão, Francisco combateu e foi prisioneiro nas lutas pró Assis. Nessas mesmas disputas por autonomia, pela hagiografia, o *Poverello* já recebia os indícios de sua mudança de vida.

Francesco di Bernardone e seu grupo social eram ligados ao dinheiro. Assim, o lucro e o movimento do mercado eram a rotina do futuro santo de Assis. André Vauchez observa que no mundo de Francisco, em sua estrutura sociocultural, a classe dos mercadores fazia parte de uma burguesia ou de uma classe média que aspirava ao modo de vida nobre⁷³.

Francisco conhece o lirismo das canções de gestas e dos romances corteses. Sua mãe lhe dava uma linhagem nobre da França. Seu nome inclusive foi inspirado durante as viagens às terras francesas a negócios, pelo seu pai. O modelo de comportamento de Francisco dado pela hagiografia o colocava como cortês, magnânimo, generoso e de comportamento refinado⁷⁴. De fato, almejava um comportamento aristocrático.

Os comportamentos religiosos, citadinos e as estruturas sociais atuam diretamente sobre o processo de adoção de vida religiosa por parte de Francisco. Fato é que a reviravolta

⁷¹ VAUCHEZ, op. cit., p. 11-12.

⁷² ROBSON, Michael. *Saint Francis of Assisi: the legend and the life*. London/New York: Continuum, 2002. 294 p., p. 12.

⁷³ VAUCHEZ, op.cit. p. 17.

⁷⁴ VAUCHEZ, ibid.

em sua vida ao se tornar penitente faz parte de um movimento sociocultural maior. A palavra “conversão” na hagiografia franciscana tem um sentido de ruptura consentida pela graça de Deus. A conversão de São Francisco nada mais é do que uma manifestação aos homens de um plano divino já traçado. Os indícios foram dados pela sua vida de homem do mundo. A exemplo, a hagiografia relata a sua generosidade, as suas fugas solitárias para orações, a sua atenção para o pecado e o seu olhar para os marginalizados.

O ato de conversão é uma ação concreta que, genericamente, aborda mudança social dos indivíduos nas sociedades cristãs. É diferente dos convertidos nos primeiros séculos cristãos. De forma ampla, a conversão, no caso da hagiografia franciscana é quase uma “reversão”. Isto é, uma ação direta de Deus, pré-conduzida com prévios indícios esparsos, que faz o cristão assumir uma característica pouco comum (idealmente positiva) no seu meio sociocultural. Outra explicação é a de Michel Meslin:

Mas o conteúdo real de toda conversão implica uma mudança que se estende à duração de uma vida. As existências de convertidos revelam que elas são tecidos de etapas, até de recaídas e de retomadas, donde a importância do tempo como fator de maturação.⁷⁵

Para a experiência de Francisco a conversão parte do contato com um leproso. O encontro este leproso causa a reviravolta moral em sua vida. Nas palavras de seu *Testamentum*:

Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo se converteu em doçura de alma e de corpo; e, depois, demorei só um pouco e saí do mundo.⁷⁶

A conversão de Francisco é uma mudança de eixo dentro da própria estrutura religiosa cristã. A mudança não se dá por ele ter aderido a uma religiosidade diferente das categorias hegemônicas. Sua conversão é um ato religioso-social, um desprendimento do trivial, tanto

⁷⁵MESLIN, Michel. Convertido. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013. 450 p. p. 95-96.

⁷⁶ Para o cotejamento com a versão latina: SÃO FRANCISCO, TESTAMENTO. In: *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 188-191. Como original latino optei pela versão: TESTAMENTUM SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, p. 305- 326. Citarei o latino seguindo a divisão de parágrafos a edição acima.

Sobre o original latino citado no texto: Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: qui, cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcendinem animi et corporis; et postea parum et exivi de saeculo. (TESTAMENTUM, 3-4)

para as categorias socioculturais quanto para as religiosas. Mas o Francisco converso que “(...) *exivi de saeculo* (...)” possui uma funcionalidade dupla que com o passar dos anos adquiriu função social e religiosa. Os pontos que significaram para Francisco o motivo da “ruptura” com o mundo são complexos. A pobreza e o modo de vida pobre foram o lema ao longo do processo de institucionalização da Ordem, mas na conversão ele possui outro papel. Com isso, Raul Manselli diz:

Aí está, portanto, como momento decisivo da conversão de Francisco de Assis a passagem de uma condição a outra, a aceitação da própria inserção em uma marginalidade, o ingresso entre os excluídos, cuja característica era justamente ser recusado por todos pela sua condição de horror. Que uma característica destes excluídos fosse também a pobreza é um dado concomitante e inevitável; mas não é esta a pobreza o fator decisivo da conversão. Isto não quer dizer, obviamente, que a pobreza não tenha importância e peso na história espiritual e para o momento da conversão, o gatilho que provocou a transformação decisiva não nasceu do ideal cristão e ascético da pobreza, mas de uma nascente mais profunda e mais humana e cristãmente significativa.⁷⁷

Os passos que se seguiram aos pontos de ruptura de Francisco ou a conversão são imprecisos e muitos tortuosos. Com isso, outro marco hagiográfico em que expõe a figura social e religiosa da retirada de Francisco do mundo foi o encontro com seu pai e o bispo de Assis. Os primeiros tempos de indefinições partem da hora em que Francisco converte ou mesmo quando os primeiros homens a se juntaram ao seu ato penitencial. Para o homem que convivia no seio dos Bernardone houve um sentido muito individual na ruptura, com a família, a ira do pai e a deposição das roupas em frente ao bispo de Assis Guido II. Era mais do que apenas se opor, mas o sentido social da negação dos bens se consolida com a nudez em frente ao bispo e de *Pietro Bernardone*.

Assim, o ato de se despir em frente ao pai e devolver as roupas também imprime o sentido de assumir uma vida em que se desvencilha do seio paterno⁷⁸. Era renegar elos e direitos na estrutura parental. Por outro lado, significa também um renascimento religioso da incerteza, da pobreza e da vida essencialmente guiada pela Providência. O relato hagiográfico trata de muitas formas dessa ruptura e da conversão. Em ambas, o sentido sociocultural está junto com o religioso. O despojamento dos bens paternos só tem sentido se toda essa cena produz um sentido sociocultural mesmo que lida pela lente hagiográfica, logo uma representação religiosa.

⁷⁷ MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, Vozes/FFB, 1997. 331 p. p. 44.

⁷⁸ ROBSON, op. cit., p.36.

No momento em que se retirou do mundo, as incertezas cobriram Francisco com relação à sua atitude, retira-se em um mosteiro, dedica-se à reforma e construção de Igrejas abandonadas e pobres. Passa a viver em uma delas Santa Maria dos Anjos da Porciúncula. Onde a hagiografia diz que foi um “chamado” mal interpretado de reconstrução da Igreja. Nesse primeiro tempo a atitude individual de São Francisco começou a comover outros e assim vieram os primeiros companheiros. Mesmo com os companheiros: “quando começou a restaurar a Porciúncula, seus projetos não iam além de um horizonte bem limitado. Preparava-se mais para uma vida de penitência do que para uma vida de atividade.”⁷⁹

Chiara Frugoni diz que o modelo de vida a ser adotado por Francisco nos primeiros três anos após sua conversão era uma incerteza⁸⁰. A autora assim relata os primeiros tempos de Francisco:

As fontes divergem quanto à sequência das primeiras ações de Francisco: podemos considerar que se alternou entre a assistência aos doentes e o cansativo trabalho manual, morando parte do tempo nos leprosários e outra parte ainda em San Damiano, pelo menos na época em que se dedicava a consertar suas paredes periclitantes. Vestia-se como um eremita: um cinto de couro, prendendo a humilde túnica, os pés calçados e um longo cajado na mão (...). As roupas de eremita de Francisco tranquilizavam os outros, reformar igrejas em ruína era uma atividade típica dos que levavam a vida solitária e penitente⁸¹.

Neste primeiro momento de Francisco o modo de vida e o comportamento eram questões fundamentais a se decidir. Não apenas como um mérito social ou mesmo o fundamento religioso em si, mas como os impactos de sua decisão imprimem no seu convívio em Assis. Ao tomar o modo de vida penitente, o *Poverello* seguiu uma forma de expressão religiosa disponível em sua época e também se situava à beira da heresia. Naqueles primeiros tempos, individualmente Francisco não deveria ter tido impacto real além do bispado de Assis. Entretanto, com o tempo os discípulos fazem de um único penitente um coletivo, o que chamava mais a atenção das autoridades eclesíásticas.

Francisco começou a ter companheiros que simpatizaram com seu modo de vida. Após três anos de sua “saída do mundo” as incertezas quando ao seu modo de vida se impuseram. Era necessário que ele tomasse uma decisão sobre os destinos do grupo. Com Pedro Cattani, Gil e Bernardo, o propósito de firmar o sentido dos penitentes foi através das *sortes*

⁷⁹ SABATIER, op. cit., p.143.

⁸⁰ FRUGONI, op. cit., p. 51.

⁸¹ FRUGONI, ibid., p.44.

*apostolorum*⁸². Essa prática consistia em abrir, aleatoriamente, três vezes o evangelho e se acaso caísse na mesma página nas repetições significaria a vontade de Deus⁸³. Francisco percebeu o indício de seu ministério aí, segundo a tradição hagiográfica. A partir de então, a fraternidade ou os *vire poenitentialis* crescem e Francisco e os seus decidem ir a Roma pedir autorização para pregar a penitência.

Os penitentes de Assis não eram conhecidos e se homogeneizavam entre tantos outros movimentos. Com isso, André Vauchez diz que os penitentes de Assis eram um grupo entre várias outras expressões de religiosidade em busca de reconhecimento⁸⁴. Muitas delas voltavam de suas “peregrinações” com a negativa e sob suspeita de heresia. A política de Inocêncio III em receber os diversos movimentos implicava em também traçar uma linha entre os heréticos e não heréticos. Le Goff chama a atenção que ao ir a Roma, a primeira fraternidade lidava com a possibilidade de heresia⁸⁵.

O historiador francês acrescenta que pesava contra sobre incipiente movimento: a) seu ideal de pobreza intransigente e absoluto; b) a “imaturidade” do movimento, sob desconfiança; c) a proposta de igualdade da *fraternitas*, algo que ia de encontro com a hierarquia. Por outro lado, Francisco não aderira a nenhuma corrente milenarista ou mesmo se sequer se envolveu em querelas interpretativas teológicas. Ao contrário, o penitente de Assis aceitava o cânon de Roma, era devoto aos sacramentos e submisso às ordens dos superiores eclesiásticos.

A ida de Francisco e seus companheiros à Roma para o pedido de permissão de sua forma de vida contava também com intermediários importantes como apresenta Bolton:

Francisco obtivera já apoio do bispo Guido de Assis, por cujo intermédio teve acesso ao cardeal João Collona, cuja intervenção e autoridade decorrente da sua alta condição viriam a revelar-se vitais. Respondeu às objeções levantadas por outros cardeais apresentando Francisco como patrão da perfeição evangélica, *perfectio evangélica*, e foi desta maneira que o movimento foi reconhecido inicialmente.⁸⁶

Francisco não chegou sem algumas recomendações dadas previamente por Guido. Em Roma sem dúvida, havia a certeza de que eles se consagrariam à vida social (caridade) e religiosa, pois essa era a função de início da fraternidade. Não se sabe se Francisco levou a

⁸² Manselli diz que ao recorrer a essa prática, não recomendada e tida como supersticiosa, os primeiros tempos da fraternidade a indecisão foi solucionada por uma prática religiosa popular. Cf. MANSELLI, op. cit., p. 82.

⁸³ FRUGONI, op. cit., p. 57.

⁸⁴ VAUCHEZ, op. cit., p. 52-53.

⁸⁵ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 10ª edição. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2011. 251 p. p. 110.

⁸⁶ BOLTON, op. cit., p. 79.

Inocência um texto escrito do que poderia vir a ser a uma “proto-regra”. Por isso, Le Goff levanta que nesse primeiro momento, havia um contraste, se de fato havia uma *regula* ou uma *forma vitae* apenas⁸⁷.

Com a aprovação, ficavam duas recomendações básicas: a de submissão incondicional à Igreja; a outra era que após a aprovação e tonsura para a *licentia praedicandi ubique* os frades sempre se submetiam sua pregação à autorização dos párocos e bispos por onde passarem. Era uma pregação simples e nos limites penitenciais⁸⁸. Era uma aprovação oral por parte do papa, sob vigilância e revogável⁸⁹.

As relações de Francisco com Guido II nesse processo entre Assis e Roma foram fundamentais para que se minimizassem os perigos de serem identificados como heréticos. O ato de se ligar a um clérigo já o colocava em uma situação favorável. Guido foi fundamental, pois assistiu as transformações da primeira fraternidade e também viu a canonização de São Francisco⁹⁰. Pelas intervenções de Guido, a primeira fraternidade tomou consciência das dificuldades ao mesmo tempo em que era introduzida na corte papal. Robson diz que o bispo de Assis deu assistência prática a Francisco e “suas benignas intervenções foram absolutamente vitais para a sobrevivência e desenvolvimento da fraternidade, como o seu papel será demonstrado na visita dos frades à corte papal”⁹¹.

Na volta de Roma, os simbólicos doze penitentes de Assis retornam com a confirmação, o voto de confiança da Igreja em Francisco e também indecisões. André Vauchez comenta que nesse ano de 1209-10 havia uma reflexão profunda do *Poverello* sobre os objetivos de sua escolha e de seus companheiros. Uma das questões abertas era sobre o modo de vida: retirar-se ou pregar de forma itinerante? A decisão foi de pregar ao invés de se retirar: seguir como Cristo e os apóstolos⁹². Daí a vocação pastoral dos frades se diferenciarem das demais. Em 1210, o testemunho de Bucardo de Ursperg (†1230) dá um panorama os movimentos que concorriam com o de Francisco, sobre o significado dos frades menores e seu modo de vida:

Naquele tempo, diz Bucardo, no mundo que já envelhecia, nasceram na Igreja, cuja juventude se renova como a da águia, duas Religiões que também foram confirmadas pela Sé apostólica, a saber, os Frades Menores e a dos Pregadores. (...) O senhor Papa confirmou uns outros que apareceram depois destes, os quais se chamavam Pobres Menores; estes rejeitavam as mencionadas coisas supersticiosas e repreensíveis; mas andavam

⁸⁷ LE GOFF, op. cit., p.70.

⁸⁸ MANSELLI, op. cit., p.107.

⁸⁹ VAUCHEZ, op. cit., p.58.

⁹⁰ ROBSON, op. cit., p.36.

⁹¹ ROBSON, *ibid.*, p. 44.

⁹² VAUCHEZ, op. cit., p.57.

completamente descalços, tanto no inverno quanto no verão, e não aceitavam dinheiro nem quaisquer coisas além do alimento e da veste, quando necessária, se alguém lhes oferecia espontaneamente, pois não pediam nada a ninguém. E eles, percebendo depois que o título da grande humildade sempre traz a glorificação e que muitos diante de Deus se vangloriam mais do título da pobreza não a observando como devem, preferiram chamar-se Frades Menores a Pobres Menores, obedientes em tudo à sé apostólica.

Os frades menores como aponta Esser, depois dos eventos de 1209, mesmo sob observância, eram considerados como inseridos na hierarquia da Igreja. Era de início uma irmandade penitencial aberta com membros de procedências sociais variadas. Era uma *fraternitas* de itinerantes, orantes, pobres e penitentes uma contraposição às ordens antigas⁹³. Em sequência, para a Igreja os menores e pregadores significaram um suspiro nas frentes contra a heresia. Uma novidade bem-vinda, que bastava observar de perto. A aprovação oral dos penitentes de Assis proporcionou um acesso mais direto da Igreja entre o *popolo*, com as exortações em vulgar e à circunstância do momento; longe de uma retórica rebuscada.

A linguagem de Francisco nas suas pregações, missões e ao longo das diversas cidades da Cristandade era em vulgar, um modelo diferente dos *literatti*. Assim, confirma André Vauchez:

São Francisco reside na sua relação muito original com a cultura do seu tempo. (...) O Pobre de Assis veio alterar a situação, propondo aos seus ouvintes uma mensagem acessível a todos e, simultaneamente, enobrecendo a língua vulgar através do seu uso da religião. (...) Quando ele próprio e os seus primeiros irmãos começaram a anunciar o evangelho nas cidades e aldeias, depressa se tornou claro que a sua 'pregação' não tinha muito a ver com o gênero de eloquência sacra então praticada por clérigos eruditos. (...) O pobre de Assis saltava o fosso que separava a cultura profana da cultura eclesiástica.⁹⁴

Além disso, o papel pastoral de Francisco no momento em que compreende os primeiros anos e as primeiras pressões da institucionalização após o Concílio de Latrão IV (1213-1215) possui outras nuances. O conteúdo das mensagens era a exortação, alegria, fraternidade, aproximação de Deus aos homens (humanização de Cristo) e à conversão a Deus. Vauchez acrescenta que o *Poverello* resgata o elemento oral e popular da cultura leiga para aproximar os populares da Igreja⁹⁵. Sendo submisso, aliado da Sé apostólica e um cristão exemplar, as autoridades eclesiásticas veem no seu movimento um braço contra a heresia e como extensão para Cristandade.

⁹³ ESSER, Kajetan. *Origens e Espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Trad. Frei Henrique Antônio Steffen. Petrópolis: Vozes, 1972. 310 p. p. 63-64.

⁹⁴ VAUCHEZ, op. cit., p. 147-148.

⁹⁵ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 148.

No período entre a aprovação de Roma e o ano do das primeiras reuniões gerais, chamados capítulos gerais, os frades ganham notoriedade. Os menores paulatinamente passam a assumir um caráter mais formal. Com o Concílio de Latrão IV houve a necessidade de tornar a fraternidade uma instituição consolidada e junto com a Igreja. Não era apenas uma imposição pura e simples, mas parte do projeto de Francisco fundado nas suas experiências cotidianas. Como exemplo, no caminho formativo dos frades menores os capítulos gerais nos idos de 1216 exemplificam esse início das formalidades. Neste mesmo ano foi assim descrito por Jacques de Vitry (†1240):

Uma vez por ano, os homens dessa Religião, com múltiplos proveitos, se reúnem em um lugar determinado para juntos alegrarem-se no Senhor e para comerem juntos; e com o conselho de homens bons elaboram e promulgam suas instituições santas e confirmadas pelo papa. E depois disso, dispersam-se por todo o ano pela Lombardia, Toscana, Apúlia e Sicília.⁹⁶

As chamadas novas “Ordens” ou mesmo algum sentido próximo desse, aliado à instituição eclesiástica, configuram-se como uma novidade e com usos definidos pela Igreja. Domingos Gusmão (1170-1221) era clérigo e começou sua atuação no combate à heresia. O modo de vida pobre, o exemplo e a ciência caracterizavam a atuação dos Dominicanos. Era no conjunto com os frades menores chamados de frades mendicantes.

No conjunto das novidades e da necessidade da Igreja de atuar mais efetivamente na pastoral os mendicantes assumiram a dianteira. A debilidade pastoral dos clérigos dava vantagem à pregação dos frades. Nisso, Jacques de Vitry escreve em 1216: “Creio, no entanto, para a vergonha dos prelados que são como *cães mudos incapazes de ladrar* (Is 56,10), que o Senhor quer salvar, através desta espécie de homens simples e pobres, muitas almas antes do fim do mundo”.⁹⁷ As missões franciscanas nesse período não se limitaram à Cristandade, mas alcançaram o mundo muçulmano. Em 1212 houve a tentativa de Francisco se dirigir ao Oriente, para a Terra Santa, mas as turbulências da viagem o impedem, e ele retorna.

Em 1219, o pobre de Assis parte para Damietta no Egito e se junta à quinta cruzada. Algo admirável naquele tempo. Jacques de Vitry também narra esses feitos em sua *Historia Orientalis*:

Não somente os fiéis de Cristo, mas também os sarracenos e os homens que estão nas trevas, admirando-lhes a humildade e perfeição, quando por causa

⁹⁶ JACQUES DE VITRY. Carta escrita de Gênova em outubro de 1216. In: *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 1422-1423.

⁹⁷ JACQUES DE VITRY, *ibid.*, p. 1423.

da pregação se aproximaram deles intrepidamente, receberam-nos com boa vontade, providenciando-lhes as coisas necessárias com ânimo grato.⁹⁸

Os insucessos também se somaram às experiências dos frades menores entre os anos de 1208-1219. Como exemplo, cita-se em 1219 a missão dos frades nos territórios da atual Alemanha e Hungria. Os frades estavam despreparados, eram movidos de forma quase pueril, como comenta Esser:

Assim no mesmo ano [1219] fracassou completamente a primeira missão dos irmãos na Alemanha, porque eles, não conhecendo a língua, perguntados se eram hereges, que tinham vindo contaminar a Alemanha, como já tinham minado a Lombardia, diziam ‘sim’ com toda a simplicidade, sendo por isso castigados e expulsos.⁹⁹

Mesmo com os fracassos, e após o papa intervir pelos frades no território do Sacro Império e livrá-los, eles se tornaram uma ferramenta útil para os planos da Sé. Paulatinamente nesse período os frades começam seu processo de formalização de suas práticas. E exemplifico, que já em 1217 havia uma divisão em províncias das missões pela Cristandade¹⁰⁰. O tratamento com as novas ordens, que vieram a dar bons frutos para a Igreja, tomaria um novo rumo com o quarto Concílio de Latrão.

Dentre muitos, o cânon sobre Ordens deveria ser definido no Concílio de Latrão IV. É subjacente a esse concílio o posicionamento da Igreja frente a um mundo em mutação. Le Goff acrescenta que o papa também intencionava dar uma diretriz mais sólida e um controle mais efetivo sobre as novas ordens e movimentos adjacentes¹⁰¹. No Concílio ficou proibido que se fundasse novas Ordens. Provavelmente São Francisco e São Domingos estavam presentes. Entretanto, Francisco insistiu na particularidade de sua regra enquanto Domingos adotou a regra de Santo Agostinho.

O sentido de Ordens no panorama da hierarquia da Igreja é muito importante para se compreender o processo de institucionalização dos menores. É relevante, portanto, ter em mente as distinções e variações relativas à época do *Poverello* que o sentido de Ordem pode assumir. Desbonnets afirma que se pensar em *Ordo* é também reportar à *religio*. *Ordo* sempre reporta a um tipo de ordenação ao mesmo tempo em que a submissão a um modo de vida muito particular. Significa viver sob a regra, como a de São Bento ou viver em Cluny. Com o

⁹⁸ JACQUES DE VITRY, *ibid.*, p. 1426.

⁹⁹ ESSER, *op. cit.*, p. 159.

¹⁰⁰ FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento Franciscano*. Trad. Almir Ribeiro Guimarães. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986. 211 p. (CEFEPAL - Série Estudos franciscanos, 21)., p. 118.

¹⁰¹ LE GOFF, *op. cit.*, p. 80.

tempo significou viver sob um mesmo costume em um mosteiro. Uma Ordem pode ser entendida também como a busca ou a ideação de vida social inspirada nos critérios religioso.

Em outro sentido menos formalista, mas muito ligada também a um modo de vida é a *religio*. Em dois sentidos ela pode ser: a) uma vida religiosa ou b) ou um modo de vida coletivo autorizado pela Igreja¹⁰². A partir disso, entrar em uma religião é assumir um modo de vida coletivo, com função social e religiosa. Desse modo, a *religio* de Francisco ou sua *fraternitas*¹⁰³ se convergem. Com o tempo, após 1223 ela assume de fato a forma de *Ordo*.

O trabalho de Inocêncio III potencializou a abertura para os movimentos de *vita vere apostolica* submissos à Igreja ao serviço da Igreja. O Latrão IV impôs as condições. Assim, como comenta Brenda Bolton:

(...) compreendeu e aceitou os princípios subjacentes à procura da *vita apostolica* que constituía a base daquele grande redespertar espiritual e renascimento individual que envolveu tanta gente durante este período. Para o ajudar nesta tarefa ele estava disposto não só a lançar mão do sistema de canonização da Igreja como também levar por diante a causa da cruzada.¹⁰⁴

O IV Concílio de Latrão possui uma veia reformadora parte já ansiada dos séculos anteriores parte das intervenções individuais de Inocêncio III. Este Concílio segundo Bolton: “(...) produziu o mais importante corpo único de legislação disciplinar e reformador da Igreja medieval”.¹⁰⁵ Em especial o cânon XIII que diz respeito à pastoral que aceitava o papel dos mendicantes, mas não abria precedentes para criação de novas ordens. Assim, a Igreja tenta resolver o problema pastoral, dos movimentos de *vita apostolica*. Com isso, os insere em uma prática já corrente de espiritualidade mais humanista.

As implicações sobre Francisco em relação ao Concílio de Latrão o colocava diante do impasse do reconhecimento formal. O espaço de 1215 a 1223 (ano da *Regula Bullata*) foi fundamental para que os passos institucionais da Regra dos Frades Menores fossem aprovados. Em duas vias o movimento do *Poverello* se situava naquele momento. Em uma, a indefinição e reconhecimento da Igreja eram hipóteses a se considerarem. O IV Latrão “empurrava” os frades menores, já dilatados em seus membros, para as instituições religiosas

¹⁰² DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Trad. Frei Hugo D Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987. 163 p., p. 76. .

¹⁰³ Desbonnets diz que a relação *fraternitas* no sentido cristão e próximo ao dos frades menores se dá no sentido de um grupo que acredita partilhar a consanguinidade espiritual de batizados em Cristo. Em outra via, no plano socioreligioso é a denominação para as práticas espirituais coletivas de leigos piedosos. Além de tudo, a *fraternitas* também reporta a uma comunidade horizontalizada, potencialmente todos são iguais. Cf. DESBONNETS, *ibid.*, 73.

¹⁰⁴ BOLTON, *op. cit.*, p.117-118.

¹⁰⁵ BOLTON, *ibid.*, p. 126.

já existentes. Por outro, havia a certeza de que as particularidades e novidades minoritas não eram totalmente cabíveis aos modelos disponíveis.

Não se pode negar que a função dos frades menores já estava definida para a Igreja. Entretanto, a formalização era um caminho que apenas sistematizaria algo já real e concreto. Uma implicação seria se Francisco já possuía a convicção de que queria uma regra própria, provavelmente algo próximo do proposto ao papa em 1209. Apesar de nos anos que compreendem entre 1215-1221 Francisco não era mais um simples penitente, mas um homem com autoridade, com santidade reconhecida. Isso confirma uma tese que no tempo do IV Latrão a proto-regra de Francisco já era reconhecida pela Igreja, logo ficaria fora do cânon que proibia novas regras religiosas¹⁰⁶.

A regra que possivelmente foi escrita antes da confirmação pela bula papal de 1223 não sobreviveu. Possivelmente era simples e com passagens específicas do evangelho como ordenações. No testamento, brevemente Francisco descreve o que possivelmente seguia antes de 1223: “E depois o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou o que deveria fazer assim o próprio Altíssimo revelou a mim que deveria viver segundo a forma do santo Evangelho. Com poucas palavras e de modo simples eu fiz escrever, e o senhor Papa me confirmou.”¹⁰⁷

Atente-se para as observações de Short:

(...) alguns irmãos com amplos conhecimentos de regras religiosas, aparentemente com suporte de Ugolino, tentaram convencer Francisco a aceitar uma regra já aprovada e abandonar o projeto de uma nova regra baseada nos textos do Evangelho que havia estado em ‘processo’ por mais de uma década e que permanecia ainda sem terminar ao tempo do famoso capítulo de Mats (1221).¹⁰⁸

Nesse período havia um vocativo forte sobre Francisco no que diz respeito à formalização de sua regra. Era tacitamente uma forma um choque com a Igreja, mas que não necessariamente se liga à questão de submissão ou insubmissão. William Short afirma que o embate era dado no contraponto da formalidade jurídica da Igreja e o valor essencialmente evangélico da primeira regra¹⁰⁹. Na verdade, era um julgo pesado demais para o Pobrezinho de Assis construir uma regra aos moldes jurídicos da Igreja. Não seria da pena essencialmente

¹⁰⁶ SHORT, William. The rule and live of the frias minor. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.50-67, 305 p., p. 56.

¹⁰⁷ Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid derem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbi ser simpliciter feci scribi et dominus papa confirmavit mihi. (TESTAMENTUM, 14-15)

¹⁰⁸ SHORT, op. cit., p. 56-57.

¹⁰⁹ SHORT, ibid., p. 57.

de Francisco, pois como ele reporta em seu testamento: “E éramos idiotas (iletrados) e submissos a todos”.¹¹⁰

Portanto era uma tarefa que caberia ao cardeal protetor. Ugolino e aos frades letrados em uma empreitada iniciada por Inocêncio III (†1216) e concluída pelo papa Honório III (pontificado: 1226-1227). Talvez o processo de construção da regra entre 1221-1223 seja visto como a marca da insatisfação e desvio dos ideais originais. Porém é necessária a compreensão que tudo ocorre com o aval de Francisco. Manifesta-se claramente a submissão e, de certa forma, a humildade de não colocar o movimento em risco com atos rebeldes.

As tonalidades formais e regulares que se encaminharam sobre os frades menores foram predeterminadas a partir do momento em que a informalidade de Francisco se submete à Sé apostólica. Embora todo esse espaço de experiência de dez anos fosse dado segundo a descrição de Miccoli: “(...) agiu a primeira fraternidade Franciscana, revendo periodicamente as próprias regras de conduta de acordo com os diversos problemas e as diversas circunstâncias que a experiência concreta vinha sugerindo”.¹¹¹ Era de certa forma um momento turbulento que, ainda em Miccoli: “essas crises apresentam um elemento de fundo comum: a tendência de traduzir a experiência franciscana nos termos da tradição monástica ou canonical”.

Esse período em que houve as definições dos rumos institucionais dos menoritas foi um caminho sem volta. A institucionalização seria o efeito regulatório de experiências consolidadas e outras ainda em formação. O *continuum* da *fraternitas* dependeria da sua maior ou menor adequação à tradição hierárquica eclesial. Como aponta Frugoni: “(...) trata-se de um período de aprendizagem e ensaios; ele experimenta muitas Regras (nenhuma delas chegou até nós), diversos modos de vida que põe em prática com os companheiros antes de torná-los princípios normativos, exaltando ardorosamente a pobreza”¹¹².

Com as reuniões ordinárias anuais, os capítulos gerais, o movimento assume o caráter mais formal, com definições mais claras. Do centro dessas decisões os frades definem e acordam as regulações internas sobre sua *religio*.

Em 1217, no capítulo de Pentecostes, na Porciúncula, muitas decisões no sentido de uma maior formalização foram tomadas. Chiara Frugoni enumera as medidas: a) determinou a periodicidade anual dos encontros; b) ampliou o apostolado; c) definiu as missões para fora da

¹¹⁰ Et eramos idiotae et subditi omnibus. (TESTAMENTUM, 19.)

¹¹¹ MICCOLI, op. cit., p. 88.

¹¹² FRUGONI, op. cit., p. 80.

península e d) dividiu a península itálica em províncias¹¹³. Apesar das tonalidades formalistas, os insucessos vieram. Como exemplo, Ugolino considerava a Ordem muito frágil ao ser espalhada sem a figura de Francisco¹¹⁴. O resultado foi que cinco frades foram martirizados no Marrocos. Na França, os frades foram confundidos com cátaros quase custando as suas vidas.

Em 1219, também em Porciúncula, em outro encontro anual foi importante nesse processo de divulgação dos frades e de institucionalização. O chamado “Capítulo das Esteiras” onde se definiu a ida de Francisco para o Oriente em missão. Entre os anos de 1219-1221 a figura do *Poverello* era o elo que unia as diversas partes dos menores. Nesse tempo foi que ele se dirigiu para a Terra Santa. Esse período foi o de grande transformação com Francisco ainda em atividade antes do agravamento de suas doenças. Também nesse tempo, o santo de Assis começa a redigir a sua regra.

As reponsabilidades sobre Francisco aumentam quando sua *fraternitas* na verdade não era uma Ordem formalizada. Seu lugar na Igreja era certo, mas juridicamente não aprovado. Os rumos da *fraternitas* dos menorigas são bem distintos ao atingir sua primeira década de movimento. Turbulento, no mínimo, esse período marca a saída de Francisco da liderança da Ordem. A proto-regra de 1221, inspirada na primeira de 1209, não foi aprovada. Uma clara demonstração daquilo que Cusato comenta sobre 1219: “Estes conflitos de visões entre a forma vitae original e uma forma de vida mais alinhada como a proposta apostólica inclinada às comunidades monásticas erigiram nesse capítulo.”¹¹⁵

Amalgamar um conjunto de práticas distintas, isto é, entre aquilo que queria Francisco e o que a Igreja intencionava era uma copiosa tarefa da Cúria apostólica e dos frades que estavam nessa empreitada. Mesmo amparado por Honório III, o cardeal protetor Ugolino e os frades letrados, a construção da regra parecia unilateral, algo mais próximo e apropriado à estrutura jurídica da Igreja. A regra de 1221 era considerada insuficiente para o conjunto normativo e legal da Sé apostólica. Era necessário refazê-la. Como apresenta Cusato: “(...) esta regra não aprovada havia sido inflada da situação geral da intenção de 1209, de conjuntos de admoestações, das exortações, das regras legislativas, de preces e de citações abundantes das escrituras em 1221”¹¹⁶.

¹¹³ FRUGONI, *ibid.*, p. 105.

¹¹⁴ FRUGONI, *ibid.*.

¹¹⁵ CUSATO, Michael F. Francis and the Franciscan movement. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p., p. 17-33.

¹¹⁶ CUSATO, *ibid.*, p. 29.

No processo da constituição institucional dos menores com relação à situação na hierarquia da Igreja, o ponto de culminância foi a regra de 1223. No ínterim de 1221-1223, Francisco já não estava na direção da Ordem. Pedro Catani era o geral, mas morre em 1221. Segundo Sabatier¹¹⁷, Francisco, entre o inverno de 1221-1222 dedicou-se à sistematização de sua regra que viria a ser conhecida como “regra de 1221”. Ainda segundo o historiador protestante, a regra de 1221 era um estágio intermediário entre a completa ação da Igreja (regra 1223) e o modo de vida apresentado ao papa em 1209¹¹⁸.

Os últimos cinco anos de vida de Francisco foram dramáticos em muitos aspectos. Ele via seu movimento sendo conduzido pela Igreja às modificações e se cercado de privilégios, contra sua vontade. Como exemplo, em 22 de março de 1222 o papa emite um privilégio dos frades celebrarem suas próprias missas. No mesmo ano, em 29 de março, a bula *Ex parte* autoriza os menores e pregadores de Lisboa se indisporem contra os Bispos em diversas questões¹¹⁹. Na conclusão de Sabatier: “Mais ou menos tudo o que se fazia na Ordem após 1221, era ora com o desconhecimento dele [Francisco], ora contra sua vontade”¹²⁰. Entretanto é importante levar em conta o que diz Desbonnets diz:

Não existe grupo humano capaz de resistir, por muito tempo, a uma tal taxa de crescimento sem ser forçado a profundas reformas de estrutura e sem ser palco de uma luta selvagem pela posse do poder. É o que se passou na Ordem. E o episódio do Capítulo das Esteiras não passa de uma peripécia na luta, na qual Francisco levou a pior.¹²¹

Em 29 de novembro de 1223 o papa Honório III aprova a *Regula Fratrum Minorum* por meio da bula *Solet Annuere*. Era a sistematização de um espaço de experiência em que a letra de Francisco é eclipsada pela forma jurídica da Igreja. Como deixa claro Vauchez o processo e a concretização da Regra Bulada causaram sempre um mal-estar entre o ideal e a necessidade. Ainda no historiador francês: “Certamente, Francisco não pensou em um documento jurídico, mas um lembrete dos princípios fundamentais dos menoritas, acompanhado de algumas indicações de como pôr em prática e evitar os erros”.¹²²

A regra significou um novo *status* na Ordem. Os menores agora formalmente, juridicamente e apostolicamente se integraram à hierarquia da Igreja. No ano de 1223 seguido dos três últimos anos de vida de Francisco acontece uma reviravolta nos frades. Eram eles laicos e clérigos, aqueles ainda em maioria. Porém o caminho em direção à mudança do

¹¹⁷ SABATIER, op. cit., p.278.

¹¹⁸ SABATIER, ibid., p. 279.

¹¹⁹ SABATIER, ibid., p. 294.

¹²⁰ SABATIER, ibid., p. 296.

¹²¹ DESBONNETS, op. cit., p.60.

¹²² VAUCHEZ, op. cit., p. 105.

espírito original e à “fossilização” pelo estatuto jurídico¹²³ era certo. O texto da regra de 1223 é essencialmente adequado ao cânon da Igreja. Por outro lado, a regra bulada suprimiu os trechos dos evangelhos, as repetições e algumas exortações¹²⁴. Se comparado ao texto de 1221 era mais longo e formal.

Após a aprovação da Regra os frades menores passam por tensões que ligam diretamente à memória individual de Francisco, com sua existência. Esta memória é um contraponto individual entre o que ele idealizou com aquilo que foi de fato efetivado pela Igreja. Short afirma que esse período havia um sentimento de não-pertencimento do *Poverello* à Ordem¹²⁵. Na sua memória individual era o seu projeto sendo diluído pela Igreja. Era o preço da submissão. Como afirma Desbonnets: “Mas que esta transformação de um projeto de vida maleável e aberto para uma regra precisa e fechada não deixava de ser uma traição, era algo de inconsciente e inevitável”¹²⁶.

Das tensões relativas do processo de institucionalização, Francisco escreve o seu testamento. Ele é um documento fundamental dessas primeiras transformações e do impacto que essas mudanças implicaram no *Poverello*. O testamento não é apenas um documento que se vincula às ordenações e força de regra, mas recomendações simples. Assim, foi escrito:

E não digam: esta é outra regra, porque é apenas uma recordação, uma admoestação, exortação e meu testamento que eu pequeno frade Francisco, faço para vós, meus irmãos benditos, para que observemos mais catolicamente a regra que prometemos ao Senhor.¹²⁷

O manuscrito *Testamentum e Testamentum Senis factum* provavelmente foi escrito em 1226, nos últimos martirizantes meses de vida de Francisco. Ele é um jogo de memória. O anseio da representação do passado individual que se choca com os rumos institucionais da Ordem. O testamento significa o reportar existencial do *Poverello* numa espécie de imagem de si. O voltar ao passado não só se idealiza, mas absorve a experiência e manifesta uma vontade de si. O método foi o escrito, a forma ditada a um irmão, pois Francisco acamado, cego mal podia se expressar diante do virulento julgo da doença adquirida na ida às terras muçulmanas.

¹²³ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 104.

¹²⁴ SHORT, *op. cit.*, p. 59.

¹²⁵ SHORT, *ibid.*, p. 61.

¹²⁶ DESBONNETS, *op. cit.*, p. 106.

¹²⁷ Et non dicant fratres: Haec est alia regula, quia haec est recordation, admonitio, exhortatio et meum testamentum, quod ego frater Franciscus parvulus facio vobis fratribus meis benedictis propter hoc, ut regulam, quam Domino promisimus, melius catholice observemos. (TESTAMENTUM, 34)

Do ponto de vista da “memória existencial”¹²⁸, Francisco combateu com as armas que possuía. Nesse ponto houve a evocação ou busca de uma lembrança que tendia a se fixar. Evocar é trazer uma vontade específica para a sua utilidade conjuntural. O seu espaço de experiência e as suas vivências não são todas trazidas à tona, mas somente algumas que eram nodais e precisas. O que o pobrezinho de Assis buscava era sua reintegração como modelo e exemplo de préstimo à sua Ordem. Trazia à memória os tempos em que seu movimento era auspicioso na espontaneidade, na pobreza, no trabalho manual e naquilo que fosse proveitoso na ajuda dos excluídos. Era o testemunho de si mesmo que se inspira na literalidade evangélica.

O exercício de composição e o texto do testamento podem ser associados ao que Paul Ricoeur¹²⁹ chama de evocação como atualização da memória individual. Em continuidade, a evocação é o aparecimento atual de uma lembrança. Estes aspectos da memória são questionados desde a filosofia helênica. A partir disso, Ricoeur levanta que na evocação da memória individual se deve considerar: “(...) a presença agora do ausente, anteriormente percebido, experimentado, aprendido”.¹³⁰

Face à morte, o elo com o passado se intensifica no desejo de dar a últimas diretrizes próximas do que ele queria. Além disso, os pontos tratados por Francisco almejavam dar à Ordem o rumo que ele achava conveniente às suas intenções. Para tanto, Francisco reporta sempre ao caminho traçado a partir de suas escolhas. Relembra sua ruptura, a ida a Roma em 1209, sua situação como frade e como observar a regra. Uma expressão disso foi na parte em que Francisco diz: “E com minhas mãos trabalhava e ainda desejo trabalhar(...)”.¹³¹

Ao orientar sobre a ociosidade e o trabalho Francisco reporta a uma lembrança de um tempo particular. Uma orientação do testamento evoca o passado de acordo com o presente conjuntural, mas que se lança à expectativa.

A institucionalização era o fato inevitável dos menores e a partir disso surgem muitos indícios apontam do contragosto do *Poverello*. A submissão à Igreja obnubilou um pouco do seu caráter. A percepção de Francisco em relação ao testamento coloca sua memória dos primeiros tempos, ao mesmo tempo em que erige o seu próprio exemplo. As lembranças de Francisco são uma forma pedagógica àqueles que vestiram o hábito menorita.

¹²⁸ Será comentada no capítulo 4.

¹²⁹ RICOEUR, Paul. *A História, a memória e o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora Unicamp, 2007. 535 p., p. 45.

¹³⁰ RICOEUR, *ibid.*

¹³¹ Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare (...) (TESTAMENTUM, 20)

No plano institucional a regra já era consolidada, mas insuficiente para caber o ideal de Francisco. A *Regula Bullata* de 1223 era um documento da Igreja. Uma carta (bula) de confirmação, um rito de passagem da institucionalização, a *Ordo Fratrum Minorum*. O testamento preenche algumas lacunas sobre sua vontade. Com isso, a institucionalização e a submissão convergem no testamento e na regra. Estas últimas vontades, recomendações e lembranças são firmes desejos de Francisco em se manter fiel ao seu passado quase idealizado. Da sua lembrança individual ao reportar suas experiências parte o exemplo à Ordem. Para os frades, internamente, a vontade de Francisco expressa no *Testamentum* é assim desenhada:

E o ministro geral e todos os outros ministros e custódios por tenham por obediência nestas palavras nada acrescentar ou diminuir. E sempre tenham este escrito junto à regra. E em todos os capítulos gerais que fizerem, ao lerem a regra leiam também estas palavras.¹³²

O testamento significa um contraponto para a memória de Francisco. Ao mesmo tempo em que ele quer uma ordem submissa junto à Igreja, indispõe-se contra o que vem acompanhado da institucionalização. É um mal-estar tácito em que o testamento se torna de fato um legado de vida, mais do que o rito, a clericalização e o valor jurídico acompanhados da transformação em Ordem. Mas a sobrevida à Regra também preocupava Francisco. O conjunto da experiência do *Poverello* alimenta suas lembranças que também se projeta para a Ordem.

O testamento é um documento da trajetória resumida do itinerário de Francisco como penitente a líder de uma Ordem internacional. Porém recorda de um modo de vida gestado antes do marco da Regra de 1223. Ao voltar para suas lembranças, Francisco contrapôs sua individualidade e particularidades ao efeito coletivo de uma Ordem com milhares de membros. O frade ideal não poderia ser protagonista com seu ego, mas sempre submisso aos seus superiores. No texto do *Testamentum* em vários momentos o exemplo de si ou reportando à sua memória/lembrança estão juntas para instruir os frades.

No *Testamentum* os temas com relação à submissão e a vontade de Francisco possuem vários estratos. Isto é importante para saber como é possível estabelecer uma compreensão das múltiplas faces do documento. Assim, na sua condição Francisco recomenda recorrer aos sacerdotes em tempos de tribulação e confiar neles (como ele mesmo fez) (*TESTAMENTUM*, 6-8). Também diz para permanecer firme ao ideal. Onde estiver um frade menor, se as

¹³² Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per obediētibian teneantur in istis verbis non adere vel miuere. Et semper hoc scriptum habeant secum iuxta regulam. Et in omnibus capitulis, quae faciunt, quando legunt regulam, legant et ista verba. (*TESTAMENTUM*, 35-37)

condições não forem de acordo como a pobreza: “Hospedando-se nelas sempre como forasteiros e perigrinos”¹³³. Em outro momento, reporta para os que não cumprem as determinações sejam entregues ao protetor da Ordem Junto à Sé Apostólica (*TESTAMENTUM*, 31-33). O cuidado da disciplina era do encargo dos superiores, ficava ao encargo da Sé julgar segundo seus precedentes jurídicos.

Mesmo que o *Testamentum* de São Francisco seja um documento curto e de palavras breves, não podemos perder de vista o contexto que o circundava. Interno e externamente havia uma projeção da Ordem nos lugares onde se fixaram e estabeleceram suas pregações. O manejo da Igreja os coloca segundo os seus propósitos e sua doxa. Francisco não poderia ignorar tais preceitos, como primeiro entre os menores. Sua autoridade evidentemente imperava, mas o instrumento de ação era o jurídico, da Igreja. O santo era consciente disso.

Do ponto de vista das lembranças de Francisco, Maurice Halbwachs lembra que nunca se “está só”¹³⁴ no ato de rememorar. Em dois aspectos as lembranças devem ser lidas: a) Há um arranjo da lembrança própria que parte do indivíduo; b) Como consequência daquela, a “semente da rememoração” é conjugada e posta em atuação com as percepções e conjunturas externas¹³⁵. Assim é comum que a memória, lembranças e reminiscências sejam resultadas para fins específicos.

O testamento se apresenta como uma lembrança específica e aplicada. As frases curtas, objetivas, muitas com um imperativo acompanhado de uma (subjuntiva) reflexão pessoal de Francisco. Em paralelo elas atuam como o exemplo pessoal do santo, em seu *modus vivendi*. As lembranças e memórias que se atualizaram na forma do testamento surgem da necessidade do e para o coletivo, à semelhança do que aponta Halbwachs¹³⁶.

São esses pontos de contatos do interior, do indivíduo existencial com o mundo exterior às suas particularidades que surge a necessidade da recordação. O coletivo suporta e molda a memória e a exposição da lembrança. Assim a memória individual nunca se encerra em si e não possui uma identidade com o ensimesmado. O social sempre é o objetivo, pois sua manifestação deve produzir sentido à exposição¹³⁷. A linguagem é um desses exemplos: a tradução da experiência individual rememorada. O tempo que opera sobre os indivíduos não necessariamente é o cronológico. Existem marcos em que são selecionados, representados e apropriados às necessidades e momentos em que são evocados.

¹³³ Semper ibi hospitantes sicut advenae er peregrini. (*TESTAMENTUM*, 24)

¹³⁴ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 7ª reimpressão. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2013, p. 31.

¹³⁵ HALBWACHS, *ibid.*, p.32-33.

¹³⁶ HALBWACHS, *ibid.*, p. 39.

¹³⁷ HALBWACHS, *ibid.*, p.72.

O testamento de são Francisco contribui com muitos indícios sobre a sua memória e sua *intentio*. Entretanto, o papel desse documento transpassa ao seu tempo existencial. Ele se torna a referência para muitos frades, principalmente aqueles que compartilharam com o santo os primeiros anos do movimento. Se o *Poverello* trouxe as suas lembranças, parte delas também era filtrada e concorde com seus primeiros irmãos. O testamento não é um contraponto à instituição, mas um comportamento extra, uma regra de inspiração no fundador.

Parte 2: OS HISTORIADORES E SÃO FRANCISCO

CAPÍTULO 3: QUESTÕES DE HISTORIOGRAFIA E FONTES

3.1. São Francisco e a “questão Franciscana”

3.2. São Francisco e as fontes

CAPÍTULO 4: HAGIOGRAFIA, MEMÓRIA E AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES NARRATIVAS DE SÃO FRANCISCO

3.1. O santo e a narrativa hagiográfica: a formação de um gênero

3.2. As primeiras narrativas santorais de Francisco de Assis: memória, representação e narrativa.

Parte 2: OS HISTORIADORES E SÃO FRANCISCO

CAPÍTULO 3: QUESTÕES DE HISTORIOGRAFIA E FONTES

3.1. São Francisco e a “questão Franciscana”

Desde o início do movimento até os dias atuais, dentro do forte personalismo de Francisco de Assis, são inúmeras, quase incontáveis, as lendas, os relatos e as biografias sobre o santo¹³⁸. Desde os primeiros anos, cronistas como Bucardo de Usperg e de Jacques de Vitry já colocavam em evidência o movimento. Os relatos deixam claro o entusiasmo, mas também a desconfiança. Estes são frutos, evidentemente, da novidade. A este tempo, somam-se os ares heréticos comuns na península itálica e partes da França.

O surgimento dos “penitentes de Assis” foi um tema que movimentou não apenas os coetâneos de Francisco, mas fez correr muita tinta já logo dois anos após a sua morte. Saber quem é o homem e o santo que abandona tudo para seguir a Cristo e compreender sua santidade foi e é um desafio aos historiadores atuais. A questão otológica sobre Francisco não perpassa apenas sua existência. O começo da vida penitente possui seus antecedentes, bem como sua memória não termina com sua morte. Nesse sentido, houve e há um sentimento de entender o que São Francisco significou para a sociedade medieval. Incluem-se as formas de representar o seu espírito diante de seus discípulos, dos poderes espirituais e do seu modo de comportamento voltado para a sua sociedade.

Nas primeiras escritas santorais oficiais de Francisco, a contar a de Tomás de Celano aproximadamente 1228-1229, ou mesmo de cronistas atrelados à Igreja, não havia uma preocupação de entender quem era essencialmente o homem *Francesco di Bernadone*. Entretanto, o foco era o Santo, o milagreiro movido apenas pela inspiração divina. O tema do sagrado na hagiografia de 1229 destacou o papa Gregório IX, antes cardeal Ugolino de Óstia, para reforçar a santidade e a perfeita aliança do santo com a Igreja. O escopo dos hagiógrafos era justamente apresentar a ruptura de sua “mundanidade” para abraçar a vida espiritual.

Direta ou indiretamente era manifesta a contribuição desses hagiógrafos em levantar e apresentar a vida de um homem. Entretanto, a perspectiva se volta para seu lugar sagrado, ainda que este não se vê separado, em realidade, do sociocultural. Evidente que os critérios de precisão não eram os mesmos da historiografia atual. A representatividade e as atitudes do

¹³⁸ Ressalto que todas as bibliografias mencionadas neste capítulo, edições ou traduções, se encontram citadas por completo em na bibliografia desta tese.

Poverello surgem em um momento de busca constante de reforma da Igreja, da sua situação institucional e também de sua relação com a *congregatio fidelis*. Isso, portanto, imprime uma ideia de “novidade” e de “suspiro espiritual” para a Sé de Roma. Todas estas características de alguma maneira se projetam na construção do texto santoral.

Os relatos contidos sobre Francisco, nos “testemunhos externos à ordem”¹³⁹, são os primeiros esforços em catalogar, entender e se posicionar sobre o que significavam aqueles homens vindos de Assis buscando viver a literalidade dos evangelhos. Tais testemunhos se guiam por uma apreciação extra ao movimento. Relatam sobre os frades antes da bula *Solet Annuere* de 1223, um marco em que o papa Honório III institucionaliza a Regra da Ordem dos Frades Menores.

O movimento iniciado por Francisco, dado os relatos externos à Ordem, sempre imprimiu algum sentido especial a partir de seu personalismo. O período imediato à morte do santo tem como herança a uma Ordem turbulenta. Mesmo diante disso, o processo de canonização foi célere e nada influiu diretamente contra. O processo para o “arrolamento” entre os santos da Igreja tinha como consequência a necessidade de se narrar seus milagres e testemunhos do seu carisma. Em 1228/29, a primeira legenda oficial de Francisco, já santo, foi escrita pelo frei Tomás de Celano a pedido do Papa Gregório IX.

A escrita hagiográfica em algum nível busca por uma representação do santo em sua abstração real. Nesse sentido, o “real” era o santo que se “converte” e sua vida se torna um exemplo para o cristão comum e para os seus confrades. Mesmo o objetivo sendo místico há um sentido sociocultural repleto de significados. Todas as características santorais têm um sentido no momento e apropriado ao seu meio. Em suma, um conjunto de valores sociais quase indissociáveis das representações da espiritualidade do santo. Esse tipo de produção nos permite, nas entrelinhas, entender o homem Francisco necessário àquele momento.

Os valores impressos sobre o santo nas legendas subsequentes, da *Vita Secunda* à *Legenda Maior*, são variações conjunturais e surgidas constantemente de novas perguntas. Questões estas que vão desde ao lugar da Ordem até o resgate de novos significados a partir das particularidades da vida do santo. Nessa mesma medida, a memória hagiográfica santoral se torna circunstancial, muito atrelada ao seu presente. Mas ela também busca transcender o santo à sua conjuntura, ao seu próprio tempo, interpretando-o como fruto de um ato providencial. O antes e o depois não ficam claros, o santo “era para ser” ao mesmo tempo em

¹³⁹ TESTEMUNHOS NÃO FRANCISCANOS. *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 1422-1450.

que sempre pode potencialmente sempre “vir a ser”. Ao tratarmos da Ordem dos frades menores, o santo de Assis foi representado, transmitido e inspirado pelos frequentes atritos na formação institucional em seus primeiros 60 anos.

Sobre o santo se erige um movimento memorial de disputas em que as sucessivas necessidades temporais (ou deturpações do ideal?) o esquadrinha de acordo com as demandas internas. Com isso, a variação representativa do santo possui estratos temporais identificáveis, mas não isolados em si. Em seu conjunto demonstra a evolução da Ordem e as constantes adequações sociais, em especial sob a tutela da Igreja. O ato de representar o santo nas suas legendas o torna tão variado ou mesmo matizado como uma figura pictórica.

Em uma percepção mais ampla, não é conveniente se restringir aos momentos e apenas às especificidades conjunturais. Eles são importantes, mas não podem ofuscar o caráter processual da memória/tempo (estruturação), das constantes significações e ressignificações do santo. A forma de imprimir características socialmente válidas e espiritualmente relevantes fica ao gosto daquele que escreve. Como resultado, o santo apresentado assume uma postura ordenada e explícita segundo os objetivos narrativos. Entretanto, esse santo nunca é inerte e sempre é amplamente ressignificado.

Na prática temporal da Ordem menorita não são mônadas ideais que permanecem estáticas em suas particularidades. Elas são dadas ao movimento temporal através das comunicabilidades. Olhar para passado e revisitar certos momentos específicos são formas de amparar as condições objetivas em cada conjuntura da Ordem. Com isso, a representação do santo nunca é tão nova ao ponto de se poder considerar como sucessões inauditas em si. Nesse sentido, a percepção sobre o Francisco nunca é incomunicável com o passado institucional. Nisso, a transmissão e a adequação memorial tentam se fixar no presente, com tonalidades diferentes da anterior, porém inseparáveis na realidade. Portanto, a mudança e o olhar para o passado são conjuntamente palavras de ordem nesse “espaço de experiência” dos frades menores.

A mudança no modo de vida menorita já se demonstrava perceptível desde o tempo em que Francisco vivia. A própria existência de Francisco como penitente sugere que a modificação é uma constante no seu movimento. De 1209 a 1226, a prática diária conduziu a Ordem para experiências que não dependiam apenas de suas vontades. Aplica-se tanto para a definição da vocação da *fraternitas* quanto para a formalização da vontade de Francisco. O processo de institucionalização da Ordem acontece ante o santo. Seguida de sua morte, a institucionalização se apoiará nas nuances representativas a partir das narrativas das *Vitae* ou Legendas e nos testemunhos dos primeiros companheiros do santo.

A compreensão do “melhor” santo a se representar guiado pelas conjunturas da Ordem não foi um problema restrito aos medievais. Entretanto foi através das sucessivas necessidades dos membros da Ordem de construir seu santo fundador que se deu início a uma historiografia que se propõe a questionar quem de fato é o santo, mas também o homem. O fundo confessional é ainda muito forte nesses estudiosos. Pode-se destacar que a partir do século XVII se tem um debate incipiente, mas que logrou um novo olhar sobre as fontes e o lugar de São Francisco. Inicia-se, então, uma busca por um *Francesco* além das hagiografias. Com o entrar do século XIX, o método positivista aplicado à história tomou para si o problema de entender o “verdadeiro São Francisco”.

Esse espaço de tempo que liga os medievais ao século XIX varia entre as representações de Francisco através do sentido do homem espiritual e também da busca pelo homem em seu meio social. Nesses dois exemplos, em seus valores implícitos a cada demanda temporal, ambas possuem utilidade de explicação para o historiador do nosso tempo. Se as circunstâncias na Ordem fizeram Francisco possuir vários moldes e representações, o mesmo santo também instigou a historiografia a compreender quem de fato é esse homem despido de sua santidade. Na busca da significação do *Poverello*, os hagiógrafos medievais estavam distantes da nossa pretensa objetividade, mas nos legaram de forma subjacente nesses textos a imagem de um homem e as suas necessidades temporais.

O crédito de cada hagiografia na busca de entender e apresentar melhor seu santo fundador não é insípida. Ela é imbuída de características muito próprias, conflitantes e acima de tudo, conscientes. Assim, como descreve Annette Kehnel¹⁴⁰, houve um grande interesse dos franciscanos pela história e em escrever sobre si mesmos, incluindo a imagem de São Francisco. Com isso, a historiadora afirma: “Os historiadores franciscanos estavam conscientes de ser parte de um grande movimento e testemunhando algo especial”¹⁴¹.

Nesse caminho, os hagiógrafos debruçaram sobre a vida do santo fundador de sua Ordem para procurarem solucionar suas “crises” internas. Ao mesmo tempo legaram um forte apelo personalista de seu santo fundador à medida que suas penas corriam. Representavam seu santo de acordo com as diversas necessidades ao longo do tempo. Aos historiadores atuais que se dedicam ao tema, os hagiógrafos deixam caminhos com muitas vias adjacentes ainda por explorar. Há, portanto, nos escritos franciscanos uma imagem ideal muito forte de seu santo que exemplifica a própria evolução da Ordem.

¹⁴⁰ KEHNEL, ANNETTE. Francis and his historiographical tradition in the order. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p. 101-114.

¹⁴¹ KEHNEL, *ibid.*, p. 102.

Havia, dessa forma, um forte elo não apenas com o homem de Assis, mas com aquele que foi transformado e assumiu o lugar de Santo da Igreja, um “indivíduo separado”. Mesmo assim, pelas narrativas santorais se pode abstrair o senso de história ou mesmo uma ligação íntima com um passado personificado em Francisco. Isso pode ser observado com mais clareza com o crescimento das gerações e nos vínculos com os frades que foram íntimos do *Poverello*. Portanto, sem presença existencial de Frei Francisco a hagiografia se tornou um elo e um contato, ideal, do que foi o santo assisense. Como complemento, nas palavras de Kehnel: “(...) os frades viviam como membros de uma comunidade transnacional com um forte sentimento de comunidade não apenas pela regra, compartilhavam valores e um fundador pessoal, mas também unificando e fundando história”¹⁴². Em suma, a essa “identidade” era quase um vínculo pessoal com seu santo.

Além dos problemas essencialmente medievais, os bolandistas¹⁴³ foram um elo importante nessa cadeia que liga Francisco aos problemas sobre sua imagem do século XVII em diante. Cometer-se-á a injustiça de não dedicar muitas linhas ao trabalho desses estudiosos. A empreitada iniciada por esses eruditos por si só merece um estudo acadêmico próprio. Esses religiosos jesuítas, a partir do século XVII, fizeram um amplo trabalho de recuperação de fólhos medievais das hagiografias de São Francisco. Empregaram-se na catalogação, na datação, na separação temática, nas análises comparadas etc. Os bolandistas legaram aos estudiosos posteriores certa segurança sobre as fontes e suas respectivas naturezas. Inclusive nos dias atuais ainda muito úteis ao historiador.

Os trabalhos dos bolandistas não ficaram inertes e muito menos restritos às demandas dos estudos confessionais católicos. A partir do século XIX, há um “despertar” de São Francisco entre o dito “racionalismo laico” e entre os “românticos”. Como exemplo, ao “homem” Francisco se dedicaram Jules Michelet (1798-1874) e Ernest Renan (1823-1892). Estes homens do século XIX ampliaram o horizonte por meio dos trabalhos dos bolandistas. A partir de então, os historiadores do século XIX também avançaram no terreno da crítica dos fólhos disponíveis e fundados em um aparato teórico-metodológico mais amplo. Desde então,

¹⁴² KEHNEL, *ibid.*

¹⁴³ Esse grupo de estudiosos jesuítas teve um grande papel de erudição sobre as hagiografias de um modo geral. São trabalhos gestados já no século XVII. Aqui em especial aos trabalhos de Costanzo Suyskens, no final do século XVIII, reuniu na *Acta Sanctorum*, até os dias atuais um dos conjuntos de documentos de grande utilidade aos historiadores desse tema, partindo do princípio de seu valor histórico e vinha acompanhado de um comentário crítico sobre as hagiografias. Costanzo Suyskens selecionou *Prima Vita* de Tomás de Celano (1229), a *Legenda trio Sociorum* (1246), *Anonymus Perusinus* (data incerta, mas antes de 1246) e a *Legenda Maior* de Boaventura. Cf. URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de San Francisco e Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. 587 p., p. 22.

inúmeras revistas e periódicos foram dedicados ao estudo do franciscanismo em espectros variados: na história, na arte, na crítica documental etc. Noticia-se aqui a *Miscellanea Franciscana* e a *Analecta Franciscana* que são amplamente citadas entre os especialistas e subsidiárias ao estudo da hagiografia franciscana.¹⁴⁴

Um herdeiro dos empreendimentos desses estudiosos foi Paul Sabatier (1854 - 1941) que adentrou aos estudos do franciscanismo e encabeçou também muitas polêmicas. Em Sabatier identificamos um dos marcos da “questão franciscana”. Sua materialização e os seus debates, em graus variados, já duram cem anos e se deram com a publicação em 1894 do livro *La vie de Saint François*. Ainda no seu ano de publicação, como se plasmasse o lado confessional¹⁴⁵ da “questão”, o livro de Sabatier foi inscrito no *Index Librorum Prohibitorum* da Igreja Católica.

A “questão franciscana”, como aponta Fernando Uribe, é um problema de caráter técnico que oscila entre as ferramentas da história e dos estudos literários¹⁴⁶. Jacques Dalarun¹⁴⁷ diz que a “questão franciscana” nasce de um artigo de Salvatore Minocchi (1869-1943) como consequência da publicação da *La vie de Saint François* de Paul Sabatier. Nesse mais de um século de debates, os elementos metodológicos sobre Francisco e seu movimento sofreram oscilações quanto à explicação das fontes e do “espírito de Francisco”. Apesar das mudanças houve um veio comum que se susteve: a preocupação em representar o santo de Assis em seu sentido mais contextual.

Além disso, segundo Uribe¹⁴⁸, a variação deste debate ora pendia para os estudos literários, ora para os históricos. Porém nos últimos anos ocorre a predominância dos estudos históricos. Contudo, segundo o frei colombiano a “questão franciscana” possui um quase-mantra ou uma diretriz mestra que: “(...) está orientada a clarificar a personalidade e os ideais de São Francisco e mesmo a interpretação que fizeram seus biógrafos”¹⁴⁹. É desenhada, de forma geral, a busca pelo homem e pelo “verdadeiro” São Francisco, despidido de sua aura de

¹⁴⁴ URIBE. *Ibid.*, p. 22-25.

¹⁴⁵ O lado ou lados confessionais desse debate têm dois eixos básicos segundo Uribe (URIBE, *op. cit.*, p. 20): a) Os estudiosos católicos, em especial os membros menoritas, buscavam a significação santoral, exemplar e um ar de “essencialismo” aplicado ao personalismo de São Francisco. Nos dizeres de Uribe: (...) *fazendo que predominasse o fator emocional sobre a serenidade da análise histórico-crítica*; b) Em outro caminho os seguidores de Sabatier de linha protestante como ele mesmo, depositavam seu aparato crítico em antever pontos da Reforma Protestante no exemplo de Francisco como homem. Para combater essa tese, os autores católicos tomaram Francisco como o exemplo de obediência à ortodoxia da Igreja Católica Romana. Em conclusão, o simples fato de querer investigar o Francisco em si e sua *intentio* não significava um trabalho sem posições ou mesmo escolhas de credo.

¹⁴⁶ URIBE, *op. cit.* p.20.

¹⁴⁷ ¹⁴⁷ DALARUN, Jacques. *The Misadventure of Francis of Assisi*. Translate from Italian by Edward Hangman. New York: Franciscan Institute Publication/Saint Bonaventure University, 2002. 295 p., p. 22.

¹⁴⁸ URIBE. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁴⁹ URIBE, *ibid.*, p. 20.

santo. Nas palavras de Dalarun¹⁵⁰ significa entender o santo completamente em si, na sua particularidade e em sua originalidade.

A pergunta “Quem é Francisco?” talvez seja o ponto de partida e à forma mais adequada à historiografia que advém de Paul Sabatier. O historiador francês dedicou seus estudos ao franciscanismo em diversas áreas, desde a crítica dos fólhos medievais à composição biográfica do *Poverello*. A busca por um Francisco “real” e o “homem” se tornou um forte objetivo da historiografia que derivou de Sabatier. A inspiração no positivismo leva o historiador protestante a pesquisar, a selecionar fontes e acreditava que seus resultados eram pautados pela certeza dos “fatos”.

Ao se pensar nos princípios de Paul Sabatier cabe afirmar que seus objetivos de escrita são possibilidades, algo em potência. Atualmente um alvo difícil, senão impossível, de atingir com precisão. Entre o homem Francisco e sua representatividade além das hagiografias repousa o afã de sua *intentio* e as possíveis distorções desta. Para as reflexões de Jacques Dalarun, a dita “questão franciscana” nasce da própria complexidade do indivíduo Francisco frente à sociedade de sua época, diante da Igreja e como o próprio movimento sofreu derivações em si mesmo¹⁵¹.

As questões de Paul Sabatier talvez hoje não sejam tão pertinentes aos historiadores por serem metodologicamente idealizadas. A busca por uma verdade inalienável acaba por si só, em sua eficácia, apenas como um artifício literário. Além disso, possuem uma eficiência relativa em termos de pesquisa. Por outro lado, tais princípios legaram um enorme esforço de levantamento documental se tornando importantes também para os atuais historiadores do tema. Em primeiro lugar, os princípios da “questão franciscana” estão em íntima relação com o avanço da crítica documental. Com isso, ampliou-se o entendimento da figura histórica de São Francisco. Em segundo lugar, o método comparativo utilizado pretendia olhar Francisco não a partir de um só tipo de fonte.

Nesses passos, paralelos são traçados entre as fontes visando uma reconstrução rigorosa da biografia de Francisco e seu meio social. Em contrapartida, Paul Sabatier em sua pesquisa e em sua biografia da vida de Francisco hierarquizou as fontes baseando em critérios “confiabilidade”. Ele partiu do princípio que entre as hagiografias existem aquelas em que são mais ou menos fiéis ao retratar a vida do *Poverello*. Em suma, para trazer à tona o verdadeiro Francisco era necessário confiar mais em algumas fontes do que outras. Nos resultados de

¹⁵⁰ DALARUN, op. cit., p. 33.

¹⁵¹ DALARUN, *ibid.*, p. 22.

suas pesquisas sobre os fólhos, Sabatier sugere que as *Vitae* de Tomás de Celano e o *Speculum Perfectionis* como as mais fidedignas.

Nos estudos de Sabatier a polêmica não apenas se apresentou nas suas escolhas e questões para compor a vida de São Francisco, mas também em seu trabalho sobre a documentação original. O historiador francês acolheu como uma de suas bases documentais uma cópia do século XVI que possuía o nome de *Speculum vitae S. Francisci et sociorum eius*. Em seus estudos datou os fólhos como sendo de 1227, logo uma fonte sobre a vida de São Francisco composta anterior à primeira legenda oficial, a de Celano.

Segundo Sabatier, esse escrito era um conjunto de capítulos que supostamente entraram no conteúdo da *Legenda trium sociorum* e que ambas as fontes procediam ou envolviam frei Leão, um dos frades íntimos do santo de Assis. Dos resultados dessas pesquisas, Paul Sabatier editou o texto *Speculum Perfectionis* e se concluiu que foi escrito por um secretário de frei Leão.

Devido ao seu recuo cronológico, segundo os parâmetros de pesquisa do historiador francês, o *Speculum...* era o texto que retratara mais precisamente o espírito do santo fundador dos menores. Após muitas críticas, e intensos debates se concluiu já no início do século XX que Paul Sabatier ao estudar o manuscrito cometeu um equívoco. Os historiadores modernos ao compararem com outros manuscritos com mesmo título ou pela aproximação/comparação textual concluíram que o *Speculum vitae S. Francisci et sociorum eius* foi escrito em 1318, quase um século depois da datação de Sabatier. Além disso, o mais curioso é que o historiador protestante foi induzido ao erro. O copista dos fólhos estudados os datou errado: no documento constava MCCXXVIII (1228) enquanto deveria ter sido MCCCXVIII (1318)¹⁵².

Os trabalhos de Sabatier são construídos em um contexto muito específico. Naquela época os métodos e as percepções teóricas sobre a história, em relação ao que dispomos hoje, não contavam com um aparato conceitual e uma independência teórico-metodológica consistente. O historiador francês sem dúvidas foi um pioneiro da moderna historiografia franciscana. Como aponta Dalarun¹⁵³, a dita “questão franciscana” nasce de uma necessidade de preencher as lacunas sobre a Vida de São Francisco que as suas hagiografias não tratavam.

As questões que derivaram dos trabalhos de Sabatier foram chamadas por Jacques Dalarun de “círculo mágico da questão franciscana”. Repousa, então, uma crítica aos eixos que norteavam esse modelo de pesquisa. Aqueles que faziam parte do “círculo” se baseavam

¹⁵² Os historiadores que lançaram sobre a crítica sobre Sabatier foram Salvatori Minocchi (1869-1943), François van Ortroy (1854-1917) e Michelle Faloci Pulignani (1856-1940). Cf. URIBE op. cit., p. 28.

¹⁵³ DALARUN, op. cit., p. 23.

na esperança de traçar um perfil exato de quem era de fato São Francisco, além da santidade e dos clichês hagiográficos. Assim, parte dessa desconstrução veio pelas próprias renovações sofridas nos métodos da pesquisa histórica. Portanto, novas perspectivas são lançadas além do “circulo mágico” resultadas das constantes inovações na compreensão da História.

Dessa forma, o resultado da questão não ficou inerte ou mesmo sem possíveis soluções. A “questão franciscana” personificada em Paul Sabatier foi um ponto de partida para os seus seguidores franciscanistas. Além disso, suas pesquisas perpetuaram na academia entre muitos outros historiadores laicos. O sentido de Francisco e seu tempo deixam de ter um caráter essencialmente confessional. Estes historiadores laicos, a partir de então, ao buscarem no tema sagrado sentidos socioculturais legaram uma herança de estudos acadêmicos do tema. Assim, significa que a “apropriação simbólica” de Francisco, tantos pelos católicos quanto por protestantes, foi paulatinamente se convertendo em questões mais “laicizadas”.

O trabalho de Sabatier intencionava transpor o aspecto santoral para entender o homem; essa percepção veio implicitamente pela confissão protestante. Pela sua fé não via em Francisco um santo, um ser sagrado ou um ser especial e místico. Criticamente, por outro lado, via no *Poverello* um ser institucionalizado, construído temporalmente. Entretanto, a busca pelo homem encontrou prosseguimento e terreno fértil entre os historiadores laicos. De certa forma, indiretamente, a memória de São Francisco foi amplamente discutida e não se tornou menos controversa.

A publicação biográfica de Sabatier sobre Francisco modificou o panorama das pesquisas franciscanas desde então. Dalarun chega a dizer uma “revolução”¹⁵⁴. Os estudos derivados de Sabatier jamais devem ser ignorados apesar de sua eficácia historiográfica ter sido quebrada e ser pouco utilizada hoje. Na verdade, seus apontamentos trouxeram muitas questões pertinentes aos historiadores modernos. Dessa mesma forma, Dalarun comenta que: “Nós não podemos falar de São Francisco sem usar suas legendas e nós não a podemos desenhar sem enfrentar a questão franciscana”¹⁵⁵. O historiador protestante usou de uma crítica fundamentada com base hermenêutica, linguística e filológica que, sem dúvidas, deu solidez em muitos aspectos sobre as fontes hagiográficas usadas até o presente momento.

Nesse sentido, o que Jacques Dalarun nomeou de “circulo mágico” dentro da questão Franciscana deve ser entendido mais como uma “esfera idealista representativa” sobre o santo. Esse objetivo de saber o “verdadeiro valor” de Francisco é um ponto inatingível, talvez tão idealista quanto a própria “mística” das hagiografias. Certas lacunas são inevitáveis e

¹⁵⁴ DALARUN, *ibid.*, p. 30.

¹⁵⁵ DALARUN, *ibid.*, p. 24.

jamais serão preenchidas, mesmo que se venha à luz um substancial aparato de fontes diferentes daqueles que dispomos atualmente.

A historiografia relativa da “questão franciscana” atraiu muitos seguidores na mesma medida que contestadores. Nessa proporcionalidade inversa é importante considerar que os métodos e as teorias da história avançaram em termos intelectuais. Na confluência de outras disciplinas das ciências sociais com a História, as questões impostas sobre o caráter de Francisco também mudaram. Progressivamente um grande número de historiadores do tema partiu da “questão franciscana” para ao mesmo tempo se distanciar. Em alguma medida, em tons variados, essa questão ainda alimenta os estudiosos de Francisco. Um dos motivos se dá pelo fato do santo ainda ser um campo aberto de possibilidades práticas como tema da história.

Jacques Dalarun¹⁵⁶ apresenta que a partir dos anos 80 do século XX, dentro da historiografia do tema, ainda repousava a crença de se analisar um Francisco sem um filtro personalista de seus biógrafos. Contudo, se o “filtro” hagiográfico foi um dos grandes pontos de estrangulamento até então, com os estudos de Jacques Le Goff¹⁵⁷ houve um redirecionamento das perguntas sobre o santo assisense. Ao contrário da historiografia de Sabatier, o filtro deixa de ser um problema para se tornar um ponto de partida para se entender Francisco.

A referência aqui a Jacques Le Goff não se deu apenas por seu trabalho específico sobre São Francisco. Antes, essa obra é um ponto de culminância de suas reflexões sobre a biografia como método histórico. Tangencia também o sentido do indivíduo perante a coletividade. O historiador francês transformou o que antes se considerava entrave na pesquisa em fontes explicativas daquela realidade complexa. A biografia de Francisco é o resultado de um conjunto de novas técnicas aplicadas ao estudo do indivíduo. O trabalho do medievalista francês traz de forma geral um resultado duplo: a) através da renovação dos estudos e olhares sobre São Francisco, especificamente; b) e por meio da aplicabilidade de seus métodos à pesquisa histórica de modo geral.

¹⁵⁶ DALARUN, *ibid.*, p. 46-47.

¹⁵⁷ O ponto culminante em Jacques Le Goff não indica que ele foi um dos pioneiros nessa reformulação historiográfica específica ao franciscanismo. O medievalista francês fez parte de uma corrente que não apenas se restringiu aos estudos e casos medievais, mas para a teoria da história de um modo geral. Especificamente sobre Francisco de Assis, em 1998, Le Goff lança o livro *Saint François d'Assise* que reunia um conjunto de artigos e conferências anteriores sobre o santo. Esse livro foi significativo por inserir Francisco em seu contexto de forma mais ampla e ao mesmo tempo uma profunda reflexão de seu lugar na hagiografia medieval. Nessa publicação Le Goff aplica métodos bem conhecidos da 3ª geração do *Annales* e se distancia do “circulo mágico” da “questão franciscana”.

Assim, em Le Goff, a “manipulação” hagiográfica se revela como mais um caminho na complexidade do santo menorita. No campo da memória houve uma preocupação em entender o que se esperava do hagiógrafo e sua imagem de Francisco. Em adição, a manipulação hagiográfica é mais um dos artifícios da representação santoral com propósitos específicos e conjunturais. Torna-se, por sua vez, um campo fértil para possibilidades teórico-interpretativas.

A quebra dessa “esfera idealista representativa” como fonte de explicação foi um trabalho longo e relativo da constante acumulação de experiências historiográficas. A publicação e a descoberta de novas fontes franciscanas proporcionaram uma confiabilidade maior nos estudos, além de melhor cabedal crítico. Com relação aos estudos de Francisco, especialmente para essa tese, os trabalhos de Chiara Frugoni (1940 -), Giovanni Miccoli (1933-), Raoul Manselli (1917-1984), Grado Giovanni Merlo (?), Théophile Desbonnets (1923-1988) e André Vauchez (1938-) são aqueles que deram um novo sentido à biografia e o ser histórico de Francisco. Seus pressupostos metodológicos se distanciaram do cerne da “questão franciscana” imprimindo um novo fôlego aos estudos franciscanos.

A imagem memorial de Francisco não é única ou mesmo uma, mesmo que intelectualmente em potência ela exista. Justamente a compreensão de cada propósito hagiográfico condiciona a um olhar não apenas conjunturalmente separado a partir de cadinhos isolados. Em outra via há uma percepção temporal mais ampla sobre a Ordem que ata a representação do *Poverello* às gerações que se sucedem depois de sua morte.

A quebra da ideia de “veracidade” e de um Francisco integral não significa que se possa abrir para um relativismo insípido sem uma resposta coerente. O santo ensimesmado é uma impossibilidade teórica e prática, pois a totalidade derivada desse preceito se torna um ser isolado ainda que se pretenda o contextualizar. A memória representativa, entretanto, abre o caminho para uma análise mais estruturante. Não se considera, por outro lado que as fontes possam ser eleitas pela sua confiabilidade somente através da ordem cronológica. Por outro lado, a cronologia se soma ao todo de uma memória construída no tempo, nas simbologias conjunturais e estruturais e pelas suas variações.

Com isso, não necessariamente a proximidade com o santo em vida representa que esta fonte seja mais fidedigna ao ideal. Ela é apenas um estrato diante um todo. Antes, para o conjunto do estudo da memória, a cronologia possui apenas um peso referencial. O que a fonte significa para seu contexto talvez seja o objetivo a se focar. As diversas condições em que as narrativas santorais são produzidas extrapolam ao mero estudo léxico ou à imobilidade da busca de um santo *per se*. Soa, por sua vez, como a aspiração de idealizarmos e

substituímos a “realidade social” em que qualquer indivíduo se insere por uma observação *in vitro*, isolada e controlada.

Os menoritas passam por uma trajetória oscilatória e não linear. Assim, não é coerente apenas fixar como digno de confiança o literalismo pessoal de Francisco em seu tempo existencial. Da mesma forma, não é proveitoso criar um clima interpretativo dicotômico. Na mesma medida, desinteressante também é para os estudos do franciscanismo apresentar resultados a partir da divisão entre “fiéis” e “deturpadores”. As necessidades do momento e o olhar estruturante para o passado são constantes que imprimem um sentido menos “partidário” aos estudos do tema. A título de exemplo, Jacques Dalarun diz:

Mesmo na fraternidade, de acordo com Sabatier, o bom, o puro Leão e os zelantes, e o mal, agentes do papado a quem tentam forçar Francisco a institucionalizar a comunidade, clericalizar a ordem para submeter a Roma. (...) A despeito de muitos bons pontos, a principal crítica que pode ser levantada contra Sabatier é que ele aceitou a imagem de Francisco dos zelantes como correta.¹⁵⁸

A diversidade e as mudanças da Ordem começam com o próprio Francisco, comparando o início da *fraternitas* até o ano da morte do santo. As tensões entre o seu ideal e as práticas seguidas expressas nas bulas papais ou no dualismo das Regras¹⁵⁹, formaram um conjunto temporal que não podem ser isolados. Com relação ao estudo da memória e a crescente institucionalização da Ordem o olhar se torna qualitativamente diferente. A memória de São Francisco é um processo estruturante que se fixa, ou pelo menos se tentou, em 1263 com a *Legenda Maior* de Boavantura. Confirmado pela ordenação da destruição das lendas anteriores no Capítulo Geral de Paris em 1266.

O elo temporal que se torna claro para essa tese. É uma opção em que vê a mudança como um efeito das constantes conjunturas que marcadamente têm uma vinculação estreita com o tempo existencial¹⁶⁰ de Francisco. Na mesma medida, esse tempo reflete o gradual

¹⁵⁸ DALARUN, op. cit., p. 32.

¹⁵⁹ Dizemos entre aquilo que na historiografia se chamou de Regra Não-Bulada (RnB) e Regra Bulada (RB) (1223). Assim, há a interpretação de sempre haver um Francisco que é original, santo, simples, humilde e pobre em constante luta e “remando contra a corrente da Igreja” que deturpa e torna sua Ordem um efeito jurídico, frio e um braço a serviço da Sé Romana.

¹⁶⁰ Em especial aos aspectos da memória, o tempo existencial pode ser visto em três eixos básicos neste estudo: a) a memória no campo existencial se refere de modo muito particular: ao tempo de vida, logo àquilo que está particularmente interessado à lembrança, que se vincula ao vivido particular ou ao singular com um grupo específico (ex. os frades que compartilharam a intimidade de Francisco); b) a memória como a confluência de/ou para (as) gerações e c) a memória representativa: essa é um tipo especial que está atado à narrativa escrita, a exemplo da hagiografia, que busca critérios além da verdade eventual fatalista. Contudo, este estudo sobre a memória de Francisco explica que as gerações que não compartilharam existencialmente com o santo também poderiam exercer uma atividade da memória, ainda que narrativo-textual. Entretanto, elas têm um papel de abstrair um modelo e dela fazer uma representação coletiva. Basicamente partimos de uma análise muito atrelada à fenomenologia via Ricoeur. Teoricamente seria entendermos a memória pela busca, ou tentativa, por um caráter

processo de institucionalização da Ordem. Portanto, a memória se alia à representação para compreender como a imagem de Francisco se fixa pela constante mobilidade dos relatos hagiográficos.

A memória, ainda que circunstancial, supera a mera lembrança confinada nas apreensões individuais dos frades que foram íntimos de Francisco. Com isso, o testemunho oral se torna uma composição narrativa oficial e coletiva, uma busca por uma imagem do *Poverello* que atendesse a todos. A coletividade da memória tem o poder de amalgamar as diversas visões, porém ainda que se pretenda dar ao presente uma imobilidade da representação do santo, ela jamais é estática, sempre está sujeita às variações e às demandas internas e externas da Ordem dos Frades Menores.

A “questão franciscana” de forma geral moldou o pensamento historiográfico ao levantar questionamentos que perduram até hoje. Por outro lado, a sua eficácia diante do estado da arte atual deve ser superado, não por ser inútil, mas por hoje termos mais ferramentas teóricas do que há 100 anos. Com isso vale afirmação de Dalarun: “Como Francisco foi rememorado é também um produto da experiência de Francisco. As ambiguidades desta memória são também produto das ambiguidades de Francisco. A ‘questão franciscana’ é também uma questão de Francisco”.¹⁶¹

A questão Franciscana sofre uma evolução própria que sucessivamente foi atingida pelas novas metodologias do novo *faire l’histoire*. Os pontos fulcrais da “questão franciscana” elencados acima não foram absolutamente descartados, mas sofreram paulatinas mutações. Francisco é o homem sem sua razão espiritual, mas também o é a partir dela. A figura do *Poverello* foi dada através dessas muitas interpretações ao longo do tempo. Além disso, o santo é construído antes do seu nascimento e sua representação é perpetuada após a sua morte.

A quebra da “questão franciscana” é processual e não possui um fim até então visualizado. Os trabalhos derivados desses debates não repousam em uma “obsolescência” ao

veridativo (idealizado): uma ideia de certeza com uma fidelidade a um passado. Toda memória é o princípio do ser-no-mundo e obviamente uma relação temporal: todo ser que se figura em existência tem uma apreensão temporal quer ela existencial-vivida ou existencial narrativo-textual (representação/ memória representativa). As relações passado-presente são móveis e variáveis, porém tendem sempre à atualização. Como apresenta Paul Ricoeur, a evocação de uma memória é uma ação de valor útil e sempre atrelada ao presente. Entre a ação e a representação o recurso existencial sempre se apresenta se articula com o tempo ou mesmo a experiência temporal quase-fictícia pela narrativa (fixação textual): prefiro chamar de artificial, pois podemos atribuir o sentido de criar a partir de uma necessidade real (campo da representação), logo não necessariamente uma inverdade. Portanto, como escreve Ricoeur: “o que chamamos aqui de experiência fictícia do tempo é apenas o aspecto temporal de uma experiência virtual do ser-no-mundo proposta pelo texto”. Cf. RICOEUR, op. cit., p. 181.

¹⁶¹ DALARUN, op. cit., p. 50.

ponto de serem descartados por completo. Por meio dos estudos dos franciscanólogos que tiveram inspirações em Paul Sabatier muitas outras formas metodológicas vieram a surgir. Estas basicamente partidas de dois eixos. Um primeiro, atado diretamente ao historiador protestante, que buscava um Francisco “em substância isolada”. O segundo, para contrapor ao modelo positivista, afirma a impossibilidade de um santo puro. Assim, toma por base outras interrogações, como entender movimento de Francisco no seu século através suas diversas camadas representativas.

Além do mero santo-indivíduo é necessário observar que a transformação da Ordem foi um projeto que se construiu na contradição e diante da realidade com outras instituições de seu tempo. No recorte desse trabalho, o sentido de deturpação era vivo e debatido entre os frades. Como resultado, formaram-se “correntes internas”. Estas seccionavam a instituição no campo das representações do santo. Alguns frades denunciavam abertamente o relaxamento e o afastamento do ideal de Francisco.

Entretanto, tal matéria acalorada derivada do senso “deturpação” deve ser sublimada pelo historiador. A Ordem estava em franca expansão, indo aos lugares mais distantes, inclusive fora da Cristandade. Estava aberta a todos os grupos da sociedade que quisessem se juntar a ela. Assim novas percepções se somam à Ordem através dos clérigos, dos universitários, dos mestres e dos doutores das universidades que tomaram o hábito menorita. Evidentemente, após essas inúmeras experiências era improvável que os frades menores permanecessem como os doze que foram a Roma em 1209.

Com o distanciar das gerações, os irmãos mais íntimos morrendo, a Ordem procura de alguma forma representar o santo pelo seu exemplo, seu lugar na história sagrada e como pai fundador. Esse efeito contínuo de representação tem como motor, pelo menos até a *Legenda Maior* de Boaventura, o olhar do passado que procura um mote comum em torno da literalidade das palavras de Francisco. A Ordem se adequa à normativa da Igreja e se torna uma instituição sólida com as suas constituições e como um braço de grande utilidade à Igreja. Os menoritas ao serem integrados no serviço da Igreja se transformaram constantemente. Aconteceu, na verdade, uma adequação do seu ideal interno ligado à figura de Francisco aos moldes eclesiásticos.

Assim, a obediência passa a significar se pôr a serviço de Roma. Problemas como a prelazia, os privilégios, ser humilde, a pobreza etc. não desaparecem, mas são diferentes da literalidade do ideal de Francisco. O “relaxamento” que alguns denunciavam à época ou o senso de perda do ideal, para o historiador atual deve ser compreendido como um esforço

constante das gerações por uma nova e sempre necessária abstração do santo. Sem Francisco presente, as decisões ficam ao encargo de seus discípulos. Esse é um elo de mudança.

Dessa forma, a mudança é um elemento chave no entendimento do caminho traçado pela Ordem. Não existiu um só apenas Francisco e jamais o teremos um encontro “face-a-face” com a “personagem histórica” senão aquelas pelos filtros hagiográficos e de suas curtas fontes. O exercício da “memória representativa” é uma síntese do que se abstrair de uma personagem tão destacada. Com o passar das gerações, elas não “deturpam” o santo, mas o representam pela memória em vários níveis, incluindo a lembrança. Assim, os diversos níveis de memória sempre surgem daquilo que é próximo e significativo à conjuntura.

No caso da Ordem, desde a canonização até o tempo de Boaventura como ministro geral, as constantes transformações internas e externas não passaram indiferentes ao texto hagiográfico. Sempre se saca um Francisco que mais convém. Portanto, a partir das ferramentas da historiografia atual do tema, não se sustenta mais uma percepção de que a dinâmica da Ordem foi resultado de sucessivas deturpações sobre o ideal de Francisco. Superar a “questão franciscana” não é delegar aos trabalhos derivados dela ao desuso, antes é um exercício de ampliar as questões sobre o primeiro século franciscano¹⁶².

Posto isto, os estudos ao longo do século XX avançaram tanto no trabalho e descoberta de novos códices e manuscritos em fólhos quanto em relação às edições críticas que se publicaram resultado dessas pesquisas. Para Uribe, o critério das fontes deve romper com a dicotomia “oficiais” e “não-oficiais”. A partir disso, superar a ideia de que alguns conjuntos de fontes são mais “verdadeiros” do que outros¹⁶³. Com isso, a “evolução da questão franciscana”, nas palavras do frei colombiano:

(...) está ampliando de forma progressiva o âmbito de seus interesses, enquanto não apenas se concentra na reconstrução da figura de Francisco tal qual emerge em cada uma das fontes, mas, por outro lado, se interessa pelas motivações dos autores e as conjunturas históricas em que alguns casos condicionaram a apresentação matizada da figura do santo.¹⁶⁴

¹⁶² Fernando Uribe enumera dez pontos sobre a questão franciscana e a historiografia mais recente. Resumidamente, a saber: 1) Sabe-se de forma incontestada a prioridade cronológica da *Vita Prima* de Celano; 2) A existência de uma tradição oral além da 1ª Celano que se encontra no Anônimo Perusiano; 3) A descoberta de novas fontes de uma tradição não oficial ligada ao frei Leão; 4) Crescimento do campo filológico sobre as fontes e suas interdependências, e seu não isolamento em si; 5) A reafirmação da consistência da Legenda dos três companheiros e seu subsídio a muitas hagiografias; 6) A confirmação do caráter tardio do Espelho da Perfeição editado por Sabatier; 7) a superação da questão franciscana através dos estudos das intertextualidades das fontes e o abandono do caráter valorativo das pesquisas; 8) A quebra dicotômica das fontes entre oficiais e não oficiais e a valorização de suas interdependências textuais; 9) A contribuição da questão franciscana na ampliação da representatividade da figura histórica de Francisco e 10) A existência muitas lacunas na *logia* de Francisco nos seus textos e nas hagiografias. Cf. URIBE, op. cit. p.44-47.

¹⁶³ URIBE, *ibid.*, p. 46.

¹⁶⁴ URIBE, *ibid.*

Em outra via, as biografias de São Francisco produzidas desde os anos de 1970 se inspiraram nas renovações teórico-metodológicas da historiografia. Jacques Dalarun diz que o novo olhar sobre a biografia e a imagem do santo quebrou o “círculo mágico” da “questão franciscana”¹⁶⁵. Há mais de quarenta anos, a historiografia do tema vem sendo sempre iluminada com novas percepções sobre o santo de Assis. A relação com os símbolos, a temporalidade sobre um indivíduo destacado e os novos problemas sobre fontes que o envolve deram condições para que os horizontes explicativos se ampliassem consideravelmente.

Esta tese não tem por intenção uma construção biográfica de Francisco. Ainda que a personalidade e o indivíduo estejam onipresentes na temática. O escopo principal é mirar na personagem individual para se desenhar os aspectos coletivos da Ordem. A memória tratada não se concentra apenas na singularidade do santo, mas como sua representação foi dada para o grupo, para sua *Ordo* e, em alguma medida, para o meio sociocultural. O estudo da memória do *Poverello* neste trabalho concorda com as renovações dos estudos biográficos a partir dos anos de 1970 ainda que não se faça uma biografia propriamente dita.

As problemáticas e questionamentos trazidos da renovação da biografia também se tornam úteis a esta tese. Assim é de grande importância citar algumas biografias mais recentes para se informar sobre as especificidades da temática ao mesmo tempo descobrir os passos metodológicos tomados por esses autores. Isto se justifica na medida em que este estudo também se interessa na construção coletiva, vida e morte, do santo. Muitos desses autores buscam o singular-plural em seus trabalhos o que traz uma afinidade metodológica com a tese.

O (re)nascimento da biografia como mais um gênero de se fazer História colocou os aspectos estruturais e o cronológicos frente-a-frente¹⁶⁶. Com isso, esta luta entre conjuntural e o estrutural são os formadores da memória santoral. Com André Vauchez e Jacques Le Goff a vida das personalidades destacadas está antes e depois de sua morte. A figura sempre é construída em uma temporalidade que está além de uma só existência. Portanto, como aponta Fróes:

Tanto Vauchez como Le Goff sabem da inutilidade de se postular a verdade histórica, saudosismo inaceitável neste século. Mostram como as diferentes versões da construção da memória destes santos nos aproximam de várias

¹⁶⁵ DALARUN, op. cit., p. 42.

¹⁶⁶ FRÓES, Vânia Leite. A biografia como território do historiador: Problemas e questões a partir da Nova História. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº180: jan-mar, pp. 49-64, 2010., p.50.

formações históricas e dão uma dimensão ampla de sua existência e da própria alteridade que permeia o olhar do historiador.¹⁶⁷

A “nova” biografia como uma teia de complexidades, coletivas e individuais, não apenas renovou o gênero em si, mas outros campos da História. Com isso, Vânia Fróes acrescenta que para a biografia convergiram três aspectos. O primeiro, a noção de mentalidades permitiu se pensar também o coletivo. Em segundo, abre-se para a construção não monumentalizada das subjetividades. Por último, através das redes de biografia se conhecem os diversos segmentos sociais¹⁶⁸. Mais adiante, especialmente interessante para este estudo: “O tempo da biografia nem sempre é o tempo da vida, e mesmo neste, os ritmos e articulações do tempo individual com o tempo histórico guarda singularidades.”¹⁶⁹

Nesse sentido, a biografia como parte da História, a partir de Vauchez e Le Goff, trouxe para este estudo caminhos metodológicos que se relacionam com os aspectos da formação coletiva e representativa da personagem. Desde então, as propostas na Nova História criam um campo oposto, a exemplo, da “questão franciscana” e do Francisco derivado desta. Por fim, como comenta Fróes: “O fato do sujeito ser globalizante não significa que a relação do historiador com ele poderá ser completa, ensina o medievalista [Le Goff]. É preciso respeitar os silêncios e a pressão da própria documentação, é ela que dita os limites e a ambição do historiador”. Com este princípio esta tese se norteia.

O paulatino distanciamento das propostas de Sabatier pela historiografia da segunda metade do século XX não denota que elas cessaram ou deixaram de ser atrativas a muitos historiadores. Raoul Manselli, no ano de 1980, lança o livro *San Francesco d’Assisi* seguindo uma proposta muito semelhante à de Sabatier. O trabalho de Manselli teve a preocupação de descrever o contexto de Assis e da situação religiosa da Cristandade como uma prévia à biografia. A tônica do livro sempre procura entender o santo despido de sua santidade e apresentar Francisco imerso na sociedade sem focar no indivíduo apenas, como se destacado desse meio.

Com isso, como fez Sabatier, Manselli escolhe o caminho metodológico de selecionar as fontes qualificando-as pela sua confiabilidade a partir proximidade cronológica com o santo, pelo interlocutor e pelo o propósito hagiográfico. Com isso, Raoul Manselli opta pelas *Vita Prima* e *Vita Secunda* de Tomás de Celano, a *Legenda Perusina* e a *Legenda trium sociorum* além dos escritos atribuídos santo. Em outra via, ignora, a exemplo, a *Legenda*

¹⁶⁷ FRÓES, *ibid.*, p. 51-52.

¹⁶⁸ FRÓES, *ibid.*, p.52.

¹⁶⁹ FRÓES, *ibid.*, p.58.

Maior de Boaventura. Na percepção do biógrafo italiano, Francisco passa por um processo conflitivo em que a realidade e o seu ideal militam entre si¹⁷⁰. Manselli se projeta para a imagem de Francisco pelos jogos de conflitos entre um ideal que remonta os primeiros anos da fraternidade com a necessidade de institucionalização, tida como força partida da Igreja.

Na biografia de Manselli, diferentemente de Paul Sabatier, não há a impressão de que o ideal de Francisco foi forçado a todo o momento ceder para uma Igreja “fria” e jurídica, como um par oposto à personalidade do *Poverello*. Ao contrário, não se extrai explicitamente a ideia de que Francisco foi “traído” ou “deturpado” em sua essência ainda em vida. Jacques Dalarun afirma que Manselli superou Sabatier ao não considerar uma “visão dualística” entre Francisco e a Igreja¹⁷¹. Assim, em sua biografia o historiador italiano conclui que a Regra Bulada e o Testamento de Francisco não são duas formas distintas e duais, mas complementares.

Nesses estudos que guinaram para uma concepção mais ampla da Ordem e da personalidade de Francisco, um ponto de referencia para essa tese é o livro de Giovanni Miccoli, publicado em 1991: *Francesco d'Assisi, Realtà e Memoria di un'Esperienza Cristiana*. Esse livro não é propriamente uma biografia, como pretende as anteriores, mas procura atentar para uma construção mais ampla na experiência do movimento franciscano em conjunto com suas diversas nuances. Em Miccoli Francisco é resultado de uma relação geracional em que o marco da morte do santo define uma nova percepção sobre seu personalismo para a Ordem.

No trabalho de Giovanni Miccoli claramente se pode notar que o santo possui um olhar mais amplificado com relação à sua memória e à caminhada coletiva da fraternidade. Francisco é um referencial que a partir do momento em que sua voz cessou na terra, os seus discípulos assumem a reponsabilidade de trazer seu exemplo a reverberar o seu ideal. A representação do *Poverello* não foi um processo passivo ou inócuo, mas turbulento e por isso o historiador italiano acolhe a *Legenda Maior* de Boaventura como uma de suas fontes.

Esta obra é uma referência para a tese, pois Miccoli apresenta as muitas trilhas deixadas nas formas de apreensão de Francisco pelo conjunto da Ordem ao longo do século XIII. A caminhada da Ordem, como fica patente no texto do historiador italiano, dá-se pela constante mutação e na busca de referência através de seu santo. Com isso, afirma-se progressivamente uma consciência coletiva durante o processo de institucionalização da

¹⁷⁰ DALARUN, *ibid.*, p. 41.

¹⁷¹ DALARUN, *ibid.*

Ordem. Miccoli preocupou-se, portanto, em apresentar os menorigas como resultados de um processo e não se pautando se ela foi mais ou menos “deturpada” nessa temporalidade.

No âmbito das biografias, a publicação de Chiara Frugoni: *Vita di um uomo: Francesco d'Assisi* (1995), representa um importante passo na compreensão de Francisco na historiografia partir dos anos de 1980. Esta pequena biografia culmina uma síntese de estudos prévios da historiadora italiana sobre os estigmas representados no campo das artes. O livro foi prefaciado por Jacques Le Goff, que assim comenta a biografia:

Chiara Frugoni quer libertar Francisco de todo *pathos* que, voluntária ou involuntariamente, poderia desnaturá-lo e sufocá-lo, mas ela não é movida por um desejo iconoclasta. O homem Francisco que a autora encontra e redescobre não é anacrônico, nem descristianizado. Em Francisco, o santo e o homem são uma coisa só, com ‘suas fraquezas de defeitos de caráter’. Mas o santo não surge de súbito em toda sua completude.¹⁷²

Com a biografia de São Francisco escrita por Chiara Frugoni, pode-se visualizar uma clara diferença no pressuposto metodológico e na abordagem do santo. Diferentemente de Manselli e Sabatier, a historiadora faz a opção por compreender o princípio da santidade que Francisco buscava mediante as respostas sociais de seu movimento. As fontes que suportam a biografia de Francisco em Frugoni são amplas. Nesta obra, mesmo a *Legenda Maior*, olhada com reservas por muitos historiadores, faz parte da construção de quem é o santo. Este não precisa ser despido de sua santidade para compreendê-lo. A autora usa do estudo da mística em torno do *Poverello* para também saber sobre as características socioculturais de seu meio.

Além disso, Frugoni não perde de vista o contexto em que a fraternidade se desenvolve. Descreve que a fraternidade paulatinamente ganha corpo e notoriedade com suas contradições e com os momentos de dúvida do santo Fundador. O tom diferencial dessa biografia é a problematização dos estigmas de Francisco. No texto se estende a uma rápida ilustração das representações pictóricas e como sua recepção se tornou tema de múltiplas interpretações depois de relatado na *Vita Prima* de Celano.

Nesta tendência sobre as novas metodologias, a recente biografia de André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire* (2009), aponta para um novo rumo sobre o papel representativo de São Francisco. Na procura pelo homem e também pelo santo, Vauchez não escreve uma simples biografia, mas um estudo que parte do conjunto vida e pós-vida do santo assisense. Essa metodologia elenca a experiência de grupo (as gerações) como comunidade. Além do mais, retira-se o excesso de personalismo sobre o *Poverello*. A fixação apenas no

¹⁷² LE GOFF, Jacques. *Prefácio*. In: FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. Trad. Frederico Carroti. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 10-11.

indivíduo tendia a tornar imóvel a sua imagem. Assim, a contribuição de Vauchez renova substancialmente a compreensão da complexa teia que envolve Francisco. Como observou Vânia Leite Fróes, o biógrafo do santo parte do coletivo ao singular, do meio sociocultural para o indivíduo para desenhar a representação do santo. O que o medievalista francês faz é uma arqueologia do *Poverello* em seus extratos de tempo em suas representações¹⁷³.

Nesse sentido, André Vauchez faz uma opção pelo estudo das contradições da Ordem sem uma polarização estéril. Apresenta o sentimento coletivo da *fraternitas* em sua historicidade, levanta o seu lugar na sociedade das comunas italianas e aborda o momento espiritual daquela época. O subtítulo do livro de Vauchez, “*entre histoire et mémoire*” é sugestivo, pois explicita o seu norte teórico para compor essa biografia de São Francisco. A proposta executada por André Vauchez amplifica e alimenta inúmeras questões sobre a vida de Francisco sem nos induzir em um imobilismo remoto, idealizado, na representação do santo *per se*. O olhar do historiador francês sobre o *Poverello* é móvel na medida em que relata a diversidade da sua construção santoral.

Vauchez não se limita apenas em narrar a vida de São Francisco ordenadamente pela cronologia. Apreende-se que São Francisco foi um resultado não-fixado no tempo. Assim, a sua imagem começou a ser gestada em vida pelos seus discípulos, apoiada pela Igreja e continuada com as necessidades posteriores à sua morte.

No campo metodológico, a obra de André Vauchez se aproxima com a proposta desta tese. Com isso, busca-se entender a constante adequação da Ordem ao seu meio social através das relações que se estabelece com a Igreja e outros poderes. Entretanto sem perder o vínculo personalista com o seu santo fundador.

O trabalho de Vauchez se insere nas perspectivas da Nova História desenvolvidas a partir dos anos de 1970. Com isso, no plano das mentalidades e do coletivo, o indivíduo ganha uma nova nuance. A exemplo, Francisco passa a ser uma construção complexa formada de camadas temporais a partir de sua vida até a historiografia atual. Francisco é o da sociedade que antecede a sua existência, porém, da mesma forma, é aquele que se representa após a sua morte. A biografia de Vauchez compreende que sobre a memória do *Poverello* repousam muitas existências.

Por último, nessa compreensão da representatividade personalista de Francisco para o século XIII, citamos a obra coletiva organizada Michael Robson, *The Cambridge companion*

¹⁷³ FRÓES, op. cit. p. 60.

to *Francis of Assisi*¹⁷⁴. Para compô-lo, Robson conta com a contribuição de renomados franciscanólogos dos EUA. Neste livro a divisão temática aborda as diversas nuances da personalidade de Francisco junto ao seu movimento. Os temas dessa obra apresentam o *Poverello* em si diante de suas nuances individuais e coletivas. Ela trata do conjunto dos frades na incipiente fraternidade, das regras, do ensino etc., a partir do olhar renovado da historiografia sobre o franciscanismo.

A divisão a partir da personalidade de São Francisco é a demonstração do caráter complexo do santo e das variadas tonalidades que ele pode assumir. A complexidade de Francisco é resultado da sua projeção para o mundo de suas escolhas pessoais. Assim, a vida segundo o evangelho não permaneceu como uma anedota pessoal, mas atraiu outros homens à causa e se relacionou com outras estruturas sociais de seu tempo.

As variações no movimento franciscano nesta tese têm como foco as apreensões coletivas de Francisco. Para tanto é necessário um suporte historiográfico que foque além do indivíduo santo e que se concentre nas diversas camadas conjunturais da Ordem. Como se pretende compreender o movimento de Francisco na construção de sua memória coletiva, as apreensões do início da Ordem, mais precisamente o período que compreende a vida de Francisco necessitam ser tangenciadas. Em 1983, com o lançamento do livro de Théophile Desbonnets *De l'intuition à l'institution: les franciscains* o avanço dos estudos franciscanos passaram a ter uma percepção mais ampliada e não apenas se limitava ao estudo associado ao ser individual de Francisco.

O livro analisa os passos tomados pela instituição e sua oficialização como *ordo* da Igreja. O autor interpreta a partir de um elemento intuitivo dos anos iniciais até seus conflitos derivados do processo de institucionalização. O propósito básico de Desbonnets, pela proposição do título de seu livro, foi compreender como a Ordem sobrevive e se expande mediante um efeito natural de seu crescimento e de obediência à Igreja. Para o autor, a “instituição” não substituiu a “intuição”, mas, antes, foi um processo natural em que a “intuição” se diluiu na “instituição”.

Nessa obra ficam claros alguns pontos importantes: a) a fraternidade dos primeiros anos era mais coletiva do que uma apropriação individual de Francisco, mesmo que seu personalismo e sua liderança fossem evidentes; b) as decisões coletivas e a Ordem em seu conjunto se transformam na medida de sua expansão. Assim, o caminho da institucionalização foi uma forma de transformar uma *fraternitas* somente apalavrada (por Inicêncio III em 1209)

¹⁷⁴ ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press. 305 p., 2012.

em uma Ordem oficial. Apesar disso, não significa uma deturpação dos ideais de Francisco. Por último, c) a institucionalização foi um processo natural e não um controle ao modelo de “gênio do mal” por parte da Igreja que quebrava a pureza da fraternidade.

Além disso, o trabalho de Desbonnets ao final apresenta um apêndice crítico das hagiografias de São Francisco, suas datações e propósitos intrínsecos não creditando maior ou menor valor, mas contextualizando-as como parte de um processo temporal da institucionalização da Ordem dos Frades Menores.

Como referência aos aspectos coletivos, citamos a obra de Kajetan Esser: *Origens e Espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Esta é fundamental para percebermos o início da *fraternitas* em um olhar mais amplo. K. Esser faz uma análise do início do movimento consultando os testemunhos externos, cronistas, e deu enorme crédito às fontes não franciscanas. Os testemunhos externos à Ordem são um contraponto às fontes franciscanas. É um complemento e uma percepção sobre quem eram os frades como um movimento nascente. Pela obra do frei Esser, pode-se perceber como se processa o crescimento da Ordem, os paralelos com os movimentos ditos “heréticos” e como Francisco era recebido pela sociedade e pela Igreja de seu tempo.

Nessa dinâmica entre os elementos internos e externos, a análise de Esser se pauta pelo conjunto da Ordem. Desenham-se, assim, as contradições e as indecisões diante dos conflitos que adentram nos anos de 1220 incluindo o processo de institucionalização oficial pela regra de 1223. As oposições internas da Ordem não foram exclusividade das gerações que vieram após a morte do santo que apenas o conheciam pela hagiografia. Antes, elas nasceram com a própria prática de vida de Francisco em agregar muitos em torno de seu ideal.

A memória de Francisco pelas penas hagiográficas tinha uma ligação muito forte com a Igreja. Como exemplo, tem-se a rápida canonização do santo e a proposta a Tomás de Celano para compor a *Vita Prima*. Esta chamada de *Legenda Gregorii*, nome que corrobora a sua íntima ligação com o papa e a Igreja. A tonalidade a se dar ao santo incluiria muito dessa conjuntura, nos destaques individuais explicitados nos textos. A organização da Ordem é um ponto fulcral para que se direcionem os caminhos da representação do seu santo fundador.

Com base nisto, cita-se a obra de Rosalind B. Brooke, *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*¹⁷⁵. Esta um panorama da crescente institucionalização pelas ações dos ministros gerais da Ordem, as ações legislativas internas da Ordem e o tratamento com o papado. Para essa tese, os estudos de Brooke contribuem para apreender os elementos

¹⁷⁵ BROOKE, Rosalind B. *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*. Cambridge Studies in medieval life, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

“oficiais” da Ordem e as contradições internas. Vem nesse conjunto o entendimento dos valores básicos dos menoritas e sua aspiração frente à Igreja. Para a memória santoral o suceder do tempo, o olhar para o passado e os eixos institucionais representam e reportam ao seu santo fundador como referência ideal. Entretanto, essa memória representativa está longe de ser uma unanimidade no seu processo constitutivo. Assim, projeta-se no santo a estrutura do que se quer narrar. Na condição em que se retrata o santo, a conjuntura da Ordem pode ter o poder de aprovação ou de veto do conteúdo narrativo.

Na compreensão da conjuntura da Ordem, em uma linha mais fatural, o livro de John Moorman *A history of the Franciscan Order: from its origins to the year 1517* é um grande manual de história franciscana. A compreensão dos diversos fatos do início do movimento e sua formação institucional tem o lugar de importância para abstrair as sucessivas conjunturas na construção indenitária menorita. Moorman parte de um olhar não apenas narrativo, mas crítico ao expor os pontos nodais da institucionalização em suas contradições internas. Essa obra fomenta dados importantes sobre os marcos na relação dos menoritas com a Igreja. Portanto, os eixos explicativos da memória representativa não se veem desvinculados da formação interna dos frades e da sociedade em que estão inseridos.

Posto isso, a obra de David Flood *Frei Francisco e o movimento Franciscano* é um importante subsídio na relação do indivíduo Francisco com suas formas representativas e coletivas a partir de seu movimento. A obra de Flood é manuseada nesse trabalho inspirada seus caminhos metodológicos e na escolha de suas fontes. Um dos pontos centrais é a comparação da *Regulla non Bullata* (RnB), considerada a regra que Francisco e seus irmãos redigiram, com a *Regulla Bullata* (RB) de 1223. Nesse paralelo, Flood tenta captar as mudanças pelo texto das regras e analisar as forças que empurravam o movimento para a oficialização.

Com essa leitura, demonstra-se o contraste entre o ideal de Francisco diante das vias apresentadas pela Igreja no processo de reconhecimento oficial. A turbulência dos últimos cinco anos da vida do santo é manifesto entre o texto da RnB e o RB. O foco sobre as contradições giram em torno da preservação da *intetio* do santo. A RnB é um documento mais expressivo, amplo e recheado de passagens dos evangelhos se comparado ao texto essencialmente sintético e jurídico, editado por uma bula papal de 1223. Ao passar pelos temas mais importantes que sintetizaram o movimento de Francisco, o autor desenha o caminho e os contrastes da vida franciscana nesses primeiros anos.

A comparação das regras feitas por Flood demonstra o clima de idealização por parte de Francisco, talvez um saudosismo em relação aos primeiros anos, contraposto às

necessidades e as intenções da Sé Romana com a oficialização. Apresentar os contrastes do santo em vida é determinante para a compreensão da memória, pois o sentimento de ferir o ideal de Francisco não se restringiu ao seu período de vida, mas transpassou às gerações, o que agravou, por vezes, esse conflito.

O paralelo levantado pelo autor entre a RnB e a RB sustenta que as duas regras contêm em si a explicação de dois ideais distintos e de duas intenções. Como Flood afirma:

A regra não-bulada tem, assim, a marca de dez anos de comunicação de diálogo, no momento em que os frades exprimiam seus propósitos firmes e sua grande esperança. É um resumo da história dos frades. (...) No que tocava à Igreja, a regra ficou sendo esta de 1223. No que concerne aos frades, este documento marcava as etapas de suas lutas para assumirem seu destino de homens. Por sua própria natureza este escrito evidencia uma história.¹⁷⁶

Nesta tese, o olhar sobre Francisco tem uma proposição estruturante da memória diante das circunstâncias conjunturais da Ordem. Nesse processo, as sucessões de gerações, as mudanças internas da fraternidade e sua representação externa possuem um peso relativo importante. A opção feita por esta matéria se dá através das contradições internas entre os menoritais em relação à dedicação às letras. A partir dessa perspectiva, o livro de Neslihan Senocak *The poor and perfect: the raise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*¹⁷⁷ fornece o panorama sobre a Ordem e as tensões exercidas com a crescente entrada dos frades para as universidades da Cristandade.

Nesse sentido, o olhar sobre o passado da *fraternitas* com o mote *simplex et idotae* sempre foi uma força que impulsionava a uma observação dos princípios básicos dados pelo próprio Francisco. As turbulências derivadas dos estudos, como exemplo, foram decisivas para a afirmação da institucionalização dos frades menores.

Para este trabalho, a questão das letras é um ponto fulcral. Com foco especial em Boaventura de Bagnoregio representando a síntese do frade desses anos. A base cultural ligada aos estudos foi tomada pela Ordem como uma deturpação dos ideais de Francisco. O olhar crítico de Senocak sobre os menores demonstra a evolução da Ordem, em um comparativo dos anos formadores até 1223, com as variações que acompanham os menores após a morte do santo.

¹⁷⁶ FLOOD, op. cit. p.17.

¹⁷⁷ SENOCAK, Neslihan. *The poor and perfect: the raise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2012. 276 p.

Com um uso das fontes em um amplo espectro, transitando dos textos legislativos, as crônicas franciscanas, hagiografia e os escritos do próprio *Poverello*, Senocak apresenta formas fundamentais e as contradições que implicavam em ser frade e dedicar às letras. Esse livro nos permite traçar a Ordem em sua historicidade, mudanças e contradições internas a partir da dedicação dos frades aos estudos.

Nessa sequência, a dedicação dos frades às letras talvez seja um dos pontos mais evidentes da junção dos menores aos modelos culturais em desenvolvimento no século XIII. Os estudos não apenas forneceram contradições internas, mas expuseram os frades diante de grupos sociais diversos. Progressivamente os irmãos menores não só se desenvolveram nas universidades e nos estudos conventuais, mas passaram a exercer funções antes exclusivas ao clero secular.

Os menoritas, com o passar do tempo, assumiram funções da *cura animarum* como ouvir confissões, ter suas próprias igrejas, pregar, dentro da liturgia, funerais etc. O clima se torna pior entre o clero secular, os mestres universitários e os frades em face à sua crescente atuação e diversificação ministerial destes. Inicia-se, portanto, uma crise para a Ordem, tratada na historiografia como “antifraternalismo”.

Os frades nos primeiros setenta anos de existência de instituição construíram uma memória representativa dupla. Uma, através da personalidade em si de São Francisco, como exemplo para a Ordem, internamente. Ao mesmo tempo em que buscam sua identidade perante as outras categorias institucionais da Igreja e da sociedade. Aproximadamente nos anos 1250, os conflitos e os ataques aos modos de vida mendicante (dominicanos e franciscanos) forçaram os menores a buscar no fundamento de seus votos e em seu modo de vida munições para contra-atacar os seus caluniadores.

Como referência para esse período, citamos a obra de Penn Szitty¹⁷⁸: *The antifraternal tradition in medieval literature*. Esse livro apresenta a formação e os debates e os ataques que os frades sofreram na Cristandade a partir dos eventos de na Universidade de Paris nos anos de 1250. A legitimidade dos frades menores passou por um período de ampla contestação. Além dos frades, envolvem-se nessa “querela” o papa, o rei de França e autoridades eclesiásticas locais. Nesse sentido, os textos que circularam ou contra ou a favor dos frades são fundamentais para a apreensão da afirmação exterior dos menores. Assim, nesse período, Boaventura foi um dos protagonistas nessa “guerra de penas e tratados”.

¹⁷⁸ SZITTYA, Penn R. *The antifraternal tradition in medieval literature*. New Jersey: Princeton University Press, 1986. 316 p.

Nessa perspectiva, este trabalho converge para a memória representativa de Francisco no contexto de Boaventura. Assim, faz-se necessário entender a trajetória do Doutor Seráfico como menorita e como dirigente menorita. Em São Boaventura a Ordem já passava por um espaço de experiência considerável em relação à sua atuação como instituição da Igreja. O *Doctor Seraphicus* tem um papel de dianteira na memória de Francisco como biógrafo. Além disso, Boaventura de Bagnoregio foi um teólogo de expressão e um atuante ministro geral. As suas concepções sobre o santo não estão desvinculadas de suas percepções sobre o que ele significa para a instituição e, mais além, para a história sagrada de forma geral.

Um suporte muito importante para o entendimento teológico-filosófico e biográfico é a obra de Étienne Gilson: *La Filosofía de San Buenaventura*¹⁷⁹. Esse livro é um importante manual sobre Boaventura. O autor, mesmo não sendo historiador, parte de uma vertente da história da filosofia para elencar as principais questões de cunho teológico-mística e acadêmicas do Doutor Seráfico. Mesmo que a intenção de Gilson não seja trazer uma problematização historiográfica, o autor sempre está atento em compreender Boaventura pelas condições intelectuais e espirituais de sua época.

A bibliografia que foi citada neste capítulo representa uma fração das que usamos ao longo desse trabalho. As obras citadas servem como pilares que afirmam mais claramente as nossas proposições teórico-metodológicas e temáticas. São elas pontes e motivadores para as hipóteses e questionamentos desse trabalho. Existem outras obras e artigos citados ao longo desta tese que também são basilares para a sua construção teórica e metodológica. Entretanto, julga-se mais pertinente discorrer sobre elas ao longo dos capítulos seguintes. Na mesma medida, aplica-se aos trabalhos correlatos à problematização em torno da memória no seu campo teórico. Assim, encontram-se elas diluídas nas propostas adequadas a cada capítulo.

3.2. São Francisco e as fontes

O entendimento sobre a memória de Francisco, ao culminar em Boaventura de Bagnoregio, impõe-se antes de tudo a árdua tarefa de selecionar aquelas fontes que atendam às questões, aos veios teóricos e às imposições metodológicas desta tese. As fontes escolhidas segundo o recorte temporal deste trabalho têm um caráter diverso.

¹⁷⁹ GILSON, Étienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Colección Thau. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1948. 484 p.

As fontes arroladas buscam compreender, a partir da variedade e da comparação, a situação da Ordem nos seus aproximadamente sessenta primeiros anos. A partir dos documentos arrolados não se busca apenas a demonstração das sucessivas conjunturas. Por outro lado, intenciona-se elencar os elos que unem os “fatos” e “eventos” que culminaram na formação, na institucionalização e na estruturação da memória representativa de Francisco. Nesse caminho, sinteticamente, dividimos em três eixos temáticos as nossas fontes¹⁸⁰:

- a) **Fontes atreladas ao elo existencial de Francisco:** basicamente são aqueles textos atribuídos ao *Poverello* ou tentam recuperar a sua memória e *intentio*. Entretanto não significa apenas os textos atribuídos ao santo, mas aqueles que têm um vínculo com os frades da primeira fraternidade.
- b) **Fontes de São Boaventura:** são os escritos atribuídos ao *Doctor Seraphicus* relativos à sua hagiografia, aos seus sermões sobre Francisco, a um texto apologético da Ordem e outro místico.
- c) **Fontes complementares:** Tais documentos são compostos pelos testemunhos externos à Ordem e um escrito contra os frades.

Nesta tese, uma das percepções mais evidentes no trabalho com as fontes foi de levar em conta a “marcha” das gerações e a circunstancialidade da memória santoral. Assim, o efeito causado pela mudança pode ser percebido pela constante tentativa de “estagnação” da memória de Francisco e os diversos simbolismos gerados sem sua presença existencial, física. O presentismo da memória por um lado tenta se fixar em uma conjuntura específica. Mas por outro, quando observado em uma estrutura temporal maior, demonstra os aspectos da mudança e da adaptação dos menores aos diversos lugares em que se inseriam.

Entre as inúmeras edições, edições críticas e traduções, fez-se a opção por aquelas que se basearam nos manuscritos originais para a transliteração ao impresso moderno. A preocupação primeira desse estudo está em ler e comparar o original latino com as traduções nas línguas modernas para se atingir uma exatidão textual maior (usei traduções em inglês, espanhol e português). Com isso, sobre as fontes latinas sem tradução farei minha própria versão para o português. Será, assim, uma tradução livre e sem uma elaborada perícia de latinista de formação. Entretanto, essas transladações latinas trarão o sentido contextual

¹⁸⁰ Nesse primeiro momento não elencaremos quais elas são de acordo com a subdivisão proposta nesta tese. Isso se dá pelo fato de que muita de nossas fontes podem se enquadrar em mais de um dos tópicos.

respeitando as limitações e significados das sentenças, dos termos e das palavras. Portanto, objetiva-se não trazer prejuízo ao sentido contextual e à precisão do texto usado.

Ao seguir a proposta de divisão das fontes usadas nesta tese, conforme a temática acima descrita, arrolaremos os textos que serão basilares para a construção argumentativa desse estudo. Sem uma rigidez metodológica para tal separação, apenas pelo seu tema, sem um rigor cronológico, seguiremos a sua descrição nos parágrafos seguintes.

Em um primeiro momento, falar da memória não somente implica em localizar o estatuto do passado que sistematiza e consolida as lembranças coletivas ou individuais. A própria trajetória da Ordem dos Frades Menores indica que a mudança e as forças de resistência a essa são elementos mais do que perceptíveis. O valor do passado para os frades menores, segundo nosso recorte, implicou na idealização e no saudosismo motivado pelo sentimento de “deturpação” ou “esfriamento” das intenções de Francisco. Para tanto, a adequação, a adaptação e o tempo moldaram a instituição dos frades diante da constante complexificação das atividades dos menores.

Com isso, o elo temporal é o próprio Francisco. Com o pouco que ele ditou aos seus seguidores, as suas curtas recomendações servem de base para compararmos o eixo da mudança e da memória representativa entre as gerações de frades que se sucedem. Com relação a São Francisco se escolheu os seguintes textos em sua moderna nomenclatura: a) *Testamentum* e *Testamentum Senis factum* (c. 1226, ou nos últimos meses de vida do santo); b) *Admonitionis* (data incerta, provavelmente composto em tempos diversos); c) *Epistola ad Antonium* (data incerta, mas nos inícios de 1224). Todos esses textos foram retirados, em seu original em latim, da edição de Kajetan Esser de 1976¹⁸¹. Tais escritos, depois de um longo processo de análise do frei Esser, foram considerados autênticos. Para a composição dessa edição crítica, Esser analisou em torno de 179 códices dos séculos XV ao XVIII, fólhos e manuscritos dispersos no território europeu¹⁸². Desse total, 28 são considerados autênticos e 24 em *dubitalia*.

A escolha da edição de Kajetan Esser se deu por ela ter servido de base para muitas outras traduções das fontes de Francisco nas línguas modernas. Além disso, ela é considerada a edição mais criteriosa e completa sobre o estudo dos manuscritos originais. Entretanto,

¹⁸¹ SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Denuo edidit iuxta cocices mss. Caietanus Esser. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978.

¹⁸² ESSER, Caietanus. Pars Prima: Introductio generalis. De codicibus opusculorum S. Francisci. In: SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Denuo edidit iuxta cocices mss. Caietanus Esser. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, p. 37. Os códices, fólhos e outros tipos de manuscritos estão descritos por Esser na *Introductio Generalis* das páginas 24 a 37 da edição citada.

usou-se também outras edições traduzidas para comparar o texto e nos auxiliar na tradução de termos latinos dúbios.

A começar, citamos as *Fontes Franciscanas e Clarianas*¹⁸³. A base dessa edição brasileira foi a própria do frei Esser e também atentando para o manuscrito de código 388 da Biblioteca Comunal de Assis. Este considerado, concernente aos ditos de São Francisco, o mais completo¹⁸⁴. Como suporte comparativo, cotejamos também a edição latina com a tradução espanhola da *Biblioteca de autores cristianos*¹⁸⁵, *San Francisco de Asís: Escritos, biografías, documentos de la época*. Esta edição preparada por Jose Antonio Guerra toma como suporte a edição de Kajetan Esser e a orientação temática dos documentos, comparação textual na a tradução francesa de Théophile Desbonnets.

Nesse recorte, fez-se a opção por dedicar um capítulo à *Legenda Maior* e comentar mais contextualmente as outras hagiografias anteriores. Sobre a *Legenda Maior* este estudo usa pela edição latina publicada na *Analecta Franciscana* tomo décimo¹⁸⁶. A edição da *Analecta Franciscana* é resultado de um trabalho de crítica dos padres de Quaracchi. Esta é amplamente citada entre os estudos que essa pesquisa se baseia. Além disso, o trabalho desta edição latina trouxe confiabilidade através do método empregado no estudo dos manuscritos ao se comparar com as publicações anteriores. Sobre a *Legenda Maior*, a *Analecta* se baseia em 16 códices diversos e dispersos pela Europa¹⁸⁷.

Para compreender a memória do processo de institucionalização da Ordem, os textos produzidos a partir de sermões, escritos apologéticos e místicos de Boaventura são de suma importância. Esse grupo de documentos é fundamental na representação do modo de vida franciscano pela pena do *Doctor Seraphicus*. Este já fazia parte do grupo de frades instruídos, de gerações posteriores à morte de Francisco e de uma relação profunda com a Igreja.

¹⁸³ FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Organização de Celso Márcio Teixeira; tradução de José Carlos Corrêa Pedrosa, Irineu Gassen, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes. Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2004.

¹⁸⁴ PINTARELLI, Ary Estêvão; PEDROSO José Carlos Correa; TEIXEIRA, Celso Márcio. Introdução. In: FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Organização de Celso Márcio Teixeira; tradução de José Carlos Corrêa Pedrosa, Irineu Gassen, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes. Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2004, pp. 13-14.

¹⁸⁵ SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos, biografías, documentos de la época*. Edición preparada por Jose Antonio Guerra. Tercera edición revisada. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985.

¹⁸⁶ ANALECTA FRANCISCANA SIVE CHRONICA ALIAQUE VARIA DOCUMENTA AD HISTORIAM FRATRUM MINORUM. Spectantia edita a patribus collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditus viris. Tomus X Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae. Claras Aquas, Florentiae, Quaracchi- Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1926-1941.

¹⁸⁷ ANALECTA FRANCISCANA X. *Praefatio*, p. LXXIV- LXXVI.

Nesse conjunto de textos, citamos o *Itinerarium mentis in Deum* (1259)¹⁸⁸. Esse escrito de Boaventura é usado em complemento à compreensão da *Legenda Maior*. A edição que usamos é a bilíngue latim/espanhol que tem por base a publicação de Quaracchi: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Ominia* tomus V (1891). Os editores e tradutores da edição espanhola justificam que se fundamentaram na publicação de Quaracchi pela confiabilidade e pela boa qualidade no processo transliteração do texto. Segundo os editores da BAC, as publicações anteriores continham muitos erros, com textos espúrios junto aos autênticos. Essas edições anteriores a de Quaracchi, muitas vindas desde a Idade Média, mesmo os impressos, eram copiados sistematicamente sem um estudo mais crítico¹⁸⁹.

Posto isso, a representação dos frades como Ordem já constituída teve seus opositores principalmente na década de 1250. A depreciação dos frades pelos grupos de mestres seculares, iniciando na Universidade de Paris e espalhando para outros campos foi um forte golpe para os menores. Boaventura foi um dos protagonistas desses debates. A memória da Ordem em seu conjunto, nesse período de turbulência mostrou uma coesão interna e uma frente “intelectual” bem embasada. Além disso, sobressai uma “identidade” ou mesmo o que significava ser frade menor com grande propriedade e influência.

A pena de Boaventura retratou claramente esses elementos anteriores. Assim, esta tese toma por base o texto *Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica* (1255-1256) da edição bilíngue (latim/espanhol)¹⁹⁰. Os editores deste volume usaram a edição de Quaracchi, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Ominia* tomus V (1891) e mais outros fólhos. O exercício metodológico de comparação das edições impressas com os originais nos dá mais confiabilidade tanto na transliteração latina quanto na tradução.

Outro conjunto de fontes importantes são os sermões. O grupo de textos relativos aos sermões é fundamental para a construção representativa, litúrgica e místico-teológica de Francisco por Boaventura. Neste trabalho se usará a tradução inglesa, projeto encabeçado pela Saint Bonaventure University, New York. Os textos foram editados sob a direção de Eric

¹⁸⁸ SAN BUENAVENTURA. Itinerario del Alma a Dios. In: _____. *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo Primero. Edición dirigida, anotada y con introducciones por Leon Amoros; Bernardo Aperribay; Miguel Oromi. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945, pp.541-633.

¹⁸⁹ AMOROS, Leon *et alli*. Introduccion general. In: SAN BUENAVENTURA *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo Primero. Edición dirigida, anotada y con introducciones por Leon Amoros; Bernardo Aperribay; Miguel Oromi. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945, p. 35.

¹⁹⁰ SAN BUENAVENTURA. Quaestiones disputatae de perfectione evangelica/Cuestiones disputadas sobre la perfección evangelica. IDEM. *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo VI y ultimo. Edición preparada bajo la dirección de Bernardo Aperribay; Miguel Oromi; Miguel Oltra. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1949, pp. 336- 707.

Doyle: *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*¹⁹¹. Esta edição tem por base a publicação de Quaracchi, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Ominia* tomus IX (1950)¹⁹². Esta edição foi comparada por Doyle com os manuscritos originais propondo uma tradução segura para o inglês. Para melhor entendimento, a tradução será cotejada com a edição latina de Quaracchi¹⁹³. Os sermões listados para essa tese são: a) *De translatione S. Francis* e b) *De S. Padre Nostro Francisco, Sermonis I, II, IV, V*. O sermão III não se usará por ser considerado em dúvida sobre a sua autenticidade¹⁹⁴.

Em uma via de apoio, outros conjuntos de fontes são usados para complementar este estudo. Nos anos de 1250, como já dito, os frades são confrontados em várias frentes. Uma dessas oposições foi William de Saint-Amour que protagonizou com Boaventura o seu contraditório direto. Citamos a edição bilingue e tradução para o inglês de Guy Geltner *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*¹⁹⁵. Guy Geltner usou um manuscrito disponível na Biblioteca Apostólica Vaticana e o comparou com diversas edições, principalmente as do século XVII¹⁹⁶.

Com relação aos eventos na Universidade de Paris já comentados, uma das fontes desta tese é a *Chartularium Universitatis Parisiensis*¹⁹⁷. Este conjunto de cartas, bulas, ordenações internas à Universidade de Paris entre outros documentos de naturezas diversas foi resultado do trabalho do dominicano Henricus Denifle. O frade dominicano reuniu inúmeros fólhos ao redor da Europa, em diversos arquivos, que eram relativos à Universidade de Paris.

Denifle partiu do Arquivo Nacional de Paris e do Arquivo da Universidade de Paris. Para complementar sua captura de fólhos, códices etc. consultou o Arquivo Pontifício do Vaticano¹⁹⁸. Neste trabalho, listam-se as séries de cartas que envolvem os frades nas querelas

¹⁹¹ SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.

¹⁹² Sobre os manuscritos consultados nessa tradução: DOYLE, Eric. Preface. In: SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p. XVI.

¹⁹³ *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Ominia*. Issu et auctoritate David Fleming. Tomus IX. Florentia. Ad Claras Aquas(Quaracchi) – Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1950.

¹⁹⁴ DOYLE, op. cit. p. 28.

¹⁹⁵ WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum*. Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008

¹⁹⁶ GELTNER, Guy. Introduction. In: WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum*. Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008, p. 23.

¹⁹⁷ DENIFLE, Henricus et alii. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain Via a Sorbone Dicta, 1889.

¹⁹⁸ DENIFLE, op. cit. p. XXXI.

dos anos de 1250. Foram usados alguns dos documentos referentes ao período de 1250 a 1256, na divisão do editor, dos números 191 ao 291¹⁹⁹.

Ao se ter apresentado as fontes e a historiografia, crê-se, assim, ter desenhado um esboço do que esta pesquisa pretende em suas linhas gerais. O texto corrente dos próximos capítulos dará a tônica a cada particularidade dialogando com uma historiografia complementar àquela citada neste capítulo. Com estes textos, livros e fontes que foram selecionados para este trabalho, visa-se compreender a memória em seu conjunto literário, institucional e a mudança como uma constante na representação de São Francisco. Portanto, o caminho temporal do santo em sua representação conjuntural foi paulatinamente sendo estruturada. É uma memória que por mais que seja idealizada, ligada a quase um arquétipo, tem suas escolhas de composição muito atreladas à situação vivida na Ordem, nas relações objetivas e reais.

¹⁹⁹ Os documentos citados de forma completa ao longo do capítulo 6.

CAPÍTULO 4: HAGIOGRAFIA, MEMÓRIA E AS PRIMEIRAS REPRESENTAÇÕES NARRATIVAS DE SÃO FRANCISCO

4.1. O santo e a narrativa hagiográfica: a formação de um gênero

O senso do passado e a perspectiva de permanência das conjunturas humanas levaram o homem, há muito, optar pelas diversas formas de registro de suas múltiplas atividades sociais e culturais. Esta sistematização não se resume apenas em um conjunto de códigos partilhados, ensimesmados, que fazem sentido apenas para aqueles que dominam essa técnica, escrita ou não. Entretanto existe um significado que subjaz ao tratamento do tempo e das temporalidades. Como exemplo, a comunicação dos diversos elos sociais e valores culturais, entre gerações, que convergem e se estruturam no tempo através da escrita. Os fundamentos e os valores unem essa técnica, os modelos e autoridades, com suas bases socioculturais fundados em seu reconhecimento popular.

O fato de a escrita atualizar a subjetividade em códigos perceptíveis do “eu” de quem escreve, o seu fundamento está muito além desse ato em si. No desejo de escrita estão consignados os diversos tratamentos com o tempo e a duração. Encontram-se também as percepções coletivas de determinado grupo, os padrões reproduzidos e os códigos partilhados para que o tema grafado tenha aceitação ampla na comunidade que se destina.

A hagiografia medieval, em seu sentido *latto*²⁰⁰, também conserva essas características atreladas ao tempo. Este, portanto, torna-se muito importante, pois as variações e a necessidade de registro de figuras destacadas se apresentam à percepção da memória por muitos espectros. A memória, força teórico-metodológica dessa tese, possui em si uma forma de partilhar sucessões temporais em um texto além de explicitar marcadores sociais ideais e exemplares para seu fim narrativo. A memória não é um caminho fechado em si como escolha analítica, antes ela é uma secção das diversas formas de trabalhar o passado que pretende permanecer e se firmar em uma “expectativa de futuro”. Sempre seu resultado é o presente como um feito cristalizador do acontecido.

²⁰⁰ É importante ressaltar que não é meu objetivo trabalhar com cada caso e cada modelo hagiográfico que foram construídos desde a Alta Idade Média até o recorte cronológico desta tese. Assim, compreendi em seus aspectos gerais como a composição, os simbolismos, os valores de época etc. com o objetivo de elencar as bases gerais de formação das escritas santorais sobre São Francisco. Com isso abri mão de listas de autores e cronologias para exemplificar tais aspectos gerais. Portanto, substituí nomes pelos propósitos mais “universais” da composição literária hagiográfica. Não por ser menos importante, mas por jugar que essa opção atenderia mais aos propósitos da tese.

A hagiografia conjunta ao estudo da memória representa um veio interpretativo em consonância com as diversas formas de trabalhar a temporalidade humana. Para memória é salutar compreender os níveis da relação individual com o tempo, mas que simultaneamente visa o coletivo e o conjunto. A escrita se apresenta como um efeito estruturante no tempo ao trazer seu sentido em cada caso e cada forma de narrar. Nessa relação temporal existe o nível das reminiscências, das formas manifestas em sua característica existencial que consiste na lembrança atrelada ao período de vida. Essa forma é muito útil ao hagiógrafo, pois é sobre os relatos das testemunhas oculares onde se assenta esse tipo de “memória existencial”.

Mais além, com íntima ligação com a perpetuação das lembranças, a memória é quem sistematiza, corta, acrescenta, omite etc., pode assumir seu contorno mais institucional e formal. Em suma, a memória em geral é um efeito que apresenta em suas perspectivas um horizonte de duração. Portanto, sobressai à subjetividade do autor e mesmo seus vínculos estreitos de uma existência. O ser que se registra, nesse caso o santo, é atemporal na sua pretensão. A sua memória representativa repousa dos jogos de tempo da conjuntura da existência relativa ao relato, com a expectativa de estruturação e perduração do exemplo santoral.

Com relação à memória hagiográfica franciscana, neste estudo ela se limita até o tempo de Boaventura. Se contarmos de Tomás de Celano a Boaventura, pode-se atestar que a memória representativa do santo fundador dos menores possui a característica de ser sempre circunstancial e vinculada às necessidades institucionais ainda em formação. Uma das finalidades da memória religiosa perpassa por um plano mais amplo, geral, em que relatar a vida, milagres, feitos, comportamento (moral e ética) desses homens traduzem em um tipo especial de narrativa. Tal necessidade cria uma representação do santo que sobreponha ao tempo de sua existência.

O panegírico e a exemplaridade estão acima das particularidades essencialmente fatuais ou conjunturais. Os seus usos práticos, desde o calendário litúrgico à leitura devocional, são coleções de exemplos em que o santo é representado como imagem ideal. Tal forma modelar pretende superar as eventualidades e as particularidades. Uma apreensão da memória do santo jamais pode ser elencada apenas por particularidades em si. O relato narrativo santoral é o geral extraído do ordinário e do eventual. Assim, o tempo específico (dados eventuais, fatuais) do santo a ser lembrado não pode ser impedimento à abstração das gerações que sucedem ao seu tempo existencial.

A hagiografia possui uma historicidade própria tanto pelo volume de tinta que se correu até os dias de hoje para compreendê-la quanto em seu berço, a Idade Média. Neste

período, a sua função estava atrelada a vínculos socioculturais muito específicos em seus diversos usos. Além disso, mesmo no medievo como um todo, os modelos produzidos na Alta Idade Média não se ligam em uma linha sucessória direta e ininterrupta aos padrões produzidos do século XIII. Entretanto, essa distância cronológica não a separa brutalmente, mas demonstra como os valores e as formas de se narrar a vida de um santo são mudadas. Ainda que se conserve o espírito de guardar a memória de uma personagem exemplar, o exemplo em si sofre alterações com o tempo. Os valores santorais compreendidos entre as primeiras hagiografias e as franciscanas do século XIII passam por sensíveis modificações ainda que o valor cristão seja uma permanência evidente.

A hagiografia ou documento hagiográfico, como definiu Delehayé²⁰¹, é todo escrito que é relativo de um santo. As suas primeiras manifestações ocorrem desde a Antiguidade Tardia. Com relação aos seus traços narrativos e fins, não há uma unidade nos textos hagiográficos e na sua estrutura narrativa abriga uma variedade de expressões e métodos²⁰². Michel de Certeau²⁰³ arrisca uma cronologia sucinta da hagiografia em seus usos entre o século II e o XIII: a) aparece como parte do calendário litúrgico, muito vinculado ao martírio, em memória do dia da morte do santo (séculos II ao IV); b) em outro momento, as *Vidas* assumem a dianteira ao contar sobre os ascetas do deserto e os confessores; c) com o desenvolvimento hagiográfico, até o século XIII, os místicos e os fundadores de Ordens se tornaram mais populares como tema das narrativas santorais.

A hagiografia, consciente de seu caráter diverso em sua temporalidade, é assim definida por André Miatello:

(...) pode-se observar que hoje o termo ‘hagiografia’ é empregado para designar um conjunto de obras artístico-literárias que se relaciona com a memória e o culto dos santos; igualmente se diz ‘hagiografia’ para cada obra santoral considerada em si mesmo²⁰⁴

A característica marcante que define a hagiografia é a sua capacidade de concentrar os feitos de um santo ao inserir uma formalização. O caráter sistematizador da hagiografia pode ser percebido na reprodução textual. Sobral, ao comentar sobre sobre a narrativa hagiográfica,

²⁰¹ DELEHAYE, Hippolyte *Les Légendes hagiographiques*. Troisième Édition revue. Bruxelles. Société des Bollandistes, 1927. 226 p., p.1

²⁰² DELEHAYE, *ibid.*, p. 11; SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p.97; MIATTELO, André. *Santos e Pregadores nas cidades medievais italianas: Retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte, Fino Traço, 2013. 193 p., p. 14; DE LA BORBOLLA, Angeles García. La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía? In: *Memoria y Civilización (MyC)*, 5, 2002, p.78.

²⁰³ DE CERTEAU, Michel. Uma Variante: a edificação hagiográfica. In: _____ IDEM. *A escrita da História*. 3ª Edição. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp. 290- 291.

²⁰⁴ MIATTELO: *op. cit.*, p. 14.

apresenta que os elementos formais na escrita são manifestos no panegírico da personagem, no maravilhoso que o envolve, a repetição ou clichês e a ruptura sistemática com a cronologia (o acontecido dista do narrado).

Como consequência, na estrutura narrativa apresenta: “(...) a representação de um tempo não cronológico com a diluição dos contornos temporais da ação.”²⁰⁵ Nesse conjunto, Ángeles García de La Borbolla²⁰⁶ analisa que a hagiografia e sua estrutura narrativa podem ser encontradas tanto em verso, metrificado pela forma poética, quanto pela prosa, talvez esta mais comum. Ainda em sua definição, o texto hagiográfico essencialmente versa sobre o santo que “em suma são textos que validam a santidade de um indivíduo e asseguram sua veneração pelos devotos”²⁰⁷.

A estrutura tipológica hagiográfica deposita sobre o santo a capacidade de trazer o extraordinário no ordinário, daí o senso de sempre haver algo novo, uma esperança de renovação e uma aparência de inaudita. A narrativa se concentra em glorificar e instruir pelo santo pela sua cobertura completa (vida/morte) da graça divina²⁰⁸. Há, assim, como levanta Uytfanghe, é uma referência nominativa em que sempre se reporta ao novo, mas com referências de indivíduos, teofanias e milagres inspirados na *Sacra Pagina*²⁰⁹. O santo atualiza e confirma a autoridade bíblica pela repetição de certos feitos e atitudes já narrados. Logo, “as referências do passado garantem a reatualização dos fatos salvíficos do passado e o comportamento conforme as normas aos modelos da Bíblia”.²¹⁰ Em continuidade é o “horizonte a partir da qual a hagiografia se compreende”²¹¹.

A hagiografia nos dias atuais é reconhecida como uma forma literária em si e como uma das inúmeras expressões letradas da Idade Média. Relativa às suas possíveis fronteiras e às suas outras simetrias, a escrita santoral pode vir identificada como *Acta Sanctorum*, *Legenda*, *Vita* ou mesmo nas *Res Gestae*. De forma geral, a identificação hagiográfica, diante de sua variedade, significa que: “cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de ‘virtudes’ e de ‘milagres’.”²¹²

²⁰⁵ SOBRAL, op. cit., p. 97.

²⁰⁶ DE LA BORBOLLA, op. cit., p. 78.

²⁰⁷ DE LA BORBOLLA, *ibid.*

²⁰⁸ VAN UYTFANGHE, Marc. L’hagiographie: um “genre” Chrétien ou Antique Tardif? *In: Anelecta bollandiana: Revue critique d’hagiographie. Publiée par la Société des Bollandistes. Tome III, Bruxelles, 1993, pp. 135-189, p.163.*

²⁰⁹ VAN UYTFANGHE, *ibid.*, p.172.

²¹⁰ VAN UYTFANGHE, *ibid.*, p.172-173.

²¹¹ VAN UYTFANGHE, *ibid.*, p.172.

²¹² DE CERTEAU, op. cit., p. 290.

Sua variação é patente, porém seu conteúdo ainda permanece sobre uma máxima de relatar a vida de uma personagem destacada pela sua intimidade com o divino. Para buscar uma definição, Michel de Certeau argumenta na hagiografia há um ator protagonista do sagrado que ao ser relatado os seus fatos e as suas atitudes assumem um significado edificante²¹³. Em suma, há, portanto, uma variante que é a função do discurso hagiográfico: a idealização e o exemplo são endereçados a todo povo cristão com um apelo à santidade inspirada no santo narrado.

Com isso, o eu do santo e a ação de Deus são formalmente distintas, mas intimamente interativas. O que se estabelece é uma relação peculiar e distintiva do santo em relação à maioria dos fiéis. Assim, com a distinção do “ser de Deus” e da “graça de Deus” a graça assume o papel de condutor das ações do santo e de sua utilidade em seu meio. Mesmo após a morte essas ações ainda durante sua existência garantem o seu lugar especial junto à hierarquia celeste. A mesma graça é que define suas maneiras de agir o conduz para seu fim e retorno a Deus²¹⁴.

Entre todas as definições ou formas que foram intituladas com relação à escrita santoral, o caráter biográfico é o que merece referência. Nesta tese, e ao nosso caso, sempre se pautará em não apresentar em um mesmo plano a hagiografia e a biografia. A funcionalidade de ambas é díspar. Ao se referir à biografia, nada mais se intenta aqui do que levantar o caráter narrativo em que envolve a vida de um indivíduo. Em outra mão, hagiografia se trata da vida de um homem investido da “graça divina” mais do que os mortais em geral. A biografia, pelo menos a referência medieval, sem dúvidas é a arte literária praticada durante o Império Romano e no período da Antiguidade Tardia.

A biografia propriamente dita é uma narração linear, fatural e com vistas à precisão cronológica. A própria referência existencial e vivida do indivíduo é o que se apresenta como prioritária. Mesmo que comparado à hagiografia e que os temas das virtudes também guiem os motivos do biógrafo, essas nada mais são do que qualidades humanas intrínsecas ao biografado. Contrariamente, no santo as virtudes não são dadas a partir do mérito pessoal, fruto de suas escolhas, mas através da eleição divina. O santo o é porque Deus o fez.

A ordenação do tempo narrativo se dá na capacidade do santo ser tocado pelo divino e sobre seus feitos uma como evolução espiritual. Um tempo duplo em que a vida do santo (tempo existencial) em seu conjunto racionalizado e ordenado rompe com a cronologia. O tempo de vida narrado é um conglomerado de fatos, desconexos, porém com um sentido

²¹³ DE CERTEAU, *ibid.*, p. 189

²¹⁴ VAN UYTFANGHE, *op. cit.*, p. 170.

virtual. É a temporalidade narrada pelo hagiógrafo junto com os “fragmentos” temporais logicamente ordenados pelo seu significado. Assim os detalhes fatuais (precisão cronológica) pouco importam para a narrativa, mas o seu sentido em conjunto. Tem-se, assim, mais apreço ao “o que fez” do que a precisão do “quando fez”. Miatello conclui também que: “O objetivo hagiográfico, nesse sentido, não visava o simples relato do passado, mas a efetivação da moral cristã que procurava se tornar universal”²¹⁵.

Como bem percebe Michel De Certeau, a hagiografia possui a qualidade de particularização do tempo, o que a difere da biografia comum. Essa singularidade narrativa do tratamento temporal que Certeau chama de “gênero teofânico”²¹⁶. Este dá o sentido de um tempo da manifestação: o extraordinário no tempo comum. Como resultado: “as descontinuidades do tempo são esmagadas pela permanência daquilo que é o início, o fim e o fundamento. A história do santo se traduz em percursos de lugares e em mudanças de cenário; esses determinam o espaço de uma constância.”²¹⁷

O tempo narrativo é o tempo de vida do santo, porém a atualização providencial no comportamento diário conduz, indiretamente, a uma espécie de tempo fechado da narrativa. Este, entretanto, pode ser compreendido como uma sucessão já dada, consumada. Mesmo que as etapas da vida do santo sejam claramente delimitadas: nascimento, conversão, prova da santidade (tempo do ministério do santo) e a morte. Esta mesmo assim não finaliza a existência do santo, antes o coloca diretamente no plano atemporal, partícipe do divino, potencializando sua atuação para qualquer época.

A biografia e a hagiografia se aproximam quando se percebe a motivação de ambas: relatar virtudes de certos indivíduos. Porém seus usos e propósitos são totalmente diferentes. De La Borbolla, argumenta que a biografia e a hagiografia são assimétricas tanto pela sua linguagem quanto pela sua fragmentação narrativa²¹⁸. Portanto: “Por outra parte, enquanto a estruturas internas dessas obras (hagiográficas) se podem distinguir os entre os fatos históricos que confirmam a biografia do santo, e aqueles episódios que são a prova de sua santidade, os milagres.”²¹⁹ O tempo e a história, fato e acontecimento ficam para segundo plano.

Com respeito aos limites da hagiografia como biografia, não se pode desconsiderar as suas similitudes e seus propósitos. Com respeito às semelhanças, nota-se que há a atenção

²¹⁵ MIATTELO, op. cit., p. 37-38.

²¹⁶ DE CERTEAU, op. cit., p. 301.

²¹⁷ DE CERTEAU, *ibid.*

²¹⁸ DE LA BORBOLLA, op. cit., p. 83.

²¹⁹ DE LA BORBOLLA, *ibid.*

especial a um indivíduo, na narração de seus feitos memoráveis, a expressão de virtudes do biografado e seu modelo universal aos homens em geral. Antes, a intenção hagiográfica é ser uma aretologia²²⁰. O discurso hagiográfico, para Sobral, se concentra em trazer uma forma de santidade imperativa, tanto individual quanto em grupo e afirmar um modelo de comportamento sancionado diretamente por Deus²²¹.

No plano da estrutura narrativa, o discurso hagiográfico atua como a fixação de uma conjuntura (tempo do santo), mas que jamais perde seu caráter atemporal, isto é, sua atuação pretende ser aplicável a qualquer contexto ou situação. Para se produzir tal efeito é necessário que se abstraia o máximo de características e que supere as idiosincrasias do seu tempo, contexto e fatos. Assim, a virtude é uma cristalização exemplar que está atrelada a um propósito maior, a história sagrada. Se há uma “atemporalidade” e valor universal no santo, isto se apresenta pelos preceitos mais gerais, no caso o modelo cristão.

A hagiografia ou mesmo qualquer tipo de manifestação que inclua uma narrativa sobre um santo, reproduz padrões literários. Os milagres são estreitamente inspirados nos evangelhos, à exemplaridade moral é a cristã (um padrão) e nas múltiplas aplicabilidades éticas pelo seu sentido suprahistórico²²². A reprodução de temas recorrentes nas diversas vidas dos santos é um dos indicativos da sua capacidade (objetivo!?) de superar possíveis particularidades da conjuntura de sua escrita e da vida da personagem. Nesse sentido é notório que a reprodução, cópia ou imitação não é a falta de criatividade do escritor ou meramente um pastiche de outras *Vitae, Legendae* etc., mas um resultado em que certos conteúdos narrativos adquirem uma forma estruturante. Delehayé, assim, confirma que:

Os escritores pios da Idade Média haviam, com frequência, em suas necessidades, imitado as importações tão comuns nas lendas, e eles se permitiam, inescrupulosamente, no interesse de seu santo, pinçar narrativas que não possuíam nenhuma conexão com eles. (...) Algumas vezes isso é meramente lugares comuns da virtude cristã copiadas palavra por palavra (...).²²³

Tal recurso do modelo e da cópia se traduz em um devir histórico (senso de perduração). Fato em que a própria obra hagiográfica se insere em um plano maior, espiritual, parte da história sagrada. A cópia é a continuidade e o sentido desses elos temporais. Das primeiras hagiografias às narrativas franciscanas do século XIII, as virtudes e os sentidos sobre a vida santoral são fragmentos estruturantes. Sequencialmente, os tempos distintos são

²²⁰ O termo é apresentado por Marc Van Uytfanghe. A aretologia ou formas de estudo e sistematização das virtudes. Cf. VAN UYTFANGHE, op. cit., p. 142.

²²¹ SOBRAL, op. cit., p. 100.

²²² DELEHAYE, op. cit., p. 25-26.

²²³ DELEHAYE, ibid., p. 93.

ressignificados para que se continue a possuir valor útil à comunidade que se dirige. Os modelos somados com a conjuntura de escrita, abstração das virtudes e o novo significado eventual demonstram uma sucessão temporal. Logo, ao mesmo tempo em se move no seu contexto lança fundações e modelos aplicados ao gênero em seus aspectos reproduzíveis.

As formas de expressão das diversas hagiografias produzidas na Idade Média, como um todo, jamais podem ser ignoradas em suas particularidades, o que de fato é uma obviedade. As singularidades de cada narrativa subsistem na própria variação de cada contexto de cada santo. Entretanto, as singularidades possuem um grau de realidade que está mais próxima de uma “virtualização da novidade” específica de cada santo. Cada elemento que o faz um ser único e revela sua singularidade, ainda que venha travestido de novidade, é construído sobre muitas bases comuns. Ainda que essa fundação seja a estrutura e ordenação da narrativa panegírica, os milagres, as referências bíblicas²²⁴, a moral/ética cristã etc. sustentam a coluna do gênero hagiográfico.

Assim, como afirma Delehayé, a prática de cópia e apropriação literária pode ser notada com frequência, porém isso não impede que surja algo diferente, ou que o narrador arrogue para seu santo como uma novidade. Os textos são ressignificados, postos em novas roupagens interpretativas. É o recurso recorrente da adaptação narrativo-literária²²⁵.

As sucessivas apropriações de textos podem ser compreendidas, na verdade, como uma manifestação da intertextualidade. Esta traz em si o entendimento de que nenhuma obra hagiográfica é em si essencialmente inaudita. Como aponta Marc Van Uytfanghe²²⁶, o desenvolvimento da hagiografia é resultado de muitas fontes de inspiração. Há uma inspiração da biografia pagã e um estilo literário muito próximo do praticado durante o período tardo-romano que fez coro à apologética paleo-cristã. Uytfanghe ainda acrescenta que a interação cristã-pagã se toca em conteúdo e forma no início do desenvolvimento hagiográfico²²⁷.

Nesse esquema de trocas e apropriações foi produzido um resultado prático em que os modelos romano e pagão são “cristianizados” em glorificação da personagem. A sensibilidade cristã com relação aos indivíduos de tipo especial (o ideal, o exemplo) produziu uma forma de tipologia narrativa muito específica e circunstancial. Paralelamente conserva certas comunidades com outros textos e hagiografias. A hagiografia, portanto, imprime uma maneira globalizante através da virtualização da particularidade do santo.

²²⁴ Uytfanghe é categórico ao afirmar que a inspiração e fonte por excelência dos modelos hagiográficos são os Evangelhos e o Atos dos apóstolos. VAN UYTFANGHE, op. cit., p. 1.

²²⁵ DELEHAYE, op. cit., p. 96-97.

²²⁶ VAN UYTFANGHE, op. cit., p. 149.

²²⁷ VAN UYTFANGHE, *ibid.*, p. 170.

As formas particulares dos textos hagiográficos trazem em si as mudanças que o gênero sofre no tempo. Em outra via, nessa variação temporal são manifestas também os valores sociais e espirituais que são representados na hagiografia. Por exemplo, nas primeiras hagiografias o relato do sofrimento e morte do santo em nome da fé se torna o ápice da representação exemplar como seguidor de Cristo. Neste contexto, o martírio era uma realidade vivida pelos primeiros santos, ainda um tempo de perseguição. Por outro lado, nas hagiografias de São Francisco, o desejo de martírio (tema comum a Celano e a Boaventura) é tido como uma inspiração e uma busca de Francisco não concretizada.

Como o santo dos menores não foi martirizado por perseguição, o sentido de partícipe do sofrimento cristão foi abstraído pela manifestação das chagas. De certa forma é enfatizada por seus hagiógrafos como a mais sublime, pois o *Poverello* recebeu do próprio céu, pelo serafim, as marcas do “filho de Deus”. Assim, o martírio físico e real se transforma em um mais abstrativo, simbólico, mas que pretende ser equiparado e com a mesma eficácia. O santo em ambos obedece ao padrão *imitatio Christi* e *sequela Christi*, em que ele participa da paixão de Jesus Cristo²²⁸.

Na hagiografia tida como o “discurso das virtudes”, nas diversas formas, como *Legenda, Vitae, Acta Sanctorum, Res Gestae* etc. possui segundo De Certeau uma aspiração temporal sincrônica e diacrônica²²⁹. Logo, “*Enquanto fornecem modelos (exempla) sociais, situam-se numa interseção entre a evolução da comunidade particular onde são elaboradas (aspecto diacrônico) e a conjuntura sociocultural que esta evolução atravessa (aspecto sincrônico)*”²³⁰.

Os modelos, a narrativa e suas diferentes tonalidades representam um santo próximo das necessidades eventuais, mesmo que conservem certas estruturas comuns. Como exemplo, a pobreza de Francisco é permanente nas suas hagiografias e uma característica singular. Porém, o olhar impresso sobre o tema por Celano e por Boaventura variam sutilmente. Não é só apenas o “eu” do hagiógrafo, mas como a instituição é projetada e se projeta e o que ela espera de seu santo para sustentar seus elos comuns. Com isso, o manejo do hagiógrafo e seu conteúdo estão intimamente ligados. Segundo De La Borbolla: “Portanto, o conteúdo da obra varia em função da situação do hagiógrafo e de sua proximidade com os fatos que vai contar”

231

²²⁸ VAN UYTFANGHE, *ibid.*, p. 174.

²²⁹ DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 298.

²³⁰ DE CERTEAU, *ibid.*

²³¹ DE LA BORBOLLA, *op. cit.*, p. 80.

Essa é memória santoral institucionalizada em uma comunidade que se projeta na estruturação de questões mais gerais, abstrativas, que sobressaem às querelas de cada época. Assim, cada autor suprime e enfatiza aquilo que é mais útil às suas demandas. Ele omite ao seu prazer e o discurso sempre é carregado de um “interesse palpitante”, isto é, uma variante na intenção e no momento, nas palavras de Delehayé²³².

Com formas predefinidas e também características, a hagiografia obedece a determinadas impulsões ao mesmo tempo em que é a expressão de formas complexas da realidade. O caminho de sua construção e suas variantes práticas coloca em jogo as apreensões coletivas com a formalização do hagiógrafo²³³. Este tem por missão não apenas colocar um santo “seu”, relativizado em sua opinião, mas um homem em que sua devoção é pública e coletiva. Portanto, como apresenta De La Borbolla:

(...) Temos que ter em conta que o afã do hagiógrafo consiste na reconstrução histórica da memória de uma personagem com os elementos que logre reagrupar, e de onde a originalidade não é um fator primordial. É necessário assinalar que uma das condições mais frequentes a que deveria se submeter o autor do relato hagiográfico era a penúria das informações. Deste modo, o hagiógrafo lança mão de toda preocupação crítica e não obstará em inventar ou tomar elementos de outros textos quando há carência de informação.²³⁴

Com isso, o valor da memória se liga àquilo que se tem de virtuoso no indivíduo narrado e como esse valor se perpetua e atinge uma gama ampla de outros indivíduos. Nesse sentido, como demonstra Miatello, na funcionalidade hagiográfica:

(...) pretendiam tirar do esquecimento o exemplo de pessoas heroicas na fé cuja imitação podia produzir a salvação da alma, a verdadeira imortalidade. O relato que compunham baseado nos costumes consagrados pela prática hagiográfica tinha por escopo o estabelecimento de condutas adequadas a certo paradigma moral que pretendia se impor frente a outros paradigmas.²³⁵

O modelo hagiográfico como um todo é voltado para o senso de devir ao sobressair sobre as práticas individuais. Esta representação temporal é uma necessidade da fixação narrativa dos santos. Os eventos narrados sempre olham para o “futuro”, pois a cristalização narrativa se torna manifesta no momento em que o exemplo de um indivíduo deva ser reproduzido e inspirado para subsistir além da sua própria existência.

²³² DELEHAYE, op. cit., p. 13 -14.

²³³ DELEHAYE, ibid., p. 14.

²³⁴ DE LA BORBOLLA, op. cit., p. 81.

²³⁵ MIATTELO: op. cit., p. 37.

Os traços comuns hagiográficos são compostos de interlocução de sucessivas inspirações e modelos²³⁶. O discurso hagiográfico, sua realidade linguística, funda-se em uma conjuntura textual específica como modelos que pretendem ser atemporais. A sucessão estruturante hagiográfica entre a cristalização narrativa e a reprodução de modelos previamente estabelecidos são os que permitem sua aplicabilidade a diversos contextos. Daí suas fronteiras textuais serem móveis e suscetíveis às renovações diante de sua própria tradição textual²³⁷. Nas palavras de De La Borbolla pela própria funcionalidade do texto hagiográfico:

Portanto se pode afirmar que a obra hagiográfica possui um caráter religioso e um fim edificante, não é necessariamente uma obra de história, pois o hagiógrafo não se inclina pela recordação cronológica de uma vida humana. E o resultado deste processo é um documento hagiográfico que logra transformar as existências efêmeras em ‘fragmentos de eternidade’.²³⁸

Com isso há uma “funcionalização” constante no tempo. Isto é percebido nas memórias narrativas santorais de grupos específicos se sucedem no tempo. Também como indivíduos se servem de modelos predefinidos para produzir narrativas específicas de seus santos. Os elementos comuns que sucedem no tempo são símbolos que atam às possibilidades eventuais com significações que possuem uma “duração” maior no tempo.

Elementos comuns na narrativa, por exemplo, de comunidades específicas são muito úteis para compreender a estruturação institucional pela representação de um santo. Com isso, para produção literária de grupos específicos se pontua a opinião de Cristina Sobral:

(...) os santos imitam os santos dos textos que conhecem, ou seja, a realidade imita os textos. A circularidade deste processo de interação aconselha o estudo de narrativas sobre santos em privilegiada correlação com seus congêneres. A designação comum é, portanto, útil, tomada mais como adjetivo, discurso hagiográfico, do que como substantivo, hagiografia, de forma a ser, não um conjunto de balizas restritivas, mas uma lente potenciadora de sentidos.²³⁹

O santo que emerge em uma representação hagiográfica possui a característica de trazer em si a novidade diante do seu meio, em especial às manifestações de comunidades específicas (ordens, mosteiros, cidades etc.). Sua característica especial e que sobressai o faz ser representado pela sua individualidade²⁴⁰. Esta foi uma construção bem posterior à

²³⁶ SOBRAL, op. cit., p. 100.

²³⁷ DE LA BORBOLLA, op. cit., p. 82.

²³⁸ DE LA BORBOLLA, *ibid.*, p. 79.

²³⁹ SOBRAL, op. cit., p. 100.

²⁴⁰ Nesse ponto faço referência ao que Jacques Le Goff discute na parte “São Luís entre o modelo e o indivíduo” no livro *São Luís*. Como o historiador francês demonstra, a individualidade na Idade Média é substancialmente

Idade Média. Mesmo que o termo seja comumente atribuído como a “manifestação última de um ser” ou o ser em sua forma mais própria, a consciência existência do “indivíduo último” como a concepção atual foi construída a partir no século XIX.

Virtualmente o indivíduo em sua propriedade única sempre existiu e é um princípio básico contido na consciência de si. Uma percepção que surge principalmente no nível ego. Por outro lado, perceber um indivíduo aplicado a uma coletividade, o eu e os outros, transforma todo o processo de abstração ao se aplicar uma pergunta ontológica, *o que é?* A identificação imediata pelo verbo ser (ele é...) não responde necessariamente à questão de fundo ontológico quando se aplica ao “ser coletivo”. O modo de ser é o que se avalia. O reconhecimento do indivíduo, *per se*, ontológico, é qualitativamente diferente daquele que reserva sobre si direito, deveres (características das democracias modernas com base no Estado de Direito) e participações em seu grupo.

Na hagiografia o indivíduo santificado traz em si as perspectivas e expectativas do grupo pela pena do hagiógrafo. O indivíduo desse modelo literário nada mais é do que a sua singularidade com as expectativas ideais de seu grupo. Esse indivíduo é sem dúvidas um tipo ideal em seu destaque, sua singularidade se sobressai, logo é um “ser especial”. Porém seu destacamento e apresentação de suas características individuais apenas são pressupostos para que outras características gerais sejam apresentadas.

Antes do seu *si mesmo*, o santo é um cristão com valores amplamente reproduzidos coletivamente em seus círculos de atuação. O santo ao ganhar corpo escrito segue o que Vauchez diz: “Portanto o discurso do qual o mesmo objetivo é precisamente ‘apagar’ (gommer) as particularidades dos indivíduos e os transformar em fragmentos de eternidade (...) que se reduz frequentemente a uma acumulação de estereótipos”²⁴¹.

Com base nisso, a biografia praticada no período tardo romano era bem diferente da hagiografia medieval²⁴², mesmo que muitas características possam se tangenciar. Conserva-se

diferente representação atual. Sem dúvidas que o indivíduo e o “sentido do eu” existiam para a Idade Média, mas a individualidade como categoria de consciência social não. (pp.448-449) Cf. LE GOFF, Jacques. São Luís entre o modelo e o indivíduo. _____. *São Luís: Biografia*. Trad. Marcos de Castro. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, 862 p., p. 442-456. De forma mais sucinta, Le Goff comenta sobre os limites do santo, indivíduo e a “existência real” de seu caso, Luís IX. Cf. LE GOFF, Jacques. *Biografia e Indivíduo: São Luís existiu?*. In _____. *Uma longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 316 p., p.243-270.

²⁴¹ VAUCHEZ, André. Le Saint. In: LE GOFF, Jacques (sour la direction de). *L’homme medieval*. Collection L’univers historique. Paris: Éditions du Seuil, 1989. 446 p., p.345-346.

²⁴² Aqui vale a consideração de Miatello: “O que se percebe é que aquilo que nos convenciamos a chamar de hagiografia não se rende a este ou aquele tipo de composição literária santoral. A despeito das dificuldades terminológicas que encontramos, a própria leitura desses textos nos permite vê-los interligados não apenas por uma temática comum ou propósitos muito próximos, como por fontes e métodos intercambiáveis, cujos modelos, em maior ou menor grau, são tomados da cultura letrada greco-latina.” MIATTELO, op. cit., p. 41-42.

a necessidade de fixar no plano das letras os feitos e simbologias aplicadas ao indivíduo especial. Em ambas, o indivíduo será representado com uma altivez maior do que os demais de sua época e cristalizado em um conjunto de virtudes e comportamentos exemplares. Mesmo que sempre há a evocação das suas particularidades no processo operado pela narrativa santoral, sua cristalização literária anuncia uma forma expositiva concorrente entre o indivíduo e as características ideais do grupo.

Em nosso caso específico, entre Tomás de Celano e São Boaventura, o santo de Assis passa pelo conflito entre a representação particular e os modelos ideais. Em um processo que está ligado com a institucionalização da Ordem dos Frades Menores e a imagem de Francisco individual, como aponta Le Goff: “Mostrou-se, na verdade, como a partir de um retrato feito pouco tempo depois de sua vida e a partir de testemunhos bastante espontâneos passou-se a um retrato que foge da singularidade e busca a similitude com os modelos.”²⁴³ O modelo jamais pode ser visto como uma mera reprodução inculta, mas como uma forma de mediatizar o ideal figurado em um indivíduo.

A mediação se torna um efeito “natural” quando uma comunidade perdura no tempo e se institucionaliza. O santo despido de suas particularidades permite que sucessivas gerações sejam aplicadas em compreender o seu santo de devoção. Se acaso fosse apenas uma representação pela circunstancialidade, fatos isolados e extremamente conjunturais ou mesmo apenas voltado ao singular, a comunicação seria mais difícil. Modelar coletivamente um indivíduo a partir de características e virtudes aceitas é permitir com que outros acessem ao seu exemplo relacionando com sua realidade. Um trabalho essencialmente temporal.

Se porventura apenas se produzisse uma memória particular ela encerraria em si mesma. Seu valor útil e de abstração estaria fadado a quebrar o propósito hagiográfico de fornecer uma devoção. Portanto, o hagiógrafo elenca a realidade do indivíduo em sua singularidade, como identificação nominal, e o apresenta em um campo maior do coletivo. O modelo e o padrão sobre o indivíduo são aqueles que o ligam ao seu grupo em sua temporalidade. O tempo age como um amalgamador dos padrões e das idealizações que se projetam sobre o indivíduo. Assim a institucionalização da memória do santo se vincula aos padrões e também como solução de possíveis crises internas.

Os propósitos da biografia, a exemplo da praticada na Antiguidade, com a hagiografia distam quando olhamos com mais atenção. A biografia coloca o indivíduo como centro da narrativa de modo que suas ações são proativas no seu meio. Porém sua virtude ou seus

²⁴³ LE GOFF, op. cit., p. 452.

modelos para seu grupo são gerados pelo seu próprio ser. Por outro lado, na hagiografia ainda que o indivíduo narrado também seja modelo e virtude e ativo em seu meio, suas ações são reguladas pela Providência. Sua proatividade é atenuada por ser guiada pelo divino. Nesse sentido André Miatello ao refletir sobre a biografia e a hagiografia ou produção letrada santoral diz: “(...) há de se ter em mente que a produção letrada santoral não se restringe às Vidas, mas abarca um conjunto maior de obras que, necessariamente, não estão circunscritas ao aspecto biográfico.”²⁴⁴.

Como fato, a hagiografia possui suas características válidas para o estudo da representação do indivíduo (santo) diante de circunstâncias variáveis na medida de cada caso. A hagiografia em relação ao que narra é um conjunto metodológico com muitos nomes²⁴⁵. O indivíduo é apenas um recorte diante de um espaço de experiência das diversas formas de escrita santoral. O santo é um fenômeno que se encontra junto à hagiografia. Em outra via, um fenômeno que é muito anterior à própria escrita hagiográfica. Do encontro do santo com as formas letradas que narram seus feitos nasce uma forma de “monumento” que se cristaliza. A escrita santoral pode ser comparada às antigas tumbas santas ou santuários famosos.

Paralelo à hagiografia, o santo em si é uma forma de idealização dos mortos encontrada desde os primeiros cristãos. Assim, André Vauchez é categórico ao afirmar que o culto dos santos não é uma prática essencialmente medieval, mas derivado do culto dos mártires²⁴⁶. Como diz Peter Brown, uma forma de “unir o céu e a terra” ao mesmo tempo em que se condensa a idealização da morte do homem tardo-romano²⁴⁷.

Consecutivamente, nas transformações nesse período, os valores do “herói” e da *memoriae* romana familiar de um indivíduo começam a confluir com os modelos de tratamento pós-morte dos santos cristãos. Esse contato foi fundamental para as primeiras formas de manifestação de culto dos santos²⁴⁸. Em especial às expressões cristãs, um indivíduo voltado para sua memória após a sua morte, o credita como “amigo de Deus”²⁴⁹. Nisso, a tumba e o altar andam juntos²⁵⁰.

Com o processo de “romanização” dos cristãos e cristianização dos romanos, como grupo e no espaço territorial, o rito e o culto cristão tomam novas formas. Nessa mesma perspectiva há a crescente institucionalização do santo. A Igreja de Roma, no período tardo-

²⁴⁴ MIATTELO, op. cit., p.41.

²⁴⁵ MIATTELO, *ibid.*, p. 14.

²⁴⁶ VAUCHEZ, op. cit. 347.

²⁴⁷ BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. 2nd Edition. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015. 187 p., p.5.

²⁴⁸ BROWN, *ibid.*, p. 4-5

²⁴⁹ BROWN, *ibid.*, p. 6..

²⁵⁰ BROWN, *ibid.*, p. 9.

romano, não possuía a estrutura administrativa e “burocrático-jurídica” centralizadora que só começaria a se desenhar entre os séculos XI-XIII. Mesmo na Alta Idade Média, com uma centralização eclesiástica incipiente e em processo, o santo passa a ser “controlado” pelo rito e os modelos da Igreja. Assim, a manifestação santoral nos *loca sanctorum* pode ser traduzida como o lugar onde o céu e a terra se encontram. Brown comenta:

(...) nós podemos traçar a ascensão da morte santa na Europa Ocidental com tão ampla transparência, porque, como em um par de binóculos, em dois grupos de imagens, vindos de duas lentes, o santuário e a liderança religiosa oficial, se movem facilmente juntas.²⁵¹

O processo de institucionalização do santo não revela apenas uma estruturação e uma formalização do tratamento eclesiástico sobre o indivíduo de tipo especial. Por outro lado, ficam patentes também como certos grupos criam uma expectativa exemplar sobre o seu ser exemplar. No santo, as perspectivas sociais depositadas sobre os tipos ideais se unem às funcionalidades e às medidas de seu exemplo que servem para erigir comunidades sobre eles comuns. André Vauchez pondera que o santo não é só um “ser excepcional”, contudo eles são figuras representativas de uma realidade no espaço e no tempo²⁵².

Além do mais é importante acrescentar que ao longo do desenvolvimento do culto dos santos, suas funcionalidades sociais mudam. Portanto pensar o culto dos santos como apenas um “irracionalismo” de uma sociedade pueril diminui qualquer perspectiva de compreensão dos valores ideais veiculados sócio culturalmente. Talvez essa reflexão diminua sua turbidez quando esses ideais são fixados nas letras. No campo da religiosidade, como afirma Mario Jorge da Motta Bastos, a lógica religiosa não se desvincula da lógica social ou muito menos é um epifenômeno secundário²⁵³.

Mais do que apenas localizar um indivíduo de tipo especial, o santo, a religiosidade que estrutura sua idealização são processos de articulação das sociedades pré-capitalistas²⁵⁴. Em sequência, o aspecto religioso é uma relação de símbolos e práticas que dão ordem ao mundo ao mesmo tempo em que elas passam a ser reproduzíveis pelos grupos²⁵⁵. Assim, os processos hegemônicos assumem um lugar de destaque a partir do momento em que a devoção popular, oral e espontânea começa a ter um caráter mais formal. Esta de fato identificada com a Igreja. Como conclui Bastos:

²⁵¹ BROWN, *ibid.*, p. 10.

²⁵² VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 346.

²⁵³ BASTOS, Mario Jorge da Motta. Reflexões (im)pertinentes sobre a hagiografia medieval: a (extra)ordinária existência dos santos ibéricos. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org). *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014. 215 p., p. 143.

²⁵⁴ BASTOS, *ibid.*

²⁵⁵ BASTOS, *ibid.*

(...) em tal caráter mediador assumido pelo cristianismo concentra-se o exercício da função hegemônica, a partir da qual se afirmam e se difundem os valores sociais, ou a cultura da elite, que não é, ademais, uma variável independente da evolução das próprias relações sociais.²⁵⁶

A temporalidade implícita na construção do santo em seu longo espaço de experiência coloca frente a frente duas perspectivas: a) os modelos da memória dos mártires e b) as sepulturas-santuário como locais santos. Assim, o popular é absorvido por uma cultura letrada. E a manifestação santoral adquire características literárias. Além disso, Jean-Claude Schmitt acrescenta que essa transformação que resulta na hagiografia modifica figura singular do santo em uma figura abstrata em sua individualidade²⁵⁷. A abstração de uma figura individual cristalizada nas idealizações depositadas sobre o santo não se revela uma forma única, mas uma variável temporal mutável e longa. As expectativas sobre o santo mudam na medida em que podemos observar as movimentações sociais.

Um dos eixos de mudança como observa Schmitt, acontece após os anos de 1200. O santo se “aproxima” mais dos valores humanos contidos nos evangelhos²⁵⁸. Assim, a santidade do indivíduo passa a ser evidenciada mais pelos valores sociais, da sua vivência entre os homens, do que apenas pelo viés milagreiro. O contraponto é assim desenhado por Schmitt: a) na Alta Idade Média, no tempo da valorização dos mártires e confessores, o santo é divinizado e retirado do mundo dos homens; b) Na Baixa Idade Média, há uma “humanização do divino”, logo no santo é celebrado à imagem humana de Cristo²⁵⁹.

O próprio sentido de santo (*sanctus*) era entendido nas suas primeiras manifestações mais como um epíteto do que como um valor. O santo na Antiguidade Tardia, como indica Vauchez, era o bispo local encarregado da cura das almas, a pastoral, uma pessoa em contato direto com a divindade. A partir do século VII o *sanctus* assume a feição de um destacado líder local da Igreja²⁶⁰.

A virada do século XII para o XIII trouxe novas formas e representações aos santos que os colocavam como a imagem de Deus comum aos homens. Há uma abertura ao homem interior ao mesmo tempo em que se criam modelos ideais de vida coletiva projetada sobre o santo. Assim, a “fábrica dos santos” é a construção santoral com as renovações espirituais, a junção do “valor social” com a “representação social”. Estes aspectos são complementares à

²⁵⁶ BASTOS, *ibid.* p. 148.

²⁵⁷ SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 39^e année, N. 2, 1984. pp. 288.

²⁵⁸ SCHMITT, *ibid.*, p.292.

²⁵⁹ SCHMITT, *ibid.*, p. 293.

²⁶⁰ VAUCHEZ, André. *Sainthood in the later middle ages*. Translated by Jean Birrell. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 645 p., p. 17- 18.

crecente “racionalização” no tratamento da santidade²⁶¹. Racionalizar com o sentido de valorizar o santo a partir valores comunitários e socioculturais, ao invés de apenas submetê-lo às razões celestiais. O santo se projeta como exemplo de bem-viver na terra com a expectativa de estar junto de Deus.

No que tange ao nosso recorte cronológico, as representações e as projeções sobre os homens destacados por sua espiritualidade, unem-se à necessidade de renovação espiritual entre os séculos XII e o XIII como pondera Vauchez²⁶². Ao prosseguir nesse raciocínio, esse tempo traz uma necessidade de aproximação homem-Deus. Seus mistérios são percebidos na natureza e no próprio homem como ápice da criação.

Como consequência houve a estruturação de novas Ordens, no aspecto institucional da Igreja, e das formas de relação dos homens com o divino. Em um primeiro momento, a renovação monástica diante das novas demandas trouxe um apelo aos votos individuais. O sentido de *Sequela Christi* e a vontade de *servir nu o Cristo nu*. Além do campo dos religiosos, como exemplo, a espiritualidade laica ganha destaque nesse período²⁶³. A abertura maior à *congregatio fidelis* na participação dos “bens espirituais” e na expressão devocional também redireciona a idealização do santo.

Nesse processo de reconhecimento do santo, além dos seus valores de eficácia, sentido e referencial social, esse indivíduo especial toma um corpo jurídico-formal na estrutura eclesiástica. O santo submetido a um processo protocolar e regulado por regras coletivas manifestas na institucionalidade foi um processo longo e *pari passu* à paulatina centralização da Igreja de Roma. Assim, o santo não surge como uma demanda jurídica, mas como formas de categorização popular, oral e plasmada lugares de sepultamento como marco local de sua memória.

Como aponta André Vauchez, o santo não foi uma criação jurídica da Igreja. Nas primeiras formas manifestas, a memória, a honra e a veneração do dos santos eram atos locais da *vox populi*²⁶⁴. Mesmo na Alta Idade Média, sem um aparato jurídico claro sobre os santos, a Igreja começa a controlar a devoção popular²⁶⁵. No fluxo do controle eclesiástico as primeiras manifestações literárias e litúrgicas dos santos aparecem. A organização dos martiriólogos e das hagiografias na Alta Idade Média condicionam a um novo patamar do

²⁶¹ SCHMITT, op. cit., p. 294-297.

²⁶² VAUCHEZ, op. cit., p. 358.

²⁶³ VAUCHEZ, ibid., p. 359.

²⁶⁴ VAUCHEZ, ibid., p. 13.

²⁶⁵ VAUCHEZ, ibid., p. 14.

santo. Este indivíduo deixa de ter um caráter essencialmente popular e local para se estender seu exemplo a outros territórios da cultura letrada da época.

Um marco importante no tratamento da Igreja em relação aos santos se deu com o papa Gregório VII (1073-1085) e seus planos de centralização da Sé romana. O papado agora assume o controle central antes exercido pelas igrejas locais²⁶⁶. O privilégio papal se tornou crescente para designar quem é santo e como seu culto deveria se realizar. Nas observações de André Vauchez: “(...) o fato de reconhecer o bispado de Roma uma ‘divina potestas’ e exaltar o seu poder dentro de toda a Igreja, inevitavelmente ajudou a fazer dele a única autoridade qualificada a pronunciar em última instância sobre a santidade dos servos de Deus”²⁶⁷.

Com isso, a prerrogativa do santo e seu valor universal, sobressaindo à manifestação local, liga-se de forma medular com a centralização da Igreja. O plano jurídico do santo, ou seja, a se tornar santo (canonização) via processo formal, adquire sua face mais conhecida no IV Concílio de Latrão (1215)²⁶⁸. Claramente, a centralização do culto dos santos em Roma foi parte de um longo processo. Portanto insere também a qualidade do crescente controle da Sé sobre diversas áreas de sua atuação. A aclamação santoral popular, muitas vezes oralizada e identificada na tumba, cede espaço ao processo: inquirir e investigar o teor de “verdade” em sua divinização.

Do século XI em diante, no processo de estruturação que centralizava as ações eclesiais no bispo de Roma, o aspecto jurídico tomou a dianteira. Antes de uma aclamação popular já reconhecida, o indivíduo tocado pelo divino se torna santo a partir da conclusão de um processo que defere ou indefere sua condição. Apesar da tonalidade formal e jurídica do santo, pelo apelo popular (*vox populi*): “ (...) existem sinais nos quais eram indispensáveis antes que um cristão possa ser proclamado santo, suas funções sendo confirmadas ambas pela divina eleição e sua popularidade entre os fiéis”²⁶⁹.

A construção jurídica do santo possui uma fundação ampla ao ponto de merecer estudos específicos para cada processo de mudança conjunto às necessidades socioculturais que as envolve. É um espaço experimentado desde a espontaneidade popular, as suas formas letradas (hagiografia, relato de milagres etc.) à construção processual do santo. Vauchez identifica que foi um fluxo tumultuado a construção de um santo nas especificidades históricas desse modelo²⁷⁰. Nos estudos do historiador francês, o processo de canonização

²⁶⁶ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 22-24

²⁶⁷ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 24

²⁶⁸ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 29-32.

²⁶⁹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 37.

²⁷⁰ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 34.

mais antigo foi datado de 1185 e o *turn point* se dá no pontificado de Inocêncio III (1198-1216). Neste papa se pode identificar onde o reconhecimento popular e o aspecto jurídico se encontram. Vauchez acrescenta que:

A Igreja de Roma reconhece assim, com Inocêncio III, que unicamente poderia ser proclamado santo o homem ou a mulher como tal aqueles aclamados pela ‘*vox populi*’, mas se reivindicado o direito de submeter a crença à verificação na qual, significativamente, assume a forma de um procedimento judicial. (...) Consequentemente, o início do século XIII os papas foram primeiramente em causa da melhoria das condições das inquirições ao requerer um maior rigor no exame das testemunhas.²⁷¹

Com Inocêncio III, as inovações na forma de conduzir o santo, ou mesmo como se comprovar a sua santidade ganham uma organização processual. Assim, o rito jurídico da canonização parte da solenidade, arguição das testemunhas e a eliminação das dúvidas sobre o “toque divino” sobre o indivíduo²⁷². O papa deu coerência e facilitou a difusão dos santos, sobressaindo às suas características e manifestações locais. O fato de santo sobressair à sua localidade revela a potencialidade exemplar santoral de representar sobre si o projeto centralizador da Igreja. O seu exemplo não é só de um bom cristão, mas também de um bom católico.

Os *articuli interrogatorii* dado pela sistematização de Inocêncio III foram continuados por Gregório IX na *forma interrogatorii* que se impôs aos inquiridos no processo de canonização. Ao longo do século XIII, os novos santos que se tornaram via processo de canonização também foram por uma nova forma de divinização. Houve, portanto, a distinção dos milagres exercidos antes e depois da morte o que redireciona o eixo do ato divino. Os milagres necessitam de novos postulados de “prova” nos interrogatórios. Basicamente, o papa tentou distinguir possíveis pulsões populares supersticiosas ao distinguir o “falso” do “verdadeiro”. Era um contraponto à espontaneidade que havia no fenômeno da santidade antes dos processos de canonização.

Com Gregório IX, a *forma interrogatorii* se torna um método e uma prova do crescimento da canonização como processo. Mais além, os interrogatórios nos processos canônicos adquirem protocolos e obedecendo a formulários rígidos²⁷³. Nos apontamentos de André Vauchez²⁷⁴, o regulamento imposto aos inquiridos segue uma lógica: a) reunir o maior número de informações possíveis sobre os milagres e as circunstâncias em que ocorreram; b) eliminar pela inquirição sistemática fraudes e práticas supersticiosas; c) aos “beneficiários”

²⁷¹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 37.

²⁷² VAUCHEZ, *ibid.*, p. 39.

²⁷³ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 50.

²⁷⁴ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 50-51.

dos milagres de cura era analisado se houve de fato, se estava sã e por quanto tempo sofria com a doença; d) o exame direto da Cúria sobre o próprio curado.

Após um longo processo de exame, os comissionados do papa entregam aos cardeais seu “relatório” para a devida apreciação. Os cardeais, como resultado final, após seu “veredito” entregam ao papa a *relatio*, que são os documentos colhidos durante a investigação canônica. Concluído todo o processo, o *summarium* era lido e depois do Sumo Pontífice ter consultado o seus bispos e arcebispos seguidos da sentença pronunciada, favorável ou não. Se aprovado, o santo era inscrito no catálogo dos santos da Igreja²⁷⁵. Por fim, o papa “instruía ao bispo ou arcebispo da diocese em que repousa as relíquias do santo para realizar o seu festival solene.”²⁷⁶

Além das representações, e dos elos do Céu com os mortais, o santo traz em si as expectativas dos grupos sociais e as idealizações como horizonte. No que tange ao recorte desta tese, o século XIII, como observa Vauchez, foi um período de crescimento exponencial do culto dos santos²⁷⁷. Portanto, a partir dos meados do século XII, houve uma considerável mudança na relação da Igreja esses indivíduos especiais. A estes não era apenas reservada uma memória especial, mas os colocava em paridade com os mártires e os apóstolos dos primeiros séculos cristãos. Assim: “Este desenvolvimento se liga à mudança de perspectiva pela qual era visível na Igreja desde o tempo da Reforma Gregoriana.”²⁷⁸

Em um processo longo vindo do século XI, as perspectivas da Igreja sobre os santos e seu projeto centralizador, a diferença de tratamento com os homens e mulheres especiais, levou a Vauchez concluir que nesse período houve uma ruptura com o primeiro milênio cristão²⁷⁹. Entre os séculos XI e XIII, o ideal da Igreja mudou para uma busca sistemática da *Ecclesiae primitivae forma*. Impressa na *vita apostólica*, as representações da Igreja sobre o santo tendiam a valorizar aqueles indivíduos que se inspiravam de demonstravam publicamente esta *forma vitae*²⁸⁰.

A centralização papal e os modelos de santidade seguem a corrente do seu século, para este estudo, as décadas dos XIII. A idealização que se projeta a um cristão exemplar não se limita apenas a delimitar papéis ou um ideal inócuo. As modificações institucionais da Igreja também são moldadas por essa projeção ideal. Nos estudos de Vauchez sobre a santidade, o tratamento do santo e seu “tempo” de canonização, também mudam consideravelmente.

²⁷⁵ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 55-56.

²⁷⁶ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 56.

²⁷⁷ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 106.

²⁷⁸ VAUCHEZ, *ibid.*

²⁷⁹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 106.

²⁸⁰ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 106-107.

Antes dos processos, o reconhecimento santoral tomava aqueles homens/mulheres mortos há pelo menos cem anos. Por outro lado, de Alexandre III (1159-1181) a Gregório IX houve a canonização dos ditos santos “modernos”, ou seja, mortos há pelo menos dez anos. O santo era alguém muito próximo cronologicamente, socioculturalmente e se situava plano das “mentalidades” de seus investigadores no processo de canonização²⁸¹. Com isso, os papas:

(...) a partir dos anos de 1225-30, eles tenderam a reservar ao seu favor aos santos modernos ou às pessoas que eles haviam conhecido pessoalmente, tal como quando Gregório IX canonizou seus contemporâneos e amigos, como os santos Francisco de Assis e Domingos; ou aqueles cuja forma de santidade jugavam particularmente apropriado à Igreja (...).²⁸²

Aqueles “novos tempos” para a santidade, também buscavam uma vivência mais próxima dos seus santos. Esse período aproxima e valoriza a ortodoxia impetrada pela Igreja e as percepções pela “fama pública” desses indivíduos especiais. O testemunho dos santos não se limita mais apenas a uma idealização distante, mas o valor da vivência santoral entre os homens.

Nos “tempos novos”, o crescimento das Ordens mendicantes esteve intimamente ligado ao fenômeno da santidade. É, assim, auspicioso relacionar São Domingos Gusmão e São Francisco de Assis a esse fenômeno. Esses dois santos retratam a relação direta do papa com a canonização e a valorização de certos critérios ideais de santidade. Dois santos, dois modelos de *vita evangelica* e duas novas ordens com inspiração e modeladas para servir as novas demandas papais.

A santidade experimentada no século XIII não pode se desvincular do aparecimento das ditas “novas ordens”. Em relação aos menoritas, o seu santo não apenas significava a razão de ser de sua Ordem, mas o caráter universalista do *Poverello*. Francisco desponta como epifenômeno da mudança da Igreja e um apelo a uma nova estruturação eclesiástica. Sua vida é a representação do *alter Christus*, e os estigmas a confirmação e a prova da sua eleição divina como exemplo para todos os fiéis da Igreja²⁸³.

No plano hagiográfico, a idealização do santo de Assis torna mais evidente seu o significado universal. Francisco não é um santo comum, mas o resultado e um dos sustentáculos da história da Salvação. São Boaventura, como exemplo, o apresenta como a o “estopim” de uma nova era que se iniciava. Pelo seu exemplo o equipara, simbolicamente, ao próprio Cristo ou mesmo e por isso a necessidade que seu exemplo seja aplicado a toda Igreja.

²⁸¹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 109-110.

²⁸² VAUCHEZ, *ibid.*, p. 111.

²⁸³ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 114.

Entretanto, Francisco segue o padrão de seu tempo e, justamente por isso, sua ampla aceitação nos círculos eclesiais. Assim, Gregório IX abraça sua rápida canonização como uma santidade auto evidente e potencialmente universalista²⁸⁴.

As mudanças e objetivos da Igreja somados ao potencial de Francisco fazem com que sua representação extrapolasse às particularidades de sua Ordem e de seus seguidores. Francisco é um marcador das mudanças do eixo da santidade. Aqueles santos que derivaram dos frades menores também contribuíram para elencar os modelos pretendidos por essa “nova espiritualidade”. Os santos menoritas são a reprodução das idealizações requeridas sobre seu pai fundador. Como isso: “Os méritos atribuídos aos santos de sua ordem não revelarão, obviamente, a real face histórica de São Francisco, mas o ‘novum’ da santidade franciscana e aquilo que a distinguiu das ideias de perfeição cristã nas quais previamente haviam prevalecido”²⁸⁵.

A Ordem dos Frades Menores atua em uma sociedade em transformação e, de alguma maneira, ela também expressa certos sentimentos. Como já dito, o sentimento e a vivência cristã na virada do primeiro milênio pela Igreja a coloca como parte direta nas idealizações sociais impressas nos santos. A busca por uma Igreja centralizadora realinha os religiosos diante dos outros grupos sociais. O destaque para o clérigo que está na linha de frente das questões de salvação e na condução do seu rebanho passa a não ser a única forma de se dedicar integralmente à espiritualidade. Os frades menores, no conjunto de outros movimentos, abriram espaço para os não-clérigos dedicarem sua vida integralmente aos aspectos religiosos.

A partir da segunda metade do século XII, a inferioridade dos laicos progressivamente diminui. A *forma apostólica*, em alguma medida as “heresias”, deram condições de expressão religiosa protagonizada por laicos sem renunciar sua condição²⁸⁶. Entretanto, a expressão laica não passa de forma aleatória, mas sob a vigilância estrita da Igreja. Mesmo diante de possíveis espontaneidades dos penitentes e o estado de perfeição não se vincular necessariamente à virgindade (ou aqueles que não fizeram votos de castidade), a Igreja era quem direcionava as formas dessa santidade²⁸⁷.

A Igreja atenta para os laicos abraçarem o modo de vida penitencial: “(...) no qual os permitiu guiar uma intensa vida espiritual enquanto permaneciam no mundo e entre as

²⁸⁴ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 337.

²⁸⁵ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 337.

²⁸⁶ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 355.

²⁸⁷ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 356.

peças”²⁸⁸. Um período datado por Vauchez que vai de 1198 até 1280, a concepção da *sequela Christi*, e os critérios de seguir literalmente Cristo ganham destaque e são as diretrizes nas orientações papais para os modelos de santidade²⁸⁹. A crescente forma de “mortificação de si” e da *imitatio Christi* angaria muitos laicos. Francesco Bernardoni, futuro São Francisco, enveredou-se por esses caminhos²⁹⁰.

A relação da santidade com as diversas esferas da sociedade medieval do século XIII sem dúvidas ampliou o campo de atuação da Igreja. Um possível pensamento de “monopólio” da santidade pelos clérigos, monges, monjas e ascetas rompe com a participação mais ativa dos laicos nas expressões espirituais da Igreja. O santo é compreendido como uma espécie de *zeitgeist* das esperanças ideais da Sé e daquilo que se permitia dentro de sua ortodoxia.

Além das pretensões universalistas da Igreja, os frades menores como objeto desta tese, também situavam nesse meio. Entretanto, o modelo laico de Francisco, seguindo a corrente espiritual de seu século, paulatinamente se institucionaliza com sua Ordem. Um exemplo espontâneo e de vocação pessoal passa a ser um espaço de memória e de disputa de representações. Mesmo que houvesse em si particularismos no santo fundador dos menoritas, seu exemplo sofre substanciais mudanças e contradições internas. Da mesma forma que a Igreja abraçou o seu modo de vida, como um suspiro de renovação, a própria Igreja tratou de enquadrar os irmãos menores ao modelo regular. Ainda que sua regra fosse específica, criada em meio ao personalismo do *Poverello* e ao crescente apelo jurídico da Igreja.

O caso de São Francisco como santo é exemplar diante de uma estrutura espiritual e sociocultural muito ampla e uma teia complexa de relações. Entre as suas particularidades em seu tempo existencial e os efeitos de seus seguidores após sua morte, criam-se representações em torno de sua memória que cristalizam seu ideal. As apropriações de seu modo de vida foram pautadas muito pelas circunstâncias, da conjuntura que se sucede, em especial, após a sua morte até o tempo de São Boaventura. Nesse sentido, a hagiografia teve sua parcela de contribuição para que os elementos espontâneos assumissem tons simbólicos, teológicos e abstrativos para a institucionalização do seu ideal.

4.2. As primeiras narrativas santorais de Francisco de Assis: memória, representação e narrativa

²⁸⁸ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 356. É importante ressaltar que o papa Inocêncio III chega a canonizar um laico e mercador em 1199, Santo Homobono (morto em 1197).

²⁸⁹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 388.

²⁹⁰ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 389.

Como já visto, a hagiografia é uma produção importantíssima quando se elenca a memória santoral. Entretanto ela estabelece também certos limites para compreender o papel do santo na sociedade, neste estudo, o século XIII. O texto santoral se coloca como uma cristalização da personagem e as perspectivas socioculturais em um plano ideal. A relação entre o divino e o homem nesse modelo literário cristão revela também as expectativas e as formas arquetípicas depositadas sobre humanos “especiais”. Essa escrita é de caracteres móveis e ao mesmo tempo pretende ser fundante.

Com relação à Ordem dos Frades Menores a narrativa de seu santo sofreu modificações substanciais paralelas à institucionalização da Ordem. Este fato é ao mesmo tempo, causa e consequência do processo. Causa por se dar a partir das idiossincrasias de Francisco, o norte das disputas e a direção do que se apresentar em um texto. Coube ser consequência também porque após a morte do *Poverello* os seus discípulos encarregaram da tarefa de levar a “representação” de seu santo adiante. Contudo, não apenas à maneira do Pobre de Assis, mas por pontos axiais que partem do próprio santo, mas se capilarizou nas necessidades de cada momento e nas gerações que o sucederam.

A complexidade das hagiografias franciscanas merece em si estudos para cada caso particular. Mas no conjunto elas representam os estágios e o dificultoso e debativo trabalho de institucionalizar a memória de um santo. Em outra via elucida os choques geracionais e as contradições do modo de vida de Francisco. Nessa perspectiva, muitas matérias conflituosas que foram insolúveis com ele em vida e foram passadas aos seus seguidores. Como amalgamador, a mediação da Igreja tomava corpo na fraternidade, pelo menos em tese, pelo seu modo de conduzir as expressões espirituais. A trama é de um tecido complexo e formado por várias linhas de força. Seria pedantismo intelectual querer dar conta de toda essa realidade.

A subdivisão deste capítulo objetiva trazer de forma mais contextual o processo de formação das primeiras hagiografias (ditas oficiais)²⁹¹. Além disso, elencaremos as

²⁹¹ Aqui se parte da ideia de oficiais aquelas hagiografias que surgiram a partir de uma demanda da ordem, nos Capítulos Gerais ou da Igreja. Assim, citamos quatro que obedecem a esses parâmetros: *Vita Prima* (1229-1230) e *Vita Secunda* (c.1246-1247) ambas de Tomás de Celano; a *Legenda Trium Sociorum* (c.1246); obra coletiva e a *Legenda Maior* de Boaventura (1260-1266). Apesar disso, esta tese é consciente que sobre a memória de Francisco e suas múltiplas representações, a divisão oficiais e não-oficiais são de fato infrutíferas e não podem ser parâmetro valorativo ou decisório para a história dos menores como conjunto. Portanto partilho o posicionamento de Fernando Uribe que a tal divisão em si traz prejuízos à compreensão da complexidade de cada contexto e estrutura narrativa intertextual. Assim, que “*se aproxime as fontes sem prejuízo, mas com um espírito crítico de modo a poder dar um maior grau de objetividade, consciente do pluralismo de visões que cada distinta fonte possui, e que nenhuma é depositária de uma verdade exclusiva e que tanto nas fontes ‘oficiais’ como nas ‘não-oficiais’ se escondem interesses de grupo e visões condicionadas, mas também muitos dados verdadeiros.*” Cf. URIBE, op. cit., p. 46.

contradições no processo de institucionalização que seguiram após a morte de Francisco. Assim, não se aterá aqui às especificidades heurísticas de cada obra ou mesmo suas características e diferenças internas. Cada um desses monumentos santorais foi erigido com suas lógicas internas, representações modelares diferentes e percepções literárias variáveis.

Na virada do terceiro para o quarto dia do mês de outubro de 1226, Francisco deu seu último sopro vital. A morte do *Poverello* foi um marco para os frades menores em dois sentidos. Em um primeiro, a morte representa um vazio de autoridade. Conseqüentemente, a condução da crescente fraternidade precisaria de uma nova voz direcional. Um segundo olhar se refere à representação e memória do santo. Com isso, as reminiscências dos companheiros sobre a personalidade de Francisco e a construção memorial assumem a lacuna existencial do futuro santo de Assis.

Nesse processo não houve um movimento linear com relação à memória de São Francisco. Os diversos vetores sobre esse momento se apresentam como os delineadores de uma possível instabilidade sobre a Ordem. Fato é que entre a realidade numérica dos frades, o lugar na Igreja e as particularidades do modo de vida menorita, Francisco permanecia como uma unificação visível através de sua personalidade viva. Nos idos de 1220 aconteceu a “deposição de Francisco”. Esta foi abdicação do santo da direção de sua Ordem. Mesmo assim o poder agregador de decisão e a autoridade de Francisco possuíam ainda valor de veto em decisões difíceis. Entretanto a morte rompe e cria um vazio referencial. Nesse caso, confirma-se nas palavras de Michael Robson:

A morte do fundador criou um vácuo de autoridade interno à fraternidade, mesmo embora ele já houvesse permanecido aparte da administração da comunidade; ele ainda permanecia como a mais alta autoridade para aproximar e regular os novos desenvolvimentos para os mais ciosos frades²⁹².

A morte do *Poverello* ocorre de forma muito simbólica. Apesar de já doente há muito, não estando em Assis, o futuro santo desejou encerrar sua vida nu, deitado ao solo e na Igreja de Santa Maria da Porciúncula. Francisco retorna a esse lugar em junho de 1226²⁹³, simbolicamente marco do início da fraternidade e muito caro a Francisco. Mesmo antes de morrer, a sua santidade já era atestada pela sua *fama publica*. O processo do fim de sua vida e o seu findar existencial terreno definitivo apenas selaria um *continuum* para uma nova forma

²⁹² ROBSON, op. cit., p.9.

²⁹³ VAUCHEZ, op. cit. p. 139.

de sua representação. Assim, como aponta Merlo: “Com a morte de Frei Francisco, a Ordem ficou só, mas com um santo atrás de si”,²⁹⁴.

Esse processo de morte abre um precedente para que a memória de Francisco atingisse uma disputa entre a força da instituição/institucionalização junto com as reminiscências de seus companheiros mais íntimos. Não foi pacífico o processo que seguiu à morte do santo assisense: incertezas certamente fizeram parte da comunidade, tanto no aspecto referencial quanto aos rumos a se tomar sem a presença dele.

As inquietudes que seguiram a morte de Francisco, com relação à sua memória e a literalidade dessas sofreram um golpe. As disputas sobre o que de fato o santo queria se tem início. Nesse sentido, a memória agora seria um campo de debates entre a já dada institucionalização e os caminhos futuros sem sua presença. Porém, a morte cria uma nova situação aos frades em que a disputa por sua memória se daria em três vias: a Igreja, os da Ordem e da comuna de Assis²⁹⁵. Para a institucionalização, segundo Vauchez, não havia um vazio tão grande, especialmente se falarmos das relações dos Frades e a Igreja²⁹⁶. Isto pelo fato de que os rumos institucionais já estavam sob a tutela de Frei Elias de Cortona (c.1180-1253) desde 1221.

O seguido ano de 1226 e as homenagens póstumas a São Francisco já o encaminhavam para a sua canonização. O ato da morte assume um tom significativo para os companheiros mais próximos e aos demais frades: preservar os valores intrínsecos do projeto do *Poverello*. Os atos de memória que seguiram o seu falecimento são substancialmente diferentes daqueles praticados após a sua canonização a partir objetivos hagiográficos. Nesse momento, especificamente entre 1226 e 1228, a “ausência” é o efeito mais sentido para a compreensão da memória.

Refletindo sobre a “ausência”, pela base filosófica helênica, Paul Ricoeur acrescenta que esta é uma característica distintiva da memória através das “marcas” (base platônica): “Nas quais significam afecções no corpo e da alma às quais a lembrança está ligada”²⁹⁷. A especificidade do estudo platônico nos condiciona a compreender que a memória obedece a

²⁹⁴ MERLO, Giovanni Grado. *Em nome de São Francisco: a história dos Frades Menores e do Franciscanismo até o século XVI*. Trad. Ary Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005. 344 p., p. 49.

²⁹⁵ VAUCHEZ, op. cit., p.142.

²⁹⁶ VAUCHEZ, ibid.

²⁹⁷ Nesse ponto, Ricoeur comenta dos problemas enfrentados para a definição da ausência e dos aspectos da lembrança. Seu comentário são as reflexões com base no platonismo e na ruptura de Aristóteles. Assim há a preocupação em colocar a memória em diversas percepções, no caso do fundo helênico muito atrelado à existência, às reminiscências e a experiência do vivido. Estas muito próximas, pelo critério explicativo, ao processo que seguiu a morte de Francisco e sua canonização (a partir da qual se abre para outro processo analítico da memória). Cf. RICOEUR, op. cit., p. 31.

variações que não necessariamente se limitam à memória individual, existencial e encerrada em si mesma. Portanto, Paul Ricoeur deixa explícitos os problemas relativos à memória ensimesmada sem sua correspondência com os outros.

Para este estudo, a memória que liga as inúmeras existências, antes, obedece ao elo temporal e ao compartilhamento experiencial. Isto é claramente visto nas variações da representação geracional de São Francisco. Evidente que a experiência sensível da convivência do santo de Assis com seus frades soa de forma mais cálida nesse período imediato à morte. O espaço experienciado no tempo formula novas questões à medida que novas demandas surgem. Conclui-se, assim, que a memória operada entre o tempo da morte de Francisco e a *Legenda Maior* (1263-1266) foi qualitativamente diferente. Entretanto, com trocas efetuadas entre as diversas conjunturas no passar das gerações dos menores.

A reflexão citada acima é importante para que se construa um processo memorial que se dinamiza e se manifesta de forma mutante. Para os santos medievais, de forma geral, a morte garante um novo patamar. Como atesta Le Goff: “A associação entre a morte e a memória adquire, com efeito, rapidamente, uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos”²⁹⁸. Com isso, a cristalização da memória de São Francisco tem a sua pedra fundamental ao se iniciar os preparativos de canonização. Para tanto houve diversos atores nesse processo.

O então responsável pela Ordem Frei Elias se encarregou de enviar uma carta a todos os frades dispersos pela Cristandade anunciando a morte do *Poverello*. O mais significativo dessa carta foi o relato de um milagre impresso no corpo de Francisco, os estigmas. O *signum* na carne do *Poverello* atinge um significado maior por prenunciar a sua santidade. Este foi um fato decisivo para sua canonização. Consta que tais estigmas foram recebidos em um momento turbulento de Francisco em relação à Ordem. Provavelmente a estigmatização ocorreu em 1224, no monte Alverne, e a tradição mística diz que recebeu de um Serafim. Com isso, Grado Giovanni Merlo diz:

Embora as fontes hagiográficas apresentem o acontecimento em chave exclusivamente mística, do ponto de vista histórico, os estigmas representam o ponto mais alto de toda a sua experiência religiosa; querem sancionar a decisiva superação da ‘grande tentação’ e o supremo sacrifício da própria vontade, a fim de obedecer até o fundo à ‘vontade do Pai’ e alcançar o cume de sua ‘paixão’ pessoal.²⁹⁹

²⁹⁸ LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. 7ª edição revista. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. 553 p. (Coleção Repertórios)., p.408-409.

²⁹⁹ MERLO, op. cit. p. 41.

Com isso, a morte de Francisco fecha um plano divinamente ordenado. As tribulações e as aflições das doenças nos dois anos antes da morte (de 1224 a 1226) se somariam ao seu exemplo de santidade. A memória do santo, portanto, não se vê desvinculada do valor relativo desse milagre e da sua capacidade de reverter e suportar as tribulações pelo seu modo de vida. Sobre Elias e os estigmas, Robson diz: “Elias triunfantemente anunciou o fato dos estigmas, mas coube a Tomás de Celano a descrição detalhada”³⁰⁰. Assim, são dois veios do milagre, o fato imediato e sua cristalização literária e oficial.

Após a morte de Francisco, seu corpo foi depositado na Igreja de São Jorge e não na estimada Santa Maria da Porciúncula. Os frades naquele momento acreditavam que devido ao forte apelo popular sepultar o santo naquela igreja seria mais seguro para o cadáver. Os planos eram construir um santuário para que abrigasse os restos mortais do santo. Entretanto, esse era um ponto nodal nos conflitos da Ordem em relação à vontade e ao ideal do *Poverello*. Uma das ações para que se consolidasse a construção da igreja de São Francisco foi a bula papal *Recolentes Qualiter*, de 29 de abril de 1228. Tal documento de Gregório IX dava aos fiéis que contribuíssem para a construção quarenta dias de indulgência.

Entre a morte do santo de Assis e a sua canonização existiu um lapso de dois anos. Com relação ao governo da Ordem era necessário eleger o primeiro Ministro Geral pós-morte de Francisco. Frei Elias era um dos cotados devido à sua proximidade com o santo e à sua pregressa administração. Assim, em 1227, um ano após a morte do *Poverello* aconteceu o Capítulo Geral de Pentecostes para a escolha do geral da Ordem. Elias não foi eleito, mas frei João Parenti (1227-1232). Um tempo não menos conturbado e aberto a inúmeras modificações. Fernando Uribe aponta que nesse período de João Parenti a Ordem expande em muitos sentidos, tanto com relação aos privilégios diante da Igreja quanto à atuação nesta. Este também foi o tempo da canonização de Francisco³⁰¹.

As controvérsias da não escolha de frei Elias como Ministro Geral, tida a eleição como natural pela sua condição desde 1221, colocam em evidência muitos motivos. Talvez um mais claro seja que o papa desejava que ele ficasse responsável exclusivamente pela construção de um santuário/igreja para abrigar o corpo do *Poverello*. Por outro lado, a eleição de João Parenti se deu pela sua popularidade e o seu exemplo³⁰². O Ministro Geral era tido como um exemplo de pobreza e ciência (era um mestre em Leis)³⁰³ além de ser aberto a mudanças na

³⁰⁰ ROBSON, op. cit. p. 262.

³⁰¹ URIBE, op. cit. p.74.

³⁰² MOORMAN, John. *A history of the Franciscan order: from origins to the year 1517*. Chicago: Franciscan Heral Press, 1988. 641 p., p. 84.

³⁰³ BROOKE, op. cit. p. 125.

Ordem. O tempo desse Ministro foi aquele em que privilégios decisivos para os rumos da Ordem aconteceram³⁰⁴.

O tempo de João Parenti é um ponto de partida decisivo para a Ordem. A transição do governo dos menores implicava em trazer os ideais de Francisco, mas também tomar partido pró-Sé romana. Uma dessas manifestações era a tensão do *testamentum* com a Regra Bulada, entre o sentimento essencialmente de Francisco e os rumos jurídicos da Ordem. A memória de Francisco caminhava para uma construção não apenas pela sua singularidade, mas pelas diretrizes e variedades do ministério dos frades na Igreja. Os penitentes laicos e *sine glosa* dos primeiros, da vida espontânea de um evangelho pueril, possuía agora seu primeiro ministro geral vindo de uma “elite” intelectual.

No mesmo ano de 1227 um fato se tornou preponderante para a Ordem: a morte do papa Honório III e a eleição do cardeal Ugolino de Óstia (1145-1241) como o bispo de Roma. O papa Gregório IX já possuía um longo trato com Francisco como cardeal protetor da Ordem. Portanto essa proximidade com o *Poverello* foi preponderante para que o seu processo de canonização ocorresse sem turbulências e de forma rápida. Inclusive a própria relação entre o cardeal protetor e os frades foi uma requisição de Francisco. Um dos objetivos era proteger e orientar os frades na corte papal e resguardar das críticas externas através da chancela da Igreja³⁰⁵.

A orientação de Ugolino sobre os frades também objetivava mantê-los em seus votos e dentro dos parâmetros do cânon da Igreja. O resultado foi, em um primeiro momento, a construção da Regra dos menoritas entre 1221 e 1223. Com o crescimento exponencial dos frades menores, as turbulências e a entrada de indivíduos diversos estratos sociais (inclusive mestres universitários) a carga sobre Francisco se torna onerosa. Uma das alternativas era recorrer à Sé romana para que um de seus cardeais fosse responsável por conduzir a Ordem.

Francisco e o cardeal Ugolino possuíam uma relação respeitosa e extremamente complexa como aponta Robson³⁰⁶. Parte disso se deu por não se poder desconsiderar as potencialidades dos frades de agregar positivamente aos planos da Igreja. Um deles era de Ugolino era espalhar os frades pela Cristandade. O cardeal deveria assegurar a sobrevivência e crescimento da Ordem nos moldes eclesiásticos. Entretanto, entre 1217-1220, tal

³⁰⁴ MOORMAN, op. cit. p.84.

³⁰⁵ ROBSON, op. cit. p.126.

³⁰⁶ ROBSON, ibid., p. 137.

proximidade era vista com reserva por muitos frades. A crescente institucionalização conduzida pelo cardeal era percebida como uma desvirtuação das intenções do *Poverello*³⁰⁷.

O papa Gregório IX de imediato à sua eleição assume a dianteira da canonização de Francisco. Um facilitador do processo foi que o bispo de Roma conhecia muito bem o santo de Assis. Devido à experiência de quem viu de perto o crescimento do menoritas, o papa aumenta os privilégios dos frades. Ao contragosto de muitos companheiros de Francisco, os frades menores são suportados com grande veemência pelo papa. Em relação ao seu antecessor ampliou a política papal sobre os menoritas³⁰⁸.

As relações entre Ugolino e Francisco, muitas vezes evocado pelo papa como *amicitas*, sempre foram cordiais e respeitadas. Porém, ambos se encontram, mas seus propósitos de sentido cristão eram cabalmente diferentes. Nesse sentido, Michael Robson faz a reflexão:

Ugolino proveu a Francisco com um grande acordo de assistência eclesiástica e canônica. Não há, portanto, uma resposta imediata para a questão de como ele entendia completamente o santo e como ele se esforçava para salvaguardar sua visão da fraternidade. Enquanto uma união de confiança e afeição entre os dois homens era desenvolvida, seus objetivos não eram os mesmos: uma era a figura curial que promovia o bem-estar da Igreja e reconhecia que os frades eram aliados imensamente poderosos para prestar o serviço em variadas frentes. O outro era um espírito profético que intencionava um entendimento mais profundo dos Evangelhos com um ardente desejo de comunicar a seus contemporâneos uma sede insaciável de auto identificação de Jesus Cristo.³⁰⁹

No ano de 1228, o papa Gregório IX se dirige a Assis para iniciar os trâmites processuais da canonização de São Francisco. Houve, antes, uma petição ao papa para tornar o *Poverello* santo partida de leigos e de clérigos assisenses³¹⁰. O mesmo tempo em que o terreno para a construção da igreja de Assis foi conseguido por frei Elias. Assim, ao observamos as variantes desse período é possível acreditar que a canonização de Francisco foi apenas uma formalidade. Frei Elias já havia enfatizado os estigmas e Assis paulatinamente era conhecida pelo *populi* como lugar santo por meio da fama de Francisco. Na região de Assis, ainda em vida, o *Poverello* era conhecido como *il santo*. Soma-se também a estreita relação do papa com Francisco³¹¹.

O papa já em Assis lança a pedra fundamental da igreja de São Francisco em julho de 1228. A santidade de Francisco era um fato indubitável para todos, para os cidadãos

³⁰⁷ ROBSON, *ibid.*, p.142.

³⁰⁸ ROBSON, *ibid.*

³⁰⁸ ROBSON, *ibid.*, p.147-148.

³⁰⁹ ROBSON, *ibid.*, p.154.

³¹⁰ ROBSON, *ibid.*, p. 265.

³¹¹ MOORMAN, *ibid.*, p.85.

assisenses, pelos frades e pelo Sumo Pontífice: bastavam, por sua vez, apenas os documentos formais.

Como aponta André Vauchez, Gregório IX demonstrava publicamente a sua admiração por São Francisco³¹². Por outro lado, a *fama publica* do santo e as manifestações populares não poderiam sair do controle da Sé romana. A canonização era também uma forma de pôr rédeas ao culto do santo assisense. Em um duplo caminho, Gregório IX foi: “*quem construiu os fundamentos do culto e a lenda de Francisco enquanto assistia de perto, ao mesmo tempo, o futuro da Ordem*”³¹³. Mas na caminhada de Francisco ao longo de sua vida também criou facilitadores à sua rápida canonização. Um deles foi sua não intermitente fidelidade à Igreja. Com isso, não restavam dúvidas sobre os elementos e qualidades de sua santidade³¹⁴.

Logo em 1228 o processo de canonização se inicia, mas não se conhece os detalhes pela falta de documentação³¹⁵. O processo parece ter ocorrido de forma rápida, pois os cardeais já conheciam bem o santo, tornando desnecessária a investigação de méritos e virtudes³¹⁶. Sobre a leitura dos milagres, pouco se sabe sobre o lugar real dos estigmas para o processo, mas outras formas de cura, livramento de possessões de demônios foram relatados, antes e depois de sua morte, todos ocorridos na Itália central.

Como Vauchez acrescenta, todos os milagres relatados seguiam a tipologia à semelhança dos evangelhos³¹⁷. Com a aprovação dos cardeais, a festa e o lugar da canonização foi definido: seria na *piazza* da Igreja de San Giorgio de Assis no dia 16 de julho de 1228. E circula a bula papal *Mira circa nos* confirmou e recomendou o culto de São Francisco ficando a festa litúrgica no dia de quatro de outubro, dia de sua morte.

A memória de Francisco passou então a ter um formato que seguia as formalidades dos catálogos dos santos da Igreja. Os encontros da memória e da representação são mais perceptíveis a partir desse momento. Francisco, assim, não seria apenas um dado das reminiscências de seus companheiros íntimos. Nesse período de dois anos, de 1226-1228, as questões por mais turbulentas que fossem a respeito de sua vontade, de seu idealismo e sua forma de vida começavam a se desenhar de outro modo. O santo de Assis era agora um “patrimônio” litúrgico da Igreja, seus elos memoriais seriam não apenas uma questão íntima e

³¹² VAUCHEZ, op. cit., p. p.143.

³¹³ VAUCHEZ, ibid., p.142.

³¹⁴ VAUCHEZ, ibid., p. 143.

³¹⁵ Vauchez acrescenta que alguns detalhes foram dados apenas por Tomás de Celano, uma das testemunhas oculares. VAUCHEZ, op. cit., p.143.

³¹⁶ VAUCHEZ, ibid.

³¹⁷ VAUCHEZ, ibid., p.144.

limitada aos penitentes de Assis. O contínuo uso da memória de Francisco seria dentro de um veio eclesiástico, apesar de suas singularidades, não se desvinculando do exemplo e do cânon santoral.

A representação de Francisco seria por um filtro que seguiria os ditames exemplares já dados. O *Poverello* não seria somente uma memória íntima, mas de um conjunto ordenado e institucionalizado. Isto tanto pela percepção maior, da Igreja, quanto internamente de sua Ordem. Tais afirmações são manifestas nos usos da canonização do santo assisense pelo próprio papa Gregório IX. Sua representação se tornaria uma prática social de valor útil à Cúria romana. O papa que canonizou Francisco era tido como um favorecedor das *religiones novae* ainda como cardeal. Entretanto, as *religiones* de maior destaque foram as de Domingos e Francisco³¹⁸. Mas sem dúvidas o papa trouxe a circunstancialidade de seus planos para os usos de Francisco.

Como já dito, as relações cordiais entre Ugolino, eleito papa, e Francisco não são apenas condições de uma simples “amizade”. Há no projeto de Francisco uma função útil para o papa Gregório IX. Um exemplo foi a manifestação das constantes mudanças na Ordem, seja no seu governo, seja na sua atuação pastoral. O papa usou, abstrativamente, do ideal do *Poverello* o adaptando aos modelos existentes da própria Igreja. Inclusive a divulgação do culto de Francisco, por meio de duas bulas (*Sicut philae aureae* e *Mira circa nos*) à Cristandade suprime a idiossincrasia de Francisco para apresentá-lo pelo viés dos modelos bíblicos³¹⁹. Fica patente que pela *Mira circa nos* Gregório IX conduzia a veneração do santo de Assis a partir de sua própria perspectiva de santidade. Com base nisto, Vauchez apresenta:

As duas bulas promulgadas em 1228 na ocasião da canonização de São Francisco não são meros formulários estereotipados de chancelaria; mais do que isso, eles foram textos elaborados nos quais propunham inscrever a figura do novo santo em uma perspectiva teológica e em uma autêntica renovação da noção de santidade.³²⁰

A representação de Francisco aborda questões que estão muito mais para a sua função social religiosa do que seus méritos e virtudes pessoais. O santo que passa pelo “filtro” do papa não possui mais somente uma “identidade” de si, ou pela mensagem que partia de suas percepções particulares. A morte de Francisco transferiria a responsabilidade de memória para

³¹⁸ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 143.

³¹⁹ Isso claramente em dois momentos: a) pela circular *Sicut philae aureae* endereçada aos bispados da França, visando à monarquia capetíngia, pela qual o papa simpatizava; b) na *Mira circa nos* em que Francisco era no novo Sansão, logo uma abstração teológica, além das metáforas militares. VAUCHEZ, *ibid.*, p.145.

³²⁰ VAUCHEZ, *ibid.*, p.145.

outrem. O papa e os frades seriam responsáveis agora pela conjuntura da memória, em conflito ou não, do santo menorita.

Nesse passo, a representação conflituosa de Francisco pode ser compreendida a partir da definição de Roger Chartier: “As lutas de representações são assim entendidas como uma construção do mundo social por meio dos processos de adesão ou rechaço que produzem”³²¹. As lutas de representações que se constituíram em torno de São Francisco, nesse momento, se pautarão pelas direções papais, mas não de forma unilateral.

Com o papa tão proximamente envolvido na divulgação do culto de Francisco, o uso prático de sua memória se tornou apropriado a cada situação. Poucos são os elementos próprios do *Poverello* que são lembrados. Com isso, Vauchez comenta:

Gregório IX canoniza não um homem que era necessário imitar e seguir, mas uma função além: de um fundador de uma ordem de quem aparecia em um momento histórico especial e oportuno da Igreja de modo a permitir realizar sua missão no mundo. A canonização de Francisco constitui ambas: a primeira metamorfose de sua identidade e um decisivo passo para a integração do franciscanismo interno à instituição.³²²

Neste momento, não podemos perder de vista um processo em formação de uma memória que está intimamente atrelada à estruturação funcional-jurídica do santo. Para os frades menores, a institucionalização foi o caminho viável nas suas relações com a Igreja, mas não unânime. Gregório IX deu um passo sem volta sobre a formalização da memória do santo, não necessariamente se importando em essência quem era, mas o que ele poderia vir a ser para a Cúria. Essas constantes mudanças, crises e sentidos memoriais formam a reciclagem pelo presente e existência em seu presente, como afirmou Ulpiano Bezerra de Meneses³²³.

Nessa sequência, Meneses acrescenta que: “A memória é filha do presente. Mas, como seu objeto é a mudança, se lhe faltar o referencial do passado, o presente permanece incompreensível e o futuro escapa a qualquer projeto”³²⁴. Como arrolado no catálogo dos santos da Igreja, o *Poverello* agora traria fixo em si seu santuário, como lugar a se lembrar e outro monumento, mas no campo literário. Esses dois momentos são resultados diretos de sua canonização. A dimensão santoral de São Francisco passou a ter um sentido que superaria sua localidade e a intimidade de seus companheiros. Portanto, Grado Merlo acrescenta:

Pareceria que, mais do que o santo de sua Ordem, São Francisco é o santo de Gregório IX, o papa que no início de seu pontificado teve necessidade de

³²¹ CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. In: *Fronteiras*. Dourados, MS, v.13, n°24, p.15-29, Jul./Dez. 2011.

³²² VAUCHEZ, *ibid.*, p.146.

³²³ MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n°34, pp. 9-24, 1992, pp. 12.

³²⁴ MENESES, *ibid.*, p.14.

santos ‘novos’, como modelos de uma renovada religiosidade ‘totalmente’ voltada para as necessidades e para o apoio da Igreja Romana. Não saberia quanto, na ocasião, os Frades menores em geral tivessem consciência disso. Certamente, consciente estava Frei Elias, ao menos no começo, no período de seu grande esforço pela construção da nova igreja de São Francisco, em Assis; uma Igreja especialmente projetada para conservar o corpo de um santo local, mas ideado pelo papa para uma dimensão universal. Para o santo de Assis, estava-se preparando um santuário de fortíssimas capacidades de atração (tanto no século XIII como nos séculos seguintes).³²⁵

As diretrizes diretas sobre a memória de São Francisco pelo papa se concentraram em traçar marcos em sua santidade. Tais referenciais são formas que assumem a caracterização de monumentos físicos e palpáveis à compreensão dos fiéis. A Igreja em honra a Francisco, dentre as muitas polêmicas com relação ao ideal do santo menorita, já se erguia aos cuidados de frei Elias. Por outro lado, a divulgação do culto do *Poverello* deveria ser dada por outra via: a da hagiografia. Assim, uma *vita* do santo deveria ser composta como um complemento à canonização e divulgação do santo.

O papa Gregório IX encarrega frei Tomás de Celano (†1260) a escrita de uma *Vita*, que foi aprovada em 1229. Frei Tomás era um homem de origem nobre, da região de Abruzos, e provavelmente estudou em Bolonha ou na própria Cúria. O frei celanense entrou para os menores em 1215. O frade hagiógrafo era um presbítero, logo de formação clerical e também participou de algumas missões já irmão menor. Havia entre Celano e a corte papal uma relação muito próxima³²⁶. Durante a morte de São Francisco provavelmente estava em Assis bem como na canonização em 1228.

A composição de sua *Vita Prima* foi um momento que pode ser caracterizado como a primeira formalização da memória de Francisco e a atribuição de sentido ao seu ideal. O início de sua escrita provavelmente se deu já junto ao processo de canonização em 1228³²⁷. Havia, portanto, os propósitos de dar um veio teológico à existência do novo santo ao mesmo tempo em que se divulga o santo de Gregório IX. A “encomenda” do papa foi produzida em um tempo relativamente curto, segundo Uribe entre a canonização em 1228 e traslado do corpo para a nova Igreja em 1230³²⁸. No ano de 1230, frei Tomás estava em Assis para coletar os testemunhos e ouvir os frades mais próximos de São Francisco³²⁹.

A escrita da *Vita Prima* ou também conhecida na tradição manuscrita como *Legenda Gregorii* teve o seguinte resultado segundo Uribe:

³²⁵ MERLO, op. cit., p. 49.

³²⁶ URIBE, op. cit., p. 66-67.

³²⁷ DALARUN, op. cit., p. 99.

³²⁸ URIBE, op. cit., p. 72.

³²⁹ URIBE, *ibid.*, p. 70.

Convém ter em conta que se tratou de uma designação oficial, na qual, sem dúvidas, deve ter exercido alguma influência no trabalho do autor. Pelo mesmo não se pode esperar uma ‘biografia histórica’ no sentido estrito do termo (coisa impensável àquela época), senão uma ‘vida canônica’, tomando essa expressão no sentido de uma *Vita* escrita pela perspectiva da ‘oficialidade’ da Igreja, destinada a proclamar a santidade de uma pessoa se supõe ser modelo de fidelidade ao Evangelho e à Igreja em um contexto de heresia, relaxamento e contestação. Assim, parece confirmar o fato de vários aspectos íntimos do santo foram deixados à sombra e não foram suficientemente desenvolvidos, com a finalidade de dar mais realce à relação com o prestígio e a utilidade da Igreja, como exemplo, a submissão à Santa Sé (contra as heresias de seu tempo), a exaltação das virtudes (contra as más costumes do clero) e o da veracidade de seus estigmas (para ratificar sua santidade).³³⁰

Com a escrita da *Vita Prima* muitos benefícios e louvores foram concedidos pelo papa em torno da memória de São Francisco. A santidade, portanto, não foi um efeito somente de acrescentar benefícios espirituais, mas um projeto bem ordenado da Igreja para seus planos universalistas. A escrita de Tomás de Celano obedecia a esse projeto não só representando o carisma pessoal de Francisco, mas como ele se inseria no plano geral da Salvação³³¹.

A primeira vida de São Francisco de Assis, segundo Vauchez, era representada pelos seguintes parâmetros³³²: a) Em Francisco, a Igreja encontra uma força renovadora que necessitava, desde Gregório VII, no século XI; b) integrar de forma frutífera a personalidade evangélica de Francisco com as necessidades de reforma e c) não relatar em uma hagiografia a crítica de abandono do ideal de radicalismo evangélico e para isso: “ao seus olhos isso só poderia ser feito em um quadro de estrita colaboração com a Igreja romana seguido pelo exemplo de Francisco e Ugolino, os quais, a despeito de alguns desentendimentos haviam selado uma sincera e durável aliança”³³³. Dessa forma, o plano da *Legenda Gregorii* possuía um objetivo claro e definido a respeito da memória de São Francisco.

Havia no plano hagiográfico encomendado pelo papa, para caracterizar São Francisco, a tentativa de obnubilar qualquer idiosincrasia direta sobre o santo. Por mais que ficasse claro o papel em si do *Poverello*, sua representatividade era diluída no cânon da Igreja. A memória de Francisco era filtrada e regulamentada por parâmetros papais, institucionais e teológicos. Se o santo assisense era o que era, fazia-se pela intervenção papal e o padrão eclesial. A institucionalização dos menores era a forma mais manifesta do conflito da individualidade de Francisco com a formatação que a Igreja pretendia. Um efeito visível

³³⁰ URIBE, *ibid.*, p. 73.

³³¹ VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 149.

³³² VAUCHEZ, *ibid.*

³³³ VAUCHEZ, *ibid.*

mesmo antes de sua morte, mas agravada com a sua canonização. Na hagiografia de Celano tal ênfase ganha sua cristalização literária.

De fato, com um olhar mais preciso, entre a particularidade de Francisco e a universalidade da Igreja houve um trabalho de mútua influência, mas pela diretiva papal. Com base nessas observações e na escrita do frei celanense, André Vauchez comenta:

(...) isto constitui a primeira tentativa que destina a estabelecer uma ligação entre Francisco e o Franciscanismo. Nesta linha de pensamento, sua estigmatização constitui para Tomás não somente um grande milagre, como irmão Elias havia declarado, mas a confirmação de Deus do excepcional caráter de seu ideal e da vocação de sua ordem (...), Mas a ascensão do cardeal (Ugolino) ao trono papal fez esta aliança consideravelmente mais significativa, ajudando a inaugurar, ao longo de toda cristandade, uma 'Igreja Franciscanizada' sob a direção do papado.³³⁴

O trabalho de frei Tomás de Celano foi a formulação e o fundamento da memória do santo de Assis em um caráter estruturante. Apesar de todos os filtros e intenções, a *Vita Prima* será um fio condutor para as outras representações literárias de Francisco. Apesar das constantes atualizações e uma busca original que se sucedeu sobre o *Poverello* a obra de Celano foi um ponto de partida. O momento turbulento da virada dos anos vinte para os trinta do século XIII dos menores foi um ponto basilar para a institucionalização e a memória do santo assisense.

O trabalho literário fixa um ponto determinado bem como recorta o necessário para cada momento. As letras e o narrado são pontos nodais na memória, pois se evidencia o que se quer cristalizar ao momento de seu uso. Portanto é pertinente a observação de Mary Carruthers: "(...) em uma cultura memorial, um 'livro' é a única via entre várias para lembrar um 'texto' para provisionar e as deixas de um a memória com 'dicta et facta memorabilia'"³³⁵.

Assim, pelo livro a memória também assume um ponto material, ou melhor, uma memória plasmada por meio de regras e intenções seletivas dos fatos narrados. Entretanto, a literatura é um processo que não só se materializa, mas conduz um sentido da institucionalização. Nessa sequência, Carruthers comenta: "*Memoria* também significa o processo pelo qual um trabalho de literatura se torna institucionalizado, internalizado na linguagem e pedagogia de um grupo"³³⁶.

O trabalho do primeiro hagiógrafo menorita tem uma relevância não apenas pela situação em si e a conjuntura de escrita. Houve um valor de estruturação e referência para que

³³⁴ VAUCHEZ, *ibid.*

³³⁵ CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in Medieval Culture*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 519 p., p. 11.

³³⁶ CARRUTHERS, *ibid.*, p. 11.

outras formas de expressão literárias partissem da *Vita Prima* para a constante atualização da memória de São Francisco. O trabalho de Celano representa um veio da literatura franciscana e um marco letrado das relações entre a Igreja e os menoritas. A *Vita Prima* envolve tantas contradições quanto a própria construção da igreja de Assis. De fato, ambos são pontos visíveis da turbulenta caminhada dos menores em sua institucionalização ao elencar a memória de Francisco.

No plano da obra, a *Vita Prima* mistura relatos dos primeiros companheiros com a vivência de Tomás de Celano. Este também usou uma base escrita da chancelaria de Roma e talvez o próprio processo de canonização de Francisco³³⁷. Uribe comenta que a bula de canonização, a carta de Frei Elias sobre a morte do santo, escritos de São Francisco e testemunhos orais entregues de forma escrita também foram utilizados³³⁸. Além do mais é importante considerar que Celano era um hábil escritor que se valeu de uma literatura hagiográfica precedente como forma e dos modelos bíblicos como inspiração. Seria, portanto, os “clichês” nada mais do que o padrão intertextual para corroborar uma continuidade em um plano maior: a história da Salvação.

John Fleming acrescenta que há nessa escrita um senso de *déjà vu* ocasionada pelos “pais textuais” da literatura hagiográfica de Celano: da *Sacra Pagina*, das autoridades patrísticas e da escrita santoral precedente³³⁹. E nesse propósito Celano faz um trabalho não histórico e muito menos fatural. A *Vita Prima* é uma obra de “história geral espiritualizada”³⁴⁰. O que se destaca de tão original de Francisco é sua pobreza/recusa material e sua humildade. Fleming acrescenta que Tomás de Celano em sua vida de São Francisco o apresenta aceitável à Igreja ao dispersar possíveis contradições³⁴¹. Neste sentido, a hagiografia não só abriu caminho para uma memória programada, mas também um dos pontos de partida do culto institucionalizado.

A escrita de Celano segue o *cursus* dos modelos hagiográficos disponíveis, apesar dos problemas e contradições entre os membros da Ordem. No seu início evoca para si a humildade e sua pretensão de escrever em linguagem simples típica dos frades. Mas como observa Uribe, o tom humilde é um dos jogos retóricos, pois é um escrito refinado e o hagiógrafo era bem familiar às letras latinas³⁴². Assim:

³³⁷ URIBE, op. cit., p. 75.

³³⁸ URIBE, *ibid.*, p. 77.

³³⁹ FLEMING, John. *An Introduction to the Franciscan Literature of Middle Ages*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1977. 274 p., p.37.

³⁴⁰ FLEMING, *ibid.*, p. 38.

³⁴¹ FLEMING, *ibid.*

³⁴² URIBE, op. cit., p. 82.

(...) convém ter em conta que o celanense é um típico retórico do medievo, a fim de que não nos deixemos surpreender por seus floreios e jogos de palavras, bem ao gosto de até então. A isso se deve somar a admiração que professa ao personagem ao qual leva com frequência a irromper em exclamações de louvores ao santo com tons líricos. Não faltam imagens poéticas, algumas delas inspiradas na bíblia.³⁴³

A obra de Celano foi um monumento em que sua arquitetura possui a assinatura do Papa. Não apenas pela temática interna, mas pelo modelo e o padrão. Sua *Vita Prima* é dedicada a todos os fiéis da Igreja no claro comprometimento à divulgação do culto do *Poverello*. Sua obra ao mesmo tempo em que informa, diz quem é sua personagem, busca edificar com traços que fundem o personalismo de Francisco com o padrão cristão de moral. A fraternidade horizontalizada, espontânea e de poucos companheiros sublima Francisco e delega ao segundo plano seus frades mais íntimos. O apelo institucional supera a ideia de *fraternitas* dos primeiros anos. Como demonstra Fernando Uribe:

(...) nós nos damos conta que seus principais destinatários não são os irmãos da Ordem senão todos os fiéis da Igreja. Com efeito, o celanense só se ocupa da Fraternidade para dizer daquelas coisas que são estritamente necessárias, quer dizer: às que se relacionam com o processo de constituição da mesma; os irmãos aparecem na obra somente quando intervém na experiência de santidade Francisco e quando se tem um objetivo específico em função da Fraternidade.³⁴⁴

O plano da obra em seu contexto é fundamental para que se construa uma forma de institucionalização sem um retorno ao tempo de vida de Francisco. A despeito das impossibilidades de uma volta original, senão por uma representação ideal, o contato com os membros da primeira *fraternitas* era um elo a esse sentimento. Os conturbados caminhos dados pelas apreensões literárias apenas confirmavam um destino já tomado com a própria submissão do santo, em vida, à Igreja.

O desenvolvimento literário franciscano e a seleção do narrado são efeitos da busca de memória pela circunstância, embebecida da conjuntura. A memória seletiva implica no esquecimento, intencional ou não. Portanto, o ato de seleção de Celano elenca traços aplicados ao momento e desconsidera as dubiedades, as idiossincrasias e os pontos conflituosos da memória. A abdicação de uma narração fatural em nome de uma que é mais abstrativa, que não é auto evidente, mas a simbólica, teológica e salvífico-teleológica. O processo seletivo da memória é interessante para uma operação que visa uma justificativa. Rita Mattar assim acrescenta, partindo dos estudos de Ricoeur: “(...) o estudo do uso

³⁴³URIBE, *ibid.*

³⁴⁴ URIBE, *ibid.*, p. 85.

ideológico da memória manipulada, admitindo que este encontra justamente na função seletiva da memória a ocasião e os meios de uma estratégia artilosa”³⁴⁵.

Nesse ponto a hagiografia franciscana pratica um tipo especial de memória associada à literatura. Este é um exercício que se pretende perene como letras, mas um exercício de constante modificação e de “esquecimento”. Esta palavra dada como principal impacto da seleção do que se conta e do que se translitera. Logo, a *Legenda Gregorii* é um efeito prático dessas implicações que envolvem a memória pela hagiografia. Tomás de Celano jamais poderia abarcar toda a experiência de Francisco, senão pela seleção, pelos cortes e através dos propósitos envolvidos na composição. A memória hagiográfica é movida pela abstração do sentido, dos símbolos, daí pretender ser um “eterno presente”³⁴⁶.

Portanto, o plano da obra celanense não se distancia das caracterizações da memória como um fim. Apesar da tonalidade de humildade e buscando a “verdade”, o processo de seleção e propósito da obra não se desvencilham do momento e das intenções. Entretanto, a substituição do fato, da descrição narrativa linear e cronológica, por um tom mais simbólico não anula qualquer possibilidade do estudo da memória de Francisco. A conjuntura reconstruída permite que a memória assuma novas características mais do que um simples relato ou rememoração.

O exemplo de São Francisco na primeira obra celanense é movido pela própria temática interna como demonstra Uribe. Este apresenta que a base da *Vita Prima* obedece a seguinte ordem: a) Conversão (bem ao molde agostiniano); b) bons exemplos; c) exemplo de suporte ao sofrimento e enfermidade; d) exemplo evangelizador; e) os milagres, sendo os estigmas o ápice³⁴⁷. Tomás de Celano também enfatiza as personagens como Ugolino de Óstia, futuro papa Gregório IX, frei Elias e Santa Clara (†1253).

A obra de Celano é um marco na história menorítica com relação ao estudo da memória. As modificações visíveis entre a *fraternitas* dos primeiros anos com a Ordem após 1223 foram causas de muitos choques e um sentimento de perda de um ideal. A personagem de Francisco escapa o seu sentido histórico para assumir uma força legendária como comenta Fernando Uribe³⁴⁸. Um dos momentos decisivos para os menoritas foi a “deposição”

³⁴⁵ MATTAR, Rita. A memória como forma de Justiça no pensamento de Paul Ricoeur e Tzvetan Todorov. In: *Revista humanidades em diálogo*, Volume IV, nº II, pp. 105-124.

³⁴⁶ Aqui fiz a associação de eterno presente com base nas reflexões de Rita Mattar em dividir a memória e a história. MATTAR, Rita. A memória como forma de Justiça no pensamento de Paul Ricoeur e Tzvetan Todorov. In: *Revista humanidades em diálogo*, Volume IV, nº II, pp. 105-124., p.108.

³⁴⁷ URIBE, op. cit., p. 86.

³⁴⁸ URIBE, Ibid., p. 90.

(abdicação?) de Francisco da liderança, um ponto omitido por Celano na *Vita Prima*³⁴⁹. Um ponto sintomático para a memória, talvez uma quebra na linearidade Providencial quando se refere à Ordem.

Com relação aos companheiros Ângelo, Rufino e Maseo, uma “desafortunada” omissão ocorreu nas palavras de Uribe. Há uma diminuição sistemática da ênfase dos primeiros anos e o sentido conjunto e amigável de Francisco com seus companheiros³⁵⁰. O santo foi um passivo da Providência e atento à direção da Igreja. Entretanto, seus primeiros irmãos espirituais não atendiam ao modelo pretendido pela encomenda papal. Com isso, os tons críticos ao texto de Celano assumem um valor de memória predeterminada dado pelos caminhos dos cânones hagiográficos. Com isso, acrescenta-se as reflexões de Fernando Uribe:

A isto haveria de agregar o evidente entusiasmo do celanense por seu herói, o que leva a momentos usar tons apologéticos e dar certa preferência aos conceitos edificantes sobre a simples narração dos fatos. Nesta mesma linha, colocam-se as críticas que se centram no caráter de hagiografia clássica que possui esta *vita*; regida em grande parte pelos cânones da hagiografia tradicional do Medievo a qual se soma a elegância do estilo e os jogos retóricos que, segundo alguns, condicionam em certa forma à objetividade de narração simples.³⁵¹

Para estabelecer sobre o trabalho de Celano na *Vita Prima* uma crítica contundente é necessário um estudo específico e de fôlego, o que não se pretende nesta tese. Entretanto se preferiu a análise secundária, de fontes secundárias, mas com a intenção de lograr o seu lugar institucional e o lugar de sua memória na formação dos frades menores. A hagiografia representa o fantástico-real entre os frades, assim uma ampla perspectiva sobre as formas de construção de sociedades, grupos e coletividades. Com isso, Mary Carruthers comenta:

Trabalhos literários se tornam instituições na mesma medida em que eles tecem conjuntamente uma comunidade; compartilhado por uma experiência e por certo tipo de linguagem, a linguagem de histórias que podem ser experienciadas uma e outras vezes através do tempo e como a sugere a ocasião.³⁵²

O caminho de Tomás de Celano em sua *Vita Prima* delegou como referência para as sucessivas gerações de frades uma oportunidade de conhecer o seu fundador pela lente eclesiástica. No século XIII, através dos anos que adentram a década de trinta, o caminho de institucionalização era irreversível. Para os frades que foram recrutados nesses anos restava conhecer o santo de Assis por meio da *Vita Prima*. Esta serviu de modelo para os novos

³⁴⁹ URIBE, *ibid.*

³⁵⁰ URIBE, *ibid.*, p. 90-91.

³⁵¹ URIBE, *ibid.*, p. 90.

³⁵² CARRUTHERS, *op. cit.*, p. 14.

membros menoritais. Nem todos possuíam o privilégio de ouvir oralmente sobre quem era o *Poverello* pela boca dos primeiros companheiros. Entre a institucionalização, o molde hagiográfico de Francisco e as reminiscências dos primeiros frades restam o conflito entre a memória e as lembranças.

O lugar da memória franciscana pelas hagiografias foi dado pelas perspectivas das mudanças. Esta se comparada à evolução dos mais de vinte anos de ministério de Francisco a partir de dois marcos: 1209, a conversão e 1226, sua morte. Evidente que as fronteiras dessa análise não são rígidas ou muito menos fixas em suas datas. Esse período foi turbulento, pois se pode partir da subjetividade da “conversão” do santo ao crescimento exponencial desse ideal. Modificação e tortuosidade definem o movimento iniciado pelo *Poverello* que se fez sem projeto, testado pelos sabores e dissabores da experiência e o choque com a realidade eclesial. Mesmo em vida, a direção do movimento de penitentes de Assis escapou a São Francisco. Portanto, as modificações após a sua morte apenas reiteram uma sequência já em construção.

A busca por privilégios foi uma proibição dada por Francisco em seu testamento³⁵³. O trabalho da Ordem, como o santo de Assis deixa explícito, é de apenas fazer o ministério em concordância com todos e de forma simples. A necessidade de privilégios papais corromperia o seu papel de simples e de “menor entre todos”. Porém um choque para os frades que viam o testamento uma segunda autoridade (senão a maior?) foi a bula papal de 1230, chamada de *Quo elongati*. Esta desobrigava os frades de terem no *testamentum* um valor moral junto à regra. Nessa bula, o papa autoriza os frades a aceitarem as benfeitorias dos amigos da fé diante das necessidades presentes. Isso incluía aceitar dinheiro, lugares, moradias, livros e outros privilégios dos poderes temporais³⁵⁴.

De forma geral, de 1227 a 1230 foi um período conturbado para a Ordem internamente. Por outro lado, também foi aquele em que os frades se tornaram de fato uma coluna ou um flanco da Igreja. A bula *Quo elongati* foi a tentativa de pôr um ponto final nos aspectos dúbios do testamento em relação à regra. A decisão papal foi para solucionar as disputas do capítulo geral de 1230. Assim, foi comissionado um grupo de frades, com trato na Cúria romana e também conhecidos do papa para solucionar tais pontos em *dubitalia*. Tais frades eram: Antônio de Pádua, Gerardo de Rossignol, Aimão de Faversham (futuro ministro

³⁵³ Dizia assim Francisco em seu testamento: *Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia neque pro alio loco neque sub specie praedicationis neque pro persecutione suorum corporum (...)*TESTAMENTUM, 25.

³⁵⁴ PARIS, Gretien de. *Histoire de La Fondation & de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Gembloux/Paris: Société et Librairie S. François d'Assise/ Libraire J. Duculot Éditeur, 1928. 699 p., p. 118.

geral, de 1240-1244), Leão de Perego, Gerardo de Modena, Pedro Brescia, menorititas clérigos e letrados³⁵⁵.

A *Quo elongati* foi um marco institucional dos frades menores. Nela a memória de Francisco em seu testamento foi deixada de lado para que as circunstâncias úteis ao papado prevalessem. Como Grado Merlo aponta, a saída do papa para que os conflitos entre os frades mais observantes e aqueles que estavam ao lado da Igreja cessassem foi desconsiderar o valor legal testamento³⁵⁶. A base para a argumentação de Gregório IX era a sua amizade com Francisco e a confiança que este depositou nele. Inclusive no seu testamento Francisco colocava o então cardeal protetor como um mediador de questões conflituosas³⁵⁷. Como Merlo aponta sobre o papel de Gregório IX:

O papa resolve dúvidas e incertezas, fundamentando suas ‘interpretações’ na própria experiência pessoal ao lado de Frei Francisco: ele recorda ter participado, quando era cardeal de Óstia, da redação da Regra e de ter agido para obter sua aprovação pela Sé apostólica. Assim, ele tinha, sobretudo, pleno conhecimento da ‘intentio’ que havia inspirado o bem-aventurado Francisco ao redigir dois textos, que tantos problemas de interpretação e de aplicação causavam aos frades. De qualquer forma, na base dos problemas estava a objetiva dificuldade de traduzir a excepcional proposta religiosa franciscana para fórmulas jurídicas, para normas estáticas de valor geral.³⁵⁸

A bula *Quo elongati* foi um marco para a institucionalização dos frades e a cristalização da memória movida essencialmente pelas circunstâncias. Na atuação dos frades as turbulências da Ordem redefinem o senso de nostalgia e acentuam os conflitos sobre o ideal de Francisco. Em várias frentes a memória do santo caminha pela percepção papal, pelos frades aliados à Igreja e pelos frades companheiros. A hagiografia de Celano também concorre nesse momento como aquela que concentra as várias intenções já citadas e fixa pontos dentro do campo da memória do santo. Jamais a escrita do celanense poderia abarcar toda a experiência de Francisco, mas atribui o significado guiado pela Igreja.

A *Legenda Gregorii* era um modelo naturalmente inacabado e insatisfatório diante da profunda e rica experiência que os frades íntimos do santo vivenciaram. Os frades companheiros acompanhavam as modificações como elos de resistência e de saudosismo. Naturalmente o contraste das gerações era o estopim para que houvesse uma grande distância

³⁵⁵ MERLO, op. cit. p. 99.

³⁵⁶ MERLO, ibid.

³⁵⁷ TESTAMENTUM, 38-39

³⁵⁸ MERLO, op. cit., p. 100.

dos frades ingressos antes e depois a morte do *Poverello*. O apostolado dos frades trouxe novos meios e novas formas de vida³⁵⁹ e se tornava um caminho sem volta.

Nesse período após a *Quo elongati* a institucionalização se materializa nas diversas constituições que seriam anexadas à *Regula* de 1223. Assim houve uma abertura à interpretação da regra, dos meios de vida e do papel dos menores na Igreja. A simplicidade pessoal, quase subjetiva de Francisco se diluía homeopaticamente entre as leis e diretrizes jurídicas surgidas das necessidades das novas gerações. A experiência da *fraternitas* que adentrava aos anos de 1240 não comportava somente uma vivência espontânea e verbal. O mundo dos menores das novas gerações era o do apostolado por privilégios, dos conventos fixos, dos estudos e do simbolismo de Francisco pela hagiografia.

Com isso, no campo da memória, a despeito das resistências dos mais observantes, Francisco não pertencia mais à sua *intentio*, mas era um instrumento de divulgação da Igreja. A Ordem menorita já era uma forte arma do papado, e, assim, fazer dela uma instituição à sua imagem era circunstancialmente justificável. Nesse processo, houve para a memória de Francisco e sua Ordem uma *adaequatio* ou fixação e ajustamento circunstancial, um processo comum para a memória em que une *res et verba* segundo Mary Carruthers³⁶⁰. Com isso, a Ordem caminhava para uma definição institucional em que superaria a “coisa em si” e se atentaria mais para o “estado das coisas em si”³⁶¹. As particularidades de Francisco superaram a sua pureza essencial no sentido de agora falar pela voz de outros.

Nesse período entre 1230-1245, a Ordem passa por uma forte acentuação das diferenças entre as gerações. André Vauchez acrescenta que após 1230 houve uma crescente marginalização dos frades companheiros de Francisco e a retirada deles para eremitérios³⁶². Assim, nesses lugares em que os frades se retiravam: “(...) se tornariam posteriormente como centros de oposição e desvios, reais ou imaginários, com respeito às regras introduzidas pelos sucessores de São Francisco.”³⁶³ Assim, renasce entre esses irmãos um sentimento de “experiência original” como uma forma de “anti-identidade” à adequação da Ordem ao mundo eclesiástico.

No tempo de João Parenti e do impacto da *Quo elongati* houve uma relativização da pobreza. Essa pobreza relativa era na verdade a abstrações de pontos nodais do original primeiro de Francisco para que se adequasse à nova situação pastoral e institucional dos

³⁵⁹ ROBSON, op. cit., p. 270-271.

³⁶⁰ CARRUTHERS, op. cit., p. 28.

³⁶¹ CARRUTHERS, ibid., p. 28-29.

³⁶² VAUCHEZ, op. cit., p. 164.

³⁶³ VAUCHEZ, ibid., p.164.

menoritas. Esse período acontece uma seleção da memória de Francisco, ou seja, a *adaequatio* às circunstâncias e a “carta de lealdade” a Sumo Pontífice³⁶⁴.

A pobreza como uma particularidade de Francisco se tornava um fardo para uma comunidade tão variada e larga em número de membros. Os frades pedintes, dos trabalhos manuais e expostos às vicissitudes dos leprosários era uma vaga lembrança. A força dos frades “partidários” da Sé romana era mais forte, tanto pelo apoio curial quanto pelo seu número. Mas não indica que não estavam atentos ao ideal de Francisco. Com isso, Moorman diz:

Entre estes dois partidos foram majoritariamente dos irmãos que perceberam que alguma mudança e que o decaimento do intransigente idealismo de Francisco era inevitável, mas que estimavam a esperança que os frades menores deveriam preservar suas características distintivas e preservar como principal guarda a Dama Pobreza.³⁶⁵

Em 1232, frei Elias, o antigo sucessor de Francisco no governo da Ordem foi eleito ministro geral. De forma panorâmica, para o campo da memória Elias possuía uma significação importante para os menoritas. Ele foi aquele quem, coordenou a Ordem a pedido do próprio santo após sua saída, anunciou o maior milagre de Francisco, era um leigo, ao mesmo tempo em que foi encarregado da controversa construção da Igreja para abrigar o corpo do pobre de Assis. Elias também reforça o que Moorman chamou de “maquinário de governo” da Ordem³⁶⁶. Ao mesmo tempo, frei Elias não era bem quisto entre muitos frades.

Pelos relatos, Elias era tido como um homem de pulso firme e quase um tirano. Alguns o acusavam de uma postura pomposa e contrária aos ideais de Francisco. Havia um contraste com o modo de vida simples de João Parenti. Com a crescente superação dos frades leigos pelos clérigos e intelectuais, o ministro geral enfrentou uma grave oposição dos frades letrados. Um dos focos de oposição estava entre os menoritas mestres em Paris³⁶⁷. John Moorman assim descreve a situação da má ventura do ministro geral: “Havia, portanto, um sentimento geral entre os frades que Elias não era somente um ‘ditador’ opressivo, mas também um mau frade”³⁶⁸.

O generalato de Elias foi um dos muitos tortuosos caminhos dos frades. As províncias apelam contra o ministro geral ao papa. No capítulo geral de 1239, os frades decidem que

³⁶⁴ MOORMAN, op. cit., p. 89-90.

³⁶⁵ MOORMAN, *ibid.*, p. 90.

³⁶⁶ MOORMAN, op. cit., p. 98.

³⁶⁷ MOORMAN, *ibid.*, p. 99.

³⁶⁸ MOORMAN, *ibid.*, p. 100.

Elias de Cortona não era mais adequado ao governo da Ordem e o depuseram³⁶⁹. Apesar de um tempo de conflitos e debates, Elias era um homem respeitado por uma das maiores autoridades dos primeiros tempos: Santa Clara. Além disso, o generalato do frei de Cortona foi um tempo de favorecimento dos leigos e contrário à corrente de clericalização da Ordem. A deposição foi inevitável e Alberto de Pisa foi eleito ministro geral em 1239.

O governo de Alberto de Pisa foi rápido, o que soa como uma solução tampão diante do mal-estar gerado pelo exemplo de Elias. Entretanto, sua breve passagem pelo generalato se deu pela sua morte em 1240. De acordo Rosalind B. Brooke o generalato de Alberto possui informações fragmentárias e incompletas. Parte disto foi devido à sua frágil saúde o que limitou sua atuação em uma Ordem ainda em expansão e reestruturação das províncias. Mas a reforma foi o ponto nodal de seus aproximadamente oito meses no governo da Ordem.³⁷⁰ Houve a tentativa de se confirmar a autoridade da regra e das posições constitucionais. O ministro geral também praticamente atuou em apaziguar os frades diante da turbulenta passagem de Elias pelo generalato.

No ano de 1240 foi eleito o Ministro Geral Aimão de Faversham³⁷¹ o primeiro de origem fora da península itálica a ascender ao governo da Ordem. Os quatro anos de governo de Aimão foram de diminuição sistemática da atuação dos frades leigos e da institucionalização dos frades bem ao molde da Ordem dos Pregadores³⁷². Com Aimão os menores de fato poderiam ser chamados de uma ordem de clérigos. Parte dessa atitude se revela pelo número de bulas destinadas à Ordem em seu generalato, como observou Brooke³⁷³. Os privilégios que seguiram os anos de 1230 foram confirmados e reordenados as formas de entrada na Ordem e licença para os pregadores. No campo da liturgia, Aimão revisa-as adequando-as ao modelo da Igreja. Seu governo teve fim com sua morte em 1244. No generalato de Aimão ocorreu a morte do papa Gregório IX e a eleição de Inocêncio IV em 1243 que continua a política do antigo papa em relação aos menoritas.

O novo ministro Geral, Crescêncio de Jesi foi eleito em 1244. O tempo do generalato de Crescêncio foi de grande interesse pela memória de São Francisco. Passados aproximadamente quinze anos da *Vita Prima* e da crescente institucionalização há um sentimento de se saber mais sobre a vida de Francisco além da *Legenda Gregorii*. Nesse período que compreende de aproximadamente 1244-1257, de Crescêncio a Boaventura, os

³⁶⁹ MOORMAN, op. cit., p. 101.

³⁷⁰ BROOKE, op. cit., p. 193.

³⁷¹ Também nos textos em português encontramos a grafia Aimo Faversham.

³⁷² PARIS, op. cit., p. 153.

³⁷³ BROOKE, op. cit., p. 206.

conhecidos “partidos” da Ordem começam a se dividir³⁷⁴. Tal racha entre os menores teve sua ligação próxima com a memória do santo e o caminho que os frades tomavam. Basicamente significava que as primeiras gerações, com frades ainda vivos, não se identificavam com a estrutura adquirida entre os anos de 1228-1244. Apaziguar a Ordem era uma das tarefas do ministro geral.

Com Crescêncio de Jesi houve a tentativa de unir os grupos que viam nos primeiros anos como o modelo ideal, essencial e necessário à Ordem com aqueles que apoiavam as medidas já em curso de institucionalização aos moldes da Igreja. Nesse tempo o ministro geral impulsiona os estudos crendo ser uma forma segura para o apostolado³⁷⁵. Também no tempo de Crescêncio foi o da bula papal *Ordinem Vestrum* de 1245. Nesta, Inocência IV lança uma ampla interpretação da Regra e dos modos menoritais de forma mais incisiva do que a *Quo elongati*³⁷⁶. A *Ordinem Vestrum* inclusive autoriza os frades a receber dinheiro³⁷⁷. Tal bula desvinculava de vez o testamento da Regra e esta sobressairia. Além disso, a bula estende o apostolado franciscano e também impulsiona os estudos³⁷⁸.

A *Ordinem Vestrum* de 1245 foi a relativização quase definitiva do ideal de pobreza ligado à personalidade de São Francisco. Houve a necessidade de adequação aos rumos institucionais dos frades intelectuais, dos conventos e do apostolado ao molde clerical. Portanto, a bula abstrai a pobreza sem tirar o seu significado total, mesmo que sua essência não fosse mais a mesma. A *necessitates e commoda*,³⁷⁹ reportam cada vez mais o abandono e os sentidos que tais palavras poderiam assumir na mente de Francisco. A necessidade era de fato a material e não providencial da pobreza absoluta do *Poverello*. A conveniência foi o atestado de quebra da itinerância penitencial requerida pelo santo de Assis.

As interpretações da *Ordinem Vestrum* seriam um corolário de tensões prévias no governo da Ordem que não foram solucionadas na *Quo elongati*. Antes da bula de 1245 houve uma tentativa de interpretar a regra e suprir as necessidades que extrapolavam o texto de 1223. Em 1241, O texto da *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*³⁸⁰ era um reforço à bula de 1230 e de certa forma uma *Glosa Regulae*. Esta uma contradição dita no próprio testamento de Francisco:

³⁷⁴ PARIS, op. cit., p. 222.

³⁷⁵ PARIS, ibid., p. 232-234.

³⁷⁶ PARIS, ibid., p. 234.

³⁷⁷ VAUCHEZ, op. cit., p. 157.

³⁷⁸ PARIS, op. cit., p. 234.

³⁷⁹ MOORMAN, op. cit., p. 116.

³⁸⁰ Texto em que os mestres Alexandre de Hales, João de La Rochelle, Roberto de Bassé e Otão Rogaldi e Gofredo de Brie expõem os temas disputados e em conflito da Ordem. O texto foi requerido em 1241 e aprovado em 1242.

E a todos meus irmãos clérigos e leigos ordeno firmemente pela obediência que não acrescente glosas nem palavras à regra dizendo: este é o que deve ser entendido. Mas segundo foi dado a mim por Deus por simplicidade e puro dizer escrever essa regra, assim de forma simples e sem glosa (...).³⁸¹

O texto de Francisco evidentemente não possuía plena consciência das contradições subsequentes à sua morte, ainda que fossem querelas em curso no seu tempo de vida. A memória do santo de Assis começa entrar em uma fase nova, não necessariamente uma deturpação. Os tempos distintos e as intenções da Igreja deram um novo *status* à ordem. E novas questões são plasmadas nas constituições e nos efeitos institucionais dos menores.

Merlo diz que a leitura *simpliciter et pure* da Regra não condizia com o contexto da Ordem dos anos 1230-1240³⁸². Eram novos contextos e outras questões recaíam sobre os frades dessa época, a complexidade da Ordem não permitia uma interpretação simples, mas uma solução dos pontos em *dubitalia* na Regra. Entretanto, mais do que uma discussão se houve uma deturpação do ideal de Francisco, a *Expositio...* se tornou uma solução para os conflitos e das dúvidas entre as gerações. Fazia-se necessário não só voltar essencialmente ao *Poverello*, mas trazer uma abstração às necessidades práticas daquele momento. As gerações estão em contato, mas cada uma é filha de seu tempo. O comentário da regra apenas expôs necessidades novas que não eram forças atuantes na época de sua escrita.

A exposição da Regra é um momento em que os “simples” figuravam em um modo de vida menos literal. Com isso, Merlo pondera:

Não são necessárias muitas palavras para perceber que tal forma de raciocinar está muito longe de da ‘simplicidade’ do discurso de Frei Francisco que, em relação às finezas das argumentações dos ‘mestres’, podia parecer até demasiadamente elementar e ingênuo. De fato, as reflexões dos ‘mestres’ evidenciam a abissal distância, objetiva e subjetiva, entre o viver e o pensar a sequela Christi; essa distância tenderá a se tornar sempre maior na medida em que o pensar se tornar mais importante do que o viver (...).³⁸³

Com Crescêncio houve um apego sistemático às constituições paralelas à Regra. Com relação aos frades que eram mais “observantes”, o ministro geral demonstrou pouco afeto. Também com os frades relaxados Crescêncio não possuía estima³⁸⁴. A institucionalização não sustentava as “dissidências” que reportavam o modo de vida dos primeiros anos. Os frades

³⁸¹ Et omnibus fratribus meis clericis et laicis praecipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glosas in regula neque in istis verbis dicendo: ita volunt intelligi. Sed sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glosa (...) TESTAMENTUM, 38-39; Para cotejamento em português: SÃO FRANCISCO, TESTAMENTO. In: *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 188-191.

³⁸² MERLO, op. cit., p. 110.

³⁸³ MERLO, op. cit., p. 111.

³⁸⁴ MOORMAN, op. cit., p. 108.

que resistiam às mudanças poderiam soar como um desvio e contramão do caminho institucional dos menores. Com isso, Moorman assim afirma sobre o tempo e a personalidade de Crescêncio de Jesi:

Mas, sobretudo, Crescêncio, como um homem das leis, esperava obediência e uniformidade. Ele não suportaria qualquer coisa que soasse como insolência e impropriedade. Para seu juízo, os espirituais vivendo em cavernas e choupanas ou como pedintes de porta em porta por seu alimento, eram como grupos de homens desobedientes os quais recusavam a aceitar a disciplina da Ordem, e pior: um câncer no corpo que poderia fazer muito mal.³⁸⁵

O tempo que se iniciou nos anos de 1240 foi de fato decisivo para a institucionalização da Ordem e para a memória de Francisco. O *menoritas* e suas gerações de frades são fases que se complementam para a finalidade institucional. Entretanto, a mudança foi qualitativa se compararmos em um espaço de experiência de mais de trinta anos da caminhada institucional. Francisco para as gerações mais novas era o santo pelo filtro de Celano. A formação dos aspirantes e noviços desse tempo era a da instituição moldada em grande parte pelo papa Gregório IX.

Neste ponto, a memória de Francisco escapa a qualquer elo ideal ou de “experiência original” senão pelas reminiscências dos companheiros ainda vivos. Os anos de 1240, em especial no *generalato* de Crescêncio, o choque constitucional era evidente e a instituição ganha um corpo jurídico sólido. Porém, em outra via, o interesse por São Francisco em si cresce. Parte disso surge como uma forma de pacificação das contendas entre as divisões dos frades. Grado Merlo³⁸⁶ acrescenta que no tempo de Crescêncio de Jesi parte dessa pacificação incluía: a) redescobrir o fundador e b) elencar valores primitivos da *fraternitas*. Tudo isso se traduz como um ponto nodal para a memória coletiva da instituição.

Tais necessidades de “voltar a Francisco” não eram meros apelos retóricos ou uma forma de garantia de seguridade interna, mas uma forma de identidade. Esta que já não era a dos frades itinerantes e penitenciais, mesmo que estes não se enxergassem nas leis e constituições pura e simplesmente do dado tempo. Havia um “caminho do meio” que deveria superar a representação da *Legenda Gregorii*, do santo católico universal, para um santo particular da Ordem. Essa necessidade foi algo que pululou do próprio grupo diante do seu espaço de experiência. Como aponta Meneses³⁸⁷, sobre a coletividade e a necessidade de

³⁸⁵ MOORMAN, *ibid.*

³⁸⁶ MERLO, *op. cit.*, p..

³⁸⁷ MENESES, *op. cit.*, p. 14.

memória, esta surge pela convivência do coletivo, dos grupos e sociedades. Há um suporte espacial-temporal que condiciona e redireciona a construção memória conjunta.

A memória possui inter-relações estruturais com os grupos e ocorre em um circuito de comunicações³⁸⁸. Neste raciocínio, Ulpiano Meneses reflete: “Essa memória assegura a coesão e a solidariedade do grupo e ganha relevância nos momentos de crise e pressão. Não é espontânea: para manter-se, precisa permanentemente ser reavivada”³⁸⁹. Com essa forma de reavivar a memória, nos idos de 1240 surge a necessidade de se escrever uma nova legenda. Foram abertas novas possibilidades de contar e narrar sobre Francisco: um desejo da *intentio* do santo fundador³⁹⁰. Isso se deu também pela dinâmica geracional, ou seja, os frades que testemunharam de forma íntima o ministério de Francisco já estavam senis e morrendo.

As primeiras gerações de frades já avançavam em sua idade. Os elos com os testemunhos diretos de Francisco corriam o risco de cessarem e terem apenas como memória a *Vita Prima*. Porém, mais do que reavivar a memória de Francisco com uma visão literária-teológica havia a necessidade de redescobrir esse santo e suas intenções. Os frades companheiros vivos não eram apenas depositários de reminiscências do santo, mas um grupo resistente às mudanças em franco curso na fraternidade. Os frades companheiros de Francisco vivos eram frei Egídio (†1262), frei Rufino (†1270), frei Leão (†1271), Bernardo (†entre 1241-1246) além de Clara de Assis (†1253).

Tais frades permaneceram como focos de resistência por permanecerem ativos com o modo de vida dos primeiros anos. Eles recusavam as diretrizes comuns e se retiravam para os lugares ermos e se diziam guiados pelo mesmo espírito que guiou o *Poverello*. Com isso, estes frades eram contra a vida em comunidade, já habituada ao modo quase monástico de alguns. Eles divergiam principalmente nos pontos concernentes à pobreza, pois se guiavam pelo testamento, descreditado pelas bulas de 1230 e 1245. Criticavam também o abandono do trabalho manual e excesso de privilégios³⁹¹.

Esses frades possuíam um valor especial: frei Bernardo de Quintavalle foi o primeiro discípulo e recebeu uma benção especial de Francisco. Aquele depois das modificações se retirou para o Monte Sefro, na Itália central, e construiu sua cabana e viveu seus dias de forma solitária. Frei Leão, chamado de “a ovelhinha de Deus”, era o “secretário” de Francisco era talvez o mais íntimo do santo. Era tratado como um “reminiscente vivo” da primeira fraternidade. O próprio Frei Leão devido aos problemas de resistência imposta pelos

³⁸⁸ MENESES, *ibid.*

³⁸⁹ MENESES, *ibid.*, p. 15.

³⁹⁰ ROBSON, *op. cit.*, p. 273.

³⁹¹ PARIS, *op. cit.*, p. 228.

dirigentes da Ordem não foi relatado nas duas vidas oficiais de Celano³⁹². Os frades Bernardo, Gil, Masseo e Leão se tornam um círculo fechado e decaíram para um segundo plano na Ordem³⁹³.

Fato importante foi que tais frades se viram excluídos pelas forças das mudanças. Tais vetores são importantíssimos para a memória. Ao mesmo tempo em que forças atuam sobre a “autoridade de memória” desses homens, outras, mais incisivas, os retiram pela inevitável mudança em curso. Esse círculo trazia a autoridade de *nos qui cum eo fuimus*, eles viram, estiveram e vivenciaram a essência de Francisco. Denunciavam o relaxamento dos costumes como as facilidades dessa nova vida na Ordem e o protagonismo das letras. Os companheiros de Francisco eram homens de uma estreita observância que acreditavam a ter recebido da convivência com o santo³⁹⁴.

As divisões se acentuaram no final do século XIII e início do XIV. Entre os menores houve aqueles que se inspiram na resistência dos frades da primeira geração. Assim, os frades companheiros ganharam alguns adeptos e se multiplicaram. Assim, como demonstra Gretien de Paris, pela voz de frei Egídio, a denúncia se torna ampla e “Estes discursos dos primeiros companheiros de São Francisco irão de boca em boca, amplificando-se em uma reflexão amarga desse caminho.”³⁹⁵. Apesar do tempo do generalato de Crescêncio ser um “tempo legalista” reforçando cada vez mais as políticas papais, havia um suspiro por compreender Francisco em si. Isto, portanto, não significava que houvesse a esperança de volta literal ao molde dos primeiros dez anos da *fraternitas*.

No capítulo geral de Gênova em 1244 surge a necessidade de coletar novos dados, feitos e fatos não relatados na *Vita Prima*. O ministro geral Crescêncio de Jesi solicita uma nova *Vita* de São Francisco. Era importante superar a *Vita Prima*, acrescentar aquilo que foi omitido e buscar o espírito e as vontades do fundador desde os primeiros anos da Ordem. Assim, aqueles irmãos que soubessem de fatos ainda não ditos deveriam enviar ao geral da ordem suas memórias escritas. Michael Robson acrescenta que a solicitação do capítulo geral de 1244 de uma nova vida une o desejo da *intentio* de Francisco com a demanda de narrar novos fatos³⁹⁶.

Nesse período pode se traduzido como um tempo relativo: havia uma “estabilidade instável”. Há uma estabilidade no lugar dos frades como instituição da Igreja. Por outro lado,

³⁹² MOORMAN, op. cit., p. 108-109.

³⁹³ MOORMAN, op. cit., p. 108.

³⁹⁴ MOORMAN, op. cit., p. 110.

³⁹⁵ PARIS, op. cit., p. 226.

³⁹⁶ ROBSON, op. cit., p. 273.

a instabilidade foi direcionada à memória, intenção e sentido do santo fundador. De fato, não se poderiam ignorar os primeiros frades, mas também voltar aos *cursus* dos primeiros quinze anos seria um trauma abrupto demais. A nova *Vita* esclarece uma dualidade entre o oral e o escrito para os grupos e também sua memória. Assim, a memória nas palavras de Carruthers é resultado de uma prática processual ao mesmo tempo em que visa à continuidade³⁹⁷.

A forma processual da memória une de maneira sistemática os frades com a experiência vivida, no sentido de passado, diante da necessidade do presente em curso. Assim, ainda em Carruthers, a memória recitada oral ao ser transportada para códigos literários não possui uma substancial diferença³⁹⁸. Assim, ambas se representam de forma ordenada. Além disso, em sua apresentação sempre há a escolha, a seleção e as necessidades de se buscar tais memórias.

A construção de uma nova *Vita* de Francisco coloca em xeque a oficialização da memória do *Poverello* mais uma vez. Como Pollak afirma se tornar oficial não é apenas adquirir credibilidade, mas uma forma de uniformização diante de uma demanda coletiva³⁹⁹. Por outro lado, a memória interna aos grupos implica em aceitações mais ou menos concordes pela maioria. No caso dos frades, a memória dos companheiros se fazia como uma fonte das intenções verdadeiras do santo fundador, mas não um apelo de mudança e retorno às origens. Os frades “*nos qui cum eo fuimus*” forneceria novos materiais de suas memórias, porém para serem extraídas e selecionadas numa operação que não teria o efeito de mudança ou retorno, mas de sentido. Pollak afirma que nos grupos essas memórias coletivas e sistematizadas visam a formação de uma base comum ao grupo⁴⁰⁰.

Essa memória não é construída arbitrariamente, mas surge como uma alternativa diante das perspectivas reais dos grupos. Os frades, pela decisão de Crescêncio de Jesi, não buscavam apenas saber mais de Francisco além da *Vita Prima*, mas elencaram uma maneira de trazer coesão para sua ordem e seu meio. Assim, Pollak acrescenta:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que quer salvaguardar, se integra (...) em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar os sentimentos de pertencimentos e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes (...). A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.⁴⁰¹

³⁹⁷ CARRUTHERS, op. cit., p. 15.

³⁹⁸ CARRUTHERS, ibid., p. 18-19.

³⁹⁹ POLLAK, Michael. Memória, história e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p.9.

⁴⁰⁰ POLLAK, ibid.

⁴⁰¹ POLLAK, ibid. .

A nova tarefa sobre a memória de São Francisco coloca em jogo um novo momento para os frades menores. A primeira Vida do santo assisense era um processo em construção de uma memória direcionada e que sistematizou sua santidade a partir dos parâmetros papais. A hagiografia se inseria em um contexto de indefinições atreladas ao próprio vácuo existencial do *Poverello*. O momento era distinto, ainda não havia a série de privilégios, divisões ou mesmo a controversa Igreja de São Francisco de Assis.

Entretanto, a demanda de 1244 por uma nova legenda expõe outros motivos: havia mais uma ideia de “retorno” subjetivo-abstrativo da origem do que de afirmação e divulgação como a de 1229. São estratos de conjuntura que se somam à estruturação da memória de Francisco. Assim tal momento para a experiência memorial coletiva dos frades foi singular, tanto pela tentativa e pacificação quanto pelo “reavivamento” e importância dos primeiros frades. Merlo Grado apresenta que:

Isso proporcionou uma inesperada ocasião de repropor o próprio ‘autêntico’ testemunho e a própria presença aos frades que mais se sentiam ligados à figura do fundador e aos valores primitivos da fraternitas franciscana e que, há um tempo, haviam sido marginalizados ou, ao menos, não se levavam à cúpula da Ordem.⁴⁰²

O material entregue ao ministro geral Crescêncio de Jesi com o testemunho dos frades Angêlo, Leão e Rufino atua como um processo de pacificação da Ordem. Entre 1246-1247, os testemunhos solicitados pelo ministro geral foram encaminhados ao frei Tomás de Celano para a elaboração de uma nova *Vita*. Esta resultou no *Memoriale beati Francisci in desiderio animae* ou simplesmente a *Vita Secunda*. Advindas do capítulo de Genova, o novo escrito era:

(...) um material que foi reelaborado em caráter pedagógico-disciplinar para oferecer aos frades uma espécie de guia capaz de fazer superar as incertezas do presente através da exemplaridade da vida de São Francisco, da qual se oferecia a descrição por fragmentos temáticos.⁴⁰³

No capítulo geral de 1247, presidido pelo papa Inocêncio IV, o ministro geral Crescêncio de Jesi foi deposto por *in officio inutilis*. O ministro deposto não estava presente, pois alegava uma idade avançada e delegou frei Boaventura como seu representante. O novo ministro geral eleito foi João de Parma que governou a ordem até 1257. A este ficou o encargo de aprovar o material de Celano, concluído no tempo de oito meses, iniciado no generalato anterior.

As bases dos materiais de Celano para a *Vita Secunda* foram sua própria *Vita* escrita e a conhecida *Carta de Greccio* que possui uma ligação íntima com a conhecida *Legenda Trium*

⁴⁰² MERLO, op. cit., p. 111.

⁴⁰³ MERLO, ibid., p. 111.

Sociorum. Essa carta possui uma autenticidade dúbia segundo Uribe, mas na tradição manuscrita franciscana sempre a veiculavam junto à *Legenda dos três companheiros*⁴⁰⁴. Tal texto/carta foi um material subsidiário e não intencionava ser uma biografia. Mas possui um valor importante para que se reacendessem elementos com tonalidades diversas sobre temas pouco explorados ou mesmo omitidas na primeira Vida oficial de São Francisco. É um texto em que os clichês do maravilhoso ou o milagre não são explorados.

Na carta, houve uma preocupação de enfatizar os primeiros anos pelas testemunhas oculares, no caso os frades íntimos do santo. Esse texto não gozou de uma preferência pelos copistas medievais por não ser oficial e também sofreu os efeitos do capítulo geral de 1266. Este oficializou a *Legenda Maior* de Boaventura e ordenou a destruição das legendas anteriores⁴⁰⁵.

Com isso, os limites entre a *Legenda Trium Sociorum* e a Carta de Greccio são controversos e as mútuas influências textuais complexas. Ao que se sabe, a Carta de Greccio de fato é o documento de 1244 e a *Legenda Trium Sociorum* uma compilação do século XIII⁴⁰⁶. Além disso, foi também a base para a composição da *Memoriale beati Francisci in desiderio animae* de Celano.

O texto da segunda obra hagiográfica de Tomás de Celano se situa entre mudanças consideráveis na institucionalização dos Frades menores. Com isso, Uribe acrescenta que:

As transformações ocorridas durante este período, algumas das quais bastante radicais, contribuíram a acrescentar a nostalgia dos companheiros de primeira hora, entre as quais começaram a apresentar as primeiras manifestações de ‘correntes’, congregadas ao redor de figuras tão representativas como a do frei Leão, quem fora secretário e confessor de Francisco (...) ⁴⁰⁷

No trabalho de intertextualidade operado por Celano houve a tarefa de recopiar e dar sentido aos materiais. Assim, Uribe comenta que a *Vita Secunda* foi uma obra de adequação temporal se comparada à primeira⁴⁰⁸. Ainda em Uribe, ela foi uma obra teológica e de sistematização do ideal franciscano. Com isso, “(...) o celanense logrou na 2Cel uma apresentação mais desenvolvida e melhor matizada da vida de Francisco tendo em conta que deveria se acomodar às novas circunstâncias da Ordem, em particular a de formar as últimas gerações de irmãos”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ URIBE, op. cit., p. 192-193.

⁴⁰⁵ URIBE, ibid., p. 206-210.

⁴⁰⁶ URIBE, ibid., p. 191.

⁴⁰⁷ URIBE, ibid., p. 102.

⁴⁰⁸ URIBE, ibid., p. 107.

⁴⁰⁹ URIBE, ibid.

Entre as duas obras de Celano, ao se perceber o tempo e a memória, entrecruzam-se na afirmação da mudança e da força do presente sobre a representação memorial. Com uma maior ênfase ao critério cronológico na primeira parte, a segunda *Vita* alinha o caráter mais sistemático da obra. Na segunda parte houve a preocupação em reforçar o caráter sistemático da perfeição cristã-franciscana. Assim, Francisco é o dos irmãos e da fraternidade guiado pela pobreza, oração, caridade e alegria. Se a primeira obra foi um Francisco do papa a segunda era o da finalidade edificante, exemplar e didática⁴¹⁰.

Nas inter-relações textuais do frade celanense, ao usar o documento de Greccio e outras fontes orais fez um trabalho menos elaborado e menos rebuscado do que a *Legenda Gregorii*⁴¹¹. Para as gerações mais novas a *Vita Secunda* significava uma obra mais completa dos ideais de Francisco. Por outro lado, como exemplo, se frei Elias teve lugar na primeira, na segunda foi omitido. Isto demonstra a seleção e a tentativa de esquecimento desse período difícil para a Ordem. Com isso, Uribe argumenta que “parecia necessário fixar em uma biografia oficial e ‘definitiva’ uma série de tradições orais autênticas que circulavam sobre o santo, de tal maneira que se solidificar a devoção de seus fiéis.”⁴¹²

A complexidade da memória de Francisco foi um ponto nodal na representação do santo. Não houve um tratamento linear sobre o santo de Assis ao logo dos anos. O trabalho hagiográfico de Celano foi a junção da necessidade oficial, da busca por uma identidade memorial sólida e das conjunturas desse lapso quinze anos entre as duas obras. Assim as diferenças básicas entre as duas é que a segunda é muito mais interpretativa do que o modelo da primeira. Todo esse processo de construção hagiográfica confirma a proposta de Carruthers⁴¹³ em que as lembranças e as reminiscências se distanciam da memória heurística e hermenêutica.

Basicamente os trabalhos que variam na memória se constroem sobre suas bases práticas. As hagiografias do celanense foram exemplos. A *Memoriale beati Francisci in desiderio animae* foi desenvolvida em uma estrutura oral e escrita. Com um olhar mais estreito sobre a hagiografia, o ato de recolher memórias e escrevê-las imprime a intenção de permanência. A *Carta de Greccio* resume bem esse sentido. O oral é transliterado e adequado aos símbolos e posteriormente usado em um fim heurístico, mas praticada pelo modo hermenêutico. Para tanto, Carruthers acrescenta: “(...) as representações simbólicas que chamamos de escrita são nada mais do que indícios e gatilhos para representações memoriais,

⁴¹⁰ URIBE, *ibid.*, p. 109-110.

⁴¹¹ URIBE, *ibid.*, p.113.

⁴¹² URIBE, *ibid.*, p.114.

⁴¹³ CARRUTHERS, *op. cit.* p.22.

também simbólicas, sobre a qual a cognição humana está baseada.”⁴¹⁴ Com isso, o oral e o escrito são pares complementares para a memória institucionalizada, simbolicamente atuando em uma prática literária ordenada.

De forma geral, o campo hagiográfico franciscano dos primeiros sessenta anos, de Celano a Boaventura, esteve assentado na oralidade com vistas à representação escrita. Essa necessidade de escrita não pode ser desvinculada da institucionalização da Ordem. Nos primeiros anos, os *idiotae et sine glosa* o significado do cotidiano e a via oral faziam mais sentido nas suas práticas penitenciais e de pregação. Por outro lado, quando os frades se tornaram homens de letras em sua base formativa o rito institucional faria o oral perder seu sentido para a escrita. Não apenas no campo hagiográfico, mas das constituições e no trato dos frades com a universidade medieval.

O trabalho do frade celanense não era apenas um uso ocasional da memória. Ele mesmo era um hagiógrafo em que sua experiência memorial não apenas ordenou as reminiscências de outros frades, mas partilhava suas percepções pessoais como membro da Ordem. Ele escreveu a um público também com sua própria memória como esclarece Fernando Uribe⁴¹⁵. Em continuidade, Celano interagiu com os diversos grupos a respeito da memória de São Francisco. Foi um trabalho de intersubjetividade com a oralidade de outros frades menores para a composição da *Vita Secunda*. Fato é que para a obra do celanense culminaram várias fontes: desde o cliché do gênero até sua *Vita Prima*.

Na base da memória de Francisco e a institucionalização de sua Ordem está a formação textual. O *Poverello* com o passar das gerações se torna um homem reconhecido através das letras hagiográficas e das interpretações de seu valor com base nesta. Como apresenta Brian Stock, entre o oral e o escrito há comunicação íntima sendo elas ora mais abertas, ora mais sutis⁴¹⁶. Ainda em Stock, nas “comunidades textuais”⁴¹⁷, o uso das letras se faz pela sua localização no tempo nas reações entre os indivíduos pertencente a elas. O oral e o escrito são momentos de transições ao mesmo tempo em que se estabelecem formas e formatam a forma de pensar dos grupos⁴¹⁸.

⁴¹⁴ CARRUTHERS, *ibid.*, p.36.

⁴¹⁵ URIBE, *op. cit.*, p. 114.

⁴¹⁶ STOCK, Brian. *Listening for the text: on the uses of the past*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1996, 187p., p. 145

⁴¹⁷ Essa expressão empregada por Brian Stock é importantíssima para a compreensão dos frades em seu conjunto variado de produções textuais. No recorte desta tese existe a base formativa da institucionalização pelas hagiografias. Assim, as comunidades textuais são “(...) *microsociedades organizadas em torno de um comum entendimento do escrito*” (STOCK, *ibidem.*, p.23E o mais interessante é que Stock afirma que as comunidades textuais não são inteiramente compostas por letrados. Os literatos são filtros (*media*) ou mediadores.

⁴¹⁸ STOCK, *ibid.*, p. 148.

O uso dos textos, suas compilações ou mesmo reescritos não são práticas aleatórias ou de sentido a esmo. Por outro lado, repousa uma significação elementar em que “escrever é um caminho de dar forma ao passado”⁴¹⁹. Para as sociedades ou grupos específicos (microsociedades) a experiência une a objetividade com a subjetividade em que há o direito às lembranças, às recordações, aos sentidos e às aspirações⁴²⁰. Torna-se um trabalho consciência coletiva que surge das necessidades que visam finalidades contextualizadas integrais. Assim, nas observações de Stock: “Uma aproximação potencial é investigar as relações entre os indivíduos em grupo nos quais certamente usam textos para usos literários ou propósitos sociais, enquanto ao mesmo tempo prestam uma íntima atenção ao contexto histórico de suas ações bem como às consequências”⁴²¹.

No caso dos frades esses elementos dos usos e da conjuntura contextual são visivelmente observáveis. O ato de constantemente se lançarem sobre a reescrita da memória de um indivíduo demonstra que há um visível apelo de significação e uniformização coletiva. Ao se lançar sobre um modelo literário os hagiógrafos franciscanos se colocam na dianteira para produzir um texto visando consequências possíveis à sua comunidade. Omitir, enfatizar ou mesmo apontar clichés são intenções em que o que acontece ao redor tem implicação direta sobre o tema dos textos. A pacificação, a exemplo da *Vita Secunda*, foi uma perspectiva de futuro que se impôs: uma coesão consequente.

As comunidades assentadas em textos possuem a qualidade de se ascenderem entre a imposição de um mundo escrito com a articulação do grupo social⁴²². Claramente o caminho escrito fez dos frades menores um grupo social que “confiou” na representação hagiográfica a significação coletiva de seu santo. Esta, portanto, enquadra-se naquilo que Brian Stock identificou como “entidade social”. A forma que visa o coletivo em torno das letras objetiva também a coesão e a capacidade de certas comunidades de se perpetuarem⁴²³. A idealização e a representação do santo seguem modelos ao mesmo tempo em que também produzem normas para seus membros⁴²⁴.

As possibilidades que se erigem em cima dos textos e das diversas comunicações são formas de fixação temporal ou mesmo a caracterização e tentativa de estabilidade⁴²⁵. A representação é uma forma mediada do autor e da sua coletividade. A leitura solitária de um

⁴¹⁹ STOCK, *ibid.*, p. 1.

⁴²⁰ STOCK, *ibid.*, p. 29.

⁴²¹ STOCK, *ibid.*, p. 23.

⁴²² STOCK, *ibid.*, p. 150.

⁴²³ STOCK, *ibid.*

⁴²⁴ STOCK, *ibid.*, p. 151.

⁴²⁵ STOCK, *ibid.*, p.153.

frade sobre Francisco é também a leitura coletiva, pois pelo escrito há a intenção do hagiógrafo diante de seu grupo. O hagiógrafo fala do e para o grupo: claramente uma ação coletiva. Esta nada mais é do que a mediação representativa operada pela seleção, ênfase ou mesmo a expressão conjuntural que foi plasmada no texto. A hagiografia franciscana era a encenação representativa de todas as demandas coletivas imbuídas nos seus textos. Seria a “dimensão transitiva” que Roger Chartier apresenta, ou seja, como os atores constroem sua identidade e os vínculos sociais⁴²⁶.

A hagiografia franciscana não se viu imune de outras influências literárias hagiográficas precedentes. Afinal, ela não estava isolada desse mundo das representações letradas que atam ao modelo doutrinal da Igreja. Apesar da circunstancialidade de cada *Vita* houve um sentido de perpetuação e reprodução. Não só pela perspectiva da conjuntura ou mesmo pelo objetivo de futuro, mas pelas bases em que a literatura franciscana se assenta. São múltiplas as intertextualidades dos frades, internas e externas, talvez as internas sejam os fios condutores e aquelas que sejam melhores percebidas.

Como apresenta John Fleming a literatura franciscana em seus poemas, ficções, cantos, contos históricos e hagiográficos se preocupava também com a pregação do movimento franciscano⁴²⁷. Houve também a adequação das formas literárias dos menores aos cânones disponíveis. Foi um movimento em que Francisco não repousa em si mesmo, mas sua trajetória visava o conjunto da história sagrada. Assim, afirma-se Francisco como modelo de um grupo particular, mas que não se desvincula do “grande projeto” espiritual para a Igreja. Segundo Fleming: “A concepção interna de evangelismo mendicante implica poderosamente nas manifestações exteriores”⁴²⁸.

A obra de Celano (*Opus Celanense*), em um espaço aproximado entre 1229-1246, pode ser considerada como parte de um longo processo que sempre se complementava. No celanense houve a formação da representação de Francisco que serviu de base para trabalhos posteriores, inclusive a *Legenda Maior* de Boaventura. Assim, como apresenta Jacques Dalarun⁴²⁹ a obra de Tomás deve, a exemplo, ser observada em conjunto e continuidade como uma *Opus Celanense*. Portanto é um processo de estruturação, mas que não se pode ignorar a fatualidade conjuntural e as particularidades. Para o plano da institucionalização as obras de Celano são expressões da afirmação de Francisco pela pena literária.

⁴²⁶ CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. In: *Fronteiras*. Dourados, MS, v.13, n°24, p.15-29, Jul./Dez. 2011. 23.

⁴²⁷ FLEMING, op. cit., p. 2.

⁴²⁸ FLEMING, ibid., p. 17.

⁴²⁹ DALARUN, op. cit., p.94.

Dessa forma, a institucionalização dos frades não foi um todo linear mesmo se analisada pelo viés da literatura hagiográfica. Em seu conjunto, a hagiografia se coloca como a afirmação memorial de um santo assentada em representações que possuem objetivos para a coesão dos grupos. Para os menores a hagiografia se coloca como um elo entre as gerações, a possibilidade de continuidade de vínculo com os ideais do *Poverello*.

A Ordem dos Frades Menores na sua historicidade se afirmou na figura pessoal de Francisco, e a hagiografia fez esse elo. Conhecer o seu fundador era buscar o vínculo essencial e o sentido de coesão e identidade de um grupo. A memória do santo assisense se fez nessa junção das conjunturas e em uma busca de si mesmo como instituição. Não uma simples reminiscência de frades individuais, ainda que haja peso nestas, mas pela proposição de conjunto, de grupo e para sua projeção externa.

Parte 3: A OUTRA FACE: A AÇÃO DE BOAVENTURA

CAPÍTULO 5: OS FRANCISCANOS NA UNIVERSIDADE DE PARIS

5.1. Representação dos estudos na Ordem menorita: entre a *intentio* de Francisco e o problema do significado das letras para os frades menores

CAPÍTULO 6: PREGAÇÃO E TENSÕES

6.1. A *Ordo Fratrum Minorum* e sua representação externa: William de Saint Armour, o Mallheur Fratum e Boaventura em defesa da ordem na Universidade de Paris

6.2. A pregação boaventuriana: sermões e textos do *exemplum* memória de Francisco de Assis

CAPÍTULO 7: BOAVENTURA E A *LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI*: TEMPO E REPRESENTAÇÃO

7.1 A Ordem Menorita nos anos de 1250 e Boaventura de Bagnoregio como Ministro Geral

7.2. Encontros e funcionalidades da *Legenda Maior Sancti Francisci* e o *Intinerarium mentis in Deum*: formulações sobre a representação de São Francisco

CAPÍTULO 5: OS FRANCISCANOS NA UNIVERSIDADE DE PARIS**5.1. Representação dos estudos na Ordem menorita: entre a *intentio* de Francisco e o problema do significado das letras para os frades menores**

Ao se prestar uma atenção especial para os anos de 1250 dentro da história dos frades, percebe-se que as turbulências e as disputas são construídas por vetores de naturezas diversas. Um caminho na compreensão deste processo, em um termo geral, orbita em torno dos frades inseridos na sociedade nesse momento do século XIII. Portanto, a história dos menoritas se confunde com as próprias movimentações que a sociedade do século XIII vivia. Internamente, a *fraternitas* que São Francisco projetou como prática era bem diferente daquela quando o conflito público envolvendo Universidade de Paris e o bispado de Roma se deflagrou. Estruturalmente, as disputas se fazem sintomáticas sobre a situação da *Ordo Fratrum Minorum* e o seu *locus* na Cristandade.

As mudanças na Ordem após quase vinte e cinco anos depois da morte do santo de Assis não significam necessariamente o abando generalizado das bases do seu pensamento. Contudo, as apropriações *ipsae litterae* não eram, evidentemente, as mesmas. Talvez a complexidade da “seara” nesses tempos impulsionou a Ordem menorita para tal destino. A necessidade de servir a Cristandade era coordenada, obviamente, pela Sé Romana. Na metade do século XIII, mesmo como uma Ordem de clérigos e letrados, havia um enraizamento que ligava a São Francisco através da representação (abstração) da humildade, da pobreza inspirada no tempo dos laicos iletrados e da mística da contemplação.

A visão das gerações sobre o santo variava entre mais ou menos próxima da literalidade com relação às suas palavras. Muitos irmãos, principalmente das novas gerações, a fizeram pela abstração, pelos sentidos universais, de modo que se aproximavam mais institucionalmente ao seu tempo. Essa mudança induzia em muitos a uma ideia de deturpação da *intentio* de São Francisco. A mudança é algo notório nas sociedades ou nos grupos com um grau de coesão com um passado. O trabalho da significação e ressignificação é o equacionamento das particularidades de cada tempo com o presente e suas demandas. Deste somatório acontecem as modificações institucionais. No caso franciscano havia um constante

choque entre a “idealização de um passado”, personalizado em Francisco, com a Ordem que se consolidava a partir dos anos de 1240.

As conquistas de Francisco de Assis e da primeira geração dos frades são de alguma maneira o polo magnético das gerações futuras. Porém o caráter essencial das palavras e dos atos não foi mais o mesmo. Por outro lado, já nos anos posteriores a 1240, com um número de províncias bem maior do que o total de membros dos primeiros anos, a forma de condução evidentemente não seria mais a mesma. A própria *ratio essendi* de cada um dos tempos não subsistiria conjuntamente sobre as mesmas estruturas. Os frades menores não estavam ligados à contemplação no claustro, como no monasticismo tradicional, mas ligados às cidades e seu movimento. O contato com os homens e as instituições citadinas adequou o ministério dos menores às necessidades da sociedade com a qual conviviam.

Se a Ordem do *Poverello* foi deturpada ou não, fato é que houve um claro e substancial papel das representações internas e externas sobre o curso dessa mudança. A *religio* de Francisco influenciou e foi influenciada, olhou para fora de seus conventos e trouxe para o mesmo aquilo que julgava útil ao seu ministério. O efeito de “deturpação” ou de quebra da *intentio* de Francisco se traduz como esforços de memória na constante adequação temporal da instituição. A memória não se faz através de uma ruptura completa, mas por meio de um processo dinâmico (experiência mais expectativa) a partir de um referencial passado. Nesse sentido as gerações dos frades são interlocuções de memória entre as diversas conjunturas.

As sucessivas atualizações são “presentificações” de um passado referencial assentado no santo assisense. Como bem observa Paul Ricoeur, a presença do ausente possui uma relação objetual para um grupo por meio do seu passado:

Não se concebe absolutamente uma sociedade que não faça cruzar, no vínculo horizontal do viver juntos, o vínculo vertical da autoridade dos antigos (...). Toda sociedade tem o encargo da transmissão, através das gerações, daquilo que consideram uma conquista cultural.⁴³⁰

O contato das gerações ilustra como o tempo foi um elemento ativo para a *religio* de São Francisco. Era inevitável que os frades comparassem os tempos e as intenções, aceitando-os ou criticando-os. Demonstra-se, portanto, que a memória está longe de ser um processo estático e que esse movimento se encarrega de sobrepô-la em um espaço de tempo.

⁴³⁰ RICOEUR, op. cit., p. 75.

Nesses anos, os estudos na Ordem se tornaram um dos marcadores que permitem contrapor as representações da *intentio* do *Poverello* às mudanças. A educação dos frades menores possuía a qualidade de ter um amplo espectro representativo nos debates internos. Havia duas alas distintas entre menoritas: a) os frades que se dedicavam aos estudos e não viam como uma deturpação ser um *litterati*, mas um complemento à pastoral; b) e outros frades que viam nos estudos um “esfriamento” e uma oposição à pobreza, à humildade e ao espírito contemplativo essencialmente de Francisco.

Um dos sintomas mais perceptíveis ou mesmo impactantes sobre os estudos da Ordem se deu a partir do famoso dito do Frei Egídio: “*Parisius, Parisius, ipse destruis ordinem sancti Francis*”. Tal queixa revelou o mal-estar entre os frades leigos e iletrados com as posições alcançadas pelos frades clericalizados e letrados. Além disso, Paris assumia a responsabilidade de ser mais um “estigma” na memória ideal de Francisco. Porém em uma aceção negativa, adversa ao milagre descrito nas hagiografias.

As letras como um problema para a Ordem dos menores não foi um fato exclusivo dos anos de 1240 em diante. A convocação e recrutamento dos menores para sua *religio* não abrangeu somente aos leigos, pobres ou iletrados. Rapidamente muitos clérigos se juntaram à Ordem ao mesmo tempo em que mestres universitários se devotavam ao modo de vida menorita. Francisco acompanhou o início desse fenômeno. Mas suas referências aos estudos são incertas e conflitantes e suas possíveis conclusões ainda estão abertas a amplas interpretações.

Em primeiro lugar, são pouquíssimas as referências que o Santo de Assis sobre os estudos em si, e, quase sempre, ele o relaciona com a possibilidade de quebrar o espírito de humildade e ser “menor”. Basicamente possuímos o texto da Regra Bulada de 1223, as *Admonitionis*, seu *Testamentum* e uma carta endereçada a Antônio de Pádua (de Lisboa) (†1231). Porém a generalidade dos textos deixa inúmeros vazios, o que ocasiona em outras tantas controvérsias interpretativas sobre a atitude de Francisco em relação aos estudos.

Ao se começar pelo texto das *Admonitionis*, num total de 28 recomendações, em data incerta, a parte sobre as letras está na sétima admoestação. Fernando Uribe⁴³¹ afirma que um dos propósitos dela era se dirigir aos homens letrados ingressantes na Ordem sobre as razões e os significados de pertencerem àquela *fraternitas*. O santo se inspira em São Paulo: “... *qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti; non littera, sed Spiritu: littera enim occidit,*

⁴³¹ URIBE, Fernando. La letra mata, el espíritu vivifica: la Admonición VII de San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, 121/XLI (2012), pp.3-25, p.7.

spiritus autem vivificat.” (II Coríntios 3:6)⁴³². O texto não é somente ilustrativo, mas representa um completo fundamento daquilo que direcionou a *intentio* de Francisco a respeito das letras. O caráter da advertência ditada pelo santo foi com relação às possibilidades de glória terrena e à riqueza que os frutos das letras poderiam angariar aos que dela unicamente vivessem. Como diz São Francisco ao citar texto paulino: “aqueles que são mortos pelas letras, e que buscam apenas a palavra conhecer (...)”⁴³³.

São muitas as incertezas em relação à negativa de Francisco a respeito dos estudos. Para o santo, a letra sem um efeito prático, ou seja, fora da vivência evangélica, não deveria ser a busca do frade menor. Na primeira parte da Admoestação VII, o *Poverello* usa de um termo condicional no qual *cupiunt scire* se liga à deflagração da morte do espírito. A avidez pelas letras é acompanhada de uma consequência clara: “(...) como mais sábio tido entre os outros, pode-se adquirir grandes riquezas e legar aos seus consanguíneos e amigos.”⁴³⁴

O efeito negativo que o conhecimento em si pode legar, como adverte o *Poverello*, rompe com os pilares da pobreza absoluta e com a humildade. A acumulação de riquezas era um dos primeiros pontos a ser colocado como vil. Além disso, a pobreza como absoluta ou mesmo a sua relativização manifesta no *usus pauper* continuará a ser debatida por longos anos após a morte Francisco com relação às letras. Quando olhamos mais perto a Admoestação VII não há uma tese explicitamente contrária à adoção dos estudos entre os frades, mas sim os possíveis “efeitos colaterais” de seu mau uso.

O conhecimento em si, alertado pelo santo, traz em si razões para que se acredite na recusa absoluta do *Poverello* pelas letras. Como alerta Francisco: “E aqueles religiosos que são mortos pela letra e que nem seguem o espírito da divina letra, mas apenas seguem e anseiam a palavra para interpretar a outros.”⁴³⁵ Uribe explana que a palavra *religiosi*, nas suas múltiplas acepções, tem por intenção menos uma instituição de forma jurídica e mais uma “instituição de vida religiosa”⁴³⁶. Esta muito ligada ao ascetismo como busca de perfeição. Dessa forma, o sentido de “morte do espírito” vem acompanhado do “*cupiunt scire*”. As palavras *littera* e *mors* estão juntas no texto impingindo um sentido negativo, ao passo que

⁴³² Como referência aqui usa-se a Vulgata latina clementiniana. BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Nova Editio; Duodecimaeditio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MMV (2005).

⁴³³ Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire. ADMONITIONIS, Caput VII, 2. In: SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978.

⁴³⁴ (...) ut sapientiores teneatur inter alios et possint acquirere magnas divitias dantes consanguineis et amicis. ADMONITIONIS, Caput VII, 2.

⁴³⁵ Et illi religiosi sunt mortui a littera qui spiritu divinae literae nolunt sequi, sed solum verba magis cupiunt scire et allis interpretari. ADMONITIONIS, Caput VII, 3.

⁴³⁶ URIBE, op. cit. p. 15.

vivificare e *spiritus* são aquelas que determinam o positivo. No centro das palavras do santo está que a vivificação pelo espírito é antagônica à carne. Francisco explica que isso acontece quando se move apenas pelo desejo sensitivo de conhecer sem visar o aprimoramento do espírito.

Como condição, o Santo assisense diz: “São vivificados pelo espírito das letras divinas aqueles que não apropriam pelo corpo toda letra que sabem e desejam saber; por outro lado com a palavra e o exemplo se restituem ao Altíssimo Senhor Deus, de quem é todo bom.”⁴³⁷. Com relação a essa admoestação existem duas formas de se extrair pistas sobre o sentimento de Francisco em relação aos estudos: a) o “desejar conhecer” só pelo benefício corporal (prazer) ou pelo anseio mundano conduz à morte, apoiado em II Coríntios; b) um segundo momento se elenca a possibilidade de edificação pela letra associada ao espírito (as Sagradas Escrituras), logo uma variação bem distinta da primeira. Afinal, a divina letra e o seu conhecimento são alternativas ao “conhecer por conhecer”. Sobre as admoestações Fernando Uribe conclui:

Apesar de algumas de suas reações durante o período de sua conversão inicial possam ter um tom de literalismo é evidente que a hermenêutica seguida pelo santo quando ditou esse texto, e sua insistência sobre a importância do espírito das divinas letras, reflete que nesse período já havia alcançado grande maturidade espiritual.⁴³⁸

Em outro momento, como diz Uribe: “(...) o santo de Assis não rechaçava o estudo, pois admite a possibilidade de ‘saber’ e ‘desejar saber’ a letra, o que ele não admite é atribuir ‘ao corpo’ tal saber, isto é, arrogá-lo egoisticamente.”⁴³⁹.

Dentro do controverso papel das letras entre os frades menores, o manuscrito endereçado a Antônio de Lisboa, canonicamente Santo Antônio de Pádua, tem muito a acrescentar. É uma carta curta e objetiva, atribuída a São Francisco, recomendando o ensino da teologia aos frades. Ela foi provavelmente escrita entre 1223-24 e por muito tempo teve sua autenticidade contestada⁴⁴⁰. Contudo, depois das edições do século XIV, e sob um criterioso estudo comparado da estrutura do texto com os outros *dictatorum* autênticos de São

⁴³⁷ Et illi sunt vivificati a spiritu divinae litterae, qui omnem litteram, quan sciunt et cupiunt scire no attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum. ADMONITIONIS, Caput VII, 4.

⁴³⁸ URIBE, op. cit. p.23.

⁴³⁹ URIBE, ibid., p. 20.

⁴⁴⁰ Nas edições que consultamos, a mais criteriosa, a de Kajetan Esser (1978), anuncia que: “Huius epistolii forma (...) causa era eius authenticitate disceptandi; sed in concidibus manuscriptis et in chronicis mediaevalibus forma eius simplex et dictioni S. Francisci correspondens nobis conservata est”. Cf. SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, p. 94.

Francisco, ela foi considerada verdadeira. O texto diz: “Ao irmão Antônio, meu bispo, o irmão Francisco o saúda. É de meu agrado que ensines a sagrada teologia aos frades, de modo que nestes estudos não se extinga o espírito de oração e de devoção, segundo o conteúdo da regra”⁴⁴¹.

Roest Bert⁴⁴² afirma que tal carta tende a ser uma desambiguação com relação ao tema das letras na *intentio* de Francisco. Entretanto, comparativamente ao texto das *Admonitionis*, o conteúdo não quebra completamente a dubiedade. Há sempre a permanência das ressalvas. É plausível entender que estudar poderia ser permitido, contudo sob certas condições. Ao se optar pela palavra “ressalvas”, o santo tem em mente a manutenção da devoção e do espírito evangélico. Assim, não há uma negação absoluta das letras, mas sobre ela foram impostas limitações de uso. Como aponta Macginn⁴⁴³, para o *Poverello* os livros eram inimigos em potencial da humildade e do ideal de vida penitente.

Sobre estes fatos, Roest dá uma boa saída: “Embora não fosse um inimigo dos estudos, em um senso absoluto, Francisco nunca desejou que os estudos teológicos fossem o centro das atividades dos seus irmãos”⁴⁴⁴. Nesse primeiro momento, por volta dos anos de 1220, como aponta Neslihan Senocak⁴⁴⁵, Santo Antônio era um tipo especial entre os frades menores. Ele foi um clérigo educado destoando dos demais seguidores de São Francisco. Além disso, a historiadora afirma: “Antônio atravessa como um frade do qual a sabedoria e a erudição estavam em perfeita harmonia com as principais virtudes do franciscanismo: a humildade e a pobreza”⁴⁴⁶.

A extensão das considerações contidas na carta de Francisco ao frade lisboeta, para os irmãos iniciados nas letras, para os pregadores e para os missionários é limitada. Muitos frades, por recomendação do santo, deveriam permanecer na sua condição de leigos e não buscar os estudos, inclusive o próprio *Poverello* fez isso. A autoproclamação de Francisco sobre as letras se resume a um *simplex et idiota*. Existe um entendimento muito mais amplo

⁴⁴¹ Fratri Antonio episcopo meo frater Francisco salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non extiguas, sicut regula continetur.

CAPUT IV: EPISTOLA AD SANCTO ANTONIO, p. 95.

⁴⁴² ROEST, Bert. Francis and the pursuit of learning. ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p., p. 161-177..

⁴⁴³ MCGINN, Bernard. The influence of St Francis on the theology of the Middle Ages: the testimony of St Bonaventure. In: BLANCO, Francisco de Asis Chavero (a cura di). *Bonaventuriana: miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*. Volume I. Roma: Edizioni Antonianum, 1988, p. 97-98.

⁴⁴⁴ ROEST, loc. cit., p. 172.

⁴⁴⁵ SENOCÁK, op. cit., p. 112

⁴⁴⁶ SENOCÁK, ibid., p. 113.

em relação ao santo de Assis se colocar como não instruído. Era também uma não identificação ao crescente número de clérigos na Ordem⁴⁴⁷.

Nos primeiros dez anos os frades em sua maioria eram compostos de *idiotae* e leigos. De fato, um ponto de virada na Ordem foi quando os *litterati* se tornaram a maioria. Além disso, estudar os rudimentos da teologia era então uma pré-condição para que se fizessem os votos dos menores. Os traços desses primeiros iletrados e leigos passaram a ser um tempo quase perdido e cada vez mais minguado nos anos de 1240 em diante. Os *simplex et idiotae* seriam apenas um recurso de autoridade idílica na memória daqueles da primeira *fraternitas*.

Ao se dizer *idiota et sine glosa*, Francisco determina de forma clara duas categorias. Uma era a do teólogo como lugar social, “profissional”, aquele que recebeu uma educação formal chancelada por uma corporação de mestres e alunos. Em outra, a de si próprio, o penitente guiado pela Providência, com uma percepção de mundo espiritualmente sensitiva, contemplativa e informal. Nesse paralelo, Dominic Monti acrescenta que há uma “teologia vernacular” de Francisco⁴⁴⁸. Assim, parte-se do pressuposto que a teologia é uma forma de relação de “Deus com o mundo” através da compreensão humana. O *Poverello* cria uma nova concepção prática na abstração de Deus. Este é revelado no mundo da criação e se contrapõe à mera especulação do divino “ontologicamente categorizado” dos teólogos. Era uma teologia intuitiva.

Com Francisco, interpreta-se que o mundo ao redor é reflexo divino e digno de contemplação. A criação em geral é também parte do celeste e ao se observar o ato criativo, contempla-se também a glória de Deus. Na prática pessoal de Francisco, no olhar para o mundo, ascende uma tradição que vigorou em muitos teólogos universitários franciscanos. Portanto, Monti analisa que o olhar do santo de Assis foi incorporado ao modo de se produzir a teologia formal dos frades menores⁴⁴⁹. Com isso, na Ordem, a teologia e o estudo têm o compromisso com a prática diária e a disposição integral à vida evangélica em cada ofício exercido por cada frade.

Como relata D. Hilarino Felder⁴⁵⁰, a pregação era um elemento não exclusivo dos frades menores. Eram ordenações da própria Igreja: a pregação penitente era uma atitude permitida às associações de leigos. Porém pregar a escritura era outra tarefa, exigia-se o

⁴⁴⁷ FELDER, Hilarino. *Os ideais de São Francisco de Assis*. Trad. Soares D’Azevedo. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1953. 447 p. 366.

⁴⁴⁸ MONTI, Dominic. Francis as a vernacular theologian: a link to Franciscan intellectual tradition? In: SAGGAU, Elise (Ed. By). *The Franciscan Intellectual tradition: Washington theological union Symposium Papers*, 2001. New York: The Franciscan Institute/Saint Bonaventure University. 153 p., 2002, p. 27.

⁴⁴⁹ MONTI, *ibid.*, p. 24.

⁴⁵⁰ FELDER, *op. cit.*, p. 370.

estudo da teologia e das matérias ligadas à arte do falar. Desde 1197, em Paris, o bispo local, proíbe pregações espontâneas ou penitentes. Além disso, a partir do IV Concílio de Latrão não se permitia a pregação sem instrução teológica.

Os frades foram inseridos nessa ordenação legal da obrigação de uma preparação prévia para os pregadores⁴⁵¹. Apesar disso, a pregação franciscana, pelo menos segundo a Regra de 1223, no Capítulo IX *De Praeicatoribus*, é assim descrita:

E nenhum irmão se atreva absolutamente a pregar penitência ao povo caso não seja examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade e a esse não seja concedido o ofício da pregação. Admoesto e exorto a esses irmãos que, quando pregarem, sejam ponderadas e límpidas as suas expressões para proveito e edificação do povo, pregando os vícios e as virtudes, a pena e a glória, com brevidade na linguagem, pois de palavras abreviadas fez o Senhor sobre a terra.⁴⁵²

As ordenações da regra sem dúvida vão ao encontro da realidade vivida pela Igreja. Porém essa concordância não elimina as idiosincrasias do modelo franciscano de pregação. Todos os elementos de *utilitatem et aedificationem* conjuntos à *brevitate sermonis* apresentam a prática da pregação menorita contrária à oratória rebuscada aplicada ao modelo “escolástico”. O sermão, portanto, se relaciona diretamente às práticas socioculturais do modo de vida do *populus*. Permanece a estrutura penitente de levar os ouvintes ao arrependimento de seus vícios. Portanto, nas palavras de Felder: “Teve, pois, São Francisco, pelo menos a partir de 1223, de exigir de seus jovens pregadores um conhecimento sumário da teologia ou da Sagrada Escritura, e de suas aplicações práticas.”⁴⁵³

Sobre a *Regula Bullata*, Étienne Gilson⁴⁵⁴ acrescenta que houve uma tentativa de aproximar o “ideal franciscano” com o irreversível papel da clericalização entre os menores. Sobre Francisco, Gilson não tergiversa em afirmar que o santo via utilidade nos estudos, porém não acreditava ser uma função prioritária na *religio*⁴⁵⁵. Os paralelismos do percurso dos frades menores, nesses primeiros vinte e cinco anos, em relação às letras, são assim

⁴⁵¹ FELDER, *ibid.*, p. 371-372.

⁴⁵² (...) Et nullus Fratrum populo penitus audeat praedicare, nisi a Ministro generalis hujus Fraternitatis fuerit examinatus & approbatus, & ab sibi officium Praedicationis concessum. Maneo quoque, & exhortor eosdem Fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata & casta eorum eloquia ad utilitatem, & aedificationem Populi, anunciando eis vitia, & virtutis poenam & gloriam cum brevitare sermonis quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram. *In: CAPUT XI: DE PRAEDICATORIBUS... Bullarium franciscanum. Romanorum Pontificum constitutiones, epistolae, ac diplomata continens: ab Honorio III ad Innocentium III. Aprobatur Joannis Baptistae Constantii. Assisi: Porziuncola, 1983, p. 18.*

⁴⁵³ FELDER, *ibid.*, p. 376.

⁴⁵⁴ GILSON, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁵⁵ GILSON, *ibid.*, p. 50.

descritos por Gilson: “A nova comunidade, como então se dizia, esta religião, seguia uma trajetória de evolução muito semelhante a da Igreja Primitiva.”⁴⁵⁶

Paralelamente ao crescente papel dos letrados menoritas, tanto nas decisões quanto nos trabalhos da Ordem, pode-se acrescentar que os teólogos também possuem a sua parcela nesse processo. Mais do que uma formação acadêmica, os teólogos são uma posição social numa sociedade que vê o franco crescimento das universidades. Estas eram o modelo para os altos estudos (bacharelado, doutorado e, por fim, tornar-se mestre) nessa sociedade. Os teólogos eram prestigiados na Sé Romana e em outras funções no seu meio sociocultural. Com o tempo, essa necessidade foi construída a partir da complexificação do papel do texto sagrado e dos estudos jurídicos (temporais e do Direito Canônico).

Com o crescimento universitário na Cristandade, novas técnicas interpretativas, novos textos da filosofia helênica foram traduzidos para o latim. As fontes oriundas da *falsafa* muçulmana também contribuíram fundamentalmente para a especulação cristã. Novas técnicas “didáticas” fizeram com que a busca pela “verdade” do texto tornasse o estudo da *Sacra Pagina* mais fundamentado e paramentado intertextualmente.

Nesse sentido, Francisco se expressa com referência aos estudos também no *Testamentum*. Especificamente ao testamento, pode-se acrescentar que Francisco dá um lugar de destaque aos teólogos: “E todos os teólogos que ministram a santíssima palavra divina devemos honrar e venerar segundo quem ministra nosso espirito e a vida”⁴⁵⁷. Dessa forma, Bert Roest alude: “Já o testamento expressa a veneração pelos teólogos e não condena o aprendizado da teologia consciente de que a tarefa pastoral suportada pela Igreja não iria sobreviver sem eles.”⁴⁵⁸

O posicionamento de Roest é ilustrativo, pois vê Francisco não como uma força “conservadora”, mas como alguém que acompanhou a evolução de sua Ordem. Já Jacques Le Goff apresenta que havia uma incongruência na corrente do século do espírito de Francisco com relação à crescente demanda por uma formação teológico-universitária sólida:

O que não muda é que Francisco insistiu particularmente sobre o perigo do orgulho ligado ao saber, à ciência. Nesse ponto, ele rema contra a corrente do século, da evolução, de um cristianismo que tem necessidade de ciência para lutar contra a heresia, para governar a Igreja e, com simplicidade, para satisfazer uma necessidade do espírito, realizar um humanismo cristão em que a ciência tenha sua parte.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ GILSON, *ibid.*, p. 49.

⁴⁵⁷ Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam. TESTAMENTUM, 13.

⁴⁵⁸ ROEST, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁵⁹ LE GOFF, *op. cit.*, p. 217.

Entretanto, as possíveis assimetrias do ideal sãofranciscano com o crescimento das universidades são de fato compreensíveis, mas não uma explicação final. São Francisco tece tacitamente suas aprovações sobre os teólogos na Ordem e sobre os estudos. Porém, este fato não acontece como um “raio em céu azul”. A instituição já pendia para esse caminho desde os anos de 1220. A partir de então foi acelerada pelo crescimento geométrico da Ordem e pelo acúmulo de funções na Igreja.

Nesse percurso, a Igreja assistiu a vários mestres universitários vestirem o hábito menorita. Ela não interferiu, ao contrário, incentivou. Isso demonstra que a Sé Romana não via problema a educação formal dos menores. Nesse tempo, estatuto dos estudos ainda estava por se definir e estava sob as advertências de Francisco com relação ao seu caráter potencialmente nocivo. O incentivo da Igreja era no mínimo justificável, pois as universidades eram um braço forte da Sé na Cristandade. Na pastoral dos frades, o combate à heresia se impunha como uma força pró-Igreja. A idealização de “pregar pelo exemplo” não satisfazia por completo aos intentos da Sé romana. Portanto, preparar-se teologicamente era um meio de combate mais seguro e efetivo ⁴⁶⁰.

O cultivo da ciência progrediu na Ordem com a *conditio sine qua non* de ser devotada ao Espírito. Apesar de uma trajetória variada, a devoção pessoal do Santo sempre foi a referência nas suas declarações sobre as letras. É possível, portanto, considerar as palavras de Frei Hermógenes Harada:

Não há, porém, no programa da formação, na origem do franciscanismo, lugar para o cultivo científico, expressamente recomendado como no caso do trabalho manual e no cuidado com os leprosos. (...) Francisco (...) não somente não quis promover ciência na sua Ordem, mas nada absolutamente fez para remover obstáculos que o gênero de vida imposta por ele a seus discípulos criava contra o cultivo da ciência.⁴⁶¹

Diante destes fatos, Harada⁴⁶² propõe uma cronologia para processo constitutivo dos estudos entre os menores. O período de 1209 a 1219 foi de pouca definição ou mesmo de uma clareza turva sobre os estudos. De 1219-1318, em meio a muitas controvérsias, foi o tempo onde as definições sobre o papel das letras de fato foram norteadas. Nesse período, útil a este estudo, pode-se dividir em dois momentos: a) a institucionalização da regra e o problema da clericalização; b) o surgimento das casas de estudo e a superação do elemento “leigo” na Ordem.

⁴⁶⁰ MCGINN, op. cit., p. 100-102.

⁴⁶¹ HARADA, Hemógenes. São Francisco de Assis e os estudos, uma questão. *Scintilla Revista de Filosofia Medieval e Mística*. Volume I, número, 2004, p. 41

⁴⁶² HARADA, ibid., p. 34.

Nesses anos, mais especificamente o Capítulo Geral de 1220, houve um grande marco para os menores com a chamada “deposição de Francisco”. Em verdade foi uma renúncia do próprio santo da liderança da Ordem. Como demonstra Desbonnets, não é fácil definir motivos seguros e sobre quais razões Francisco renunciou a liderança da Ordem ⁴⁶³. Mas, conjunturalmente, podem-se acrescentar três básicos: a) pela humildade e pelo exemplo do santo em si (se julgar incapaz para o momento da Ordem); b) as doenças cada vez mais o incapacitavam para uma posição que exigiria demais dele; c) pelas pressões discordantes e modificações na Ordem.

Paralelamente, uma quarta razão pode ser acrescentada. Francisco faz uma renúncia-discorde com os rumos da *fraternitas*. A modificação substancial do “ideal” primeiro pode ter conduzido o santo a se demitir por força das circunstâncias. Seria, assim, mais apropriado a condução institucional ficar ao encargo da Igreja. As modificações, a exemplo dos estudos, são características que pesam sobre a Ordem com o *Poverello* ainda em vida. Na década de 1220, houve uma construção “destrutiva”, ou seja, o abandono de certas práticas originais para que outras assumissem a dianteira.

Ao mesmo tempo em que os primeiros ideais se modificavam em prol das necessidades do crescimento, houve também a fundação das colunas institucionais dos menores. Além disso, com o tempo a questão se direciona para uma conciliação dos estudos com as características básicas da *forma minorum*. Nessa sequência, Esser acrescenta que houve uma harmonização de São Francisco com as novas necessidades. As modificações, segundo Kajetan Esser, foram fluxos naturais e que em parte também foi um caminho sem muitas imposições principalmente por parte da Igreja ⁴⁶⁴.

Posto isso, até as controvérsias dos primeiros anos de 1220, o estatuto dos frades na Igreja foi sustentado pelo testemunho de obediência dos frades e por uma aprovação oral de Inocêncio III. De 1209 até a homologação da *Regula* de 1223 podemos considerar que o movimento dos menoritais se encontrava de modo “consuetudinário”. Como escreve William Short: “Não temos indicação da ‘regra de vida’ que o jovem Francisco seguia, a menos pela generalidade da vida de penitente.” ⁴⁶⁵ Entre dois textos da *Regula non bullata* de 1221 e da *Solet Annuere* de 1223 existe uma diferença quantitativa e qualitativa. A proposta de Francisco, de 1221, era inteiramente alusiva ao evangelho. Já o de 1223 era um documento jurídico de acordo com a chancelaria da Igreja.

⁴⁶³ DESBONNETS, op. cit., p.52-53

⁴⁶⁴ ESSER, op. cit., p.217-218.

⁴⁶⁵ SHORT, William. The rule na live of the frias minor. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 53.

Na controvertida construção do texto da regra de 1223, existe implícito um atrito entre Francisco com a Igreja. Embora Short acrescente que Francisco não foi combativo contra a Igreja⁴⁶⁶. Assim, esse processo pode ser resumido como uma adequação em que o valor legislativo sobressaiu à literalidade evangélica. Desse resultado, André Vauchez diz: “Toda organização que atinge certo tamanho sofre um processo de evolução é traduzida uma necessidade de institucionalização e é acompanhada de tensões internas.”⁴⁶⁷

Com a conclusão da Regra em 1223, a espinha dorsal dos Frades menores estava completada. Com relação ao estudo ela é reticente, porém instigante: “e que não se ocupem aqueles que desconhecem as letras e não procurem aprender”⁴⁶⁸. A tendência da regra era que cada um dos frades permanecem conforme o estado em que foram chamados. Virtualmente, os frades letrados poderiam ser considerados diferenciados dos leigos sem letras e mais interessantes à Igreja. Entretanto, seguindo a vontade do *Poverello* de organização horizontalizada da Ordem, os que permaneciam como *nescientes litteras* deveriam ocupar o mesmo patamar que os letrados.

O escrito explicita que os leigos sem letras continuassem com sua *forma minorum* buscando o trabalho manual. Na mesma medida, abre-se para os estudos teológicos aos letrados vocacionados à pregação⁴⁶⁹. O modo de vida franciscano, mesmo antes do *Solet Annuere*, já servia de atrativo a muitos mestres universitários e clérigos letrados. Esse processo foi até mesmo proporcional à expansão dos frades pelos lugares além da Úmbria. Intensifica-se com a chegada das missões menoritas aos principais centros urbanos e universitários.

Em 1219, no processo de expansão dos frades, antes da Regra de 1223, Frei Pacífico (Guglielmo di Lisciano) chega a Paris⁴⁷⁰ enquanto Francisco partira para o Oriente. Neslihan Senocak⁴⁷¹ levanta os possíveis motivos dos Frades se direcionarem a Paris. Um, por ser um centro urbano bem conhecido na Cristandade. Outro pelo fim missionário para o recrutamento de homens à Ordem. Em último, pela representatividade da cidade como centro universitário.

Os dez anos subsequentes depois da chegada à cidade ficaram encargo dos vicários Mateus de Narni e Gregório de Nápoles. Eles atuaram como articuladores dentro da Universidade de Paris. Em 1234 foi fixado o convento de Paris pelo privilégio do rei Luis IX

⁴⁶⁶ SHORT, *ibid.*, p. 57.

⁴⁶⁷ VAUCHEZ: *op. cit.*, p.123.

⁴⁶⁸ Et non curent nescientes litteras, litteras discere; sed attendant(...). CAPUT X: DE ADMONITIONE ET CORRECTIONE FRATUM. *Bullarium franciscanum*. p. 18.

⁴⁶⁹ FELDER, *op. cit.*, p.: 373-374.

⁴⁷⁰ SENOCAK, *op. cit.*, p.25.

⁴⁷¹ SENOCAK, *ibid.*, p. 28.

(1214-1270) ⁴⁷². Essa empreitada missionária do trabalho de Gregório de Nápoles é assim descrita por Senocak: “ele trabalhou duro para atrair os estudantes para a Ordem e foi o arquiteto da integração do convento franciscano de Paris com a faculdade de teologia da universidade de Paris.” ⁴⁷³. Nesses anos, aproximadamente os de 1220 em diante, a institucionalização da Ordem bem como o recrutamento sai do controle de Francisco ⁴⁷⁴. As raízes laicas entre os menores ainda permanecem sólidas, mas não mais como a parte axial da estrutura.

A década de 1220 é um período formador dos estudos na Ordem, ocasionada em parte pelo próprio recrutamento missionário e pela clericalização da Ordem. Com a saída de Francisco da direção da comunidade, e a escolha de Pedro Catani, a estruturação institucional começa a mostrar traços diferentes dos da personalidade de Francisco. Havia ainda algumas restrições com relação aos estudos. Como exemplo, portar livros era proibido, em uma parte pelo valor material do códice, e outra pelo simbolismo do orgulho ligado às letras.

Portanto, sobre a posse de livros, Hilarino Felder comenta: “só prevenia os irmãos contra o luxo das obras; neles devem procurar a palavra de Deus e não o valor, mas a edificação e não a beleza dos exemplares,” ⁴⁷⁵. Ainda era muito forte nesse período que a vida pobre e penitencial colidia com a vida dedicada aos livros. Antes da regra, essa situação é assim sintetizada por Senocak: “Livros e a vida apostólica são inconciliáveis”⁴⁷⁶. Esse sentimento ainda resistia entre o *Poverello* e seus frades mais íntimos.

Com a expansão dos frades, elementos talvez estranhos à Ordem naquele tempo, num primeiro momento, se somaram depois experiência à *religio*. Nos novos lugares onde os frades se dirigiam como as cidades universitárias de Bolonha, de Oxford nas Ilhas do Norte e de Paris havia uma grande tendência à estabilidade habitacional. O capítulo de 1221, São Francisco foi orientado a adotar alguma regra vigente, mas o santo rejeita a proposta⁴⁷⁷. Portanto, os modos de *Ordo* disponíveis, impunham um modo de vida mais estável e muito próximo dos mosteiros. Após tais fatos, a vontade de Francisco prevaleceu. O *Poverello* obteve uma regra própria para sua *fraternitas*.

Na dispersão dos Frades, a tríade: cidade, estabilidade habitacional e estudos estão amalgamados. Os frades se incorporam ao modo de vida cidadão em várias esferas sociais:

⁴⁷² ROEST, Bert. *Reading the book of history: Intellectual context and educational functions of franciscan historiography 1226- ca.1350*. Gronigen: Regensboog, 1996. 358 p. 129.

⁴⁷³ SENOCAK, op. cit., p.29.

⁴⁷⁴ ROEST, loc. cit. p. 172

⁴⁷⁵ FELDER, op. cit., p.373-374.

⁴⁷⁶ SENOCAK, op. cit., p.32.

⁴⁷⁷ SENOCAK, ibid., p. 34.

atuavam no auxílio dos doentes à corte dos poderes locais. Nesse sentido Grado Merlo comenta: “se a estes laços e relações acrescentarmos as relações com os ambientes de estudos, teremos um dos panoramas que contribuirão para mudar, não só superficialmente, a ‘simplicidade’ das origens (...)”⁴⁷⁸.

Em 1226 Francisco morreu. Esse fato é significativo para a Ordem, pois sem a figura do santo viva, o distanciamento de sua vontade pessoal fica cada vez mais evidente. Após a morte, houve a substituição personalista do Santo, como possibilidade real de interferência nos rumos da *religio*, para os conflitos representativos memoriais sobre os limites da sua *intentio*. De fato, após a morte do santo houve uma trajetória ascendente com relação aos graus acadêmicos que os frades alcançavam. A expansão cria conventos que são estruturas novas principalmente se comparados ao modelo habitacional dos primeiros anos. A fixação e os lugares eram substancialmente diferentes.

A crescente clericalização da Ordem foi de grande peso para que os conventos fossem a forma definitiva de habitação dos frades menores. Nesse sentido, como apresenta Bert Roest: “Os conventos franciscanos foram estabelecidos na maioria dos centros urbanos mais significantes da Europa, onde a Ordem se tornou engajada em uma importante atividade pastoral entre a população urbana (...)”⁴⁷⁹.

Paralelo às novas habitações instalaram-se as “escolas conventuais”, porque desde então as letras se tornaram parte da estrutura preparatória dos frades. Com isso, o *studio generalis*⁴⁸⁰ dos franciscanos era uma realidade⁴⁸¹. Bert Roest analisa que o modelo conventual de morada estável trouxe algumas características do monasticismo: atividades litúrgicas diárias, meditação e leituras privadas e se evitar o ócio⁴⁸². Além das funções administrativas do convento, a educação franciscana focava na *lectio da Sacra Pagina*. Era mais um caminho para se abrir a alma ao entendimento espiritual, logo um ensino que tem por escopo a edificação religiosa do frade.

O convento franciscano nas cidades, ainda que se conservassem semelhanças no trato diário com a vida monges, ou mesmo uma educação essencialmente religiosa como nos

⁴⁷⁸ MERLO, op. cit., p.58.

⁴⁷⁹ ROEST, op. cit., p.128

⁴⁸⁰ O *studio* franciscano se tornou um modelo de estudo e preparação dos frades muito particular. Nesses estudos preparatórios havia grande autonomia ao mesmo tempo em que se via estritamente vinculado às universidades. Essa “liberdade” de ensino teve uma vinculação íntima com os conflitos com os seculares. (ROEST, 1996: 130)

⁴⁸¹ ROEST, Bert. The role of lectors in the religious formation of Franciscan friars, nuns and tertiaries. In: *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*: Atti del XXIX Convegno Intenazionale Assisi, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: Centro di Studi Sull’alto medioevo, 2002, p. 85.

⁴⁸² ROEST, ibid., p.134

monastérios⁴⁸³, a *vita activa* era praticada de forma bem diferente. O conteúdo estudado no *studio generalis* dos franciscanos se volta para a pastoral, a pregação e atividades litúrgicas. Com relação ao frade como estudante, a sua educação objetivava tornar a alma “deiforme”. O estudo possuía um sentido prático para a edificação espiritual, não apenas a ciência pela ciência, mas a busca pela sabedoria divina⁴⁸⁴.

Por volta de 1230 eram parte da organização conventual: as escolas das províncias (*studia generali provincialis*), uma escola “supra” provincial e outras em que se poderia avançar nos “graus”, semelhante à organização universitária⁴⁸⁵. Com tais modelos de estudos os frades criaram para si suas próprias fileiras de educação e professores, os *lectores*. Além disso, com a institucionalização da Ordem houve a estruturação “burocrática” e o uso cada vez mais comum de legislações paralelas e complementares à regra. Assim, exigiam-se cada vez mais frades com uma condição mínima de letramento.

Com isso, os estudos básicos conventuais absorviam os frades não só pelo estudo, mas nos afazeres diários dos conventos e províncias. Quando um frade finalizava o curso básico, ele poderia ser recrutado para o cotidiano das tarefas conventuais. Aqueles mais promissores eram enviados às principais universidades para passar pelos níveis mais elevados das letras. Destes, muitos serão leitores nos estudos básicos dos *studia generalis* e outros serão mestres teólogos nas corporações universitárias⁴⁸⁶.

Nesses anos, aqueles frades que produziram academicamente ainda eram minoria. O número substantivo dos estudantes era absorvido pelas escolas básicas dos conventos. Parte considerável desses mestres menoritas muito provavelmente não chegaram a ter uma influência de relevo nos *studia* com seus estudos acadêmicos conventuais⁴⁸⁷. Além das funções internas da Ordem, progressivamente, os franciscanos atuaram junto à Cúria romana na administração e nas atividades diplomáticas paralelas à pastoral e às missões.

A educação praticada nos conventos menoritas não incorporou apenas elementos dos modelos escolares disponíveis, mas os trouxe e os ressignificou segundo os principais motes da Ordem. Juntam-se ao “pensar franciscano”, a sua forma particular de ver Deus, a sua prática pastoral, o seu comportamento no mundo, o exemplo pessoal de Francisco e as suas razões existenciais com um grupo.

⁴⁸³ ROEST, *ibid.*, p.135

⁴⁸⁴ ROEST, *ibid.*, p.138.

⁴⁸⁵ ROEST, *ibid.*, p.87

⁴⁸⁶ ROEST, *ibid.*, p.91.

⁴⁸⁷ ROEST, *ibid.*, p.98.

No trabalho de organização dos estudos conventuais, as universidades serviram não só de abrigo aos frades mais capacitados, mas também como modelo educacional. Hilarino Felder assim observa:

E, do mesmo modo que Bolonha, Oxford e sobretudo Paris serviram de modelo a todas as universidades que se fundaram na Idade Média, assim também os antigos estudos dos menores saíram dessas três universidades, e foi por elas que as outras casas de ensino se estenderam, como uma vasta rede, sobre a Ordem Franciscana.⁴⁸⁸

O modelo franciscano de escola, por mais semelhante que fosse às universidades, imprimia também suas particularidades. Em suma, era a junção da *forma minorum* com o método escolástico. Nesse período, o apelo prático e utilitarista do ensino era intimamente ligado à sua pastoral. A teologia não era vista como um bem especulativo apenas, mas como essa ciência poderia trazer real valor para a seara de Cristo. Nos *studia* menoritas, por exemplo, o estudo da filosofia natural, quando não vetado, era limitado a simples lições introdutórias. As aulas, textos e a dinâmica, como demonstra os estudos de Roest, eram menos refinados, a rigor, do que o debate acadêmico⁴⁸⁹.

Entretanto, não é prudente apresentar como parâmetro de sucesso intelectual as produções acadêmicas a partir da quantidade numérica. Assim, a atuação dos leitores dos *studium generalis* foi fundamental na formação letrada menorita. O letramento básico desde então era compulsório aos postulantes e aos noviços. Mesmo assim, a Ordem conserva o espírito do chamado à fraternidade conforme seu talento. O trabalho interno de letramento da Ordem dava condições para houvesse frades aptos a atuar nos diversos segmentos da instituição. Sejam elas mais elementares ou sejam elas como mestres nas universidades.

Sobre a preparação básica dos frades, Roest comenta: “muito destes foi do trabalho dos mestres leitores, pregadores dos conventos e confessores que haviam recebido uma adequada educação teológica, (...)”⁴⁹⁰. Assim, para a Ordem num olhar mais coletivo, o trabalho dos mestres dos conventos ou chamados leitores exerceram o cerne da educação menorita. Através deles, preparavam-se os frades nos rudimentos teológicos para a prática cotidiana do ministério nas diversas funções dos frades. Internas ou externas.

O *studio generalis* franciscano teve um papel importante na pastoral. Não havia o brilhantismo acadêmico que as universidades poderiam proporcionar, mas era um instrumento eficiente para preparação dos frades. Afinal era por eles que os quadros formativos da Ordem

⁴⁸⁸ FELDER, op. cit., p. 381.

⁴⁸⁹ ROEST, op. cit. p. 96.

⁴⁹⁰ ROEST, ibid., p. 85.

passavam. Os pregadores missionários, encarregados da expansão da fé e de sua Ordem, foram preparados por esses professores do “ensino básico” interno aos conventos. Com essa característica de ensino se prepara nos rudimentos da liturgia, da teologia e de outras técnicas para a pregação. As aulas e as leituras eram estruturadas como sermões e não essencialmente como na *lectio* universitária⁴⁹¹. Com isso, Bert Roest pondera:

A importância do sermão no ensino religioso dos leitores e comparável educadores no nível dos custódios e dos conventos é também revelado por muitos instrumentos homiléticos adjacentes produzidos pelos leitores e pregadores quem haviam passado pelo programa de leitorado.⁴⁹²

A instalação dos conventos foi uma premissa não bem quista entre os primeiros irmãos que foram íntimos de São Francisco. O espírito de deturpação, muitas vezes absorvido como traição, era uma constante. Se preservar os ditos e a memória do santo tal qual havia sido apalavrada por ele era uma tarefa cada vez mais distante. Conservavam-se aos frades íntimos, a denúncia e a insatisfação. Nesse ponto, o desagrado se movia frente à interferência crescente da Igreja na prática efetiva dos frades. A Sé esculpia a Ordem à sua necessidade e à sua imagem. As bulas contrastam com a verbalização informal da primeira *fraternitas*.

A literalidade evangélica via como estorvo, pela possibilidade de orgulho, o cultivo da ciência. Entre os frades íntimos de Francisco se conservava que ser *idiota* ou *nescientes* era uma das formas de se aproximar mais puramente de Deus. Em outra via, construiu-se uma percepção de que a falta de estudos poderia ser uma vulnerabilidade que levaria à heresia⁴⁹³. Com isso, pode-se complementar tal dilema dos anos de 1230, com a seguinte observação de Bert Roest:

Enquanto a maioria dos primeiros companheiros de Francisco, tais como Gil de Assis, mais tarde reclamaria que Paris havia destruído Assis, discernido na mudança da comunidade franciscana em uma ordem de estudantes com uma perda da pureza e inocência, as novas gerações viam sinceramente como bem-vindos os estudos.⁴⁹⁴

Em 1230, o papa Gregório IX apresenta a bula *Quo Elongati* (28 de setembro). Ela foi fundamental, incisiva e um marco incentivador do papado sobre a questão dos estudos. Isso passado apenas quatro anos da morte de Francisco. Desobrigando as palavras do testamento, uma série de modificações incentivando os estudos como queria a Igreja se tornaram ordenações. Com isso, Hilarino Felder comenta: “Não tinha morrido São Francisco, e já os

⁴⁹¹ ROEST, *ibid.*, p. 109.

⁴⁹² ROEST, *ibid.*, p. 110.

⁴⁹³ *Id.*, 1996, p.129.

⁴⁹⁴ ROEST, *ibid.*, p. 130.

estudantes acorriam em massa para a Ordem dos menores, em Paris, Oxford e outros lugares.”⁴⁹⁵

A *Quo Elongati*, entretanto, vem apenas afirmar aquilo que evolutivamente a Ordem já caminhava. Era a chancela papal para um processo já em curso mesmo antes da morte de Francisco. Certamente o problema do estudo dos frades menores não foi um processo de um só vetor. Muitos frades buscaram os estudos, mas, também, muitos estudantes procuram a *forma vitae* dos menores. A bula de 1230, por sua vez, deu uma oxigenação maior àqueles que enxergavam possibilidades positivas no estudo. A consequência disso foi que mestres universitários voluntariamente tomavam por voto o hábito dos menoritais.

A afirmação eclesiástica pelo papado Gregório IX incluiu os menores por conhecer de perto a Ordem e sua completa evolução até então. Além disso, os frades instrumentalizavam o seu pontificado voltado para o combate à heresia, para a afirmação da ortodoxia eclesiástica e por um espírito reformador da pastoral⁴⁹⁶. Nessa empreitada, como afirma Grado Merlo:

A inserção dos menores nos planos hierocráticos e hegemônicos do papado, aliás não exclusiva, faz que a presença religiosa Franciscana não possa ser separada nem se separe dos contextos sócio-políticos, aos quais se ligam problemas de ortodoxia: uma ortodoxia da obediência contraposta à heresia da desobediência (...). Os frades que em 1233 ocupam as magistraturas de autoridade são o espelho das irreversíveis mudanças no franciscanismo.⁴⁹⁷

As diretrizes papais apoiam e acompanham a evolução dos menores. A contínua clericalização estabelece que o *officium praedicatoris* dos frades se tornaria linha de frente na afirmação eclesiástica. Os estudos, com o avançar dos anos de 1230, de forma progressiva, aproximou o púlpito da cátedra universitária. Também evidenciou mais o *studere et praedicare*⁴⁹⁸ como inseparável da *cura animarum*. Os frades inseridos nos diversos meios letrados, da burocracia às cátedras, e também com uma pastoral própria chamaram a atenção do seu meio sociocultural. As divergências, a partir de então, se transportarão para fora dos muros da *fraternitas*.

⁴⁹⁵ FELDER, op. cit., p. 379.

⁴⁹⁶ SABA, Augustín. *História de los papas: desde San Pedro a Celestino V*. Tomo Primero. Madrid: Editorial Labor, 1951. 684 p., p. 642.

⁴⁹⁷ MERLO, op. cit. p. 79.

⁴⁹⁸ MERLO, op. cit. p. 85.

CAPÍTULO 6: PREGAÇÃO E TENSÕES

6.1. A *Ordo Fratrum Minorum* e sua representação externa: Boaventura em defesa da Ordem na Universidade de Paris contra *William de Saint-Amour*, o *malleus fratrum*

As definições internas da Ordem dos menores nos anos de 1250 já possuíam contornos bem claros com relação à estabilidade de seus conventos e aos estudos. Externamente, a *vita activa* franciscana cada vez ganha mais espaço: nas corporações de mestres e alunos, entre os poderes locais e na hierarquia da Igreja por meio dos privilégios⁴⁹⁹. Nesse caminho, internamente, prevaleceu o modelo constitucional paralelo à regra. Esta, diante dos emaranhados de leis, bulas e recomendações se perdiam. Assim, fazia-se necessário tecer um comentário geral sobre ela⁵⁰⁰.

Neste período há uma busca de concisão e por uma diretiva mais sólida para a Ordem. Com isso, aquele que fosse o imediato eleito após o fim do generalato de João de Parma,

⁴⁹⁹ Só o problema que envolve os “privilégios” já pode sugerir inúmeros estudos. Entretanto é importante entender que a questão dos “privilégios” ou “buscar privilégios” é um elemento discordante para a Ordem dos Frades Menores. Pode-se dizer que, ao partir da *intentio* de Francisco, os privilégios, de qualquer natureza, política ou eclesial, não deveria ser uma meta e nem objetivo de nenhum frade. No *Testamentum* Francisco descreve aos frades permanecerem no espírito de obediência e não recorrerem ninguém na busca de primazia. Dessa forma São Francisco disse: “*Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, no audeant petere aliquam litteram in cúria Romana per se neque per interpositam personam, nuque pro ecclesia neque pro persercutione suorum corporum; sed ubicunque non fuerint recepti, fugiant in aliam terra ad faciendam poenitentiam cum benedictione Dei*” *TESTAMENTUM*, 25. Portanto, é importante saber que os “privilégios” conquistados pelos menores também trazem em si uma razão da “evolução” institucional, da mesma forma que os estudos. Este campo se posiciona entre uma possível deturpação dos conselhos do Santo de Assis. Com isso, os estudos e os privilégios se somam à história da Ordem desse período já que são complementares quando comparamos a “memória da *intentio* de Francisco” como o caminho que flui à demanda do século. Esses dois “pares” nos permitem entender que a despeito de toda *intentio* do *Poverello* havia uma força de adequação à conjuntura como mais forte do que as percepções “originais”.

⁵⁰⁰ Comentar a regra de 1223 não foi uma recomendação de Francisco. Entretanto com o avançar dos anos, a Ordem se apresentava mais complexa dada em suas funções na Igreja devido às interferências papais em pontos axiais da Ordem, muitas delas ao contrário do que Francisco havia recomendado. Ao capítulo geral de 1242, em Bolonha, sob o generalato de Haymo, foi entregue primeiro comentário da Regra, fólhos conhecidos atualmente como *Expositio quatuor magistrorum super regulam Fratrum minorum* (1241-1242), com a finalidade de dissolver qualquer *dubitalia* sobre o texto bulado de 1223. Boaventura também comentou a regra, a *Expositio super regulam Fratrum Minorum*, vinte anos depois da *Expositio quatuor...* o que nos indica a continuidade de certas *dubitalia*, não pela ineficiência do comentário anterior, mas porque o processo temporal da Ordem trouxe novas demandas. Esse é um contraste com a vontade do Santo de Assis, pois assim ele diz em seu *Testamentum*: *Et omnibus fratribus meis clericis et laicis praecipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glosas in regula neque in istis verbis dicendo: ita volunt intelligi (...)*. *TESTAMENTUM*, 38-39. Os comentários da Regra vêm conjunto às constituições e às normas que assumem a função de atualização. Por isso, a concepção de “deturpação” da *intentio* do Santo, extrapolando às dissensões internas dos frades, e os comentários da *Regulla* com as constituições, nada mais eram do que uma agente da “atualização” dos frades menoritas diante do seu já multifacetado ministério. Entretanto, não significa que não houvesse na Ordem aqueles que buscavam continuar o ministério de Francisco por uma literalidade maior e que pudessem constituir uma “resistência” à mudança dos frades se comparada aos primeiros tempos da fraternidade. A *intentio* subsiste até mesmo como uma questão geracional dos menores, ou seja, a literalidade ou mesmo a observação estrita do que Francisco disse esteve próxima e levada a cabo pelos frades mais íntimos ainda vivos.

encontraria um trabalho de “unificação” em curso, pelo menos no campo constitucional. Houve um esforço de João de Parma de conciliar os ânimos internos e governar pelo exemplo. Em relação àquele grupo mais observante que esteve com Francisco, tentou unificar com as novas gerações. Entretanto, Moorman descreve o menorita por volta dos anos de 1250:

O frade típico não era mais o evangelista itinerante que trabalhava no campo, expostos às doenças, dormindo nos estábulos e nas Igrejas; um simples devoto, uma alma simples que se atem ao mais baixo lugar e ser *idiota et subditus ominibus*, mas um membro da casa religiosa, bem educado e bem treinado, um pregador e diretor de almas, um homem em que a comunidade poderia respeitar e a quem os serviços deveriam ser valorizados.⁵⁰¹

As diretrizes relativas à organização interna que almejavam a unificação do que deveria “ser um frade menor” ficavam mais claras e mais efetivas. A Ordem não era apenas um fim em si enclausurado, mas ela também se representava em qualquer meio em que houvesse irmãos menores. A imbricação de o frade ser inserido em uma comunidade, atuando com as pessoas, na pastoral ou nas escolas, cria uma imagem externa, fundadas em suas práticas pelo lugar que assume.

O trabalho da Igreja desde a época de Francisco vivo, a contar dos cardeais protetores, foi preponderante para a representação externa da Ordem. Evidente que o trato dos emissários do papa com o *Poverello* acontecia em um trabalho conjunto. Em suma, os frades se dispuseram ao serviço da Igreja e esta os inseriu. No tempo de João de Parma a relação com a Cúria segue a obediência recomendada por Francisco ao ponto de sempre se posicionar pró-Igreja. Como aponta Rosalind Brooke: “o papado foi nesse tempo inclinado a ser extraordinariamente insensível e realista em seu tratamento da consciência franciscana”⁵⁰². A atitude do papado não se pautava pelo unilateralismo no tratamento com os franciscanos. A concepção de obediência de Francisco à Igreja foi fundamental para que os contatos e a direção quanto ao rumo de sua Ordem fossem facilitados.

No texto das *Admonitionis* o santo foi enfático ao tratar a obediência em um sentido muito profundo, atrelado à sujeição de si. Percebe-se que ato de abandonar tudo, seu corpo se torna sujeito a todos. Para isso, Francisco usa a palavra *praelatus*, como uma referência genérica de “superior”⁵⁰³. Um termo geral que tem em si o sentido de submissão ou ter um eclesiástico tutelando-os como superior. A sujeição pela obediência tomou novas formas com

⁵⁰¹ MOORMAN, op. cit., p. 154.

⁵⁰² BROOKE, op. cit., p. 265.

⁵⁰³ No texto das Admoestações, assim é falado: *Ille homo relinquit omnia, quae possidet, et perdit corpus suum, que se ipsum totum praebet ad obedientiam in manibus sui praelati.* ADMONITIONIS, Caput III, 3.

o acumular da experiência. Para uns uma deturpação, para outros um cumprimento da Ordem de Francisco de servir à Igreja.

A “deturpação” do ideal do Pobre de Assis pode ser vista através da própria sujeição dos menores à Igreja. A relação íntima do papado com os menoritas poderia confundir obediência, com um tipo especial de “subserviência cega”. Nesse tempo já se havia “relativizado” a pobreza e o tratamento com os bens. Em certas circunstâncias os frades poderiam aceitar benefícios materiais, inclusive o dinheiro⁵⁰⁴. Os privilégios são outras formas de “deturpação”, pois ia de encontro ao que Francisco queria. Em relação à obediência à Igreja, tais questões formam um mosaico de supostas contradições à *intentio* do santo assisense.

Evidente que alguns frades viam essa submissão à Igreja como uma contradição a uma das Admoestações da “obediência sob condição”. Esta é compreendida muito próxima à “consciência” individual do frade. Portanto, se um irmão menor estiver sob a tutela de um *praelatus* e as ordenações deste forem contra a sua alma (*anima*) ou aos seus princípios ético-espirituais, ele está autorizado a uma “desobediência”. Esta vem com a condição de não abandonar o superior. Ao mesmo tempo, o frade deve suportar possíveis tribulações em nome da unidade dos irmãos, pela coesão do proceder evangelicamente⁵⁰⁵.

Foi nesse *milieu* que paulatinamente a Ordem se afirmou e se projetou com a tutela da Igreja. A inserção dos frades à vida social das cidades é um processo que antecede à regra. Como apresenta Merlo:

(...) os menores já estão em condições de ter uma presença significativa na Igreja e na sociedade, graças também (ou sobretudo?) a frades de formação sacerdotal e capazes de abrir sua cultura às exigências dos indivíduos, grupos, classes que buscam novas referências religiosas.⁵⁰⁶

A rápida integração dos frades, em especial através da *cura animarum*, foi dada pela particularidade de sua natureza ao se diferenciar da pastoral dos seculares. Com isso, Grado Merlo pontua os motivos do destaque dos frades: a) pela sua não especialização, ou seja, poderiam ser alocados naquilo que a Igreja considerava deficiente na pastoral; b) abertos a

⁵⁰⁴ Receber dinheiro, por exemplo, poderia ser considerada uma “desobediência” ao capítulo 4 da Regra dos Frades Menores que diz: “*Praecipio firmiter Fratibus universis, ut nullo modo denarios, vel pecuniam recipiant per se, vel per interpositam personam*”(Bullarium Franciscanum, p. 16). Dessa forma, o campo para o debate de denúncia de relaxamento de “deturpação” pelos frades mais observantes.

⁵⁰⁵ Segue o texto das *Admonitionis*: “*se vero praelatus aliquid contra animam suam praecipiat, licet ei non obediat, tamen ipsum non dimittat. Et si aliquibus persecurtionem sustinet, quam valit a suis fratribus separari, vere permanet in perfecta obedientia, quia ponit animam suam pro fratribus suis.*”. ADMONITIONIS, Caput III, 9.

⁵⁰⁶ MERLO, op. cit., p. 66.

atividades diversas; c) seu modo de vida, um ativo exemplar e c) a sua atuação junto aos pobres⁵⁰⁷.

Pode-se também somar a esses pontos a familiaridade dos menores com as cidades em que se localizavam. Constroem, assim, um lugar que pouco a pouco se definia. A ideia de contenção das palavras como advertia Francisco aos seus pregadores tornou o evangelismo menorita mais eficaz e compreensível. Ganhando, assim, espaço em diversas camadas sociais. Deu também às paróquias onde fossem autorizados a atuar um revigoramento espiritual como uma potente ferramenta para a Igreja.

A inserção dos frades nos meios sociais das paróquias não é apenas uma “pastoral tampão”. Isto é, onde o clero secular era mais débil ou menos efetivo os frades entravam para cumprir os deveres litúrgicos e o cuidado das almas. Mas eles ocupam um lugar social ao representarem um contraponto ao clero já tradicional. Como comenta Fernando Uribe: “os mendicantes aparecem ante as pessoas com muito mais dinamismo, atuavam como comunidade e com maior coerência de vida, que os fazia muito mais confiáveis diante do povo cristão.”⁵⁰⁸ Paulatinamente foi concedido aos frades pregar e ouvir confissões, antes restritas apenas aos clérigos seculares.

A partir dos anos de 1240 e a contar pelas bulas papais é possível entender como os frades menores ganhavam espaço nessa sociedade. Em 1245, na *Ordinem Vestrum*, o papa Inocêncio IV salvaguarda os privilégios dos frades contra reclamações dos seculares, um texto relativo aos limites de atuações paroquiais⁵⁰⁹. Seguido de cinco anos depois dessa bula (1250), com os conventos e igrejas próprios já eram uma realidade entre os frades.

A bula *Cum a nobis petitur*, autoriza os frades a fazerem e recolherem enterros e confissões em suas igrejas. Um “serviço” outrora outorgado apenas às paróquias. Entretanto, sobre atuação pastoral dos frades, em 1231 a bula *Nimis iniqua* já ordenava os menores nesse ofício. Assim, como demonstra Moorman:

Alguns dos mais zelosos bispos e padres paroquianos, desejando aceitar os frades como evangelistas teriam como bem-vinda a cooperação; mas quando os frades começaram a construir suas próprias igrejas nas cidades era inevitável que eles poderiam usurpar alguma autoridade clerical local, mas também privam parte de seu meio de vida.⁵¹⁰

Dessa forma, na medida em que os frades se inseriam na vida das comunidades ou eram aceitos como pregadores e evangelistas pelos paroquiais, enraizavam-se através de sua

⁵⁰⁷ MERLO, *ibid.*, p. 67.

⁵⁰⁸ URIBE, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁰⁹ MOORMAN, *op. cit.* p. 122-123.

⁵¹⁰ MOORMAN, *ibid.*, 121.

estrutura institucional. Portanto, tornam-se “concorrentes” dos clérigos seculares. Nas cidades universitárias com a expansão numérica e de atividades dos menores, progressivamente se viu os frades como parte integrante do dia-a-dia, dos estudos à liturgia, dos conventos às pregações.

A universidade ao longo do século XIII, desde os primeiros privilégios no início dos anos de 1200, apresenta uma nova perspectiva de *magister* conjunto a um novo clero preparado nas *universitas*. Nas cidades, eles exerciam suas funções eclesiais, litúrgicas, nas confissões, enterros ou mesmo atuando como mestres nas universidades em sincronia ao estabelecimento da instituição. O clero secular foi parte integrante na trajetória universitária medieval como elemento essencial de seu desenvolvimento. De certa forma os seculares também foram responsáveis por uma “ruptura” com o sistema monástico e a fundação das escolas urbanas no século XII.

Por outro lado, os frades, dominicanos e franciscanos, são “enxertos” que se juntaram posteriormente às corporações de mestres e alunos. Os dominicanos mais cedo que os menoritas, por volta de 1217. Além disso, o tratamento da natureza dos estudos para essas duas novas *religionis* era um pouco diferente nesse início. Os dominicanos desde o seus tempos remotos estiveram no embate direto contra a heresia. A preparação intelectual dos frades pregadores caminha junto à construção indenitária de sua Ordem.

Entretanto, o ideal de prática do evangelho pela humildade e pela pobreza era uma aproximação mais íntima da *forma minorum*. Com isso, Georges Duby afirma: “os dominicanos nada tem de seu, a não ser livros. Mas esses são as suas ferramentas.”⁵¹¹. Independentemente das diferenças de propósitos quando as novas ordens entraram para a corporação universitária, havia um sentimento de novidade. As comparações com os “regulares”, ou seja, com o modo de vida monástico eram inevitáveis. De forma geral é cabível a observação de Hastings Rashdall: “a mente dominicana e franciscana foi, cada uma delas, claramente marcada e distinguida de todos os outros tipos eclesiásticos.”⁵¹²

Nos anos de Boaventura na universidade, no começo de 1250, as ordens mendicantes já estavam instaladas e com suas cadeiras e seus alunos. Os seus conventos e escolas internas já atuavam paralelo às universidades. Com relação à corporação há um impasse “existencial” dos frades mestres. Os mestres mendicantes devotavam exclusividade para as suas Ordens, a ela a integralidade de seu *modus essendi*. Contudo, a *universitas* era em si uma sociedade

⁵¹¹ DUBY, Georges. *O tempo das Catedrais: arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. 314 p., p. 140.

⁵¹² RASHDALL, Hastings. *Universities of Europe in the Middle Ages*. Volume I – Salerno – Bologna – Paris. Oxford: Clarendon Press, MDCCCXCV (1895), 562 p., p. 349.

juramentada, que também exigia certa exclusividade. Com isso, o *magister* e ao mesmo tempo um frade é assim descrito por Gilson:

(...) o mestre que pertencesse a duas entidades constituídas, igualmente sólidas e exclusivas, necessariamente havia de se encontrar em situação embaraçosa; o Doutor da Universidade de Paris que pertencesse a uma das ordens mendicantes podemos dizer que se assemelhava ao um ser social híbrido, que deveria se atentar para os regulamentos de sua corporação e a regra de sua ordem.⁵¹³

O limite entre a obediência quase incondicional à Ordem e ao papa desarmonizava com o preceito de autogestão das universidades. O juramento à corporação era um princípio integral de cooperação em prol da “liberdade” (privilégio). Era se tornar fiel aos interesses dos mestres e dos alunos, algo praticado também por outras corporações de ofícios. O caminho tripartite de cumprir os sacramentos, a pastoral, os estudos e, eventualmente, estar junto à corte do Rei, propiciou aos frades uma representação social forte e ampla.

O rei Luís IX, segundo levanta Le Goff, abraça a novidade mendicante e favorece os frades com doações aos conventos e privilégios dentro de seu domínio⁵¹⁴. A diferenciação positiva na pastoral atraiu a atenção do rei. Como apresenta Jacques Le Goff: “nesses frades ele se interessa pelos conhecimentos dos problemas da sociedade que mostram, pela eloquência de pregadores que são.”⁵¹⁵

São Luís trouxe efetivamente os frades para a administração de sua “religião particular” como capelães e como confessores. A partir 1247, na reforma da administração real de Luís IX, os frades atuaram como inquiridores na reparação de injustiças. O historiador francês contabiliza que os envolvidos eram sete menores e oito pregadores em um total de trinta e um comissionados do rei⁵¹⁶. A popularidade dos mendicantes, segundo Carolina Coelho Fortes, advém de seus privilégios papais, do sucesso social onde atuavam e da ministração sacramental⁵¹⁷.

Com o adentrar dos anos de 1250, o sucesso dos menores se tornou aparente. As contestações do lugar social dos frades têm as primeiras vozes. Nesse tempo, a oposição aos menores ocorreu de forma mais explícita e envolvendo atores diversos. Ao recuar

⁵¹³ GILSON, op. cit. p.21

⁵¹⁴ LE GOFF. *São Luis*: biografia. 3ª edição. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002, 862 p., p.661.

⁵¹⁵ LE GOFF, *ibid.*, p. 663

⁵¹⁶ LE GOFF, *ibid.*, p. 664.

⁵¹⁷ FORTES, Carolina Coelho. “*Societas studii*”: a construção da identidade e os estudos dos frades pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Departamento de História, 2011, p 285.

Disponível em < <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2012

cronologicamente, os impasses começam com o início das escolas conventuais. No ensino da Ordem e os mestres universitários menores mais talentosos começaram a atrair a atenção pra si.

Um primeiro desacordo ocorreu durante a greve universitária de 1229, chamada de grande dispersão. A corporação decide cessar das *lecturae*, mas os mestres dominicanos e franciscanos não pararam as aulas. Mais além, bispado de Paris outorgou a licença para que as aulas de teologia não fossem interrompidas e fossem assumidas pelos mendicantes.

No carnaval de 1229, a greve foi ocasionada pelas desavenças locais entre estudantes os bedéis reais. Estes, durante as discussões em uma taberna com os estudantes bêbados, excederam e agiram com brutalidade espancando alguns e os expulsando do estabelecimento⁵¹⁸. No dia seguinte, juntando esforços, os ofendidos retornam e quebram a taberna. Estes eventos ocasionaram revoltas pelo excesso de força dos comissionados reais pelo policiamento. Os mestres decidem cessar as leituras.

Mesmo com a interrupção das aulas, o chanceler de Paris continuou a liberar a *licentia docendi* através das leituras de teologia nos conventos mendicantes. Ao “furar a greve” os mestres mendicantes rompiam o juramento com a universidade. Isso por si só já causava um mal-estar entre essas instituições. Com isso é oportuna a observação de Reinholdo Ullmann:

(...) os mendicantes lecionavam teologia, nos seus conventos, agregados às universidades e, naturalmente, não participavam das paralisações da aula. Já por essa razão, os frades não eram bem-vistos. A isso acrescia um somatório de motivos para serem tidos como um corpo estranho na universidade parisiense.⁵¹⁹

O problema com os frades, nesse primeiro momento, era de ordem estatutária dentro das exigências juramentadas da corporação. Para os mestres seculares, os frades apenas usavam unilateralmente a universidade. Assim, dava-se a impressão que os mendicantes não se solidarizavam com o conjunto da *universitas* em virtude da primazia dada à Ordem. Os mendicantes eram acusados de apenas querer se beneficiar da faculdade de teologia e de serem alheios às outras *artis*.

De fato, os frades eram “independentes” pelos seus *studii* e também autônomos em relação ao bispado de Paris. Isto significa que eles respondiam diretamente ao papa. Os menores recebiam seus títulos diretos da Sé Romana, pela via dos privilégios. Eram somente

⁵¹⁸ RASHDALL, op. cit., p. 335-336.

⁵¹⁹ ULLMANN. Reinholdo Aloysio. *A Universidade Medieval*. Coleção Filosofia nº111. 2ª Edição revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000 486 p., p. 222-223.

obrigados a obedecer aos seus prelados, superiores diretos, os dispensando da obediência à hierarquia e aos estatutos universitários. Com isso, os frades cada vez mais usavam da universidade para aprimorar seus estudos apenas naquilo que a Ordem considerava útil. Entretanto, as querelas envolvendo seculares e regulares não se limitaram à virada de 1220 para 1230, mas vinte anos depois esta crise se agravaria mais.

No adentrar dos anos de 1250, Boaventura já era bacharel bíblico e inicia seus comentários das *Sentenças de Pedro Lombardo* para se titular em bacharel sentenciário. Seus exames para a *licentia docendi* se iniciam por volta de 1253. A trajetória universitária de Boaventura estava por se completar na condição de aluno. No ano em que o Doutor Seráfico pleiteava sua licença para ensinar, tem-se início uma nova querela, mais aguda e desgastante para os frades. Estes seriam fustigados por motivos que excediam querelas na universidade, mas também pela sua atuação pastoral. Fato é que dentro do terreno dos seculares nas universidades e na *cura animarum*, os frades já tinham seus mestres, seus pregadores e confessores. Naturalmente com o tempo a “competição” de atuações viria às claras.

Ainda em 1250, o papa envia uma carta ao chanceler da Universidade de Paris que entra em desacordo com os estatutos. O sumo pontífice autorizou a *licentia docendi* com a condição de “(...) estar atento aos mais idôneos, principalmente os religiosos⁵²⁰, que pela sua vontade transfira a outros, não a mesma licença dos mesmos que a postulam”⁵²¹. Jacques Verger comenta que essa carta de Inocêncio IV cooptou os mestres seculares⁵²². Desobrigava os *religiosi* de qualquer exame dos quais os demais passavam. Feria o estatuto universitário e ampliava as liberdades dos frades, os fazia acima do privilégio de autogestão da corporação.

Em 1251, surge um alerta de concórdia, mas desta vez um golpe para a autonomia dos frades. O novo estatuto da Universidade de Paris restringia as cátedras na faculdade de Artes⁵²³ e obrigava todos a respeitarem, de forma juramentada, o estatuto. O clima entre mestres seculares e mendicantes ficava cada vez mais tenso, da universidade partem-se as queixas de parte a parte. Nessa perspectiva, os frades se viam em constante disputa com os estatutos, que exigiam integralidade na mesma medida em que sua Ordem.

O frade na *universitas*, por sua vez, se vê na necessidade de usar os estudos, principalmente os de teologia, para cumprir as obrigações formativas de seu voto menorita. Por outro lado, a universidade exigia uma fidelidade maior, coisa não permitida entre os

⁵²⁰ É importante acrescentar que o tratamento que o termo *religio* era muito comum para se referir a uma forma de vida regular, até mesmo para os pregadores e menores.

⁵²¹ (...) Nos atuentes quod plures idonei et praecipue religiosi, qui voluntatem suam in alios transtulerunt, nunquam eadem licentia postularent(...). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1250], 191.

⁵²² VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora UNESP, 1990. 170 p., p 76.

⁵²³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1251], 198.

menores, pois sua “profissão” (*professio*) era servir a Igreja pela Ordem. A autonomia dos frades diante da corporação era questionada pelo tratamento constitucional, interno à universidade. Em suma, Rashdall acrescenta: “ninguém negava o direito de um frade devidamente licenciado pelo chanceler de ensinar teologia os membros de sua ordem e a outros.”⁵²⁴ Entre estes dois mundos juramentados, *professio* e a *juratio* são dilemas para o frade.

Ao se interromper as *lecturae* por alguma tribulação que colocasse em risco o privilégio da corporação ou mesmo uma reivindicação contra um poder local, era necessária a cooperação e a adesão entre seus membros e para o interesse comum. Como demonstra Rashdall⁵²⁵, o “juramento” universitário não era uma solenidade formal, mas um apelo de consciência. Jurar e fazer parte da corporação significava pertencer a um lugar social com uma finalidade. Porém ainda que salvaguardados pelos privilégios (papal e do poder local), os juramentos subsistiam a estes, e a sua quebra era considerada traição.

A capitulação dos frades em relação aos interesses da universidade proporcionou a queda da reputação das ordens entre os seculares. Ao mesmo tempo, para a Universidade, significava uma ameaça aos seus privilégios. Nesse tempo, ministro geral João de Parma atentou para a concórdia, mas a situação era muito mais profunda. Irredutíveis, os mestres tendiam afirmar o *status* da corporação. Como aponta Fortes⁵²⁶, os mestres seculares acusavam os frades de usar da corporação apenas para aperfeiçoar seus conhecimentos, pois seus estudos básicos se davam nos conventos, isso significava um descompromisso com a Universidade.

Em outro ponto, os mendicantes colocavam seu ideal de vida à frente dos interesses jurídicos da corporação. Os frades eram mais itinerantes, logo havia uma rotatividade alta entre os mestres de teologia. Onde quer que houvesse a necessidade de um mestre nas escolas conventuais, o frade requisitado deveria deixar sua cátedra para atender a Ordem. A alta circulação de mestres mendicantes causava prejuízo às aulas da corporação. Com isso, os frades frequentavam a faculdade de teologia, aprimoravam seus conhecimentos, obtinham os títulos, mas estes iriam ser usados exclusivamente pela Ordem e não em favor da própria universidade.

Em 1252 houve mais uma intervenção estatutária papal que visava a promoção de cátedras aos frades. Contrário à iniciativa de 1250 do papa Inocêncio IV, esse documento diz

⁵²⁴ RASHDALL, op. cit., p. 376.

⁵²⁵ RASHDALL, ibid., 377.

⁵²⁶ FORTES, op. cit. p., 290.

que para ser elevado à cátedra de *sacra scriptura* e “(...) a promoção local dos estudantes deve aguardar o tempo oportuno”⁵²⁷. Além disso, restringia quem deveria ensinar em público, atentado para os mestres regulares (*religiosus aliquis non habens collegium...*). Valendo-se da prerrogativa de cumprir os estatutos e evitar “multiplicação de mestres além da necessidade”⁵²⁸. E, derivado disso, as cátedras seriam restritas “como um colégio dos religiosos (escola conventual ‘*religiosorum collegia*’) um mestre regente por cada escola e que também seja contida a uma as restantes”⁵²⁹.

Dessa forma, como o texto apresenta, seria cumprido todo o “rito” das *disputationis* das glosas para cada título e tudo examinado pelo reitor. Caso não fosse executado assim, o estatuto universitário haveria a pena “a ser pedida a exclusão da associação dos mestres”⁵³⁰. A limitação das cadeiras dos frades foi resultado de um ataque direto dos mestres. Em 1253, os mestres mendicantes recusam o novo estatuto. Como consequência, Verger assim diz: “os regentes mendicantes foram excluídos enquanto, por sua vez, o papa suspende os privilégios das universidades”⁵³¹. A recusa se junta à interrupção das aulas em 1253.

Além disso, ainda naquele ano, o papa tomou uma atitude mais incisiva sobre os mestres e os mendicantes. Inocêncio IV enviou uma carta para a universidade com um tom de concórdia. Entretanto, certamente ela desagradou a ambos. Depois da queixa dos mendicantes, a decisão papal foi de “separar” os estudos: “que os ditos os mesmos frades mestres e regentes se separem de sua associação (*consortium*) da universidade (...)”⁵³². Estavam sob a condição de pena caso não se cumprisse. Assim, os laicos e seculares “como tal não se ouça, pelo bem, as aulas (*lectiones*) dos frades (...)”⁵³³. Em outra tonalidade o papa dizia que “os mestres retomem as aulas”⁵³⁴. Por fim o papa convoca todos à concórdia e enfatiza que os frades respeitem os estatutos universitários.

As limitações que o papado impôs aos seculares e aos mendicantes era mais do que uma proposta de paz. Significava um apelo à separação de parte a parte para que cada um

⁵²⁷ (...) et promotionis locum studentibus oportuno tempore reservare (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

⁵²⁸ (...) praeter necessitatem magistrorum multiplicationem (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

⁵²⁹ Ut singula religiosorum collegia singulis magistris actu regentibus et única schola de cetero contenta. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

⁵³⁰ A consortio magistrorum penitus excludetur (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

⁵³¹ VERGER, op. cit., 76.

⁵³² (...) dictus fratres ibidem regentes a magisterorum collegio et Universitatis consortio separantes nomine Universitatis ejusdem (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 222.

⁵³³ (...) ut lectiones eorundem fratrum decetero no audirent(...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

⁵³⁴ (...) Quod magister resumpserint lectiones (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1252], 200.

usasse o estudo à medida de sua necessidade. Em princípio, com a delimitação das cátedras dos mendicantes, a alteração dos estatutos e a “separação” das escolas, o papa favoreceu muito aos seculares. Mas a existência de duas escolas poderia ser um prejuízo aos mestres seculares quanto à manutenção da corporação. Os frades não apenas estavam presentes como mestres, mas como alunos que desejavam alcançar todos os títulos que a universidade chancelava. Porém a insubmissão dos frades aos estatutos universitários não poderia ser tolerada.

A proposta pela bula papal de separação entre o colégio dos frades e a universidade soava como um apelo à concordância. Parte disso diz respeito ao papa reconhecer a utilidade dos estudos dos frades e, ao mesmo tempo, não restringindo sua educação conventual. Dessa forma, Inocêncio IV em janeiro de 1254 concede o privilégio aos frades e atenta para sua atuação no entre os seculares: “não é, portanto, vosso estudo inútil, desde que dê algum fruto e que na presença de vossa autoridade concedemos, assim como pregar em público quando solicitado e lendo ordinariamente em teologia se for licenciado (...)”⁵³⁵.

No pontificado de Inocêncio IV, todas essas querelas⁵³⁶ entre os frades e os seculares ficaram mais agudas no ano de 1254. Isto se deu em dois momentos. O primeiro acontecimento esteve relacionado à carta que papa envia em fevereiro. Nele o sumo pontífice se queixa do crescimento de mestres das além da vontade do chanceler da universidade⁵³⁷. E trata sobre a restrição das cátedras que se estenderia ao *studia* dos frades. Além disso, havia um apelo papal para que todos permanecessem fieis aos estatutos das universidades.

Paralelamente, o papa diminuiu as cadeiras dos mestres mendicantes: “posto que nenhum convento em nosso colégio não possua duas cátedras solenes de mestre regente”⁵³⁸. Em outra parte, a carta deixa explícita: “que nenhum mestre, por bem, não se admita sem

⁵³⁵ Ne studium vestrum inutile, se non proveniret exinde fructus aliquis, videatur, presentium vobis auctoritates concedimus, utin predicando publice, si fueris requisiti, et legendo ordinarie in teologia, cum licentiati fueritis. *Chartularium Universitatis Parisiensis. Tomus I, [1254], 227.*

⁵³⁶ É muito comum à historiografia tratar desse período como “querelas universitárias” ou mesmo “querela antifraternal” o que é identificado como um conjunto de práticas, representações, lutas que partem das universidades e culminam ataques formais, ou uma “guerra de penas e tratados”. Em primeiro lugar por parte dos seculares que representam aos poderes de sua época suas queixas, ácidas muitas delas, em que negam o lugar social dos frades e sua legitimidade na hierarquia da Igreja. Posteriormente veio a resposta e defesa dos frades no qual Boaventura esteve na linha de frente em defesa dos frades. Essa parte é de suma importância para definirmos a “representação externa” dos frades menores em especial. O posicionamento da Ordem dos menores foi fundamental para se legitimar nos meios em que atuavam. O seu progressivo enraizamento em diversas esferas sociais também foi fundamental para que a estrutura da Ordem e sua afirmação externa não sofressem piores abalos.

⁵³⁷ (...) per eandem cathedra multiplicatis sibi doctoribus successive praeter voluntatem cancelarii (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis. Tomus I, [1254], 230, p. 253.*

⁵³⁸ (...) ut nullus regularium conventos in collegio nostro duas simul sollemnes cathedras habere valeat actu regentium magistrorum (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis. Tomus I, [1254], 230, p. 254.*

antes fazer o juramento ao estatuto (...)”⁵³⁹. A recomendação sobre estrita observação aos estatutos consolida e aprova, por hora, as reivindicações dos mestres seculares em detrimento dos frades. O segundo momento de 1254 foi mais incisivo e mais duro. Talvez uma a atitude que os seculares mais ansiavam do papa, a bula *Etsi animarum* de 21 de novembro de 1254.

Neste ano, o clima de animosidade foi acentuado. As reivindicações dos mestres seculares extrapolaram aos estatutos das universidades e atacaram os frades e os seus privilégios relacionados à pastoral. Ao rescindir seus privilégios, o documento foi categórico quanto à atuação dos frades. O papa Inocêncio IV restringe os mendicantes em dois sentidos, ambos a respeito da *cura animarum*: a) delimita as pregações “nos dias de domingo e festividades, enquanto nas igrejas paroquiais se celebra a missa solene, na palavra proposta ao povo (...)”⁵⁴⁰; b) o papa restringe a atuação dos enterros nas igrejas dos frades, e em tom ácido: “com a canônica justiça defraudada, para as quais nas paróquias se assuma o corpo dos defuntos”⁵⁴¹. Entretanto, a bula papal deixa claro uma redefinição de papéis na *cura animarum*. Mas atentou para uma “volta” ao “costume” (*consuete*), ou seja, à prática corriqueira da liturgia antes dos frades obterem seus privilégios na pastoral.

Os mestres seculares haviam tido uma “vitória” parcial. Eles não contavam com morte do papa Inocêncio IV (sete de dezembro) poucos dias depois da *Etsi animarum*. O novo papa, Alexandre IV, um mês depois da bula de seu antecessor, reestabeleceu os privilégios dos frades na bula *Nec insolitum* (22 de dezembro de 1254). O papa ao anular a bula de Inocêncio IV não só recoloca os frades nas funções que há um tempo realizavam, mas também reacende a pira do “antifraternalismo”. A oposição daí em diante aos frades toma corpo em forma de tratado e sermões.

A credibilidade dos frades estava em declínio entre os mestres seculares. Ela se agrava com as denúncias de heresia associadas ao joaquimismo⁵⁴² entre alguns minoritas incluindo o ministro João de Parma. Em data incerta, mas provavelmente entre 1252-1254, o frade menor

⁵³⁹ (...)ut nullus decetero magister admittatur ad collegium magistrorum, nisi prius iuraverit statuta (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1254], 230, p. 255.

⁵⁴⁰ (...) diebus dominicis et fesivis, dum in parrochialibus ecclesiis missarum solemnna celebratur,solemniter verbum praedicationis proponut populo. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1254], 240.

⁵⁴¹ Cum canonica justitia defraudantur, de quorum parrochiis assumutur corpora defectorum. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1254], 240.

⁵⁴² Em referência a Joaquim de Fiori (c. 1132 – 1202). Esse monge calabrês interpretava o livro do Apocalipse com uma hermenêutica aplicada a toda historia da Igreja. A chave de seus comentários consistia em tratar da historia em três períodos (três idades) associados à Trindade, tomando como base a divisão bíblica: Tempo do Pai (Antigo Testamento), tempo do Filho (Novo Testamento) e o Tempo do Espírito, pós ascensão de Cristo. Muitos frades menores aderiam às explicações dadas pelo monge associando Francisco como um indício e esperança diante do iminente fim dos tempos (Parusia). VAUCHEZ, André. Fim dos tempos. *In:_____ Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 163.

Gerardo di Borgo San Donnino publica o *Introductorium in Evangelium Aeternum*. Esta obra foi prontamente condenada em 1254 pelos mestres parisienses nos seus *XXXI errores*⁵⁴³. E em outubro de 1255 há a condenação definitiva do escrito de Gerardo e do livro de inspiração, o *Evangelio Aeternum* do calabrés Joaquim de Fiori: “(...) que *Evangelio Aeternum* ou mesmo as ditas Introduções (*Introductorius*) (...) diligentemente fizemos a verificação e pelo concílio dos irmãos decretamos abolidos (...)”⁵⁴⁴.

O ano de 1254 foi muito controvertido com relação às bulas papais direcionadas para intervir nas querelas entre os seculares e os frades. O comportamento epistolar do final do pontificado de Inocêncio IV foi qualitativamente diferente do seu sucessor, Alexandre IV. Em abril de 1255, um ato pró-mendicantes foi tomado pelo novo papa. A bula, conhecida pelo seu *incipit*, *Quasi lignum vitae in paradiso...* reestabeleceu os privilégios dos mendicantes no *consortium*, ou seja, na universidade de Paris. Para os seculares significava que todas as suas reivindicações anteriores se tornaram vazias a partir do momento em que os frades foram reestabelecidos.

A bula *Quase lignum vitae* trata de uma resposta papal interferindo nos estatutos da universidade. Também revoga as cartas de Inocêncio IV em que excluía os mendicantes da corporação. A bula reafirma a fidelidade e juramento compulsório aos estatutos, indistintamente se regulares ou se seculares. A bula de Alexandre IV não revoga completamente a *Etsi animarum*, mas tenta reagrupar a universidade a partir da readmissão dos frades. Por último, o papa confirma muitos pontos anteriores dos estatutos, como os exames mínimos para se obter a licença para ensinar.

Dessa forma, uma das primeiras ordenações da bula era: “(...) os próprios frades ao seu colégio e consórcio sejam restituídos (...)”⁵⁴⁵. Na sequência do texto, o papa atenta para que se recebam “como tal os preditos frades sem dificuldade, antes sem demora”⁵⁴⁶. Além de exercer a prerrogativa de que se cessasse qualquer processo de vexação aos mendicantes. Sobre os estatutos universitários, o papa os usa como um apelo de concórdia (*pro pace vestra*). E que sejam promovidos os estudos em paz: “portanto, que os estatutos e as ordenações segundo a nossa moderação que se consolidem como inviolável a habitual

⁵⁴³ Esses erros se encontram na *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1254], 243, p. 272-275.

⁵⁴⁴ (...) qui in *Evangelio Eternum* seu quosdam libros abbatis Joaquim *Introductorius* dicebatur (...) diligenter examinari fecimus, de fratrum nostrorum consilio decrevimus abolendum (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1255], 257.

⁵⁴⁵ (...) ipsos fratres ad vestrum collegium et consortium restituit (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1255], 247, p. 280.

⁵⁴⁶ (...) ut praedictus fratres sine difficultate seu dilation (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1255], 247, p. 280.

observação (...) que nem um mestre secular ou regular conserve e não esteja em débito com os juramentos (...)”⁵⁴⁷.

Ao infortúnio dos seculares, adiciona-se a morte de Inocêncio IV e o socorro imediato aos frades assim que o novo papa assume seu pontificado. Abria-se, por sua vez, mais um campo para o ataque contra os mendicantes. Nesse cenário, o mestre secular William de Saint-Amour se torna um dos *procuratoris* dos seculares da Universidade de Paris intermediando em Roma e nos bispados locais. Mas o mestre não se limitou apenas a mediar os interesses da universidade frente ao papa. O procurador atacou frontalmente os frades pela sua pena. Com isso, circulou-se o opúsculo *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*⁵⁴⁸.

O tratado de William de Saint-Amour, como esclarece Geltner⁵⁴⁹, aparece por volta de março de 1256. Esse opúsculo incendiou o meio universitário e outros grupos sociais como o papa e o rei. A ofensiva de Saint-Amour extrapolaria à corporação, pois colocaria em dúvida a legitimidade dos frades. Assim, como apresenta Moorman: “A situação havia sido enormemente exacerbada pelas séries de publicações fazendo da disputa não mais sobre o papel constitucional, mas foi além envolvendo a integridade e a ortodoxia dos frades como um todo.”⁵⁵⁰ Nesse sentido, para Jonathan Robinson, houve uma evolução para um “novo conflito” que se estendeu à *cura animarum* dos frades⁵⁵¹.

Essa nova página da história dos menores os lançou para fora dos conventos com a finalidade de cumprir o papel de defesa da integridade da Ordem. Este novo espaço de experiência para os franciscanos e também para os dominicanos foi significativo. Em particular aos menoritas, houve um constante esforço de reconhecimento externo. Este não estava restrito às perdas de “privilégios” ou mesmo uma constante instabilidade desses. Mas trouxe também aos menoritas, de forma coletiva, a preocupação em se manterem ligados às linhas mestras de sua religiosidade, mirando no exemplo de seu santo.

⁵⁴⁷ (...) Hiis itaque statutis et ordinationibus secundum moderationem mostram robur inviolabilis observantie habituris (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1255], 247, p. 284.

⁵⁴⁸ Com relação ao texto do *De periculis...* usaremos a tradução de Guy Geltner para o inglês sendo essa edição bilíngue, latim/inglês. Cf. WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum*. Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008.

⁵⁴⁹ GELTNER, Guy. Introduction. In: WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum*. Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008, p. 13.

⁵⁵⁰ MOORMAN, op. cit., p. 128.

⁵⁵¹ ROBINSON, Jonathan. *Qui praedicat periculum in illo peribit*: William of St-Amour’s anti-Mendicant Sermons. In: GOERING, Joseph & GUARDANI, Francesco (Eds). *Weapons of mass Instruction: A St. Michael’s College Symposium*. Ottawa: Legas, 2008, p. 3.

Nesse sentido, o texto de Saint-Amour não ficou sem resposta. Boaventura foi um dos protagonistas na defesa das ordens nesta “guerra de penas” como definiu Gretien de Paris⁵⁵². Essa “batalha” exemplifica as vias escolhidas pelo mestre franciscano em defesa de sua Ordem. O Doutor Seráfico tomou por parâmetro o lugar dos frades pelas virtudes intrínsecas da pobreza, da obediência e da humildade. No âmbito social, o mestre franciscano elencou o valor dos frades no serviço da Igreja.

A ofensiva de Willian de Saint-Amour não foi a partir um texto inócuo ou insípido do ponto de vista de sua efetividade. Como aponta Robinson, seu objetivo era levar a sua “denúncia” além da universidade e procurava auferir e ampliar seus adeptos⁵⁵³. O mestre secular de Paris prepara um texto em que os eixos se concentram em deslegitimar o lugar ocupado pelos frades a partir das particularidades das ordens em si.

A descaracterização se concentrava no valor externo de sua pastoral, nos privilégios papais adquiridos pelos frades e, por fim, os associando-os ao “fim dos tempos” por estarem a serviço do “anticristo”. Um dos pilares dos frades, em especial os discípulos de Francisco, era a humildade. Esta foi prontamente desconstruída negativamente para invalidar o modo de vida dos menores. A humildade tem um sentido profundo nesse ataque, pois era uma das características mais marcantes delegadas pelo santo de Assis.

A humildade não era apenas um espírito de “subserviência” a todos, mas ser “*minor inter ominia*”, tomando o próprio Cristo como exemplo. Segundo o mestre secular, ao se almejar uma ordem inversa nas hierarquias, os frades se tornaram um perigo à Igreja. A humildade dissimula suas más intenções. Torna-se, portanto, um imperativo extinguir a instituição pelo bem da integridade da Sé Romana. Dessa forma, o tom de Saint-Amour foi convocatório aos *prophetae* e *videntes*⁵⁵⁴, isto é, aqueles que têm a condição de observar o *periculum*. Além disso, o mestre secular identifica não só o perigo, mas quem são os que têm por obrigação de fazer o alerta: “aqueles que se devotam à exposição da Escritura podem verdadeiramente serem chamados de ‘observadores’(videntes), e são chamados nessas mesmas palavras de ‘profetas’.”⁵⁵⁵

⁵⁵² PARIS, op. cit., p.215.

⁵⁵³ ROBINSON, op. cit., p.5

⁵⁵⁴ O termo usado é muito amplo e polissêmico. Traduziremos, portanto, de “observadores” ao invés do cognato “vidente” que possui um sentido um pouco diferente no português atual. A intenção de Saint-Amour é intimamente ligado ao de “vigilantes”, “observadores atenciosos”. Ao mesmo tempo associamos ao sentido da palavra latina *videns, b-entis*, que pela definição do Dicionário de F.R. dos Santos Saraiva, é *quem tem olhos abertos, acordado, que está em alerta* (Cf. SARAIVA, op. cit., p.1275 – “Verbete Videns-entis”)

⁵⁵⁵ Sic vacantes scripturis et exponentes eas “videntes” merito dici possunt, cum et ipsi in eisdem literis “prophete” dicantur (...) *De periculis...* [Prologus].

Saint-Amour chama à atenção os prelados e a toda Igreja. A sua convocatória parte dos seguintes eixos: a) sobre lugar dos frades na hierarquia da Igreja; b) A postura mendicante de invasores (*penetrant domos*) na cura dos seculares; c) o cunho “escatológico” em que os frades são sinais do anticristo e do fim dos tempos. Além disso, o texto usa de muitas generalidades e alegorias para se acusar o papa e o rei Luís IX de protetores dos “inimigos” da Igreja. Com o clima já fervilhante de lutas e debates, William de Saint-Amour conclama a atentar aos perigos: “Portanto, passados mil e duzentos anos desde a haver predito e terem pregado os apóstolos, assim, como dito, os perigos podem ser evitados, agora conhecidos, eles podem estar se aproximado mais e mais. Os cristãos deveriam estar alerta e mais fortes para que isso possa ser evitado”⁵⁵⁶.

Nesse sentido, como apresentou Penn Szitty⁵⁵⁷, o tom vocativo de Saint-Amour possui uma exegese bíblica muito própria. O mestre fez uma justaposição textual se espelhando biblicamente para interpretar os acontecimentos de Paris. Ele queria alertar sobre os perigos dos fins dos tempos e preparar os cristãos para tal iminente fim. Aparentemente, mesmo com a denúncia, não houve nenhum ato da Sé romana que viesse a questionar a existência dos frades. Neste primeiro momento, em resposta a Saint-Amour, a Igreja sequer retrocedeu sobre a legitimidade dos mendicantes como *Ordinis* da Igreja.

Da parte da cúria, o máximo foi uma “redução” de privilégios que soa, na verdade, como um reagrupamento de funções na universidade e na cura das almas. Nada de muito grave ao ponto de formalmente se cogitar a extinção as ordens medicantes. Dessa forma, o texto de Saint-Amour representa não apenas uma “visão” dos seculares, mas uma percepção mais ampla que excluía os frades de toda a ortodoxia eclesiástica. Além do mais, significa também deslegitimar progressivo auxílio e a confirmação que a Cúria já fazia desde Inocêncio III.

Na concepção do mestre secular a hierarquia eclesiástica “nem deveria de ser constituídos novos apóstolos na Igreja de Deus, em ordem a pregar, quando que a Igreja já havia posto em Ordem, pelos apóstolos, isto é, os bispos e concernente a seus servidores”⁵⁵⁸. Além disso, a divisão ideal que William de Saint-Amour atribui à Igreja reporta a uma tradição anterior à entrada dos frades como *religionis*. Portanto, o mestre secular se inspirou

⁵⁵⁶ Cum ergo ex tunc, scilicet, mille ducentis annis alapsis, premonuerit apostolus et precaverit ut predicta pericula vitarentur, constat quod, nunc magis ac mais illis preiculis appropinquantibus, multo fortius monendi sunt christiani de illis vitandis. *De periculis...* [Prologus].

⁵⁵⁷ SZITTYA, op. cit., p. 30-31.

⁵⁵⁸ Nec debent novi apostoli in ecclesia dei consituti ad predicando cum ipsa ecclesia, tam de apostolis, id est, episcopais, quam aliis ministris (...) *De periculis...* [2].

no conjunto de textos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita⁵⁵⁹, conhecidos como *De ecclesiastica hierarchia*. Assim, para a Igreja apenas havia duas *ordinis*:

(...)‘ordem do aperfeiçoamento’ e assim é superior, ela possui três graus, isto é, ‘bispos, padres paroquiais e os diáconos ou ministros’; ‘a ordem dos que buscam a perfeição’, que é inferior’, e possui três graus, ou seja, os ‘homens que vivem sob uma ‘regra’, chamados de monges e os fieis laicos e catecúmenos.⁵⁶⁰

Nessa perspectiva, na hierarquia eclesiástica, não há lugar para os frades. Eles são um tipo anômalo já que “na hierarquia da Igreja está ordenada em acordo com a hierarquia celeste”⁵⁶¹. Além disso, há o critério de inferior e superior quanto às funções na Igreja. Aos superiores, no caso os seculares, foram dados o ofício dos sacramentos no qual nenhum regular poderia se ocupar. Portanto, os frades são um “corpo estranho” na Igreja, ainda que vivam sob uma regra, os graus da Igreja não os comportariam pelo seu estado de “enxerto”.

Os frades, além de não possuírem um valor em si, qualquer tentativa deles galgarem funções na Igreja seria uma usurpação. Com isso são taxados como não enviados por Deus. Toda a afirmação pastoral que os frades executaram até então, pela pena do mestre secular, não possuía nenhuma utilidade. Saint-Amour, portanto, era categórico: “Ninguém na Igreja, portanto, tem o cuidado das almas senão os bispos e os padres das paróquias ou seus auxiliares, isto é, aqueles assistidos por eles e se legitimamente enviados”⁵⁶². No texto, a combinação de sua interpretação “tradicional” da hierarquia da Igreja com o comportamento vacante dos frades, levou o mestre secular a classificá-los como um *gyrovagum*⁵⁶³: “evitem,

⁵⁵⁹ Na tradição latina *Corpus Areopagiticum*. Na Idade Média se acreditou que fosse um escrito de Dionísio, membro do Areopago, único convertido em umas das missões de São Paulo às ilhas da antiga Hélade (Atos 17, 34). O autor até se apresenta como o areopagita. Entretanto, ela é uma obra de um monge de origem síria que se inspirou em diálogos platônicos e na mística cristã para criá-la. Somente no humanismo dos séculos XIV-XV que se descobriram as verdadeiras origens e autoria dos textos. Foi transmitido ao Ocidente pela tradução latina de João Escoto Erigena (†877). Cf. FAURE, Philippe. Dênis, o areopagita (Pseudo). In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p.117.

⁵⁶⁰(...) “ordo perficientium”, sic qui est superior, habens III gradus, scilicet, “episcopos, presbíteros, dyaconos,” sive ministros; et “ordo perfeciendorum”, qui est inferior, habens III gradus, scilicet, “viros regulares”, qui et ibi monachi appellantur, et “fideles laycos et cathecumenos”. *De periculis...* [2].

⁵⁶¹ “in ecclesia yerarquia, que ad instar celestes yerarquia orninata est (...) *De periculis...* [2].

⁵⁶² Nullus ergo habet in ecclesia animarum regimen nisi episcopi etparchiales presbiteri out eorum opiluladores, id est, opem eis ferentes vela b eis legitime constitutiaut vocati. *De periculis...* [2].

⁵⁶³ Essa definição é um pejorativo para monges que vagam e que eram de qualidade moral duvidosa. Ao que indica, William de Saint-Amour usa o mesmo sentido em que a Regra de São Bento, escrita no século VI: “*Quartum vero genus est monachorum quod nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et gulae illecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis.*” (S. Benedict Regula, Caput I, *De generibus Monachorum*, 10-11) in: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0011/_P2.HTM>, último acesso em setembro de 2015.

portanto, os ociosos, os giróvagos e curiosos, dos quais falsos são, além de um perigo para toda a Igreja e contra a doutrina dos apóstolos vivem (...)”⁵⁶⁴.

Segundo as acusações de Saint-Amour, pesam sobre os frades a ilegitimidade e a imoralidade de seus costumes. Como não são responsáveis legítimos pela pastoral, sua forma de agir nesse campo seria entrando nas casas como intrusos. Os *penetrantes domos* (os que entram/penetram nas casas) são aqueles que invadem os lugares que não lhe pertencem ao tomam as consciências em seu favor. Dessa forma, os frades são verdadeiros invasores, ou como o mestre os chama, “*curiosi*”, e, portanto, “falsos pregadores são aqueles que não foram enviados, e tanto quanto letrados e santos que parecem ser (...)”⁵⁶⁵.

O texto do *De Periculis...* é repleto de simbologias mais ou menos óbvias dependendo da circunstância. Assim, Saint-Amour constantemente os chama de “fariseus”, numa referência clara à aparência de santidade dos frades. Acompanha ao termo fariseu vai os de *pseudo apostoli* ou mesmo os de enviados dos *antichristi*. Esta derivada de uma serie de apreensões escatológicas. Como definiu Guy Geltner: “William direciona uma série de argumentos expondo o que ele acreditava que seria a falta de ortodoxia das ordens mendicantes, o perigo apocalíptico assinalado pela proliferação e o potencial papel dos clérigos em alterar esta situação”⁵⁶⁶.

A hierarquia fechada do mestre secular não permite acrescentar mais pregadores onde já foram estabelecidas previamente as funções. Pela lógica de Saint-Amour, “nenhum inferior deve exercer o ofício superior, nem influenciá-los, mas contentar com seu próprio ofício (...)”. Em continuidade, ao parafrasear Pseudo-Dionísio Areopagita, o mestre secular diz: “(...)‘que a ordem dos monges não deve ser prelados (prelatus, sentido de superior) de outros’, isto é, pela doutrina e pela pregação.”⁵⁶⁷.

O mestre secular faz uma divisão bem precisa da Igreja e qualquer variação dessa norma correria o risco de desarmonizar com a ordem Celeste. Por consequência, seria uma usurpação e um desagrado à vontade de Deus. Nesse discurso, o mestre secular concentra seu foco no papa: “(...) e assim não pode o sumo pontífice abolir aquilo que os apóstolos e

⁵⁶⁴ De otiosis autem girovasis et curiosis evitandis, quoniam et ipsi frequenter pseudo sunt, et ideo periculosi sunt toti ecclesie, et contra doctrina apostoli vivunt (...) *De periculis...* [12].

⁵⁶⁵ Pseudo autem predicatorum sunt qui non missi predicant, quantumcumque literati et sancti sint (...) *De periculis...* [2].

⁵⁶⁶ GELTNER, op. cit., p. 14

⁵⁶⁷ Primeiro período: ut nullus inferior exercent officium superiores, nec influat supere um, sed contentus sit officio suo (..) Segundo: quod “monachus ordo non debet aliis prelatus”; (...) scilicet, per doctrinam et predicationem. *De periculis...* [2].

profetas decretaram, caso contrário isto pode ser visto como um erro (...)”⁵⁶⁸. A ordenação da Igreja que William de Saint-Amour representa, nas categorias e na sua efetividade espiritual, sobressai às razões imediatas da conjuntura destes anos. Ele ignora os sucessivos esforços de reforma impetrados pelos papas do século XI até a escrita de seu tratado.

Evidente que a sua concepção ideal de Igreja não deveria conter lugar para a “novidade” dos frades. O mestre secular elaborou uma forma de “anulação prévia”, em um recuo aos séculos anteriores aos de Gregório VII. Isto se dá ao interpretar que a aceitação dos frades seria um desvio de um preceito antigo, fundado nas autoridades espirituais. Quanto ao papa, ele não possui a autoridade em si se comparável aos pilares intelecto-espirituais da Igreja. Com isso, ao insistir no reconhecimento dos frades, os papa desconsideraria a autoridade destes pais espirituais.

Como resultado, inseriria um novo grupo que não possui identidade com esta hierarquia ideal da Igreja. Com isso: “(...) não é provável que o papa contra a doutrina dos apóstolos concederia a licença para pregar entre o povo a um número infinito de pessoas, a menos que seja convidado por eles (...)”⁵⁶⁹. No fechamento da questão recaía sobre o papa, como Sumo Pastor o dever moral e hierárquico de reconhecer esses perigos.

Notoriamente William de Saint-Amour foi bem preciso nas suas afirmações ao tentar de todos os meios representar os frades como “ladrões”, “não enviados” e um sinal de perigo. Ele também apela para uma exegese escatológica. A *cura animarum* dos frades é simbolicamente atribuída de “*penetrantes domos*”. Era uma forma incisiva de acusar os frades de tomarem caminhos não usuais, não morais ou mesmo contra a ordem celestial ao ocuparem o ofício dos bispos.

Como “sedutores” das consciências dos homens, os mendicantes entram na pastoral dos seculares, ouvem as confissões adentrando aos seus segredos. Indiretamente se pode perceber que tais acusações demonstram o sucesso e a capilaridade da *cura* dos mendicantes. O mestre secular desqualifica a eficácia evangelística dos frades ao dizer: “Certamente, eles irão os seduzir (a todos), isto é, guiá-los pelo seu próprio conselho, assim eles os trarão sob seu poder como cativos, ou seja, controlando-os através de juramentos e obrigando-os a fazer votos.”⁵⁷⁰. Em sequência: “Em primeiro lugar, eles são insanos e ladrões (...). Do mesmo

⁵⁶⁸ Et sic non potest romanus pontifex destruere quod ab apostolis et prophetis decretum est, aloquin errare convincenretur. *De periculis...* [2].

⁵⁶⁹ (...) non est verissimile quod papa contra doctrinam apostoli personis infinitis vel pluribus licentiam concedat predicandi plebibus alienis nisi a plebanis ad hoc fuerunt invitati (...) *De periculis...* [2].

⁵⁷⁰ Adeo autem seducent eos, id est, ad se sive ad consilia sua ducent, quia redigent eos in propriam potestatem quasi cativos, vidilicet, aut iuramenta illos procurando aut per illos astringendo (...) *De periculis...* [5].

modo, estes salteadores, os quais usurpam o poder dos prelados e dos seus súditos, e voltam os homens contra os conselhos e a direção de seus prelados”⁵⁷¹.

A usurpação não era apenas pela intromissão dos frades nos assuntos da pastoral. Para o mestre secular havia uma redundância no ministério dos frades. Portanto, eles construía seu ministério em cima das fundações dos outros. O verdadeiro pregador, segundo Saint-Amour, faz sua própria seara entre os não-convertidos. Os verdadeiros evangelistas, o contrário dos *non missi* e dos *pseudo apostoli*: “não vão àqueles que devem ser convertidos, mas situam de preferência entre os já convertidos que possuem seus próprios apóstolos, estes são, seus bispos e sacerdotes, de modo que sua glória está entre o povo pertencente a outros (...)”⁵⁷².

A raiz dessas querelas não foi esquecida por Saint-Amour. O lugar dos mendicantes nas universidades teve a sua consideração. A denúncia ou alerta sobre as ocupações dos frades na corporação de mestres e alunos parte de dois eixos. O primeiro é o “gênio” enganador dos mendicantes em sua falsidade intrínseca. Neles há a representação do anticristo, de forma que fingem piedade, caridade e aparentam ser humildes⁵⁷³. Dessa forma, Saint-Amour é enfático quanto ao perigo: “Assim, cientes de que eles estão entre os cristãos, alguns são claramente do mal, esses outros em verdade ocultam o mal, mas são vistos como bons”⁵⁷⁴.

Esse primeiro condicionante ao perigo dos *novissimorum temporum* é a desconstrução espiritual-moral. No segundo, o mestre secular aponta os caminhos e o dever dos professores e todos os prelados de reconhecerem o mal. Este, como diz Saint-Amour: “não virá dos bárbaros, dos judeus, mas dos os cristãos”⁵⁷⁵ e também “eles ocultam o mal na aparência de bons, e sempre ocupados nos estudos das letras (...) os sedutores serão encontrados sempre entre aqueles se estão ocupados no estudo das letras”⁵⁷⁶.

O mestre William de Saint-Amour usou dos argumentos que dispunha. Antes recorreu aos instrumentos “legais” diante do papado como “procurador” dos mestres. Argumentos sem resultados diante das reviravoltas de 1254. Em outra via, o tratado foi a última alternativa de expor aquilo que acreditava ser nocivo. Ao invalidar os frades, entre muitas afirmações, seria uma esperança de ser ouvido e eliminar o mal pela raiz. O espírito combativo de

⁵⁷¹ Primum est quoniam sunt fures et latrones. (...) Item, fures sunt ex eo quod sibi potestatem prelatorum in subditis eorum usurpam et eos a regimine et consiliis eorum avertunt. *De periculis...* [7].

⁵⁷² (...) non vadunt ad convertendos sed potius ad conversos habentes proprios apóstolos, id est, proprios episcopos et sacerdotes proprios, et ita gloriantur in plebibus alienis (...) *De periculis...* [14].

⁵⁷³ *De periculis...* [13].

⁵⁷⁴ Item, sciendum est quod cum inter christianos, sint aliqui aperte mali, aliqui vero occulte mali, qui videtur esse boni. *De periculis...* [13].

⁵⁷⁵ (...) non erunt de barbaris gentibus, aut iudeis sed erunt de christianis (...). *De periculis...* [13].

⁵⁷⁶ (...) cum inter occulte malos aparentes bonos, quidam sint semper vacantes studio literarum (...) seductores isti reperientur inter illos, qui semper vacante studio literarum. *De periculis...* [13].

aniquilamento os mendicantes pleiteia usar da escatologia à razão da estrutura interna da Igreja para desqualificar os frades. Nesses “jogos de tempos”, a inspiração do mestre se aloca diante de uma tradição ideal, mas que em seu meio não mais existia mais como prática.

O texto de Saint-Amor é repleto de simbolismos que se auxilia de categorias amplamente conhecidas da exegese bíblica. A linguagem dos exemplos da *Sacra Pagina* e o modelo de hierarquia pensada pelo mestre foi desenhado a partir de outro espaço de experiência da Igreja. Havia uma separação de séculos entre ele e sua hierarquia ideal. Os *pseudo apostoli*, fariseus, *non-missi* ou mesmo anticristo são identificações imediatas. São “arquétipos” maleáveis pela sua generalidade que fazem sentido também para a depreciação das ordens mendicantes. É a dupla face do texto que se torna relativa. Assim, assegura-se que tais categorias possam tanto identificar no comportamento dos frades, na mesma medida, algo negativo ou positivo. Portanto, dependerá da objetiva que se usa.

Por outro lado, na verdade, não se pode afirmar com segurança que os frades se comportavam em seu cotidiano como Saint-Amour descreveu. Existe, portanto, a possibilidade de se ter sido apenas um “artifício literário”. Em resumo, não é plausível medir com precisão os fatos reais que alimentaram o tratado do mestre. Mas é revelador que o “jogo literário” em prol de uma campanha difamatória também se nutria do que se observava no dia-a-dia da cidade de Paris. Corria também em sua pena acontecimentos progressos com os frades. A exposição textual de William colidia com a abertura que a Igreja vinha fazendo em relação aos movimentos de religiosidade popular ao longo da primeira metade do século XIII.

A campanha anti-medicante escrita no tratado de William também “denunciava” o seu modo de vida. Os pilares de humildade e pobreza, para o mestre, nada mais são do que desvios que iludem a todos. São artifícios que se travestiam de uma aparência de santidade. Nisto, o sustentáculo da Ordem dos menoritas de “abandonar tudo para viver por Cristo” foi prontamente desconstruído. A “campanha difamatória” sobre os frades agiu sobre pontos essencialmente vinculados ao santo fundador da Ordem. A vivência franciscana para Saint-Amour nada mais era do que uma deturpação desta recomendação de Cristo. A prova disto, segundo o mestre secular, era que os menores recusam os bens para mendigar e se tornarem ociosos.

Ainda que William reconheça que “abandonar tudo para seguir e imitar Cristo é uma obra da perfeição”⁵⁷⁷, ele não visualiza essa representação nos frades. Contrário dos apóstolos, como o mestre afirmava, os frades são pedintes, mendigam de forma ociosa, coisa

⁵⁷⁷ (...) ominia pro Christo relinquere et sequi Christum imitando in bonis operibus opus perfectionis est (...). *De periculis...* [12].

que os apóstolos não faziam. Contrário aos frades, abandonar os bens, segundo os monges, trabalhar com suas mãos, era um efeito louvável, justo e eclesiasticamente aceitável. Além disso, eles são parte legítima da hierarquia da Igreja. A forma de abandonar os bens em nome de Cristo, conforme São Francisco e São Domingos, nada mais era do que um pretexto à ociosidade típica dos aproveitadores. Assim, “portanto, os saudáveis e os que são capazes de trabalhar, não devem receber das almas como pobres pedintes, especialmente por se fazer de forma injusta, contrariando do princípio apostólico”⁵⁷⁸.

Para fechar o ciclo de denúncias do modo de vida mendicante, o mestre secular diz que qualquer esmola, presente ou outra recompensa recebida em virtude de pregação deveria ser considerada simonia. Com isso, “(...) parece que qualquer que é fisicamente capaz de viver de seu próprio trabalho ou de outro, vive sem pecado, mas se acaso receber a esmola dos pobres mendigos, comete sacrilégio”⁵⁷⁹. Mais adiante o mestre conclui: “(...) nem aos pregadores e a nenhum cristão é permitido mendigar perpetuamente se ele pode obter as necessidades da vida de outra forma e sem pecado.”⁵⁸⁰ Tal atitude para William de Saint-Amour significa tirar daqueles que realmente necessitam para favorecer falsos pregadores.

As “armas literárias” do mestre secular pretendiam ir até onde houvesse meios para atingir frontalmente o espaço de atuação dos frades. A dosagem do uso era variável, ora mais voltado para o cotidiano, ora apelando para uma exegese bíblica como parâmetro espiritual-moral. De forma subjacente, Saint-Amour comparou um “erro” eclesiástico conjuntural, específico, com uma hermenêutica escatológica ampla. Dependendo do ângulo que se olha, a novidade “regular” dos frades poderia ser uma renovação do método da pastoral e uma proposta de um modo de vida “mais santo” ou uma desarmonia das categorias eclesiásticas.

Para William, com aponto Penn Szittyta, os frades menores: “como os fariseus, eles emergem como símbolos para uma razão muito específica conectada com as disputas políticas entre os clérigos seculares e os frades: a controvérsia dos frades em reivindicar viver a forma de vida original dos apóstolos, a *vita apostolica*⁵⁸¹”. Apesar de os motivos de Saint-Amour terem sido bem claros, e relativamente bem documentados, a estratégia usada nesse *front* foi complexa e repleta de símbolos ao ponto de merecer estudos específicos.

⁵⁷⁸ Igitur validis vel potentibus laborare non debent dari elemosine pauperum mendicorum, precipue quoniam contempnendo preceptum apostoli. *De periculis...* [12].

⁵⁷⁹ Ita videtur quod validus corpore qui de labore suo vel aliunde sine peccato vivere potest, se elemosinas pauperum mendicorum recipit, sacrilegium committit. *De periculis...* [12].

⁵⁸⁰ (...) quod nec predicatori nec alteri christiano licet mendicare perpetuo se aliunde potest habere iure (vite) necessaria sine peccato. *De periculis...* [12].

⁵⁸¹ SZITTYA, op. cit., p. 42

O ato de denegrir o lugar das novas ordens no mundo não apenas se apresenta como um conflito específico em que a conjuntura sobressai de forma aberta nas linhas do texto do *De Periculis...* Em outra via, neste tratado foram explicitados certas camadas de tempo ou mesmo houve um revolver destas camadas. Assim, os motivos elencados contra os frades se misturam com interpretações já dadas ou mesmo já superadas pela Igreja à época do tratado. Este foi um exemplo em que a tradição em forma autoridade textual foi moldada pelas circunstâncias, categorias gerais e universais posta aos usos singulares, da conjuntura.

Postos os argumentos de Saint-Amour, só havia um resultado plausível: “e isto é suficientemente grande para que a Igreja seja ameaçada por tais homens, a menos que eles sejam expulsos.”⁵⁸². Caso a Igreja não tomasse alguma atitude, os que fossem “seduzidos” por eles iriam perecer como coparticipantes de tal perigo e erro. Houve o apelo a todos estarem vigilantes. Mais além, o mestre atribui responsabilidades: “E assim de acordo com o predito perigo, aos prelados cabem antever e perseguir e da Igreja repelir.”⁵⁸³

O texto de Saint-Amour usa dessa realidade como um prenúncio dos males internos da Igreja. Era algo vivo e crescente que se não evitado ruíria a estrutura eclesial. A realidade social do mestre secular se projetava para o mundo espiritual, uma luta de frentes visíveis e invisíveis. Não há um valor maior ou menor entre elas no simbolismo sociocultural. Em um conjunto, fazem-se completas ao se estabelecer as armas para se extirpar os frades da *cura animarum* e entregá-los à condenação eterna. Com isso: “resta a todos que têm a incumbência de defender a Igreja que ascendam em sua defesa (...)”⁵⁸⁴.

O tratado de Saint-Amour não era um opúsculo ocasional que apenas simboliza um mal-estar privado que toma uma feição pública. Antes, há no texto certo estranhamento de um *modus vivendi* que ganhou uma visibilidade considerável em um pequeno espaço de tempo. Os frades, de fato, não se situavam como padres seculares e nem na tradição monástica. Nesse sentido, ainda que vivessem sob uma regra e um hábito, seu estatuto social e espiritual era qualitativamente diferente do monasticismo. Em outra via, recebiam enterros, ouviam confissões e tinham seus clérigos. Estavam nas universidades e pregavam nas Igrejas paroquiais. Mas seu comportamento social era outro e foi gerado por demandas diferentes daquelas que formaram as outras categorias eclesiásticas.

Os frades entre as entidades da Igreja não se dedicavam completamente à clausura e nem todos seus membros exerciam funções clericais. Eles tinham a habilidade em trazer a sua

⁵⁸² Et summe temendo est ne er tales prericletur ecclesia nisi expelantur ad ea (...). *De periculis...* [14].

⁵⁸³ Et sic patet quórum est predicta pericula inquirere et providere et ab ecclesia repellere, videlicet, prelatorum. *De periculis...* [9].

⁵⁸⁴ Restat ut omnes, qui ecclesia defensare tenetur, surgant ad eius defensionem (...) *De periculis...* [Epilogus].

regra para o cotidiano na pastoral. Szittyta ao comentar o argumento de William de Saint-Amour conclui:

Claramente, sob esta concepção da hierarquia da Igreja, os frades estavam irregulares, eles não eram clérigos paroquiais, mas uma organização internacional como os monges. Entretanto, diferentemente dos monges, seu negócio se situava no mundo, primeiramente na pregação apostólica e no cuidado pastoral e um ministério conduzido independente do bispado de quem os padres recebiam sua autoridade; eles frequentemente seguiam sem consultar ou cooperar como os padres das paróquias e se introduziam nesses territórios. Sua independência provinha do fato de que como ordens, como criação do papa respondiam somente a ele mais do que a hierarquia tradicional.⁵⁸⁵

Os frades não ficaram áfonos diante dos ataques relacionados às universidades e aos seus privilégios num primeiro momento. Após o opúsculo de Saint-Amour, eles prepararam sua resposta-defesa. O encargo ficou ao dominicano Tomás de Aquino (†1274) e a Boaventura de Bagnoregio, dois mestres representantes dos mendicantes na Universidade de Paris.

Entretanto, a defesa mais efetiva foi escrita pelo mestre menorita. São Boaventura preparou o tratado *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*⁵⁸⁶. Foi uma resposta substancialmente bem-acabada e em termos de conteúdo. Foi uma defesa desproporcional, favorável ao Doutor Seráfico, ao se comparar os eixos argumentativos de ambos. Nesse momento, o mestre menorita expôs sua justificativa e realoca o lugar e a autoridade dos frades. O texto boaventuriano foi um trabalho robusto e minucioso no qual desconstruiu pontualmente cada ataque do mestre secular.

A construção textual do *Quaestiones disputatae...* parte de dois eixos. Um, da natureza e daquilo que motiva os menores: a humildade e pobreza. Outro da razão em si da existência das ordens junto ao plano eclesial. Essa percepção coloca em destaque o sentido espiritual que os mendicantes representam para a Igreja. Parte-se, dessa forma, das razões internas para uma representação exterior.

Boaventura defendeu a existência das ordens ao apresentá-las diante do mundo, da Igreja, na história e como parte integrante da Providência. O valor implícito que partiu Boaventura tem como princípio o testemunho. Com isso, em um contraponto ao núcleo dos ataques do mestre, Boaventura não usa de uma ortodoxia fechada. O Doutor Seráfico

⁵⁸⁵ SZITTYA, op. cit., p. 46-47.

⁵⁸⁶ SAN BUENAVENTURA. *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica/Cuestiones disputadas sobre la perfección evangelica*. IDEM. *Obras de San Buenaventura*. Edición preparada bajo la dirección de Bernardo Aperribay; Miguel Oromi; Miguel Oltra. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo VI y último. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1949. p. 336- 707.

responde que a multiplicidade de homens dispostos a levar a vida evangélica era uma necessidade diante da variedade da criação de Deus. Por derivação, a propagação desse ideal cristão. Portanto, o mestre menorita assim diz:

“Dessa forma, em ordem, as distintas e diversas profissões (*in professionibus*) e hábitos não desvirtua, mas orna a própria Igreja como um todo; onde segundo o impugnador, que nega a existência às criaturas menores, assim é impugnador de toda Igreja aquele que anseia em extirpar os hábitos humildes em mais vis da Igreja.”⁵⁸⁷

A Igreja de Boaventura possuía muitas faces e diretrizes, não era um círculo fechado, mas aberta àquilo que viesse acrescentar por meio da obediência. A harmonização era dada pela pluralidade de formas assumidas internamente na comunidade eclesial.

A integração dos frades e seu modo de vida incluía a submissão total à Igreja. Essa obediência incondicional não era somente servir como uma instituição, mas como testemunho e como prática da vida apostólica. Ela se situa na humildade de se pôr à disposição, na necessidade eclesial de serventes e na renúncia material visando o bem comum espiritual. Era assim a apologia não só do lugar eclesial dos frades, mas do seu modo de vida em conformidade com os evangelhos.

Com isso, os fundamentos dos menoritas na humildade eram consistentes não apenas como uma percepção subjetiva ou pela introspecção, mas pela característica exterior. Isto não significa uma aparência estereotipada, mas uma forma de testemunho pelo exemplo. Boaventura foi enfático ao desconstruir o argumento de Saint-Amour: “Desse modo, a humildade não é apenas um ato interior, mas, verdadeiramente, a humilhação exterior é a sua confirmação.”⁵⁸⁸.

Os argumentos tomados por Boaventura eram visivelmente uma referência no modo como Francisco vivia. A todo o momento o mestre menorita não perdia de vista a significação que o santo fundador trazia para aqueles que decidiam vestir o hábito dos menores. Evidente que a resposta elaborada pelo Doutor Seráfico ornada com as autoridades textuais era uma representação de sua Ordem naquele momento. A literalidade de Francisco foi obnubilada por uma abstração do essencial, daquilo que ele deixou aos seus seguidores. Era desse exemplo que parte São Boaventura.

⁵⁸⁷ Et ideo ordo, distinctio et multiformitas in professionibus et habitus non deturpat, sed ornat ispius Ecclesia universum; unde sicut impugnator esset universitatis mundi qui nollet, has criaturas parvulas in universo esse, sic impugnator est universalis ecclesiae, si qui de ipsa velit extirpare habitos viles et abiectos. *Quaestiones disputatae... Quaestio I [solutio obiectorum]*, 15.

⁵⁸⁸ Huiusmodi autem humilitatis actus est non tantum interior, verum etiam exterior humiliatio et verificatio sui. *Quaestiones disputatae... Quaestio I [solutio]*.

Este “exercício de memória” não é ocasional, mas um resultado do caminho até então trilhado pela Ordem menorita. Esse elo não ocorre sem uma dialética temporal implícita, especialmente aplicado à representação de um passado específico. O exercício intelectual boaventuriano foi uma versão mais complexa e elaborada de se posicionar no mundo pela inspiração personalista de Francisco. Ao mesmo tempo em que revela um estado da Ordem, uma consciência de si e de seu lugar na Cristandade.

O “molde” institucional menorita era definido na medida em que se expedia da Sé Romana as diretrizes básicas do seu lugar sociocultural. Com isso, a memória dos menores que Boaventura elenca não é apenas um efeito de “rememoração”. Mas foi uma criação ativa ao se resgatar um passado em que Francisco foi o centro. Há a afirmação institucional baseada em uma estruturação prévia. A Ordem confirma e intenta a perpetuação de seu lugar, de sua imagem externa e, simultaneamente, a exteriorização de um modo de vida muito particular.

Para tanto, as repostas do mestre menorita não foram uma mera contraofensiva, mas, além de tudo, um exercício de sistematização da temporalidade da Ordem. A própria divisão do texto boaventuriano obedece a essa lógica, em que a pobreza, obediência, humildade são eixos que dão sentido à representação externa dos frades na sua trajetória. Outro exemplo foi o dinamismo na evolução temporal-espiritual da Igreja que os menores e pregadores trouxeram. A hierarquia fechada de Saint-Amour foi assim respondida pelo Doutor Seráfico: “ao que se objeta dos monges, há de se dizer que os monges regulares alguns têm por profissão e voto o trabalho manual e outros não. E a razão disso é a diversidade das profissões por parte do tempo, das pessoas e das intenções.”⁵⁸⁹

Num segundo plano, os frades de então estavam à disposição eclesiástica pelas múltiplas funções, de acordo com o seu talento, não se limitando apenas ao trabalho manual. Para isto, o mestre menorita recorre à autoridade da Regra de São Francisco em um duplo sentido: a) pelas suas funções já assentadas em diversas áreas na *cura animarum* e b) pela necessidade da Igreja de trazer homens para atuar em sua complexa hierarquia. Assim São Boaventura argumenta:

Ao que se objeta do bem-aventurado Francisco, há de dizer que na Regra do Bem-aventurado Francisco algumas coisas se dizem como preceito, algumas como conselho, algumas como instrução, conforme a mesma regra por palavras claras as distingue expressamente. Mas no que diz ao trabalho, não disse como preceito, pois não mandaria que fizesse com devoção, porque não está em nosso poder, senão disse como instrução. Pois ensina quem deve trabalhar e como; porque devem trabalhar os que têm graça para tal, isto é,

⁵⁸⁹ Ad illud quod obiicitur de monachis, dicendum, quod monachi regulares aliqui habent in professione et voto laborem manuum, aliqui vero minime. Ratio vero huius est diversitas professionum ex parte temporum personarum et intentionum. *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus III [solutio], 12.*

suficiente força, habilidade na arte e oportunidade segundo lugar e tempo; de modo que se deve ser fielmente para o próximo, devotadamente para Deus e modestamente para consigo mesmo. Pelo qual o santo pai, entendendo pelo Espírito Santo a sua vocação e a congregação de seus irmãos, no qual havia leigos e clérigos, não deu por ordem trabalhar manualmente, a fim de que os clérigos não desejassem as coisas espirituais por menos úteis (...) a fim de que os leigos e os que não são aptos às coisas espirituais, nem ocupados nas coisas espirituais os frades e nem elevados ao ócio contínuo da contemplação comessem o pão ociosamente (...) Assim, pois, é claro que nem todos os pobres e sãos, ainda que não tenham a cura das almas, estão obrigados ao trabalho manual.⁵⁹⁰

O mestre menorita faz uma clara divisão entre os regulares, sendo eles os monges, e os outros regulares, sendo menores e pregadores. Quando Boaventura se refere aos mendicantes, ele usa o termo *ordinorum modernorum* (ordens modernas). Os dois modos regulares pertenciam a naturezas diferentes no estado da Igreja naquele tempo. Com isso, para justificar, o Doutor Seráfico apresenta que os verdadeiros pregadores: “se chamam aqueles cuja pregação tem autoridade, verdade e utilidade”⁵⁹¹. Esse princípio são os condicionantes imediatos aos mendicantes, pois:

(...) os pregadores das ordens modernas, têm em si estas três coisas: autoridade, porque são enviados pelo sumo pontífice e pelos outros prelados, que são os donos da seara; verdade, segundo é evidente, pois pregaram a fé e os costumes segundo a lei do evangelho; e utilidade, porque foram chamados do estado de culpa a penitência ao estado de graça (...)⁵⁹²

A defesa de Boaventura se posiciona muito além da hierarquia eclesiástica, mas pelos princípios da eficácia e do testemunho das Ordens. Se há, assim, uma caracterização particular das “ordens modernas” seria pela sua atuação. A autoridade e legitimidade dos pregadores e menores se deram pelo seu lugar no mundo ao atuar junto às pessoas. Sua

⁵⁹⁰ Ad illud quod obiicitur de beato Francisco, dicendum, quod in *Regula beati Francisci* quaedam dictum praeceptorie, quaedam monitorie, quaedam informative, sicut ipsa Regula per aperta vocabula distinguit expresse. Hoc autem, quod dictum est de labore, nos est dictum praeceptorie, quia non imperaret, quod facerente devote, cum hoc non sit in mostra potestate, sed dictum est informative. Informat, enim, quorum sit manualiter operari et qualiter: quia illorum, qui habent gratiam, id est facultatem virtutis et industriam artis et oportunitatem loci et temporis; qualiter, quia fideliter ad proximum, devote ad Deum et modeste ad se ipsos. Unde sanctus Pater, intelligens per Spiritum Sanctus sua vocationem et collectionem factum suorum, in qua erant laici cum clerici, nec mandatum dedit de manualiter operandum, ne clerici omitterent spiritualia propter minus utilia; nec tamen omnino reticuit ne laici et qui non sunt ad spiritualia idonei nec circa necessaria fratrum intendi nec adhuc sunt ad contemplationis indefessum otium elevati panem comederant otiosi. (...) Sic ergo patet, quod non omnes validi pauperes, etiam non curati, ad opera manualia sunt astrici. *Quaestiones disputatae... Quaestio III, articulus I [solutio obiectorum]*, 16.

⁵⁹¹ (...) dicitur quorum praedicatio habet auctoritatem, veritatem et utilitatem (...) *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum]*, 18.

⁵⁹² (...) praedicatores, haec tria habent in se: auctoritatem quidem, quia missi sunt a summo Pontifice et aliis praelatis, qui sunt domini messis: veritatem, sicut patet, quia fidem et mores praedicaverunt secundum legem Evangelii; utilitatem, quia multos de statu culpae vocaverunt ad statum gratiae vel poenitentiae (...) *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum]*, 18.

eficácia era para despertar a consciência de sua natureza de pecado e conduzi-las ao arrependimento. Tal proposta nada mais seria do que a conformidade com os Evangelhos, portanto incontestável.

A assimetria dos argumentos que pairam entre o mestre secular e São Boaventura não residem apenas em oposições simples ou jogos de “opiniões contrárias”. Estas já eram da natureza da *disputatio* que os textos foram produzidos. Ao trazer o conjunto de práticas dos mendicantes já estruturadas em uma realidade, o exercício de representação externa das instituições seria também a uma forma de localização neste tempo.

O senso temporal de Boaventura coloca um sentido teleológico da fundação das Ordens mendicantes em pleno acordo com o modelo histórico da teologia cristã. A dinâmica da “história” do Doutor Seráfico apresenta as *ordinorum modernorum* como produto da Providência. De modo que: “(...) há de se dizer que Deus dispõe todas as coisas e ordena o tempo o segundo a disposição da sabedoria divina”⁵⁹³. Com esse princípio, as Ordens mendicantes são representadas pelo parâmetro da sabedoria divina à disposição da humanidade. O seu lugar seria dado por um modelo universal, alheio à vontade humana e à conjuntura terrena.

Dessa maneira, a representação dos pregadores e menores está acima de qualquer hierarquia terrena e independe daquilo que seus impugnadores queriam. Ao contrário, trazem em si a responsabilidade de cumprir o plano divino. Logo é algo que supera qualquer tentativa de eliminá-las através de um conjunto de fatos terrenos. Para tanto, são Boaventura assim diz:

Onde segundo o primeiro tempo da Igreja foram introduzidos homens poderosos e operando milagres e sinais, os quais foram os apóstolos e seus discípulos; e em um tempo intermediário, homens inteligentes nas Escrituras e nas razões dos viventes; assim em um último tempo, foram introduzidos os homens voluntariamente mendicantes e pobres das coisas do mundo. E isto era muito conveniente a fim de que por meio dos primeiros se destruísse a idolatria e o poder dos ídolos; pelos segundos, as heresias, pelos terceiros a avareza, a qual ao fim do mundo reina de grande maneira. Entretanto, por sua vez, a pobreza é o fundamento da perfeição evangélica e complemento da mesma por tanto esteve em vigor no primórdio da Igreja e em acordo com o estado final da Igreja.⁵⁹⁴

⁵⁹³ Dicendo, quod secundo dispositionem divinae sapientiae Deus universa disponit et ordinat temporibus suis. *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum], 20.*

⁵⁹⁴ Unde sicut in primo tempore Ecclesiae introduxit viros potentes et miraculis et signis, sicut fuerunt apostoli et eorum discipuli; et médio tempore viros inteligentes in Scripturis et rationibus vivis; sicut ultimo tempore introduxit viros voluntarie mendicantes et pauperes rebus mundanis. Et hoc quidem recte conguebat, ut per primos destrueretur idolatria et idolorum potentia, per secundos haeresis, per tertios avaritia, quae in fine saeculi maxime regnat. Nihilominus tamen, quia paupertas fundamentum est evangélica perfectionis, et ipsa est quase complementum eiusdem; ideo viguit circa in Ecclesiae statum finalem. *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum], 20.*

As ordens mendicantes, como apresenta Boaventura, não são voltadas para si mesmas, enclausuradas em uma fuga do mundo, mas um bem útil para o caminho da Salvação. Nelas se recupera o sentido primitivo da Igreja e o espírito dos apóstolos. Esta forma de vida é autêntica pelo plano histórico ao mesmo tempo em que está acima da prática cotidiana nas universidades e da pastoral. Sobre os frades havia uma representação transhistórica de sua funcionalidade na Igreja.

Apesar da constante desconstrução da validade dos frades pelo secular, Boaventura não titubeia em apresentar as fontes que autorizam o seu ofício. O mestre menorita argumenta que seriam duas as fontes para o exercício da cura dos mendicantes⁵⁹⁵. A Primeira autoridade seria dada pela potestade, aquela institucional (*ex prima institutione*). De modo que seria um ofício encomendado ou por meio de privilégio (*ex inducto officio, aut ex privilegio*). Esta é a principal e aquela em que se vincula aos sucessores dos apóstolos.

A segunda autoridade é menor (*subauctoritas*) e se refere aos enviados, se baseia naquela da pastoral em que a utilidade serve para toda a Igreja. Como conclusão, a autoridade papal era primeira garantia do lugar na *cura animarum* empreendida pelos frades na condição de enviados. Como complementa Boaventura: “o qual disposto no espírito santo, para a utilidade da Igreja, a fim de que não só se edifiquem com a palavra da pregação, senão juntamente com a palavra e o exemplo de humildade...”. Em um ato de reprovação direta a Saint-Amour: “me surpreendo que ao dizer que Cristo seja manso e humilde de coração e ouse condenar esta humildade e humilhação.”⁵⁹⁶.

A contra argumentação boaventuriana foi um exemplo cabal de como os frades menores já estavam inseridos e bem paramentados nas técnicas universitárias. Além disso, intelectualmente consolidados como mestres e agentes diretos na *cura animarum*. Traçam-se aqui apenas pontos que se consideram nodais de parte a parte e aqueles em que a representação externa é plasmada com mais evidência. Tais textos tratam do conjunto dos frades: tanto menores quanto pregadores. Embora a ordens conservassem diferenças regulares nascidas de circunstâncias diversas.

Com relação aos conflitos universitários, aos pregadores interessava mais. Para eles a universidade convergia com seu propósito original. Porém, mesmo que aparentemente entre os menores não fosse o primeiro sentido, os estudantes e mestres menoritas já se encontravam

⁵⁹⁵ *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum], 19.*

⁵⁹⁶ Quod disposuit Spiritus Sanctus ad Ecclesiae utilitatem, ut non tantum aedificent verbo praedicationis verum etiam verbo pariter et humilitatis exemplo. Qui ergo didicit a Christo *mitis esse et humilis corde*, miror, si hanc humilitatem et humiliationem audeat tanquam reprobam condemnare. *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus II [solutio obiectorum], 19.*

em grande número no meio acadêmico. Para os frades menores os estudos tiveram uma história mais controvertida do que a instituição dos pregadores. Naquele tempo, as diferentes inteligibilidades sobre a função das letras se constituíam apenas de forma virtual.

Todas as duas *ordinorum modernorum* estavam plenamente integradas na função de pregar e no auxílio à pastoral. As respostas de Boaventura partem de pontos comuns entre elas, em especial pela pobreza e pela a autoridade de enviados pelo sumo pontífice. Além do mais, o Doutor Seráfico foi contundente em relação aos estudos. O mestre regular insistiu na conformação do espírito de humildade e do ideal de pobreza com as letras, caso o frade tivesse habilidade para tal ofício⁵⁹⁷.

O ataque de William de Saint-Amour foi amplo e atingiu todos os apoiadores: do papa ao rei de França. Naturalmente o fogo ateadado pelo mestre secular tomou tamanha proporção que fugiu ao seu controle. Apesar do lastro que o tratado deixou, o mestre secular no início de seu escrito tentou uma justificativa. Em uma afirmação evasiva:

Declaramos de início que aquilo que se segue é dito como admoestação e instrução a toda Igreja, não contra a qualquer pessoa, nem contra a qualquer estatuto aprovado pela Igreja, mas dizemos contra o mal do pecado e o perigo geral à Igreja. Não a partir de uma invenção nossa, porém pela verdade da Sagrada Escritura, na qual reunimos. Entretanto, submetemos tudo isso à censura eclesiástica, aquilo que se julga poder ser corrigido.⁵⁹⁸

A proposição iniciada pelo mestre secular tentava minimizar possíveis efeitos colaterais de seu tratado. Foi em vão, pois havia condições fatuais, pessoas envolvidas (papa, frades e o rei) e a posição de William como procurador dos seculares. Todos estes elementos fizeram com que a saída de “não ligar nomes a pessoas” fosse uma solução incólume. No caso, o tratado voltou contra o próprio autor. O conteúdo desenvolvido contradizia com a sua tentativa de não identificar singularmente alguém. O mestre quis apenas se posicionar como um dos *videns* para alertar para os perigos e ameaças à Igreja. Julgava ele que tais fatos eram alheios à sua vontade.

A cópia de seu tratado chegou às mãos do papa Alexandre IV que prontamente o condenou ainda em 1256. Em junho deste ano, o papa e o rei Luís IX expulsam William de

⁵⁹⁷ *Quaestiones disputatae... Quaestio II, articulus III [solutio obiectorum], 11.*

⁵⁹⁸ Protestamur autem ab initio, quod ominia que hic ad cautelam er instructionem ecclesie universe, non contra personam aliquam, nec contra statum aliquem ab ecclesia approbatum; sed contra peccata malorum et pericula ecclesie generalis dicturi sumus. Non ex inventione mostra, sede ex veritate sacre scripture, collegimus. Nos[Nichilominus] tamen ominia ecclesiastice correctioni supponimus, si quid in eis fuerit corrigendum. *De periculis...* [Prologus].

Saint-Amour e mais três mestres de Paris do reino da França⁵⁹⁹. Além disso, os *turbatores fratris*, como dizia Alexandre IV, “os ditos Guilherme de Saint-Amour e Cristiano que estão em perversidade, desse modo, em qualquer lugar, pelo nosso beneplácito se faça detê-los no cárcere (...)”⁶⁰⁰. O passo seguinte foi admitir e confirmar o lugar dos pregadores e menores no estudo parisiense de teologia, ainda em junho de 1256.

Em outubro o papa condena o *De periculis...* O documento diz com clareza que o mestre secular deturpa as escrituras semeando o mal e a discórdia (*quia etiam idem libellus magni scandali seminarium...*)⁶⁰¹. O papa foi incisivo ao dizer que era falsa a ortodoxia que nele estava contido. Prova-se, então, que a tentativa forçada de descaracterização, ainda que salpicada de autoridades textuais, não correspondia com a realidade da época. Como ponto final, Alexandre IV é categórico:

Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum, dessa forma chamado, assim mesmo iníquo, criminoso e execrável (...) falso e nefasto para com os nossos frades, e pelo nosso concílio e autoridade apostólica reprovamos e em perpétuo condenamos (...) completamente e em qualquer parte sua procure queimar e abolir.⁶⁰²

Esta foi a primeira medida direta depois de se ter examinado o tratado. Em outubro de 1256, o papa enviou ao bispado de Paris uma carta proibindo a circulação do texto de Saint-Amour. O sumo pontífice reforçou para que se queimassem e que se abolissem os exemplares encontrados nas suas localidades. Além disso, com respeito à proibição do *libello*, o papa incumbiu o arcebispo e os bispos de: “(...) a toda Paris solenemente se faça publicar em outros a para todos os locais (...)”⁶⁰³.

A proibição chegou à Universidade em novembro de 1256, junto com o reestabelecimento das cátedras dos mestres mendicantes. O tratado sofreu as penas não somente do poder espiritual. O mestre William de Saint-Amour e mais quatro mestres da Universidade foram expulsos por Luís IX do reino na França. Na sequência, em agosto de 1257, o papa pede ao rei que não se permitisse a entrada de William em seus domínios.

⁵⁹⁹ O documento cita: “(...) Guilermum de Sancto Amore, et Oddone de Duaco, doctores theologie, ac Nicolaum de Barro et Christianum canonicum Belvacensem tanquam ecclesiae Romanae rebelles et alliorum rebellium incentores ac turbatores Parisiensi studii (...)”. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1256], 286.

⁶⁰⁰ (...) ut dictos Guilermum de Sancto Amore et Christianum, qui sunt in perversitate hujusmodi potiores, faceres usque ad beneplacitum nostrum in carcere detinere (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1256], 286.

⁶⁰¹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1256], 288.

⁶⁰² (...) *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, nucumpatur, tanquam iniquam, scelestum et execrabilem (...) falsa e nefária de fratrum nostrorum consilio auctoritate apostólica reprobamus et in perpetuum condemnamus (...) prorsus in toto et in quodlibet sui parte comburere et abolere procuret. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1256], 288.

⁶⁰³ (...) omnia Parisius Sollemniter publicetis et faciatis per alios in omnibus locis (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1256], 291.

Também em 1257, o papa proibiu sob pena de excomunhão quem os admitir, pois a deles foi revogada a licença de pregar e de ensinar.

O papa Alexandre IV e o rei Luis IX uniram forças para extirpar William e seus apoiadores das suas cercanias. Os frades viram que os privilégios adquiridos durante a sua atuação na Igreja não foram em vão. Os mendicantes integrados na corte e obedientes ao papa construíram um lugar seguro para levantar seu contra-ataque. Entre 1256 e 1257 houve sucessivas reintegrações da *cura animarum* dos frades, das suas cátedras e do seu direito de pregar. Estas demonstram que a integração social dos frades (dominicanos e franciscanos) com os poderes, cada um à sua maneira, possuía uma realidade já consolidada.

A representação externa dos menoritas foi de suma importância para que o seu lugar fosse amplamente aceitável e útil para o papa e para o conjunto eclesiástico. É salutar entender também que a consciência interna da Ordem e sua representação fora dos conventos não são duas entidades distintas e não tangenciáveis. O senso coletivo da Ordem menorita foi naturalmente trazido à tona para que a defesa fosse efetiva. O fizeram em pleno acordo com o modelo institucional que se desenvolveu nos anos que seguiram a morte de Francisco.

A Ordem dos frades menores se tornou o que era a partir do momento que pôde imprimir uma percepção coletiva, vivenciar de traços comuns e uma consciência temporal partilhada. Esta experiência coletivo-temporal é a junção dialética das gerações com o seu passado vinculado ao santo fundador. A defesa dos frades feita por Boaventura está intimamente ligada a uma experiência coletiva como membro de uma comunidade em seu espaço de experiência acumulado. Com isso, Halbwachs afirma: “a representação das coisas evocadas na memória individual não é mais do que uma forma de tomarmos consciência da representação coletiva relacionadas às mesmas coisas.”⁶⁰⁴

Tais proposições de memória se efetivam a partir do momento em que elas atuam dialeticamente nos conflitos. Uma das consequências da representação negativa ao se tentar deslegitimar os frades foi despertar uma consciência coletiva. Nesse caso, há uma ação e uma reação. William elaborou muitas diretrizes que moralmente excluía os frades da Igreja. Isto condicionou que Boaventura voltasse para uma percepção particular do que ele entendia por ser menor em um sentido coletivo-institucional. Não é o indivíduo Boaventura que fala apenas por si. Antes, o mestre regular sistematizou uma série de práticas coletivas para justificar existencialmente sua instituição.

⁶⁰⁴ HALBWACHS, op. cit., p. 61.

Internamente, os frades não se constituíram de forma linear. Os menores fizeram um caminho trôpego, debatido, em que as gerações são sucedidas e o senso de vinculação muda. Quando o *Doctor Seraphicus* toma a dianteira na defesa dos frades, ele evoca um passado acumulado e não específico. Antes, pautou-se por linhas gerais em um modo de vida que era real para ele, mas que chegou a tal estado pelas disputas internas e geracionais.

O exercício representativo do Doutor Seráfico na defesa do modo de vida mendicante se sustenta no sentido temporal, no prático e na utilidade coletiva como *religionis* da Igreja. O que Boaventura fez foi trazer uma prática abstrativa de uma experiência temporal coletiva aplicada a um momento específico. Nisso, Maurice Halbwachs comenta sobre os quadros constitutivos de memória coletiva: “(...) representam correntes de pensamento e de experiências em que reencontramos nosso passado apenas por que ele foi atravessado por tudo isso.”⁶⁰⁵

A memória e a representação são conceitos polissêmicos e multiplamente aplicados. Mas a representação é útil para lidar com os discursos variados nesse meio social. Nesse sentido, Paul Ricoeur afirma que a representação é uma prática de função taxonômica e ao mesmo tempo se situa entre o objeto e a operação social⁶⁰⁶. A explicação de Ricoeur não visa compreender uma forma enfiada a memória. Antes compreende que sua realização é dada pela prática social dos grupos ao trazer o seu lugar no mundo. A partir disso, para Roger Chartier a representação pode ser uma alternativa para se decifrar as sociedades em suas heterogeneidades. Portanto:

(...) penetrando no Dédalo das relações e das tensões que constituem a partir de um ponto de entrada particular (um acontecimento, obscuro ou maior, o relato de uma vida, uma rede de práticas específicas) e considerando que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao seu mundo.⁶⁰⁷

A representação vem, por sua vez, como um norte explicativo dessa complexa tessitura social em que os frades menores estão inseridos. Os menores não apresentam uma validade espiritual a esmo ao se representarem em suas características e valores fundamentais como instituição. Antes carregam um conjunto de práticas sociais que buscam uma validação em seu espaço de experiência institucional.

⁶⁰⁵ HALBWACHS, *ibidem.*, 86.

⁶⁰⁶ RICOEUR, *op. cit.*, p. 240-241.

⁶⁰⁷ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *In: À beira da falésia: a História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Editora Universidades/UFRGS, 2002, p.66.

O ato de Saint-Amour ao reprovar e descaracterizar o lugar dos frades revelou os elos das tensões sociais e o lugar das instituições. Os mendicantes e os mestres seculares eram realidades que buscavam um espaço de afirmação bem delimitado. A resposta de Boaventura não foi só uma contraofensiva inócua, mas repleta de sentido e resultada de uma construção estruturante do tempo em relação às funções da Ordem.

Com isso, Ricoeur diz que pela evocação da memória de um grupo se estrutura e se introduz os múltiplos sentidos de uma coletividade através das características de “presença”, de ausência e de anterioridade. A representação é o primeiro elo dessa cadeia ⁶⁰⁸ e reúne a tarefa de captar as diferentes formas de manifestação social e os conflitos inerentes destas. Nesse aspecto, numa questão de escala e atendendo para o caso dos frades, a representação e sua eficácia: “(...) modulam os graus de legitimação em curso nas múltiplas esferas de pertencimento entre as quais se distribui o vínculo social.”⁶⁰⁹.

6.2. A pregação boaventuriana: sermões e textos do *exemplum* franciscano memória de Francisco de Assis

A mensagem franciscana esteve assentada na sua difusão oral. Esta foi desenvolvida nas pregações, nos sermões e nos apelos coletivos de penitência. A propagação oral é um elemento que não se pode se ver desvinculado do modo de vida menorita. A pregação se tornou o *leitmotiv* da itinerância franciscana. Nos momentos em que na subjetividade de Francisco pesou a indecisão, esta se deu pela luta entre a pregação itinerante e a *fuga mundi*. Depois de decidido a favor da pregação *per mundum universum*, Francisco encaminha a difusão evangélica e a itinerância como um dos princípios de seu movimento. O ato de ser *advenae* (forasteiro/ estrangeiro) se torna uma prática necessária para espalhar o evangelho na condição de *peregrini*. Com isso, no *Testamentum* Francisco deixa explícito: “*semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini*”⁶¹⁰.

Evidentemente, o tempo de Francisco era substancialmente diferente do de São Boaventura. O espaço de experiência convertera a pregação itinerante em sermões formais. Simbolicamente significava que a motivação pela espontaneidade da fé e a linguagem essencialmente vulgar foi substituída pela formalidade acadêmica. Os frades menores já não

⁶⁰⁸ RICOEUR, op. cit., p. 241.

⁶⁰⁹ RICOEUR, *ibid.*, p. 229.

⁶¹⁰ TESTAMENTUM, 24.

eram apenas aqueles (i)*joculatores*⁶¹¹ dos primeiros anos, mas homens de letras e dominavam os modelos retóricos aplicáveis aos sermões.

Mesmo que houvesse uma distância substantiva entre os frades do tempo de Francisco e a geração boaventuriana, permanecia uma linha mestra que os identificava como franciscanos. Em parte, esse “fio condutor” era a própria memória personificada no santo. Em outra, era a experiência abstrativa da instituição. Esta se encarregou da constante adaptação e seleção daquilo que era mais pertinente. A *intentio* mais um marcador abstrativo Ordem.

A abstração significa que para a formação de uma *intentio*, propositalmente e adequadamente, ela deve variar no tempo e selecionar aquilo que responde melhor às demandas da conjuntura. Assim, existem graus abstrativos na temporalidade da Ordem dos Frades Menores, de Francisco a Boaventura. Como exemplo, os frades íntimos do *Poverello* selecionavam aspectos de uma conjuntura específica, a do início da fraternidade. Por outro lado, os usos e os eventos dos anos de 1250-1260 são motivados por novas perspectivas. Em suma, há sempre o exercício de se “garimpar” algo, algum metal precioso. Porém o seu lastro foi dado pelas variações circunstanciais.

Dessa forma, a prática dos sermões, pregações e outras formas orais de propagar um discurso variaram de propósitos e de estruturação. Francisco não partia da escrita formal como base de seus sermões. Expressava-se no vulgar, na forma oral e coloquial visando a efetividade moral dos seus ouvintes. Já Boaventura, ainda que em seus sermões se apresentasse como alheio aos jogos retóricos e ao rebuscamento, havia a formalidade e a escrita em latim. A estrutura argumentativa e as finalidades do sermão de Boaventura são qualitativamente e quantitativamente diferentes da pregação itinerante de Francisco. Ainda que se conservem pontos axiais da ética franciscana, suas motivações e usos se alteram com o tempo.

Nos anos que se seguiram os de 1250, como já comentado, foram decisivos na perpetuação de uma imagem e uma representação externa da Ordem de São Francisco. Essa década não apenas logrou conflitos, amargos de fato, mas também somaram para a institucionalização de fato dos menores. Boaventura teve um papel fundamental na construção das formalidades internas dos frades, como resoluções, leis e devocionais (ex. a *Legenda Maior*). Por outro lado, o *Doctor Seraphicus* imprime um sentido espiritual e supra-histórico

⁶¹¹ Essa palavra latina pode nos induzir as possíveis traduções avessas à ideia original. (i)*joculator* pode ser entendido como um gracejo, uma piada ou de uma pessoa com espírito brincalhão. Entretanto, o sentido de *joculator* entre os franciscanos significa aquele que semeia com alegria e transforma a palavra de Deus (a pregação) em uma mensagem de alegria, gozo e de verdadeira felicidade. O ato de ser um *joculator* implica na adoção da alegria de pregar os evangelhos, tanto para si como pregador quanto para aqueles que ouvem a mensagem.

ao santo fundador da Ordem. Os sermões de Boaventura são a afirmação do lugar exemplar de Francisco muito além da sua função de fundador da Ordem. Como *Amicus Christi*, o pobre de Assis se torna o exemplo maior para aqueles que desejavam ser íntimos de Jesus.

Entre 1255 e 1262, em plena disputa com o clero secular, Boaventura de Bagnoregio proferiu seus sermões sobre São Francisco. Basicamente, eles foram produzidos para as comemorações do dia do Santo de Assis (04/outubro) e pronunciados em Paris. Boaventura possuía uma ligação especial com a cidade. Mesmo ministro geral a partir de 1257 permanece e dirige a Ordem de Paris. Nesta cidade, os sermões de Boaventura são mais do que um rito comemorativo da festa do santo, mas um guia contra os oponentes. Os *sermones* não eram apenas para rememorar ou comemorar um calendário litúrgico, mas a afirmação do santo de sua instituição.

Para o momento se usará os sermões em comemoração à festa de São Francisco (I-IV) e o da Festa de Transferência do corpo do Santo em 1267⁶¹². Entretanto, a tradução de Eric Doyle apresenta uma ligeira diferença da edição de Quaracchi. Eric Doyle revisou os manuscritos originais (6 no total)⁶¹³ comparando-os aos trabalho dos *Frati Quaracchi*. Segundo Doyle, a ordenação dos sermões do *Collegio San Bonaventura* contém uma imprecisão cronológica sendo necessária uma redefinição.

Para que se evitem confusões, Doyle substituiu a numeração romana de Quaracchi (I, II, III...) pelos caracteres arábicos. Portanto, assim ficam os sermões segundo a tradução inglesa: Sermão 1, 1255 (Quaracchi: *Sermo V*), Sermão 2, 1262 (Quaracchi: *Sermo IV*), Sermão 3, 1266 (Quaracchi: *Sermo I*), Sermão 4, 1267 Quaracchi: (*Sermo II*), Sermão da Festa de transferência do corpo de São Francisco, 1267 (Sem alterações) e o Sermão de Odo de Châteauroux, 1262 (Quaracchi: Sermão III).

Para esta parte do capítulo será adotada a ordem dos sermões seguindo a tradução de Eric Doyle. São eles de 1 ao 4 e o Sermão da Festa de transferência do corpo de São Francisco. Para o cotejamento latino se usará a edição de Quaracchi. Tais sermões, alguns

⁶¹² A base de nossos textos são as traduções para o inglês de Eric Doyle (O.F.M.). Cf. SAINT BONAVENTURE. *The disciple and the master: St. Bonaventure's sermons on St. Francis of Assisi*. Translated and edited na Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983. A edição latina: ⁶¹² *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Issu et auctoritate David Fleming. Tomus IX. Florentia. Ad Claras Aquas(Quaracchi) – Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1950. Seguem assim os sermões e as respectivas páginas da presente edição: *Sermo I* (3), pp.573-575; *Sermo II* (4), pp. 575-582; *Sermo IV* (2), pp.585-590; *Sermo V* (1), pp.590-597 e *De Translatione S. Francisci* (25 Maii), pp. 534-535.

Saliento que ao citar os sermões tomarei por base a divisão numérica da tradução inglesa. Como isso virá segundo a seguinte forma: a) número do sermão da tradução em algarismos arábicos; em parênteses a referência latina de Quaracchi em algarismos romanos, c) o ano do sermão na redefinição cronológica do Frei Eric Doyle e c) as respectivas páginas, da tradução inglesa e da latina entre parênteses. Ex. Sermo 1 (V), 1255, p. 59 (573)

⁶¹³ DOYLE, op. cit., p. 23-25 e 193.

distanto de um espaço entre dez e doze anos, são de fato importantes para a compreensão da centralidade de São Francisco na *Historia Salutis*. O santo de Assis sobressai às eventualidades da Ordem como instituição. Esse espaço de tempo foi de fato estruturante, pois se situa entre a eleição de Boaventura como ministro geral (1257) e a finalização da *Legenda Maior* (entre 1263-1266).

Os sermões são formativos na construção da memória e a imagem/significado de São Francisco. A memória ideal e teológica do *Poverello* é amplamente erigida da mística boaventuriana. Esta pode ser percebida de forma mais clara na *Legenda Maior*. Entretanto, muitos pontos da simbologia sobre a memória de São Francisco já são tangenciadas nos sermões. Há, assim, uma clara convergência temática e mística e os sentidos em torno das funcionalidades espirituais e eclesiásticas do pobre de Assis.

A base da pregação do Doutor Seráfico não estava mais dos *adveniae* do *Testamentum*. Há o sentido de humildade e simplicidade, como um jogo retórico-institucional constantemente abstraído para outras vivências. Os corações que a pregação de Francisco atingira não eram os mesmos aos quais que Boaventura pronunciara. Os compromissos com a festa de São Francisco e os sermões pronunciados em sua memória demonstram, comparativamente falando, dois momentos do papel da pregação da Ordem. Entre a espontaneidade de Francisco e a sistemática de Boaventura, reside a institucionalização da *fraternitas*. Nesta fase, santo de Assis não era apenas um homem devoto, simples e humilde, mas um santo com importância providencial na História Sagrada.

Os sermões ilustram camadas temporais dentro da Ordem com relação ao papel de São Francisco e à institucionalização dos *menoritas*. Estruturalmente os sermões e as pregações se fundamentavam no *exemplum*, uma prática que muda com o tempo. No século XIII o *exemplum* na pregação se torna parte de uma *parole* muito mais vasta, no qual o sermão está incluso⁶¹⁴. A pregação franciscana é essencialmente voltada para o povo, oral e em vulgar. Com o tempo, sua manifestação escrita se tornou em latim. Por outro lado é inegável que o sermão e o *exemplum* estão associados à produção e o conhecimento vernacular e à difusão da língua vulgar⁶¹⁵.

O *exemplum* era a acessibilidade e a lógica da palavra oral que chega aos ouvintes. Assim, a finalidade exemplar é dada pelos modelos, pelos estereótipos e pelos simbolismos que trabalham com a moral da plateia. São modelos em que os vícios e virtudes são

⁶¹⁴ BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *L'exemplum*. Fasc. 40. BREPOLIS. Turnhout-Belgium: Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 1996, p. 147.

⁶¹⁵ BREMOND; LE GOFF; SCHMITT, *ibid.*, p. 52.

marcadores essenciais para atingir o *populus*, levá-los à contrição e encorajá-los pela palavra falada. O *exemplum* age sobre realidade objetiva em sua representatividade simbólica. Entre os frades menores ele ganha um corpo mais simples e menos rebuscado, pois as pregações se destinam às camadas populares. No sermão, os exemplos em sua tonalidade formal assumem a mesma função de representação do ideal.

A pregação e o sermão aplicados à pastoral franciscana demonstram em seu espaço de experiência as modificações os seus diversos propósitos de uso. Uma dessas manifestações está na atuação de Boaventura como ministro, ou mesmo como influente Doutor franciscano na Universidade de Paris. O Doutor Seráfico influenciou nas decisões sobre a situação conflituosa que envolvia os mendicantes. Sua função estava tanto nas frentes teológicas e eclesiásticas (na hierarquia da Igreja) quanto como mestre de Paris. A defesa foi ampla e decisiva. Os sermões boaventurianos exemplificam esse conjunto de instrumentos que foram usados na defesa dos frades menores.

O sermão é uma variante da pregação franciscana. Tal multiplicidade é um fenômeno do tempo, pois a prática da pregação litúrgica, parte da missa, está associada à ascendente clericalização entre os menoritas. De La Borbolla⁶¹⁶ diz que a pregação mendicante está assentada na piedade penitente, na erradicação do erro em relação às ditas heresias. Como um guia da pregação, o *exemplum* era um instante pedagógico. Os gestuais na comunicação oral e o cotidiano transladado para os “tipos ideais”⁶¹⁷ evangélicos definem também pregação derivada de Francisco. O sermão e a pregação são instruções para a confirmação da fé e um exercício devocional para levar o ouvinte à contrição. Ele se tornou um instrumento muito utilizado pela Igreja principalmente a partir do IV Concílio de Latrão⁶¹⁸.

O tempo de Boaventura não cabia mais o tipo pregador itinerante dos primeiros tempos. Mesmo com as modificações do *status* intelectual dos frades e da sua função na hierarquia eclesiástica, há um *backbone* que sobressai às variações temporais. Nestas estão os aspectos fundamentais da idiosincrasia da prática dos sermões franciscanos. Com a clericalização e com a formação acadêmica, pontos estruturais, antes espontâneos, tornaram-

⁶¹⁶ DE LA BORBOLLA, Angeles García. Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante. *EREBEA – Revista de humanidades y Ciencias Sociales*. N° 1 (2011), pp. 57-82, p. 73.

⁶¹⁷ O “tipo ideal” que nos referimos é à ideia básica de transformar uma percepção complexa e específica em modelos aplicados à generalidade. É a seleção, separação e a eleição de característica, virtuais ou não, destinadas a todos. Antes de tudo um efeito do tempo, principalmente aplicado a instituições e formações coletivas no geral. No exercício da memória é a ideação e a transformação simbólica em um exemplo geral. Passo fundamental para se construa algum tipo de representação. Apesar das semelhanças explicativas e das possibilidades de uso nesta tese, não tomo como princípio teórico a concepção do *idealtyp* do sociólogo alemão Max Weber (†1920).

⁶¹⁸ DE LA BORBOLLA, *ibid.*, p.79.

se fundamentados teologicamente. Certas concepções, vivências, e percepções sobre a espiritualidade originais do *Poverello* ganharam uma linguagem formal e sistêmica.

Nesses aspectos, Boaventura apresenta as qualidades de um pregador deve se vincular diretamente à Providência. No Sermão 4, pregado em 1267, Boaventura faz um vocativo diante da necessidade e da dificuldade de se encontrar pregadores⁶¹⁹. De início, o santo de Bagnoregio toma como referência dois pré-requisitos⁶²⁰: 1) ser um fiel que só objetiva a glória de Deus e movido pelo amor ao próximo; 2) ser um homem sábio e prudente: não dado às palavras requintadas, mas que dê o alimento apropriado a cada tempo (*qui cibum dat in tempore*). Inspirado em São Francisco, Boaventura diz que o exemplo e a santidade são fundamentos que devem ser concretos e cotidianamente buscados pelo pregador virtuoso. Além da humildade que é central a partir do exemplo do *Poverello*.

Nos sermões, a memória de Francisco em sua ideação exemplar forja uma realidade complexa do pregador Francisco para termos gerais e mais maleáveis (quicá palatáveis). Para que haja uma memória do modelo santoral é necessário que as ideações também estejam ligadas à suas particularidades. Este jogo imprime sobre a memória uma manobra mais ampla, intrínseca às características da criação de termos mais gerais. Em resumo, o geral/ideal foi formado a partir da seleção das particularidades. Portanto, Boaventura disse:

Minha intenção é descrever a vocês um homem perfeito e santo no qual todos vocês devem se esforçar para imitá-lo. E preservando ao modo (stilo) verdadeiro intenciono exemplificar a partir do beato Francisco (...). A raiz de toda santidade perfeita repousa na profunda humildade, na excelsa e comprovada virtude e na em sua radiância na abundância da caridade (caritate plenaria). Deus dotou com profunda humildade aqueles que ele sustenta; pela atestada virtude nos comparamos nele; na caridade plena ascendemos a Deus e mais inclinados ao nosso próximo. Conseqüentemente, nestas palavras, São Francisco é recomendado (*commendatur*) pela sua profunda humildade, na qual é sustentada por Deus (...)⁶²¹

No “Sermão da Festa de Transferência” do corpo de São Francisco, Boaventura o rememora como o exemplo mais sublime de pregador. O amor ao próximo aprendido direto de Cristo relembra que Francisco traça um perfeito itinerário de discípulo fiel. Com isso, o

⁶¹⁹ (...) quod difficile est invenire hominem idoneum ad pronuntiandum verbum Dei (...). *Sermo 4 (II), 1267, p. 105 (575).*

⁶²⁰ (...) pro eo quod huismodi hominem oportet esse *fidelem* et *prudentem*. *Sermo 4 (II), 1267, p. 105 (575).*

⁶²¹ Intento vobis describere hominem spiritualement et perfectum, er quilibet studeat ipsum imitari; (...) et servato stilo veritatis, intendo exemplificare de beato Francisco. Perfectae sanctitatis *radix* consist in *humilitate profunda*; *celsitudo* sanctitatis consist in *virtute probata*; sed *diffusio* sanctitatis perfectae consist in *caritate plenaria*. Profunda humilitas est, per quam homo suscipitur a Deo; in virtute probata ei complacemos; sed in caritate plenaria ad Deum erigimos er ad proximum inclinamos. Propter hoc in verbis istis beatus Franciscus commendatur ab humilitate profunda per quam a Domino susceptus est (...) *Sermo 4 (II), 1267, p. 106 (576).*

amor ao próximo deve ser a primeira moção do pregador⁶²². Francisco assume o sentido de amigo de Jesus. Segundo a alegoria de Boaventura, o pobre de Assis ao ser convidado para tal boda, compareceu, mas se sentou no pior lugar. Ele também se vestia rotamente. A atitude humilde do *Poverello* o traz para o contato íntimo de Jesus. Isso o qualificava como um dos privilegiados dentro da História Sagrada e um perfeito imitador dos exemplares bíblicos.

A humildade é o princípio e a razão para que houvesse a “chancela” da graça divina sobre Francisco. O santo de Assis é um tipo especial por ter conseguido os mais altos títulos espirituais através da humildade. Esta concepção de Boaventura se confirma através do trecho: “Admiro a humildade de São Francisco mais do que todas as suas outras virtudes”⁶²³.

A humildade de Francisco é associada à sua mansidão quando o Doutor Seráfico reporta às qualidades ideais do pregador. No sermão de 1262, Boaventura descreve que: “(...) em Francisco, a excelência da pobreza é, portanto, nitidamente ornada com esplendor que pode ser entendida como uma pureza casta (*munditiam castitatis*), e assim inabalável em suas posições, pela qual eu tenho como referência a humildade de São Francisco.”⁶²⁴ O *Doctor Seraphicus* representou duplamente Francisco neste sermão. Em primeiro lugar, ele idealiza, abstrai e seleciona as características mais marcantes de Francisco pertinentes ao momento conflituoso. Em segundo, no campo da memória, o ministro geral cristaliza as ideias e universaliza o lugar do santo através da sistematização.

O sermão nada mais era do que a apresentação da memória de Francisco segundo elementos idealizados. O “tipo ideal” franciscano era o próprio Francisco a partir da ótica mística e do sentido universalista da mensagem cristã. Para que fosse considerado o pregador ideal o *Poverello* era antes um verdadeiro discípulo que atingiu a perfeição evangélica total⁶²⁵. Essas justificativas dos sermões boaventurianos apontam para uma memória externa de Francisco. Mais do que servir de exemplo para a comunidade menorita, o santo de Assis e seu legado são exemplos de uma pastoral completa e “recomendada” por Deus. Como exemplo, o sermão de 1255 estava no turbilhão da querela mendicante e foi uma das respostas aos ataques de William de Saint-Amour e a Gerard de Abbeville.

Os sermões de Boaventura reafirmavam que a ordem espiritual e a utilidade dos menoritas são obras de inspiração divina. A pregação do mestre franciscano estava inserida em um momento em que já havia uma coluna e uma base teológica endógena, própria aos

⁶²² *Sermo de Translatione S. Francisci* (V), 1267, p. 129 (534).

⁶²³ Admiror humilitatem beati Francisci super omnes virtutes suas. *Sermo 4* (II), 1267, p. 107 (576).

⁶²⁴ (...) in beato Francisco, excellentiam pauperitatis; est etiam *speciosum* in ornatu, per quod intelligimus munditiam castitatis; est etiam *imperturbabile* in apparatu, per quos intelligo in beato Francisco obtemperantiam humilitatis. *Sermo 2* (IV), 1262, p. 85 (587).

⁶²⁵ *Sermo 1* (V), 1255, p. 59 (590).

frades menores. Isto significa que algumas linhas mestras gerais das percepções de Francisco sobre o mundo havia que de alguma forma permanecido e guiado os estudantes e mestres menoritas para uma construção teológica própria. No campo da memória, pela via teológica, houve uma sistematização da relação de Francisco com sua espiritualidade. Ao se produzir um modo particular de teologia, indiretamente, tem-se um exercício de abstração da memória do *Poverello*.

A teologia franciscana não pode se desvincular da memória de Francisco. Mesmo que repousem inúmeras incompatibilidades do “ser de *Poverello*” com a vivência acadêmica. Com o tempo, coube aos mestres e teólogos franciscanos unir suas percepções teológico-acadêmicas com a moral do pobre de Assis. Boaventura como mestre franciscano não se separa dessas concepções. Navas acrescenta que a cosmovisão franciscana encontrou apoio na teologia acadêmico-universitária.⁶²⁶ Essa junção coloca a relação Deus-homem mais próximo e, especificamente em Boaventura, plasmado em um itinerário espiritual e moral⁶²⁷. A base é a caridade, voluntarismo de Deus e a humildade. Estas assumem feições acadêmicas nas *disputationes* se transformam em uma inteligência a serviço da fé⁶²⁸.

A teologia que os mestres franciscanos até o tempo do *Doctor Seraphicus* praticavam era não só especulativa, mas moral. Esta nada mais era do que a prática cotidiana de viver a ética e espiritualidade cristã, algo em que Francisco insistira de forma incisiva. Basicamente, de acordo com José Navas, a “teologia moral franciscana” se assenta na parenética (pregação/sermão), no caráter exortativo, e no tempo de Boaventura:

Apesar do rigor metodológico acadêmico dominante, a teologia franciscana esforça-se por manter a dimensão testemunhal e comprometida com o homem e com o mundo, prevalecendo uma espiritualidade da encarnação. Os teólogos franciscanos combinam, com maestria, o âmbito das aulas com o âmbito da pregação.⁶²⁹

O exercício do pregador não se via desassociado dos ensinamentos das escolas conventuais ou das universidades. Contudo, mantinha-se o veio em algumas particularidades repassadas e ressignificadas a partir das ações de seu santo fundador. A geração de frades dos anos de 1250-60 só poderia representar o santo pelo filtro de uma memória idealizada. No exercício de seleção da memória, sobre o Francisco dos sermões pesava a idealização de servo

⁶²⁶ NAVAS, José Luís Parada. Teologia moral e política. In: MERINO, José Antônio & FRESNEDA, Francisco Matínez (orgs). *Manual de Teologia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 411-463, p.412.

⁶²⁷ NAVAS, *ibid.*

⁶²⁸ NAVAS, *ibid.*, p. 413.

⁶²⁹ NAVAS, *ibid.*

incondicional da Igreja. Em contrapartida, o santo era rememorado livre das contradições que vivenciou durante o processo de institucionalização de sua Ordem.

Para Boaventura a relação mística e contemplativa de Francisco o fez um homem completo que ascendeu às alturas a convite de Jesus. Para o Doutor Seráfico, da humildade se deriva a fidelidade. Como servo fiel e fundador de uma Ordem, Francisco recebe direto de Jesus a vocação institucional. Em meio a tantas tribulações, o seu fundador era uma referência reconhecida não só pela Igreja, mas pelas suas virtudes espirituais. Este tipo de memória ultrapassa a mística, mas se ressalta a utilidade sociocultural do santo.

A função franciscana da pregação estava enraizada no próprio santo e nas suas indecisões dos primeiros tempos. Ao longo dos sermões, São Boaventura elenca exemplos da vida de São Francisco para justificar seu lugar de perfeito pregador por ser perfeito imitador de Cristo. A luta interior do santo era resultada da dúvida se convinha mais pregar itinerante ou viver a contemplar. A escolha de pregar, se dá, pela ótica do Doutor Seráfico, pelo amor imenso do santo de Assis às almas⁶³⁰. Em 1267, ao trazer o zelo de Francisco como um amor incondicional reafirmava também a pastoral franciscana.

A memória de Francisco como propagador do evangelho pode ser vista de duas formas no sermão de 1267. Uma é a do homem não educado, mas que recebe do próprio Cristo o ensinamento de como pregar. Assim, ele se torna repleto de sabedoria através da característica de saber ensinar os outros⁶³¹. Como os apóstolos, São Francisco era cheio de iluminação ou espírito iluminativo (*spiritum illuminativum*) o capacitando pregar em qualquer lugar e a qualquer público⁶³². Sua boca apenas se movia pelo Espírito Santo, qualquer ação sua ou diretriz era sagrada e vinda de Cristo.

Neste mesmo sermão é ilustrativo que a capacitação de Francisco não era só voltada para si, mas também para a sua funcionalidade eclesiástica. Isso significa que na Cristandade, a Ordem dos Frades Menores era uma ação providencial⁶³³. Como elencou Boaventura, o santo de Assis pregou ao papa Honório III e ao cardeal Ugolino de Óstia e com aprovação. Na pregação, Boaventura relembra que alguém deu um sermão escrito a Francisco, mas ele não foi capaz de memorizar e pregou por si orando ao Espírito.

Com isso, pelo guia providencial e pela habilidade de ensinar ao papa e aos homens doutos, São Francisco era aquele mais identificado com a *vita apostololica*. Após o desfecho descrito pelo *Doctor Seraphicus*, o *Poverello*:

⁶³⁰ Sermo 4 (II), 1267, p. 121 (580-581).

⁶³¹ Sermo 4 (II), 1267, p. 124 (581).

⁶³² Sermo 4 (II), 1267, p. 124 (581-582).

⁶³³ Sermo 1 (V), 1255, p. 66 (593).

(...) foi grandioso, sobre a criação falou de forma acurada e de forma simples sobre as verdades eternas. Ele não requereu a competência de si mesmo, ele fez inteiramente do Alto. Ele revelou mistérios escondidos e trouxe à luz os que faltavam. Ele possuía o espírito iluminativo (*spiritum illuminativum*). E se nós desejamos receber a luz da sabedoria, não devemos nos ater às coisas sensíveis. (...) ⁶³⁴

O período em que os sermões são proferidos, entre 1255-1267, possuía a característica de serem formativos para a Ordem. No campo da memória, Francisco era o conhecido, principalmente, pela *Vita* I e II de Tomás de Celano. O primeiro sermão, o de 1255, é anterior à própria eleição de Boaventura como ministro, mas ele já era mestre de Paris. Os seguintes, 1262, 1266 e 1267, como ministro geral, elenca a memória de Francisco, em sua interpretação mística, no processo de construção da *Legenda Maior*. A percepção teológica no qual Francisco era visto pelo *Doctor Seraphicus* foi diluída ao longo dos sermões.

Em linhas gerais, segundo Navas, o ponto de partida da memória mística de Boaventura era a encarnação, a passagem pela terra e a ascensão de Jesus. Ela era cristocêntrica. O segundo elemento era o moral junto ao itinerário místico. A capacidade pela oração de se chegar ao íntimo de Deus: Francisco cumpriu em todos os aspectos esse feito. Em terceiro lugar, a “sabedoria de coração e mente” que une uma teologia moral com a mística. Quando Francisco era lembrado, sua representação foi lembrada a partir da perfeição que atingiu.

Boaventura apropriava de uma imagem já institucionalizada do santo fundador. Ele não teve contato direto com o *Poverello*. Mesmo com os frades mais velhos ainda vivos, a distância dos seus ideais com a geração a que Boaventura pertencia era grande. A memória representada nos sermões era de um Francisco como um santo consolidado na Igreja. Além do mais, os feitos do santo de Assis legitimavam suas funções socioculturais através da pastoral. Com isso, dentre as inter-relações entre os próprios textos de Boaventura, Daniel Randolph comenta que:

O ministro geral desenhava seu entendimento do que significava ser um frade menor a partir de sua intensa exploração da pessoa e vida de São Francisco (...) Para Boaventura, em um senso profundo, São Francisco foi o exemplar maior de uma pessoa cristocêntrica. ⁶³⁵

⁶³⁴ (...) magnus fuit, de creaturis et de simplicitate aeternitatis recte respondebat. Non habuit potestatem alligatam; totus illuminatus fuit; arcana revelabat et absentibus apparuit. Habuit spiritum illuminativum. Si volumus istum radium sapientiae suscipere, o sistamus circa sensibilia. *Sermo 4 (II), 1267, p. 125 (582)*.

⁶³⁵ DANIEL, E. Randolph. Symbol or Model? St Bonaventure uses of Saint Francis. In: CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís. *Bonaventuriana: Miscelanea in onore di Jacques Guy Bougerol – OFM*. Volume 1. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani. Roma: Edizioni Antonianum, 1988, p.62.

A memória de Francisco foi representada a partir de figuras bíblicas e à semelhança da idealização de suas virtudes. Esse exercício é uma comparação, uma confirmação e a veiculação dessa tipologia ideal adequada ao seu contexto. A conjuntura era o elo que diferencia Francisco das personagens bíblicas. A associação, comparação e tipologia ideal conjunto às suas particularidades do momento constroem o santo e o exemplo máximo de cristão. Isto interno à Ordem, e externamente também como parte do *Index sanctorum* da Igreja.

O trabalho do Doutor Seráfico nos sermões uniu todo um espaço de experiência na Ordem, como frade menor e também a sua base intelectual. A linguagem franciscana trouxe novas percepções sobre a teologia, o comportamento cristão, a moral e mesmo institucionalmente à Igreja. Todo esse conjunto indiretamente pesava sobre os ombros de Francisco. O seu lugar saiu de pobre pregador itinerante para o mais alto exemplo de cristão e intimidade com o mundo espiritual.

No sermão de 1266, Boaventura desenhou uma representação do santo como um renovador da aliança. Sua utilidade era de valor universal. Usando uma conotação, o sermão boaventuriano usava da ideia de um selo *reformatum*. Essa mudança ou transformação ocorreria pela ação de Deus em alguns passos. O primeiro, através do arrependimento do pecado (*gemitum compunctionis*)⁶³⁶. Que em outros sermões evocava a conversão, a nudez (negação paterna) e o abandono do mundo⁶³⁷. Segundo, por Francisco se incendiar do amor (*incendium dilectionis*) o que liga ao desejo de salvação do próximo. Em último há uma fecha em que as virtudes e a literalidade evangélica são encontradas em São Francisco⁶³⁸. E conclui o Doutor Seráfico: “E, portanto, o selo foi reformado, transformado, expresso/posto em evidência (*expressum*) e expressivo /declaratório.”⁶³⁹

No exemplo ideal, como escolhido de Deus, Boaventura elenca sete características ou sete símbolos e virtudes do santo. A primeira é sua reverência ao nome de Deus. No segundo ponto, o seu amor e sua pureza corporal (*amor sanctimoniae corporalis*). No terceiro símbolo, a graciosa compaixão inata (*dulcor ingenitae miserationis*). Em quarto lugar, o sermão boaventuriano enumera seu gozo na pobreza voluntária (*complacencia voluntariae pauperiatis*). Em quinto, a humildade de uma mente (coração) devota (*humilitas devotae*

⁶³⁶ Sermo 4 (II), 1267, p. 124 (581-582).

⁶³⁷ Sermo 1 (V), 1255, p. 61 (591).

⁶³⁸ Sermo 3 (I), 1255, p. 101(574).

⁶³⁹ Sic igitur fuit signaculum reformatum, transformatum, expressum, expressivum. Sermo 3 (I), 1255, p. 102 (575).

mentis). No sexto símbolo, a inata e doce mansidão. E último, a inata e leniente mansidão (*lenitas innatae mansuetudinis*)⁶⁴⁰.

Tais símbolos eram pertinentes àquele momento. A mensagem sãofranciscana traz o novo olhar para o mundo, para o povo e para os excluídos de modo geral. O Deus que se revela no Cristo é aquele misericordioso, amante dos humildes e pobres e, em certa medida, fora de um eixo institucional severo. Isto não significa que Francisco fosse avesso ao rito católico, mas sua obediência a todos e principalmente à hierarquia o coloca no modelo fiel da Igreja. Esta foi basilar para que os rumos da Ordem fossem determinados pela Igreja.

Nos sermões do *Doctor Seraphicus* os estigmas têm um papel preponderante sobre a memória mística de São Francisco. As marcas no corpo do santo de Assis e sua representação na mística franciscana são debatíveis. Sabe-se da carta de Frei Elias que esteve no leito de morte de Francisco. Ela relata a marca sagrada e sua semelhança com as chagas de Cristo. Porém o real impacto pouco se sabe. E sequer Boaventura cita Elias. A hagiografia relata, mas a tonalidade fica ao sabor do hagiógrafo. Contudo, fato é que a confirmação ganha impulso com a canonização.

Boaventura teve o papel de confirmar na hagiografia o significado místico das chagas: dentro da História Sagrada e da interpretação teológica. Os sermões demonstram a complexidade que ela pode assumir ao passar pela pregação do Doutor Seráfico. Com Boaventura, a memória mística e a institucional de Francisco se cruzam. Pode-se observar no sermão de 1255:

Assim, agradou o Senhor desta doutrina santa e Regra, não apenas por prodígios miraculosos, mas também pelas marcas de seus estigmas autenticam e confirmam, a fim de que ninguém possa questionar interna ou externamente. (...) a sua regra foi totalmente dita pela revelação; e, portanto, segundo o costume do Sumo Pontífice pela carta e bula confirmou, e assim Cristo. Francisco e seus ensinamentos, sua bula e os sinais do seu corpo são irrevogavelmente confirmados.⁶⁴¹

A tônica de Boaventura foi expressa nos caminhos para se tornar um verdadeiro discípulo e para aprender do mestre. No sermão de 1255, o mestre franciscano aplicou os fundamentos do verdadeiro discípulo a partir do exemplo de São Francisco. A proximidade do pobrezinho de Assis com Cristo se deu por ele não haver aprendido com erro, ou seja, o que

⁶⁴⁰ Sermo 3 (I), 1255, p. 102-104(575).

⁶⁴¹ Placuit enim Domino huius Sancti doctrinam et Regulam non solum miraculorum prodigiis, sed etiam stigmatum suorum signaculis authenticare et confirmare, ut nemo possit nec ad exterius nec ad interius rationem, sane de fide sentiens, contraire. (...) Totam Regulam suam per revelationem didicerat; et ideo, sicut moris est Summo Pontifici bulla sua litteras confirmare, sic et Christus, recognoscens, Francisci doctrinam esse suam, bullam suorum signaculorum apposuit, per quam ipsius doctrinam irrefragabiliter confirmavit. Sermo 1 (V), 1255, p. 66 (592-593).

absorveu de Jesus foi pela revelação. Suas qualidades fizeram dele um perfeito seguidor de Cristo. Consequentemente, o santo foi presenteado com os estigmas.

Os estigmas expressam mais do que uma benção individual de Francisco. Da mesma forma que a crucificação de Jesus teve valor de salvação universal, os estigmas do *Poverello* possuem um sentido também aplicado à humanidade. Era na prática a união mística como íntimo de Cristo. A equiparação dava alcance às marcas como a crucificação. O sermão de 1262 foi aquele que expôs mais claramente a utilidade dos estigmas. Os sinais no corpo do santo de Assis têm valor testemunhal (confirmação), escatológico e o *status* de maior de todos os dons. Para Boaventura, os estigmas eram um privilégio único (*privilegium speciale*) e uma recompensa dada por Deus⁶⁴².

Os sinais dos estigmas possuíam uma funcionalidade decisória na história da humanidade. Boaventura apresenta que existem os sentidos tropológico, alegórico e literal. No sentido histórico e literal, eles são os sinais da cruz que irão aparecer no Dia do Julgamento. Para o tropológico, os estigmas significam a aparição de Cristo dos sinais. No sentido alegórico, os sinais representam a própria paixão de Cristo⁶⁴³. A cruz é o sinal em que a humanidade deve se identificar. O Doutor Seráfico usa dos diversos exemplos bíblicos e da história cristã para justificar o valor místico da Cruz⁶⁴⁴. Francisco era a culminância, como um sinal dos fins dos tempos. Sobre a certeza dos estigmas o *Doctor Seraphicus* diz:

Entre todos os dons nos quais Deus deu a este humilde e pobrezinho beato Francisco, houve um privilégio especial, afirmo, um único privilégio, que é os estigmas de nosso Senhor Jesus Cristo que seu corpo possuía, por dois anos antes de sua morte. Sua costela estava perfurada e o sangue fluía dela. Similarmente havia cicatrizes nas mãos, nas quais se pareciam clavas negras e curvadas. Isto é certo como qualquer coisa no mundo pode ser. (...) O Senhor mesmo imprimiu este sinal sobre aquele homem pobre e humilde, que na sua humildade se fez servo dos leprosos (...) Em louvor a esse especial, ou, como prefiro dizer, único privilégio (...).⁶⁴⁵

Em um espaço de aproximadamente doze anos, os sermões pronunciados na festa de São Francisco por Boaventura são valiosos para o estudo da institucionalização dos frades. Além disso, a criação das características que fazem ser um frade menor perpassa pela memória de quem era São Francisco. Especificamente para a memória, sua representação

⁶⁴² Sermo 2 (IV), 1262, p. 82 (586).

⁶⁴³ Sermo 2 (IV), 1262, p. 83 (587).

⁶⁴⁴ Sermo 2 (IV), 1262, p. 84 (587).

⁶⁴⁵ Inter cetera dona, quae largitus est Deus Beato Francisco humili er pauperulo, istud fuit unum privilegium speciale, et si andeo dicere, singulare, quod *stigmata Domini nostri Iesu Christi in corpore suo portavit* per duos annos ante morte suam, quia latus eius erat perforatum, et inde fluebat sanguis; et similiter habebat cicatrizes in manibus, in quibus erant clavi nigri retori. Istud est certum, sicut aliquid certum de mundo potest esse. (...) Istud *signum* impressit Dominus isti pauperulo er humílimo, que ex sua humilitate fecit se servum leprosorum, (...) Ad commendationem istius privilegii specialis, sive potius singularis (...) Sermo 2 (IV), 1262, p. 82-83 (586).

distingue do Francisco pessoal dos primeiros irmãos, para um santo perfeito e completo no cumprimento do evangelho.

Os estigmas merecem um estudo em particular na mística boaventuriana. Nos sermões em Paris ele colocou como a maior conquista de todos santos até então. A semelhança com Cristo se deu pelo discípulo que aprende direto do mestre. A veneração da cruz, que Boaventura insiste na *Legenda Maior*, tornou-se um tema da representação de Francisco. Da cruz partem a sua conversão e o seu clímax místico nas chagas impressas pelo Serafim. Havia no santo um amor incondicional à cruz e ao Jesus crucificado. Na representação do sermão de 1262: “E assim, o santo, beato Francisco, que ascendeu a mais alta contemplação, já era de se esperar que se encontrasse sobre ele o sinal da cruz.”⁶⁴⁶. Ao que parece os estigmas eram um ponto fixo sobre a santidade de Francisco e uma ligação à primeira geração. Como afirma o Doutor Seráfico: “E muitos viram, dos quais muitos ainda vivos”⁶⁴⁷.

Os estigmas prenunciam a sua confirmação santoral em 1228. Foi a este santo que Boaventura dedicou a sua atividade predicatória. Francisco era um homem diferenciado, movido pela Providência e que fundou uma Ordem para melhor servir a Igreja. Em seus sermões podem ser vistas duas vertentes claras sobre a memória de Francisco. Uma pelo seu exemplo pessoal, na busca de mortificar a si mesmo e se mover pelo Espírito. De outro lado, o *Poverello* foi elencado a partir de seus valores universais: humildade, pobreza, obediência, castidade, temor a Deus, perfeito pregador dos evangelhos etc. E como parte característica da mística de São Boaventura, a mente orante⁶⁴⁸ mais perfeita. São exercícios mentais que Francisco praticava como o caminho direto para se chegar a Cristo.

A memória coletiva de Francisco pela pregação do Doutor Seráfico contrabalanceou em sua mística um trabalho das gerações. Como exemplo, não se perdeu totalmente o elo da pobreza (ainda que relativa, o *usus pauper*), da humildade e zelo pelo próximo. Era uma prática que também resistia no conjunto na pregação e no desejo de conduzir todos à salvação. Entretanto, não abriu mão da ciência, mesmo tendo em mente a condição de *simplex et idiotae* do santo fundador de sua Ordem. A mudança foi algo que se processava a medida das funcionalidades da Ordem. Do reconhecimento inicial à institucionalização da regra, os frades menores foram sendo conduzidos pela mão da Igreja.

No recorte neste capítulo, ser um frade menor significava pertencer a uma Ordem internacional, como milhares de membros pelo mundo conhecido dos europeus e uma

⁶⁴⁶ (...) isti ergo Sancto, beato Francisco, debuit dari istud signum, in quo fuit tanta celsitudo contemplationis et sapientiae. *Sermo 2 (IV), 1262, p. 94 (589)*.

⁶⁴⁷ Istud viderunt multi, quorum aliqui vivunt. *Sermo 2 (IV), 1262, p. 83 (586)*.

⁶⁴⁸ Essa característica será comentada com mais cuidado no capítulo 7.

instituição útil à Igreja. Suas particularidades repousam justamente na memória que se veicula do seu fundador. A maneira que ela foi transmitida diz muito sobre a representação que se imprimia sobre Francisco.

O Francisco pela pregação de Boaventura deveria ser acessível, com valor comprovado e exemplar a todos. A memória institucional de Francisco não se separava da memória mística construída ao longo do tempo. Boaventura era parte dirigente da Ordem e as suas representações, traços e fatos sobre a memória do *Poverello* têm forte impacto entre seus ouvintes. Em linhas gerais, os sermões contêm um conjunto de justificativas do lugar da Ordem, de provas teológicas e uma exortação mística pelo exemplo de São Francisco. Os dados de sua vida apenas exemplificam a perfeita ação da Providência sobre um homem mortal, mas diferenciado no acesso ao Céu. A memória de Boaventura também define como deve ser lido Francisco. O mestre menorita foi um agente no exercício de seleção e abstração da memória de seu santo.

CAPÍTULO 7: BOAVENTURA E A *LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI*: TEMPO E REPRESENTAÇÃO

Entre os anos de 1226 e 1257, as tribulações foram uma constante entre os frades. Além disso, a representação do espírito “verdadeiro” da mensagem do Pobre de Assis estava longe de uma unidade. Era uma memória construída adversamente entre os membros da Ordem. Antes de tudo, o significado de ser um “frade menor” era uma forma de se posicionar não só espiritualmente, mas uma maneira de se localizar na hierarquia da Igreja e ter uma função social na Cristandade.

No tempo de Boaventura como ministro, o desenvolvimento da memória e a representação do *Poverello* possuíam três fontes básicas. A primeira dizia respeito aos irmãos que formaram as primeiras fileiras da fraternidade e eram íntimos do santo. A segunda se apoiava na construção hagiográfica das *Vitae* e das *Legendae*. A terceira estava nos escritos ditados pelo santo, em especial o *Testamentum*. No campo da memória santoral essas são estruturas que se tangenciam, mas que possuem temporalidades diferentes, principalmente no campo existencial. O tempo antes de tudo se colocava como o inimigo para uma mensagem que pretendia evitar possíveis distorções das ordenações originais do santo de Assis. O personalismo serve como uma contra-força das mudanças já patentes desde Francisco em vida.

As percepções temporais e, naturalmente, as mudanças em relação aos primeiros anos dividiam a Ordem em sucessivas crises. Questões que antes eram latentes agora vieram à tona. A escrita hagiográfica ficou parcialmente encarregada da missão de dar resposta às dissensões. Em outro lado, no tempo de Boaventura, havia poucos irmãos dos primeiros tempos, aqueles que compartilharam a vida comum com Francisco. Estes companheiros também eram elos e fontes que alimentavam a permanência do tempo existencial do santo de Assis.

A Ordem dos menores, já na metade do século XIII, era uma instituição com um corpo robusto e substancialmente dilatada ⁶⁴⁹. Era impossível que entre os frades não houvesse diversas interpretações sobre o modo de vida. Entretanto, conservava-se o sentimento comum pela busca de seu santo fundador. O crescimento da Ordem era um indício que houve/haveria mudanças sensíveis e sistêmicas entre os menoritas. O exemplo de vida austera de Francisco

⁶⁴⁹ No ano de eleição de Boaventura como ministro geral da Ordem, em fevereiro de 1257, Jacques Bougerol afirma: “*Certo que havia a pesada carga de girar a fraternidade dispersa pelo mundo em 32 províncias e que agrupava entre 30000 e 35000 irmãos, distantes um dos outros, divididos entre si sobre a maneira de observar e interpretar a regra.*” BOUGEROL, op. cit., p. 290.

animava os espíritos de alguns membros. Contudo era uma percepção longínqua, por vezes idealizada.

No tempo do generalato de Boaventura, os debates sobre o significado de Francisco não fechavam o hiato da “melhor” representação da memória do santo. As lacunas permaneciam mesmo diante da circulação dos textos atribuídos ao Pobre de Assis, das *Vitae* de Tomás de Celano e dos fólhos da *Carta de Greccio*. Os conflitos sempre levantavam novas possibilidades sobre a representação memorial do *Poverello*.

Entender quem era de fato a referência do fundador se tornava o peso, a medida e o escopo de qualquer decisão interna. Significava, portanto, qual era o papel institucional, moral e espiritual dos irmãos menores. Francisco era o centro e a personagem fundamental da Ordem. Segundo André Vauchez: “certamente, diferentemente de outras ordens religiosas, os menores estiveram atados à pessoa de seu fundador, em palavras e feitos”⁶⁵⁰.

Após a morte de São Francisco a sua representatividade não diminui ou sequer desaparece, mas assume fisionomias variadas e de intensidades diversas. O tempo age como uma intempérie sobre a imagem veiculada do santo assisense. A experiência coletiva e temporal exerce o encargo de confirmar ou depreciar o papel de seu personalismo. Assim, continua Vauchez: “A partir do momento que a referência de Francisco e sua mensagem foi experimentada pelos seus discípulos, como uma necessidade vital, esta foi a lógica que estes homens poderiam seguir em seus atos e a chave para suas próprias histórias”⁶⁵¹.

O (re)narrar a vida do santo e o (re)escrever sobre o que já estava disponível constituíam indiretamente necessidades não resolvidas em tempos anteriores. As narrativas sobre a vida de São Francisco, a realidade de seus atos, os simbolismos e ação de escrita e reescrita marcavam a diversidade temporal do entendimento do curso da Ordem. Como aponta Giovanni Miccoli⁶⁵², para Francisco, desde a sua ausência existencial, convergiram sentidos e leituras conflitantes. Epifenômenos, portanto, dos choques entre os frades íntimos do santo com as gerações posteriores.

Além disso, fica evidenciado que as mudanças, perspectivas e significados, sobrepujando o mero fatalismo eventual, assumem contornos cambiáveis de acordo com as necessidades. Nesse mesmo sentido, Miccoli reitera sobre a imagem de Francisco:

Toda relíquia do passado é expressão de alguma coisa, como todo texto é reflexo de sentimentos, de atitudes, de situações que por vezes são captados,

⁶⁵⁰ VAUCHEZ, op. cit., p. 194.

⁶⁵¹ VAUCHEZ, *ibid.*, p. 194.

⁶⁵² MICCOLI, op. cit., p. 49.

mas nem todas as coisas têm o mesmo significado na economia de uma experiência religiosa e de uma vida”.⁶⁵³

Com relação ao santo fundador, sobre a Ordem que Boaventura encontrou, repousava um clima debativo que se acumulava desde os ministros gerais anteriores. Tais turbulências se estendiam desde as ações arbitrárias dos ministros até à queixa de conivência com o relaxamento dos costumes. Tais problemas orbitavam em torno do forte personalismo de Francisco, mas, ao mesmo tempo, era uma questão geracional.

A memória coletiva, em especial a representada pela ausência⁶⁵⁴, atua circunstancialmente e conjunturalmente entre os menores. O lapso temporal causado pela ausência existencial, viva ou real, são guias importantes na estruturação dos menores. Porém, efeitos da ausência só podem ser de fato efetivos a partir do momento em que algo assume simbolicamente esse “não-estar mais”. Seja esta pela composição imaginária ou mesmo narrativa. Essa combinação trinitária da ausência-representação-narrativa/escrita foi também utilizada como elo, em algum nível, da coesão geracional de um grupo.

Como é fato, as gerações tendem a se apegarem àquilo que é próprio de suas conjunturas temporais. Ao mesmo tempo em que se representam e se atualizam em um passado institucional comum. É, portanto, um alinhamento temporal para se localizar e identificar com aquilo que fazem parte. Percebe-se, assim, um sentimento de pertença a uma coletividade. No tempo do generalato de Boaventura era possível ainda perceber os contatos geracionais entre a primeira e a atual. Assim, repassa-se para cada momento a atribuição de repensar e de se adaptar ao seu presente, mas de permanecer fundados nas gerações anteriores.

A memória de Francisco se fazia por uma bricolagem de representações. Havia elementos individuais e numericamente pequenos, figurados na primeira geração, que não se identificavam com o modelo de frade no tempo do governo de Boaventura. Por outro lado havia as novas gerações partilhavam uma amplitude maior do presente e do propósito da Ordem. Eram elas mais moldáveis pelas mudanças. Portanto é impossível que a memória seja

⁶⁵³ MICOLLI, op. cit., p. 47

⁶⁵⁴ Tomamos como referência Roger Chartier para afirmar a representação pela ausência. Isso significa que um texto, a exemplo das hagiografias de São Francisco, atinge novos símbolos e horizontes de expectativa ao substituir o elemento presente e existencial. Quando os grupos se distanciam temporalmente de um fato importante digno de ser narrado, a presença existencial naturalmente perde alguns vínculos coletivos resultados da morte. Consequentemente, novas diretrizes se abrem ao que se deve narrar. Esses elementos são atuações temporais que se transformam e se ressignificam. A distância temporal-existencial parece ser menos palpável à medida que os elos de existência se quebram. Entretanto elas não são menos importantes ou menos inverídicas em suas representações. Nesse caminho, Chartier afirma: *A relação de representação é assim turvada pela fragilidade da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os sinais visíveis como indícios seguros de uma realidade que não existe.* Cf. CHARTIER, op. cit., p. 75.

constante em sua manifestação prática. Ainda sim, contraditoriamente, se pretende na representação memorial do santo um sentido unificador e verídico diante de inúmeras possibilidades. Em Boaventura existiam suas percepções individuais a respeito da Ordem ao mesmo tempo em que era um instrumento que se balizava pelo coletivo.

Como Jacques Le Goff aponta⁶⁵⁵, ainda que a memória seja resultado de mudanças e dinâmicas, implicitamente também existe o sentido de cristalização. Havia em cada uma das escritas hagiográficas de Francisco a intenção de ser a final. A sua pretensão de ser definitiva são ações intencionais derivadas de uma leitura muito acurada da realidade. Ainda em Le Goff: “(...) tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas”⁶⁵⁶.

A partir do sentido do próprio grupo, acrescenta-se que representação de um santo está junto de sua função social. Sobre os múltiplos tempos e circunstâncias da produção hagiográfica de Francisco, Michel Blastic comenta: “em cada um desses contextos reflete um particular contexto histórico no qual determina as formas de Francisco ser contado. Assim, o que se conta em duas hagiografias não necessariamente são as mesmas coisas, ainda que se usassem as mesmas fontes”⁶⁵⁷. Nessa convergência, Le Goff apresenta que: “os fenômenos da memória (...) mais não são do que resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui.”⁶⁵⁸

Na Ordem dos menores a afirmação memorial através de uma operação de escrita teve a habilidade de ser útil ao maior número de pessoas. Essa “leitura coletiva” nada mais era do que um apelo à concordância diante da pluralidade de representações internas. Como atesta Maurice Halbwachs: “A memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram enquanto integrantes de um grupo”⁶⁵⁹. Nesse sentido, podemos observar que São Boaventura atua como um articulador dessa coletividade. A partir dessas percepções, podem-se compreender as questões conjunturais que motivaram o *Doctor Seraphicus* a desenvolver a sua *Legenda Maior Sancti Francisci*.

⁶⁵⁵ LE GOFF. op. cit., p. 408.

⁶⁵⁶ LE GOFF, ibid., p. 390.

⁶⁵⁷ BLASTIC, Michael W. Francis and his hagiographical tradition. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 68.

⁶⁵⁸ LE GOFF, ibid., p. 388.

⁶⁵⁹ HALBWACHS, op. cit. p., 69.

7.1. A Ordem menorita nos anos de 1250 e Boaventura de Bagnoregio como Ministro Geral

Nos anos de 1250 havia uma estabilidade relativa na Ordem. Entre seus membros a concordância sobre os ideais e o papel efetivo do santo fundador ainda era um terreno movediço. A questão básica se formava em torno dos “graus” de observância das palavras de São Francisco. Havia aqueles frades, chamados de *zelanti*, que buscavam uma relação mais estrita com relação à observância da Regra de 1223 e a literalidades das recomendações do Pobre de Assis. Sobre este grupo, André Vauchez diz: “punham acento sobre a ruptura do exemplo carismático do Pobre de Assis no caminho que a Ordem havia desenvolvido depois de sua morte, fixando-se no declínio de seu fervor, tendo distanciado da pureza das origens e das intenções de seu fundador.”⁶⁶⁰

O grupo denominado *zelanti* e, posteriormente, que evoluiu para os *espirituais*, concentrava-se em torno das lembranças dos frades próximos de Francisco como frei Egídio (†1262), frei Rufino (†1270) e frei Leão (†1271). Deles partem, evidentemente, as denúncias de relaxamento e de distorção dos primeiros ideais da Ordem⁶⁶¹. Obviamente, o poder de persuasão e a autoridade desses frades eram relativamente potentes dentro da instituição. O vivido e a proximidade com São Francisco naturalmente eram contrapostas às mudanças. Além disso, o “vivido” é a memória que compartilhou existencialmente a Ordem em todo seu processo até então. Para muitos, as suas palavras eram dignas de confiabilidade pelo simples fato de terem sido próximos do Pobre de Assis.

Entre os grupos, aqueles que tendiam à mudança eram acusados de desnaturação do ideal do Santo de Assis. Esses frades das novas gerações tinham em suas mentes um plano e uma vocação para a Ordem que não excluía necessariamente São Francisco. Susan Hubert assim diz:

Os conventuais, por outro lado, pensavam que as adaptações no modo de vida franciscano eram necessárias para a Ordem cumprir o seu chamado. De acordo com os conventuais, a Ordem existia para servir à Igreja e ser obediente à autoridade eclesiástica. Portanto, as mudanças no modo de vida não representavam um afastamento daquilo que era o elemento mais importante do seu chamado: obedecer e servir à Igreja.⁶⁶²

⁶⁶⁰ VAUCHEZ, op. cit., p. 195.

⁶⁶¹ PARIS, op. cit., p. 225.

⁶⁶² HUBERT, Susan J. Theological and Polemical uses of hagiography: a consideration of Bonaventure's *Legenda Maior* of St. Francis. *Comitatus: a journal of Medieval and Renaissance Studies*. 29 (1), 1998, pp 47-61. p. 49.

Em 1257, entre estas agitações e incertezas, ocorre a eleição de Boaventura para ministro geral dos frades menores no capítulo geral de Roma. Boaventura não estava presente, pois se ocupava de suas atividades em Paris. O *Doctor Seraphicus* estava com 36 anos. O novo ministro geral teve o aval do papa Alexandre IV que estava presente no capítulo dos menoritas. A tarefa do novo dirigente era organizar, repreender os desvios e unificar a Ordem. Neste sentido, Étienne Gilson assim apresenta:

Grave responsabilidade e tarefa delicada era naquele momento dirigir a Ordem franciscana no grau de desenvolvimento que havia chegado. O insignificante grupo de companheiros de Francisco havia se multiplicado com incrível rapidez e aquele corpo imenso se foi, como é lógico, inevitavelmente à mercê de todas as influências chegadas de fora (...) ⁶⁶³

O sucessor João de Parma recebe graves crises do generalato anterior. No plano da Regra e nos aspectos morais, como demonstra Bougerol⁶⁶⁴, havia uma imagem que se distanciava de Francisco. Salienta-se também que os partidarismos estavam envoltos nessa questão. Apesar de ser uma indicação do próprio João de Parma, a eleição de Boaventura não era unânime. E com a Ordem dividida, era necessário tomar uma posição clara diante dessas crises. O novo ministro geral não fazia parte das primeiras gerações que estiveram na plenitude do contato com o Santo de Assis. Para a ala mais zelante, a eleição do *Doctor Seraphicus* poderia agravar ainda mais o “relaxamento” da Ordem.

Frei Boaventura era mais sensível às mudanças e mais moderado em suas ações. Estas, porém, não eram menos incisivas contra as práticas consideradas desviantes e contra aquelas que ofendessem a estrutura moral e constitucional da Ordem. Em alguma medida as ações do novo ministro geral tendiam ao modo de vida dos “conventuais”. Nesse sentido, Nachman Falbel observa o papel de Boaventura: “O novo ministro geral (...) não era um homem de ações extremas; era acima de tudo um contemporalizador com o mundo, procurando antes conciliar a Ordem com as transformações havidas do que levá-las a uma modificação radical.”⁶⁶⁵

Era um tempo de extremos quando o Doutor Seráfico assumiu a Ordem. A persistência deste estado poderia gerar resultados proporcionalmente extremistas em termos de prejuízos para a fraternidade. Para Boaventura, desta forma, não seria tarefa fácil enxergar possibilidades dentro de um turbilhão de representações conflitantes. O seu trabalho e suas atitudes representam o seu espírito. O ministro era um homem de letras e mais moderado. Os

⁶⁶³ GILSON, op. cit., p. 24

⁶⁶⁴ BOUGEROL, op. cit., p. 291.

⁶⁶⁵ FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. Coleção Estudos 146. São Paulo. EDUSP; FAPESP; Perspectiva, 1995. 217 p. (Coleção Estudos 146, p. 100).

anos de Boaventura dedicados à *Universitas* de Paris, obviamente, não passariam e não deixariam de refletir em sua atuação no generalato da Ordem.

A Ordem no tempo de Boaventura era essencialmente clerical e completamente inserida na Igreja. Assim, afirma Gilson: “o estado atual da Ordem marcava um claro progresso aos olhos de muitos, a juízo de outros e, não poucos, significava uma decadência.”⁶⁶⁶ Com isto, Rosalind Brooke apresenta o significado de Boaventura para os menores: “Ele admirava e venerava São Francisco, mais como inspiração do que como modelo. Ele nunca nutriu a ilusão que o destino do movimento era espalhar ao mundo inteiro o maior número possível de exatos imitadores do fundador.”⁶⁶⁷ Sobre os frades mais moderados Miccoli conclui:

(...) seria absurdo pensar que os ‘clérigos’ e os ‘mestres’ tivessem entrado na Ordem para ‘trair’, para procurar uma vida cômoda, por aspiração de poder. Certamente, eles viram na Ordem uma opção de santidade, um meio de renovação que lhes foi oferecido pela graça, um instrumento de santificação e renovação para a Igreja e a sociedade. Mas viram-na com seus olhos e sua cultura, à luz de uma tradição já consolidada, oferecida pela doutrina, pela espiritualidade, pelo direito, pela pastoral da instituição eclesiástica.⁶⁶⁸

A complexidade dessas disputas elenca o quanto era multifacetada a instituição que Boaventura assume, tanto em suas funções quanto das representações internas. As divisões entre *conventuali* e *zelanti* são uma referência atrelada aos graus de modificação na história da Ordem até o momento do seu generalato. Os grupos que se formaram, por outro lado, explicitam da dinâmica da natureza dos menores como instituição e o seu lugar sociocultural.

Neste clima plural e tenso, o novo ministro geral objetivava buscar a paz na Ordem. Ele foi escolhido não só por suas virtudes como mestre universitário de Paris, mas principalmente pelas suas posições a favor da Igreja. Como exemplo, a acusação de joaquimismo de João de Parma forçou a sua resignação e a eleição de Boaventura. Não só o ex-ministro, mas muitos frades tomavam as profecias de Joaquim de Fiori como visíveis e aplicáveis aos acontecimentos daquele tempo. A “Era do Espírito” do monge calabrês seria última das três eras e o fim dos tempos. Para alguns frades o heraldo deste último ciclo era Francisco⁶⁶⁹. São Boaventura foi um dos opositores destas interpretações milenaristas e trabalhou junto à Igreja contra a “heresia”.

⁶⁶⁶ GILSON, op. cit., p. 70.

⁶⁶⁷ BROOKE, op. cit., p. 273.

⁶⁶⁸ MICOLLI, op. cit. p. 314.

⁶⁶⁹ HUBERT, op. cit., 48.

A eleição do Doutor Seráfico diante da renúncia de João de Parma era bem quista pela Igreja. Como Susan Hubert aponta: “A simpatia de Boaventura estava com os conventuais, ou pelo menos foi a posição dominante da Igreja indubitavelmente a razão de sua eleição.”⁶⁷⁰. Entretanto, a obrigação moral e reformadora do Ministro Geral não eliminava o “cisma” interno. A divisão era uma realidade e um risco à unidade. Para assegurar a coesão interna, Rosalind Brooke: “ele tomou uma posição de meio termo, temperando a intolerância com os espirituais e desaprovando seu joaquimismo, mas opondo-se às práticas relaxadas dos conventuais”⁶⁷¹.

Diante disso, entrou em pauta a necessidade de se eleger um ministro geral com posições concordantes com a Igreja. Ao mesmo tempo, requeriam-se posições moderadas para se combater o veio joaquimista na Ordem. Na verdade, a função primeira de Boaventura era condenar e extirpar os membros concordantes com o frade calabrês. Boaventura participou da condenação de João de Parma. Entretanto, as fontes são imprecisas, embora o repúdio de Boaventura ao joaquimismo fosse aberto⁶⁷². Com essas precondições, Paul Sabatier assim apresenta a eleição de Boaventura: “Era apoiado pela cúria romana e por todos aqueles que queria fazer da Ordem ao mesmo tempo uma escola de piedade e ciência”⁶⁷³.

Do ponto de vista constitucional, a realidade dos frades que Boaventura encontrara estava longe de uma unificação. As constituições, desde 1239, amontoavam-se em diversas ordenações paralelas à Regra. Elas versavam sobre os diversos aspectos da conduta da vida em comunidade. Neste aspecto, o trabalho do novo ministro geral deveria se dar em três eixos: a) reelaborar e unificar as constituições; b) conclamar os frades à cooperação com a observância da Regra e c) reafirmar o papel moral dos frades os unindo sobre uma só regência⁶⁷⁴. Nesse momento imediato à eleição o Doutor Seráfico, Rosalind Brooke diz:

A consciência compelia a ele dedicar todas as energias para erradicar os abusos que desfiguravam a Ordem e entorpeciam seu esplendor, desacreditando-a externamente e inquietando seus próprios filhos. Não era, portanto, sua intenção sobrecarregar os irmãos com novas amarras. Os abusos que ele listava já eram proibidos na Regra e nas constituições e ordenações de seus predecessores. O chefe não necessitava de mais leis, mas mais energia de parte dos seus superiores, a quem deveria estimular seus

⁶⁷⁰ HUBERT, *ibid.*, p. 49.

⁶⁷¹ BROOKE, *op. cit.*, p. 284.

⁶⁷² Gilson apresenta que as fontes sobre o episódio envolvendo Boaventura e a condenação de João de Parma não a relatam com precisão. Já aquelas que descrevem o processo de condenação e do interrogatório são parciais. Em especial o escrito *Historia septem tribulationum* de Ângelo Clareno que era parte dos espirituais e adepto das interpretações de Joaquim de Fiori. Além do mais, o próprio Boaventura condenava as interpretações joaquimistas já nos seus Comentários sobre as Sentenças, no seu trabalho essencialmente acadêmico. Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁷³ SABATIER, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁷⁴ BROOKE, *op. cit.*, p. 274.

confrades maior devoção e ver que eles sabiam e entendiam todas as regulações que eles presumivelmente iram obedecer.⁶⁷⁵

A organização das diversas normas e leis paralelas à Regra ficou conhecida como “Constituições de Narbona” (*Constitutiones Narbonenses*) de 1260. Estas não eram novas leis, mas a sistematização de um código. Muitas leis que foram aplicadas a outras circunstâncias inevitavelmente caíam em letra morta. As *Constitutiones Narbonenses* unificaram as ordenações que eram mais adequadas àquela realidade da Ordem. Internamente, o texto foi organizado por capítulos, de acordo com o tema de cada referida ordenação e amparados na Regra⁶⁷⁶.

Sobre as constituições que se acumulavam desde 1239, João de Parma já havia tentado pô-las em ordem. Porém foi Boaventura quem as reconfigurou de fato. Era um reforço de unidade daquilo que era necessário aos frades em termos de moral, de organização conventual e de comportamento legal interno⁶⁷⁷. Falbel acrescenta que na unificação constitucional Boaventura prezava pela vida simples e em manter a Ordem coerente com seu fundador.⁶⁷⁸ Para melhor conduzir o plano de unificação da Ordem, ordenou que se produzissem cópias para todas as Províncias. Com isso, Brooke atesta que: “todas as antigas versões, agora colocadas como obsoletas foram daí em diante invalidadas e foram destruídas para que não fossem consultadas e comparadas. Havia um único código a todos; e não se deveria observar as passadas”⁶⁷⁹.

O Doutor Seráfico almejava reverter muitos frades que viviam distantes do ideal de vida de Francisco. O ministro geral queria produzir um significado concreto de ser um frade menor. A unificação, em tese, evitou que os frades se perdessem nas várias propostas legais sobre a forma de vida e também nos objetivos comportamentais da Ordem⁶⁸⁰. O resultado da unificação constitucional foi que: “a Ordem de Boaventura era para ser clerical e educada, mas humilde, ascética e devota”⁶⁸¹.

7.2. Encontros e funcionalidades da *Legenda Maior Sancti Francisci* e o *Intinerarium mentis in Deum*: formulações sobre a representação de São Francisco

⁶⁷⁵ BROOKE, *ibid.*, p. 274-275.

⁶⁷⁶ DESBONNETS, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁷⁷ BOUGEROL, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁷⁸ FALBEL, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁷⁹ BROOKE, *op. cit.*, p.275.

⁶⁸⁰ BROOKE, *ibid.*, p. 280- 284.

⁶⁸¹ BROOKE, *ibid.*, p. 284-285.

As *Constitutiones Narbonenses* de 1260 sem dúvida significaram um avanço em termos de unidade e simplificação para a governança dos frades menores. Essa empreitada de Boaventura legou ao ministro geral o signo de “segundo fundador” da Ordem dos Frades Menores. Na conclusão desse processo, Giovanni Miccoli assim comenta:

(...) com razão pode-se falar dele (Boaventura) como o segundo fundador da Ordem, porque com ele a Ordem chegou a contemplar, inclusive no plano da Doutrina, e da espiritualidade, o processo que a queria plenamente inserida na vida das cidades e empenhada numa larga e articulada atividade pastoral no estudo e no ensino.⁶⁸²

Além disso, os elementos que atestam esse “título” ao Doutor Seráfico se aplicavam também em relação à memória e à representação de São Francisco. Dessa forma, parte do trabalho do ministro geral nos anos de 1260 já se encontrava concluído no plano legislativo. Contudo, ainda restava mais uma: representar a memória de São Francisco e trazer a ela uma unidade. Surge então a demanda da escrita de uma nova legenda do santo de Assis. Em 1260, no Capítulo de Narbona, Boaventura foi o comissionado para a tarefa. Em 1263, houve a aprovação no Capítulo Geral de Paris.

Entretanto, inúmeras confluências já estavam em curso (não necessariamente em ato) durante o planejamento da escrita da nova Legenda. Nas observações de Jacques Dalarun⁶⁸³ o trabalho de Boaventura possuía bases anteriores às definições de 1260 e às aprovações de 1263. Entre 1255 e 1267, o Doutor Seráfico dirigiu vários sermões e, como contabiliza Dalarun⁶⁸⁴, pelo menos cinco foram referenciados a São Francisco e tomando por bases as legendas e vidas anteriores à comissionada em 1263.

Além disso, pode-se acrescentar que entre 1259-1260, no monte Alverna, a obra *Itinerarium Mentis in Deum* foi construída. Ela possui uma grande proximidade textual com a *Legenda Maior*,⁶⁸⁵. Boaventura visitou este local para meditação e busca mística inspirada no *Poverello*. Há, dessa forma, muitos termos correntes na *Legenda Maior* foram sacados de sermões anteriores à efetivação de sua escrita e da obra supracitada⁶⁸⁶. As circunstâncias de escrita do ministro geral levam a crer que: “o papel de Boaventura como hagiógrafo não é acidental, mesmo o seu como ministro geral ou mesmo como teólogo”⁶⁸⁷ e em outro

⁶⁸² MICOLLI, op. cit., p. 311.

⁶⁸³ DALARUN, op. cit p. 227-228.

⁶⁸⁴ DALARUN, ibid., p.227.

⁶⁸⁵ Esse monte é significativo, pois foi onde São Francisco teve a visão de um Serafim e recebeu os estigmas ou as sagradas chagas. A partir daí Boaventura abstrai o significado como uma forma de ascensão a Deus pela meditação orante e um processo de união intelectual ao divino.

⁶⁸⁶ DALARUN, ibid., p. 229.

⁶⁸⁷ DALARUN, ibid., p. 221.

momento: “dado à rigorosa mente do mestre regente, a escrita da *Legenda Maior* não foi um acidente de percurso, nem uma improvisação”⁶⁸⁸.

A escrita de uma nova vida do santo era uma necessidade dada não necessariamente pela insuficiência das anteriores. Havia a urgência de uma unificação:

A situação da Ordem e dos irmãos era tal que, fora da Itália central, as províncias ultramontanas e nos conventos, já não se falava em São Francisco (...) oferecendo os irmãos um modelo, um ícone de São Francisco, capaz de renovar sua fidelidade à regra e fazer conhecer quem era Francisco.⁶⁸⁹

Nesse sentido, André Miattelo pondera sobre o tempo de Boaventura: “divididos em frações opostas, os frades reclamavam para si uma interpretação mais autêntica do espírito e da vontade do fundador, morto há 37 anos.”⁶⁹⁰ Em outro momento, as circunstâncias de escrita das hagiografias elencavam os próprios partidarismos, usos e ditos do santo de Assis. Por essa razão Jacques Le Goff diz que: “os franciscanos das duas tendências tinham multiplicado a biografia do Santo, atribuindo-lhe palavras e atitudes de acordo com suas posições. Não se sabia mais a que Francisco se apegar.”⁶⁹¹

A *Legenda Maior* não se posiciona diferente das legendas anteriores. As circunstâncias de responder a um presente se fazem necessárias tanto na de Boaventura quanto naquelas que a precederam. A *Vita Primera* de Celano serviu de base para o processo de canonização de Francisco de Assis, a mando do papa Gregório IX. A *Legenda de trium sociorum* surgiu de uma demanda de 1244 e completada em 1246, e legou também a *Vita Secunda* de Tomás de Celano. A *Legenda Maior Sancti Francisci* responde às vicissitudes coletivas de “apaziguar” os ânimos a respeito de como se perceber quem era Francisco.

A memória operada por Boaventura em certa medida esteve junto da “conveniência”. Desta forma, ela deveria sobressair às partes e ter uma maior concordância coletiva. Há o esforço de representar o santo o mais geral possível não dando espaço para a dicotomia das apropriações dentro dos grupos da Ordem. Mais uma vez, em tese, a construção de uma nova legenda partiu da necessidade coletiva dos frades. Como já afirmado, as possibilidades da escrita de uma nova *Legenda* eram anteriores à homologação de 1263. Assim, como afirma Jacques Dalarun:

(...) a questão de diferentes sensibilidades na Ordem na maior parte dos trinta anos depois da morte do fundador, a questão da memória versus a experiência vivida por seus irmãos, não havia convincentemente sido

⁶⁸⁸ DALARUN, *ibid.*, p. 227.

⁶⁸⁹ BOUGEROL, *op. cit.* p. 297-302.

⁶⁹⁰ MIATTELO, André. O percurso místico-escatológico da experiência visual em Boaventura de Bagnoregio. *Fragmentos de Cultura*, v. 17, n°5-6, pp. 629-645, março/junho 2007, p. 639.

⁶⁹¹ LE GOFF, *op. cit.*, p. 52.

resolvida. E, então, eu estou persuadido que, pelo menos no tempo que ele assumiu o ofício de ministro geral em 1257, Boaventura já sabia que ele deveria reconstruir a figura de São Francisco.⁶⁹²

Nesse campo de experiência, a necessidade coletiva é atestada pelo próprio Boaventura:

Mas, sentindo-me indigno e incapaz de escrever a vida deste homem tão venerável, digníssima, por outra parte, de ser imitada por todos, confesso sinceramente que de nenhum modo haveria empreendido tamanha tarefa se não me houvesse impulsionado pelo ardente afeto de meus irmãos; a urgência e o rogo do capítulo geral e a especial devoção que estou obrigado a professar ao Santo Pai.⁶⁹³

Como foi apresentado por Boaventura, havia uma demanda por entender mais claramente quem era o santo ao mesmo tempo uma tentativa de abstrair o sentido real de sua mensagem. Num extremo, porém, a necessidade de escrita não significava apenas seguir uma vontade geral. Em outro, existe na obra características ligadas ao trabalho solitário de Boaventura em uma mensagem pessoal do seu santo. É importante considerar que o texto do ministro geral, indiretamente, relatava o que ele considerava ser um frade menor naquele momento.

Na composição da *Legenda Maior* as suas características particulares seriam definidas a partir das escolhas do Doutor Seráfico. Estas se deram tanto através de sua opção por uma forma/estilo quanto pelo manejo das fontes disponíveis. O primeiro passo era consultar os irmãos que estiveram com o santo. Além disso, Boaventura empreendeu uma “imitação literal” na busca pelo significado da genuína espiritualidade de Francisco. Portanto, para escrever sua obra hagiográfica, o ministro visitou os locais de experiência mística do santo⁶⁹⁴. Por essa razão, pela lente boaventuriana, o *Itinerarium mentis in Deum* e a *Legenda Maior* estão juntos na compreensão da mística do *Poverello*.

⁶⁹² DALARUN, op. cit. p. 231.

⁶⁹³ As citações a seguir, seguem a divisão de forma simplificada seguindo o modelo *LegM* (referência ao texto), Prologo(ao capítulo), 3 (Parágrafo). Essa referência segue a divisão da edição latina da *Anelecta Franciscana*, *tomus X*: DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE LEGENDA MAIOR S. FRANCISCI. In: ANALECTA FRANCISCANA SIVE CHRONICA ALIAQUE VARIA DOCUMENTA AD HISTORIAM FRATRUM MINORUM. Spectantia edita a patribus collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditis viris. Tomus X Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae. Claras Aquas, Florentiae, Quaracchi- Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1926-1941, pp. 557-652. Para cotejar, cito a edição espanhola: SAN BUENAVENTURA. Leyenda mayor y Leyenda menor. In: SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos, biografías, documentos de la época*. Edición preparada por Jose Antonio Guerra. Tercera edición revisada. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985, pp. 380-501.

Em relação à citação: “Ad huius venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describenda indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me fratrum fervens et incitasset affectus, generalis quoque Capituli concursus induxisset instantia, et ea quam ad sanctumpatrem habere teneor devotio compulisset” *LegM*, Prologus, 3.

⁶⁹⁴ DALARUN, op. cit. p.237.

Sobre a *Legenda Maior*, a fórmula adotada na escrita é assim relatada por Boaventura:

Para adquirir conhecimento mais claro e seguro da verdade acerca de sua vida e poder transmiti-la à posteridade, fui aos lugares onde nasceu, viveu e morreu o Santo; e tratei de informar diligentemente sobre o particular conversando com os seus companheiros que ainda sobrevivem; especialmente aqueles que foram testemunhos qualificados de sua santidade e foram seus seguidores mais fieis; a quem se deve dar pleno crédito, a quem não só por haver conhecido eles acerca das verdades dos fatos, senão por se tratar de pessoas de comprovada virtude.⁶⁹⁵

A nova legenda resultou de um esforço pela a “essência” do que Francisco intencionava partir dos testemunhos oculares. Boaventura era parte dos frades que não conheceram o *Poverello* pessoalmente. Como apresenta Vauchez: “ele não havia conhecido o Pobre de Assis nem mesmo o ‘*milieu*’ dos primeiros companheiros”⁶⁹⁶. Por outro lado, o Doutor Seráfico compartilha também um misto de prova (testemunho) pessoal sobre a santidade de Francisco e de “exegeta” do Pobre de Assis, na sua função de hagiógrafo. Como ele mesmo afirma:

Com efeito, graças à sua invocação e seus méritos, quando eu era criança, e me recordo perfeitamente, fui livrado da face da morte; portanto, se eu resistisse a publicar suas glórias, temo ser acusado de crime de ingratidão. Este foi, pois, o motivo principal que me induziu a assumir o presente trabalho: o reconhecimento que Deus me conservou a saúde do corpo e da alma por intercessão de Francisco, cujo poder minha própria pessoa chegou a experimentar.⁶⁹⁷

No texto de São Boaventura existe uma linha de raciocínio clara que se repete em outras obras. Ao que se percebe, a “espiritualidade mental” desenvolvida por Francisco era aquilo que mais chamava a atenção do ministro. Entre o *Itinerarium* e a *Legenda Maior* existem confluências muito além da representação textual. A imitação de Francisco incluía não só explanar a vida do Pobre de Assis, mas também vivenciar os sentidos místicos que nortearam a vida do santo. Como diz Boaventura no *Itinerarium*:

(...) ao buscar com veemente desejo esta paz, pela imitação do bem-aventurado pai Francisco, eu, um pecador, ainda que indigno, que sou, contudo, seu sétimo sucessor no governo dos frades, acontece que depois de

⁶⁹⁵ Ut igitur vitae ipsius veritas ad pósteros transmittenda certius mihi constaret et clarius, adiens locum originis, conversationis et transitus viri sancti, cum familiaribus eius adhuc superviventibus collationem de his habui dilligentem, et máxime cum quibusdam, qui sanctitatis eius et conscii fuerunt et sectatores praecipui, quibus propter agnitam veritate probatamque virtutem fides est indubitabilis adhibenda. *LegM, Prologus, 4.*

⁶⁹⁶ VAUCHEZ, op. cit., p. 197.

⁶⁹⁷(...) utpot qui per ipsius invocationem et merita in puerili aetate, sicut recendi memoria teneo, a mortis faucibus eruteura, se praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris argui utego, qui vitam corporis et animae a Deo mihi conservatam recognosco per ipsum et virtutem eius in me ipso experturs agnovi, vitae illius virtutes, actus et verba quase fragmenta quaedam partim neglecta partimque dispersa, quamquam plene non possem, uteumque colligerem, ne morientibus his cum famulo Dei convixerant deperirent. *LegM, Prologus, 3.*

trinta e três anos depois da morte de seu Glorioso Patriarca, a cerca de sua festividade, me retirei, pelo divino impulso, ao monte Alverna como um lugar de quietude, com a ânsia de buscar a paz de alma.⁶⁹⁸

As confluências textuais que apresentamos fazem parte de um “projeto” mais amplo de Boaventura para construir a imagem de Francisco. Indiretamente se pode afirmar que a proposta boaventuriana se apresenta como coletivo-individual. Existe uma percepção teológico-mística, própria do ministro-hagiógrafo, mas sua efetividade narrativa era voltada para o coletivo, o conjunto dos confrades. Cria-se um eixo sintético para a *Legenda Maior* que fundamenta as apreensões necessárias à compreensão de Francisco útil à comunidade.

O texto do *Itinerarium* alimenta a perspectiva temporal do presente na experiência mística boaventuriana inspirada no *Poverello*. Boaventura criou uma “memória pessoal” do santo ao visar reviver experiências apreendidas do que leu, ouviu, e do que viu ao visitar os locais simbólicos ligados ao fundador. A busca individual de Boaventura juntava duas extremidades, de dois tempos e propósitos na escrita da *Legenda*. Neste sentido, a atualização narrativa também interfere nas constantes releituras de um passado. O que veicula no texto, por exemplo, deve estar afinado com a sua compreensão prático-coletiva⁶⁹⁹.

Ao se “repensar” a vida de Francisco, Boaventura não partiu da necessidade cronológica. A escrita não foi motivada pelo anseio de se obter sequências exatas de fatos sobre a existência do santo. O trabalho pela abstração e pelas simbologias do santo era prioritário na abordagem textual. Assim, Boaventura diz na *Legenda Maior*:

(...) ao narrar a história, com o fim de evitar confusões, não será seguida uma ordem estritamente cronológica, senão procurei guardar uma ordem que melhor se adapte a relacionar uns fatos com outros; e quando que eventos acontecidos ao mesmo tempo, parecia mais conveniente inseri-los em matérias distintas, ao passo que acontecimentos sucedidos em diversos tempos, correspondia melhor agrupá-los em uma mesma matéria.⁷⁰⁰

A ordem cronológica tem muito a nos dizer. Se as sucessões exatas do tempo e dos fatos têm pouco valor concreto, significa, portanto, que o santo atingiu um simbolismo mais

⁶⁹⁸ SAN BUENAVENTURA. Itinerario Del Alma a Dios. In: _____. *Obras de San Buenaventura*. Edición dirigida, anotada y introducciones por Leon Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Orimi. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo Primero. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945, pp.541-633. As citações de o texto a seguir serão assim colocadas: *Itinerarium*, Prologus, Parágrafo referido:

Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci ham pacem anhelu spitiru quaerem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi posto eius transitum septimus in generali fratrum ministrio per ominia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa beati ipsius transitum, anno trigésimo Tercio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem (...) *Itinerarium, Prologus, 2.*

⁶⁹⁹ RICOEUR, op. cit., p. 89.

⁷⁰⁰ Nec semper historiam secundum ordinem temporis textui, propter, confusionem vitandam, sed potius ordinem servare studui magis aptae iuncturae, secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur. *LegM, Prologus, 4.*

agudo. A representação do *Poverello* deveria, portanto, superar as “trivialidades” narrativas do dia-a-dia. Essa atitude apresenta um santo mais “atemporal”. O Francisco de São Boaventura superava o sensível e suas as conjunturas.

Diante disso, como Ricoeur explana: “Se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é desde sempre, simbolicamente mediatizada.”⁷⁰¹. A *Legenda Maior* obedeceu a uma temporalidade muito própria. O importante seria o valor místico de Francisco e a sua “funcionalidade” no plano da História Sagrada. Neste caminho, Susan Hubert diz: “Boaventura não é ávido pela cronologia ou uma lógica simples em sua organização do material da *Legenda Maior*. Ao invés disso, ele usou uma estrutura que espelharia do seu entendimento de ascensão mística da alma (...)”⁷⁰².

O plano hagiográfico de Boaventura foi inspirado no caminho místico da alma humana em direção a Deus. A Providência sobre Francisco era a atualização espiritual do verdadeiro significado se relacionar com Deus⁷⁰³. Qualquer ação do *Poverello* nada mais seria do que uma completude com a ação divina. Assim, a consciência do narrador já conhece os resultados e as conclusões. Ela apenas desnuda certos significados ocultos e os ordena em sentido temático. Para tanto, o eventual e as virtudes humanas na sua trajetória terrena indicam um prelúdio do divino. O exemplo disso se dá sobre a adolescência de Francisco:

Ademais, a suavidade de sua mansidão unida à elegância de seus modos; sua paciência e sua afabilidade fora de série; a largueza de sua munificência, superiores aos seus haveres (...) pareciam ser como um prelúdio das bênçãos divinas que mais adiante sobre que em torrente derramaria.⁷⁰⁴

Diante disto, ocorre a elevação da memória do fundador à categoria teológica, providencial e mística. Aplicada ao coletivo, ela não permitiria que as disputas temáticas e apropriações partidárias ganhassem terreno. A saída místico-teológica era uma reação às discussões comportamentais enviesadas sobre a pobreza, os livros, os estudos, os conventos etc. Com isso, Fernando Uribe comenta: “se diria que Francisco sai de uma determinada sociedade e de uma época da história a fim de que se possa cumprir melhor sua função de

⁷⁰¹ RICOEUR, *ibid.*, p.91.

⁷⁰² HUBERT, *op. cit.*, p.53.

⁷⁰³ Quando se usa o termo atualização tem-se em mente um processo teológico-metafísico. É um recurso recorrente no texto do *Itinerário*. Ele significa a “materialização” de algo supra-sensível. Seria a atuação da Providência no plano humano ou a realização e comunicabilidade de Deus com os homens. Assim, faz-se uma junção de substâncias que são apreendidas unicamente por ações intelecto-sensíveis com a percepção humana sensitiva. Além disso, pode-se entender que para Boaventura é uma gradação que ascende do homem a Deus. Cf. *Itinerarium*, VI, 3.

⁷⁰⁴ Porro mansuetudinis lenitas cum elegantia morum, patientia et tractabilitas supra humanum modum, munificentiae largitas ultra suppetentiam facultatum (...) quaedam videbatur esse praeludia, quodo copiositor supere um foret in posterum divinae benedictionis abundantia diffundenda. *LegMI*, 1.

paradigma válido para os leitores de todas as épocas”⁷⁰⁵ Como apresenta Randolph Daniel⁷⁰⁶, o *Itinerarium* e a *Legenda Maior* convergem para *triplici via* como chave interpretativa do exemplo místico da vida do *Poverello*.

Em primeiro lugar, a *Via purgativa* se relacionada à vida humana (da conversão à morte). Nela se destacam as características de humildade, obediência e pobreza. Segundo, a *Via iluminativa* revela as características da vida piedosa, do zelo das almas e da pregação. Em um terceiro momento, a *Via unitiva*. Nesta, o corpo místico do santo possui a semelhança com Cristo pelos dons (profecia e cura) e pelas as sagradas chagas. Como afirma Hubert: “Boaventura organiza sua vida de São Francisco espelhando a jornada mística a Deus, um caminho que ele certamente acredita que Francisco havia trilhado.”⁷⁰⁷

O texto boaventuriano deu ênfase especial aos sucessivos exercícios mentais que levam o santo ao contato íntimo com Deus. A *Legenda Maior* insistiu que a coparticipação do divino através do *Poverello* foi exercida pela oração. A percepção mística do Doutor Seráfico elencou três aspectos fundamentais para entender Francisco. Um, pela Providência em si. Outro, através da ação e da busca mental pela oração. Por último, a união mística do santo com a natureza divina pelo mistério da cruz (atualizado nas chagas). A progressão de Francisco na *Legenda Maior* é virtualmente dada pela sua crescente devoção ao exercício solitário da oração.

A ascensão espiritual do Santo de Assis era um efeito processual que envolvia sua personalidade antes de sua conversão. O ato providencial não era uma diretriz amorfa que atua de forma aleatória. Ao contrário, ela direcionava quais os caminhos mais coerentes para completar a verdadeira significação de sua santidade entre os homens. Nesse sentido, Boaventura criou um espaço e um horizonte de compreensão que enfatiza as diretrizes providencial-intelectivas de sua hagiografia. Gradualmente Francisco se tornou o maior exemplo de coparticipação do divino.

Alguns trechos da *Legenda Maior* são conclusivos quanto à busca e participação divina na personalidade de Francisco. Há um hiato entre a vida do comércio, essencialmente mundana, e o processo conversão. Boaventura preenche com o exemplo da prática da oração como uma ascensão gradual ao propósito providencial. Os indícios que antecedem à

⁷⁰⁵ URIBE, op. cit., p. 257.

⁷⁰⁶ DANIEL, E. Randolph. Simbol or Model? St Bonaventure uses of Saint Francis. In: CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís. *Bonaventuriana: Miscelanea in onore di Jacques Guy Bougerol – OFM*. Volume 1. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani. Roma: Edizioni Antonianum, 1988, p. 55-62. Que referimos no corpos do texto, p.58.

⁷⁰⁷ HUBERT, op. cit., p. 55.

conversão de fato são pertinentes à compreensão de todo processo místico do santo. O seu hagiógrafo ministro geral assim descreve:

Desentendendo-se desde então com a vida agitada do comércio suplicava devotamente à divina clemência que se dignava a manifestar o que ele devia fazer. E tanto que crescia em uma viva chama dos desejos celestiais pelo frequente exercício da oração e, sozinho, levada pelo seu amor à pátria celestial, as coisas da terra, cria haver encontrado o tesouro escondido (...)⁷⁰⁸

Segundo a *Legenda Maior* a busca pela incessante pela oração se dá antes mesmo de seu ministério estar completo. Assim diz o Doutor Seráfico:

Logo a oração é a mãe de toda ação para o alto (sursunactionis). (...) Orando, segundo essa oração, somos iluminados para conhecer os graus da divina ascensão. Porque, segundo o estado de nossa natureza, como todo o conjunto das criaturas seja a escada para subir até Deus.⁷⁰⁹

O ministro geral objetiva entender que pela via intelectual ou pela progressão orante se constrói o meio mais seguro de se chegar até Deus⁷¹⁰. Com isso, pela hagiografia, a memória exemplar do santo se liga à sua prática de oração que galga as “potências da alma”⁷¹¹. As orações ou ato de *sursumactio* são fundamentais para que todas as atitudes posteriores do santo estejam ligadas a essa prática mística.

Com isto, a ruptura total do santo com o pai e com o mundo⁷¹², a conversão⁷¹³, foi preparada pela prática solitária da oração. Esta, portanto, delega ao homem uma união mais clara com os aspectos divinos. Ela também atua como a mortificação da vontade individual e do pecado. Boaventura clarifica:

⁷⁰⁸ Ex tunc a publicae negotiationis tumultu se subtrahens, supernam devote precabatur clementiam, ut, quid sibi forte agendum, ostendere dignaretur. Cum autem ex frequenti orationis usu flama desiderii caelestis in eo vehementer succresceret, et iam pro amore supernae patriae terrena omnia despiceret quae nihil thesaurum sentiebat se reprisse absconditum. *LegM, I, 4.*

⁷⁰⁹ Oratio igitur est mater et origo sursumactionis (...) In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendo divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ascendendum in Deum. *Itinerarium, I, 1-2.*

⁷¹⁰ *Itinerarium, I, 4-5.*

⁷¹¹ *Potentiae animae*: a alma racional é vegetativa, sensitiva e intelectual. *Itinerarium, I, 7.*

⁷¹² O relato da ruptura com o pai se encontra na *LegM, II, 4*. Não elencaremos todo esse processo, pois não objetivamos uma descrição de passo por passo dos eventos contidos na *Legenda Maior*, mas abstrair os elementos que coincidem o *Itinerarium* com a finalidade de entender a memória do “Francisco teológico” que Boaventura descreve.

⁷¹³ No caso específico de Boaventura, descrito pela *Legenda Maior*, a conversão de São Francisco não deixa a entender que seja um processo de rompimento abrupto. A atuação providencial, as demonstrações de uma consciência paulatina do santo são indícios que haveria algum ponto de ruptura. Na narrativa, Francisco é apresentado como varão de Deus mesmo antes do abandono completo das riquezas e do pai (*LegM, I, 6*). Entre três processos, narrados na *LegM, 1-4*, há a visão do crucifixo na Igreja de São Damião, o ato de dispor de suas riquezas e por ter sido taxado como louco. Por fim, escondido do pai furioso se apresentou publicamente na presença do Bispo de Assis. Depois, despojou-se de suas vestes e tornou-se nu (simbolicamente um novo nascimento). É importante saber que o ato de conversão que Boaventura apresenta é apenas um marco diante de ações já anunciadas.

(...) a única coisa que vislumbrava seu espírito era que o negócio espiritual exige desde o princípio a depreciação do mundo e a milícia de Cristo deve iniciar pela vitória de si mesmo (...). Desde então buscava a solidão, amiga das lágrimas, dedicava-se por completo à oração (...).⁷¹⁴

O exemplo da busca intelectual para Boaventura tem um sentido de reestruturação do ser (exercício de contrição) e da consciência da natureza caída do homem. Assim Étienne Gilson descreve essa prática mental: “é de sorte que o corpo do homem entrará em conformidade com a sua alma do mesmo modo que a alma se conformará com Deus”⁷¹⁵. O abandono e a mortificação da carne para Boaventura ocorrem através de um duplo efeito. Um modo se dá pela agregação à pobreza, sendo também um marco diferencial para uma questão tão arduamente debatida na Ordem. O segundo plano vem como consequência da pobreza, ou seja, a negação do mundo e das contingências materiais daria mais respaldo à elevação mental às coisas divinas.

Para Boaventura, as potências da alma condensam a relação humana através do sensitivo. Mas, ao mesmo tempo, alcançam aquilo que está além dos sentidos. A inteligência é uma função própria do homem, mas o pecado interfere ao impedir que se alcancem os graus de ascensão a Deus⁷¹⁶. O constante aperfeiçoamento pela negação do mundo é assim descrito: “Estes graus em nós estão plantados, pela natureza, deformados pela culpa, reformados pela graça; e devermos purificá-los pela justiça, exercitando-as pelas ciências e aperfeiçoá-los pela sabedoria”⁷¹⁷.

Em consonância com a busca verdadeira de Deus, após a ruptura com o pai, Francisco se retira para a Igreja de Santa Maria da Porciúncula onde foi atribuído o início do seu ministério⁷¹⁸. Essa igreja assume, simbolicamente, não só o início da Ordem, mas um lugar onde as manifestações de Deus confirmariam as ações futuras do santo. Nela, Francisco teve visões místicas da cruz, fez profecias e desenvolveu poderes taumatúrgicos.

Na Porciúncula são vários os momentos de retiro e oração. Mais uma vez a atribuição intelectual teve o poder de decisão das ações de Francisco. São Boaventura assim diz sobre o retiro na Igreja de Santa Maria de Porciúncula: “procedendo deste modo, não só para ascender

⁷¹⁴ Adhuc tamen, qualiter id ageret, ignorabat, nisi, quia ipsius suggerebatur spiritui, quod spiritualis mercatio a mundi contempto sumat, Christique militia sita sui ipsius victoria inchoanda. (...) Solitaria proinde loca quaerebat, amica moeroribus, (...) post longa precum instantiam a Domino meruit exaudiri. *LegM, I, 4-5*.

⁷¹⁵ GILSON, op. cit., p. 447.

⁷¹⁶ No texto do *Itinerarium* relaciona as *Seis asas do Serafim*, uma visão mística que Francisco teve, como seis graus a se atingir até Deus. Boaventura defende que, em síntese, os graus são do ínfimo (homem) ao sumo (Deus), do externo ao íntimo, do temporal ao eterno. *Itinerarium, I, 6-7*

⁷¹⁷ Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgados per iustitiam exercendos per scientiam, perfeiceindos per sapientiam. *Itinerarium, I, 6*.

⁷¹⁸ Assim descreve Boaventura: *Este é o lugar em que São Francisco, segundo a inspiração divina, se deu o começo dos irmãos menores. LegM, II, 8.*

em ordem progressiva, das coisas sensíveis às inteligíveis, e das menores às maiores, senão manifestar misteriosamente ao exterior, mediante as obras perceptíveis, aquilo que havia de realizar no futuro”⁷¹⁹.

As gradações que são atribuídas a Francisco são suplementos místico-teológicos à memória do santo. Esta escolha de Boaventura, como diz Vauchez⁷²⁰, “adoça” a figura do santo de Assis. Em síntese, qualquer “rastros natureza humana” de Francisco foi coberto. Como apresenta Fernando Uribe:

Ademais da finalidade apologético-pedagógica, não resta dúvida que Boaventura busca apresentar um Francisco mais de acordo com sua concepção místico-teológica de Cristo, por sua vez, como o modelo por excelência de homem imitador de Cristo.⁷²¹

Além disso, sobre a *Legenda Maior*, Uribe completa que a obra hagiográfica foca na devoção. O conjunto da narrativa foi dado por uma lógica espiritual-mística: *initium, progressus et consumatio*⁷²². O plano da obra, como afirmou Uribe, é um exemplo perfeito para o frade menor se espelhar.

Além de tudo, a progressão do homem à natureza divina não se faz sem o exercício constante da inteligência. A teologia medieval colocava em destaque que a natureza de Deus era oposta à do homem. Era compreendido como um princípio básico das categorias dos seres, principalmente depois da metafísica aristotélica⁷²³. Esse problema metafísico se restringia à origem dos seres. Pela teologia, havia também a separação entre o divino e a natureza adâmica caída. Mas o ser de Deus e sua graça rompe essa dicotomia. Francisco encontrou esse caminho para se unir a Deus em uma experiência mística. Sua conjunção se fez através dos vestígios que são captados pela inteligência. Dessa forma, o *Itinerário* era um “manual” dessa união.

No capítulo II do *Itinerarium* Boaventura se dedica à especulação de Deus. A primeira das conclusões do Doutor Seráfico foi que a partir dos sentidos corporais era possível se chegar a Deus⁷²⁴. A busca das substâncias divinas era um exercício que primeiramente se

⁷¹⁹ (...) ut non solum a sensibilibus ad intelligibilia, a minoribus ad maiora ordinatione progressu conscenderet, verumetiam, ut quid esset facturus in posterum, sensibili foris opera mysterialiter praesignaret. *LegM*, II, 8.

⁷²⁰ VAUCHEZ, op. cit., p.198.

⁷²¹ URIBE, op. cit., p. 250.

⁷²² URIBE, ibid., p.249.

⁷²³ Em Boaventura encontramos certas reservas ao pensamento essencialmente aristotélico, como uma fonte de autoridade. Ele bem viu o crescimento da especulação filosófico-teológica do Estagirita na Universidade de Paris e suas inúmeras turbulências. Entretanto, a lógica do *Itinerarium*, seguindo as categorias dos seres, permeia os eixos explicativos da ascensão mística pela compreensão das naturezas humana e divina.

⁷²⁴ *Itinerarium*, II, 1.

correlacionava com a geração dos seres. Envolve a apreensão, o juízo e o vestígio⁷²⁵. Esses aspectos são unidos pela graça:

(...) nos dá a entender, de modo manifesto, não só que aquela luz eterna engendra de si uma semelhança, esplendor coigual, consubstancial e coeterno; senão também, aquele que é imagem do Deus invisível, esplendor de sua glória e figura de sua substância (...).⁷²⁶

O reforço em torno do exemplo de Francisco se apresenta como manifestações abertas sobre a necessidade dessa união com Deus. Entre a união divina e a imitação de Cristo, o progresso da Ordem foi alimentado pela convicção de seguir a vida apostólica. Francisco, no início de seu ministério ouviu um sermão sobre as condições para seguir Jesus. Era abandonar tudo, dar aos pobres e seguir a Cristo sem levar ouro, prata ou qualquer excedente. O santo então exclamou: “É isto que eu quero, é isto que desejo de todo meu coração”⁷²⁷. Esta afirmação se tornou substancial na medida em que: “começou a plasmar em si a perfeição evangélica”⁷²⁸.

Completada essa parte, Gil, então padre, foi movido pelos mesmos laivos contemplativos do santo de Assis e se juntou ao penitente. Nessa parte da narrativa se percebe que a mística e a vontade de Deus transcendem aos particularismos do *Poverello*. Para os frades fica o exemplo da devoção de Francisco e que todos que mirem no exemplo do início da fraternidade. Portanto, Boaventura narra tal evento:

De fato destacou nos exercícios das sublimes virtudes, tal como havia predito o servo do Senhor, ainda que simples e sem letras, foi levado ao cume da alta contemplação. Entregue por longos e continuados espaços de tempo à sobrelevação⁷²⁹ de modo que era arrebatado até Deus com frequentes êxtases como eu mesmo o presenciei e pude dar fé de que sua vida entre os homens parecia mais angélica do que humana.⁷³⁰

⁷²⁵ *Itinerarium*, II, 2-8.

⁷²⁶ Ducat; manifeste insunuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem; et quod ille qui est imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius. *Itinerarium*, I, 7.

⁷²⁷ *LegM*, III, 1.

⁷²⁸ *LegM*, III, 2.

⁷²⁹ *Sursumactio*. Este termo possui duas variações no *Itinerário* e na *Legenda Maior*. Em síntese seria o ato de se elevar mentalmente, pela oração, a Deus. Essa palavra é própria do léxico místico boaventuriano que é a junção do advérbio *sursum* (aquilo que deriva do alto) com a substantivação do verbo *actio* (ação, operação). O Doutor Seráfico define como uma união suprema com Deus pela passividade da alma diante da substância primeira, a parte ativa. É a uma explicação metafísico-teológica em que a alma recebe as iluminações de Deus pelo exercício contemplativo. Cf. *Lexicon Bonaventuriano*. In: SAN BUENAVENTURA. *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo tercero. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1957, p. 773-774.

⁷³⁰ Hic et enim postmodum virtutum sublimium exercitatione praeclarus, sicut famulus Domini de ipso praedixit, quamquam esset idiota et simplex, ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem. Nam per multa curricula temporum sursumactionibus incessanter intentus, adeo crebris in deum rapiebatur excessibus quemadmodum et ego ipse oculata fide conspexi, ut magis censeretur inter homines vitam angelicam agere quam humanam. *LegM*, III, 4.

A *Legenda Maior* foi desenvolvida para uma comunidade (leitura coletiva) de uma fraternidade não mais em formação, mas uma Ordem já consolidada. Dessa forma, o compromisso do Doutor Seráfico não era criar uma nova Legenda para apresentar novos eventos, mas abstrair o sentido de Francisco em um plano maior. André Vauchez analisa que o desenho da *Legenda Maior* era global⁷³¹. Isto significa que a temática da hagiografia não apenas relatou as graças e as beneficências de Deus unilateralmente para Francisco. O ministro geral estendeu a ação providencial a todos os seus companheiros.

O caso do irmão Gil foi a confirmação desse efeito. No itinerário místico-teológico da *Legenda* cumprir o plano da História da Salvação demonstra a globalidade da intenção boaventuriana. Como aponta Thiago Maerki de Oliveira:

É possível concluir que a *Legenda Maior* difere das hagiografias precedentes, pois não objetivava somente a conversão de seus ouvintes e leitores, mas também apresenta um caminho de vida cristã, como manual ou tratado espiritual que esclarece os passos a serem seguidos para tornar-se santo como Francisco.⁷³²

O Capítulo III da *Legenda Maior*, nos parágrafos 5-10, relata a ida de Francisco com seus primeiros companheiros (simbolicamente 12) a Roma. Boaventura enfatizou que o pedido de aprovação do papa, a proposta de pobreza e o seguido aval da Sé se caracterizavam como demonstrações de obediência. A volta ao Spoleto trouxe a confirmação papal, mais um ato assertivo da vontade divina. A ida a Roma também o habilitou Francisco e seus companheiros ao ministério entre os homens. Entretanto, as dúvidas entre a contemplação e o *ire per mundum* com a pregação persistiam. Desta forma, os primeiros frades recorreram à oração para decidir o impasse. A revelação divina foi favorável a viver entre os homens:

Iluminado pelo oráculo da divina revelação, compreendeu que ele havia sido enviado pelo Senhor a fim de que ganhasse para Cristo as almas que o diabo se esforçava por arrebatar. Por isso preferiu viver para o bem de todos os demais antes do que para si só, estimulado pelo exemplo Daquele que se dignou morrer só por todos.⁷³³

⁷³¹ VAUCHEZ, op. cit., p.197.

⁷³² OLIVEIRA, Thiago Maerki. *Hagiografia e Literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci*, de Boaventura de Bagnoregio. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Estudos da Linguagem, 2013, p. 95.

Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000909830>>. Acesso em 22 de mai. 2014.

⁷³³ *Supernae igitur revelationis illustratus oraculo, intellexit se ad hoc muçum a Domino, ut Christo lucraretur animas, quas diabolôs conabatur auferre. Ideoque magis omnibus quam sibi soli vivere praelegit, illis provocatus exemplo, qui unus pro omnibus mori dignus est. LegM, IV, 2.*

O ato de sair, pregar e renegar a vida eremítica definiu o ministério da nascente fraternidade. Boaventura alternava o exemplo de Francisco entre sua atuação na pastoral e os “excessos mentais” na oração. Nessa atitude houve a tentativa aproximá-lo ao máximo do exemplo de Cristo.

A estrutura do pensamento místico e cristocêntrico de Boaventura não era um mero panegírico hagiográfico. As possibilidades intelectivas que unem o homem e a substância divina eram necessárias e alcançáveis para o ministro geral. Logo, quanto às possibilidades de Francisco ser um *alter Christus*, não foi somente por uma reedição da encarnação messiânica ou um jogo literário. Por outro lado, o Doutor Seráfico explica que a semelhança com o nazareno se dava pela comunicabilidade exáltica. Exemplifica-se no “retiro no deserto” e no seguir a Cristo por amor aos homens.

Como aponta E. Randolph Daniel, O *Poverello* foi um imediato de Cristo na *Legenda Maior*. Em continuidade: “Francisco como um exemplar de Cristo místico. Nesse trabalho, Boaventura desenha um claro retrato de Francisco como o exemplar, como um modelo na busca de Deus.”⁷³⁴ Ainda no raciocínio de E. R. Daniel, o santo de Boaventura era um *viator* que sempre era associado ao exemplo de busca da cruz de Cristo. Francisco era: “o *viator* que chega ao seu objetivo iniciados com os *vestigia Dei*.”⁷³⁵

Em Boaventura, o simbolismo santoral orbitava em torno do “máximo grau”⁷³⁶ da hierarquia da alma. Para o ministro geral, neste aspecto, o santo de Assis fez a vontade de Cristo em plenitude. Evocar o paralelo do Pobre de Assis com Cristo era apresentar a sua santidade como incontestável, sublime e acima dos partidos internos. Há, portanto, a clara intenção de demonstrar a perfeição do santo a partir de seu inauditismo na história da salvação. Acrescenta-se que a maior fonte de autoridade de Francisco foi ter aprendido direto com o seu Mestre.

Para o Doutor Seráfico, o santo de Assis era a Palavra viva entre os homens exemplificada pela sua prática evangélica e pela sua espiritualidade pessoal. Entre o Santo de Assis e Cristo, existe a harmonização das naturezas, da carne com o intelecto/espírito. Segundo Randolph Daniel: “O ministro geral desenha seu entendimento daquilo que para ele

⁷³⁴ DANIEL, op. cit., p.56.

⁷³⁵ DANIEL, ibid., p. 59.

⁷³⁶ Nas categorias contemplativas expressas no *Itinerarium* o máximo grau é assim descrito: “depois de ter chegado ao sexto grau, até especular o primeiro princípio, sumo e mediador entre Deus e os homens, a saber: em Jesus Cristo, maravilhas que não se tem de maneira alguma semelhantes nas coisas criadas, excedem a toda perspicácia do entendimento humano, isto é o que todavia repousa: transcender e transpassar, especulando tais coisas, não somente neste mundo sensível(...)” *Itinerarium*, VII, 1.

significava ser um frade menor a partir de sua intensa exploração da pessoa de São Francisco. (...) Profundamente, São Francisco foi o exemplar do cristocentrismo segundo Boaventura.”⁷³⁷

Francisco seria, então, uma teologia exemplar mais sublime, porém *idiota et sine glosa* pela humildade típica dos verdadeiros seguidores de Cristo. A relação de busca a Deus é concedida a toda humanidade pelo inatismo da busca mental: “E, porque, acontece que contemplar a Deus, não foi só fora de nos e dentro de nós, senão, também, sobre nós, fora pelo vestígio e dentro pela sua imagem, sobre a luz impressa em nossa mente, luz que é a luz da Verdade eterna (...).”⁷³⁸

Nas relações de Francisco consigo mesmo, Boaventura o retratou em constante trabalho de mortificação de si e ativamente voltado para as coisas além do sensível. Descritivamente, o Doutor Seráfico assim apresenta:

(...) ainda que tivesse alcançado o ápice da perfeição, descobria sempre, como um perpétuo principiante, novas formas de castigar e mortificar a leviandade da carne (...) Deste modo, sendo austero consigo mesmo, humano com os demais, e fiel em todo ao Evangelho de Cristo não só com a abstinência, senão também ao comer, dava a todos exemplos de edificação.⁷³⁹

A mortificação do “ego” era uma condição para que a inteligência atinja o grau máximo no caminho a Deus. Mas também exemplo de Francisco no cotidiano entre os homens e entre os seus irmãos era prova de continência, da pobreza, do abandono carnal e da não acumulação dos víveres terrenos. Como homem, *viator*, a junção da vida espiritual com a terrena era dada pela luta da carne com o espírito. No final, porém, as vontades do Alto sobressaíam. O mortificar de Francisco era o ato de contrição que se finaliza na busca intelectual. No *Itinerarium* era assim descrito:

Pela razão é óbvio: distraída a alma pelos cuidados, não entra em si mesmo pela memória; obnubilada com os fantasmas da imaginação, não regressa a si mesma pela inteligência, e seduzida pelas concupiscências, não volta a si mesma pelo desejo da suavidade interior nem pela alegria espiritual. Por isso, prostrada inteiramente nas coisas sensíveis, não pode ela entrar de novo em si mesma como imagem de Deus.⁷⁴⁰

⁷³⁷ DANIEL, op. cit., p. 62.

⁷³⁸ Quoniam autem contigit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra lumen, quod est signatum supra mentem nostra quod est limen Veritatis aeternae. *Itinerarium*, V, 1.

⁷³⁹ (...) licetque iam perfectionis culmen attingeret, tanquam semper incipiens, aliquid innovabat, afflictionibus carnis puniendo libidinem. Sicque se ipsa mausterum sibi, humanum próximo, subiectum Evangelio Christi per omnia reddens, non solum abstinendo, verum etiam manducando praebebat aedificationis exemplum. *LegM*, V, 1.

⁷⁴⁰ Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se inquam ad Dei imaginem reintrare. *Itinerarium*, IV, 1.

Como Boaventura descreve, a busca interior produziria a união concreta e certa com o divino. A elevação intelectual-espiritual proposta pelo Doutor Seráfico estruturou universalmente o “sucesso” espiritual de seu santo. Este retorno a Deus é o elo do sensível ao espiritual. Entretanto, seria ela uma experimentação que não rivaliza o ser do homem com o ser de Deus (substância primeira). O caminho místico-ontológico de Boaventura sobressaía à simples especulação das categorias dos seres. O Ser é uma analogia à experiência cotidiana de retorno a Deus.

A alma que anseia o divino, através da busca interior, percorre o caminho do “material” humano ao imaterial de Deus. Ao ser atingida pela graça, a mente é quem se encarrega deste itinerário. A sobrelevação é resultada da união da mente material com a graça divina. A vida do santo exterioriza os graus de completude espiritual. Os milagres de Francisco, a sua predição e a sua vivência semelhante à de Cristo eram resultados dessa natureza imagética divina. No *Itinerarium*, Boaventura descreve essa razão:

(...) em verdade, as criaturas deste mundo sensível significam as perfeições invisíveis de Deus; em parte, porque Deus é a origem, o exemplar, e o fim das coisas criadas e porque todo efeito é o signo da causa, toda a cópia é vinda do exemplar, todo o caminho é o fim de quem o conduz: em parte por representação própria, em parte pela prefiguração profética, em parte pela operação angélica e em parte por instituição sobreposta. E é toda criatura pela sua natureza, é como uma effigie ou similitude da eterna sabedoria; mas é especialmente aquela que, na sagrada escritura, se tomou, por espírito de profecia, para prefigurar as coisas espirituais; mais especialmente aquelas criaturas em cuja figura quis Deus aparecer por ministério dos anjos e, especialíssimamente, por fim, aquela que fosse instituída para significar, no qual não só tem razão de signo comum, senão também de signo sacramental.⁷⁴¹

A natureza de Deus com a humana é feita para a participação mútua. Entretanto essa relação não é somente uma busca direta, volitiva e individual. O mundo criado é a própria representação ou *vestigia Dei*, ainda que o retorno de Deus seja uma operação intelectual, orante e hierarquicamente atingida pela alma. Como apresenta Étienne Gilson: “um mundo que não existe senão para representar a Deus ante a mente humana só pode cumprir seu

⁷⁴¹ Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem dicit; partim ex própria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angélica operatione; partim ex superaddita institutione. Ominis enim creatura ex natura est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ae quam voluit as significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti. *Itinerarium*, II, 12.

destino quando a inteligência encontra nele a representação de Deus.”⁷⁴² É uma experiência “saporativa”, ou seja, através do sensível se experimenta o eterno. Ainda em Gilson: “É de sorte que o corpo do homem entrará em conformidade com sua alma do mesmo modo que a alma se conformará com Deus.”⁷⁴³

As formas de ascensão espiritual colocavam o Santo de Assis em plena harmonia na busca de Deus e na afirmação das virtudes internas. Ao interpretar o *Poverello*, o Doutor Seráfico assim pondera: “Essa piedade é aquela que remontava até Deus; pela compaixão, se transformava em Cristo; pela condescendência, inclinava ao próximo e pela reconciliação universal com cada uma das criaturas, retornava ao estado de inocência.”⁷⁴⁴

O mundo de vestígios da criação é plenamente envolto pela natureza divina. Esse efeito duplo foi colocado por Boaventura como a base de compreensão do mundo pelo santo. Os elos perdidos desde a queda são minimizados através da completude transcendente e imanente na pessoa de Francisco. Em síntese, na mística intelectual do homem, os *vestigia Dei* e o fervor orante não se separavam. Portanto é ato completo e harmonizado. Como foi exemplo no santo de Assis: “Se por uma parte sua intensa devoção e fervente caridade o elevavam às realidades divinas, por outra, sua afetuosa bondade o lançava a estreitar em doce abraço a todos os seres, irmãos seus por natureza e graça.”⁷⁴⁵

No Capítulo X da *Legenda Maior* a mística da oração e da inteligência ganha um espaço mais amplo. No exemplo de Francisco, a legenda de Boaventura assim descreve: “E quando se refere a ele, ora caminhasse ou estivesse sentado, em casa ou fora, se trabalhasse ou descansasse, de tal modo estava entregando à oração, que parecia consagrar à mesma são só em seu coração ou seu corpo, mas em toda a sua atividade e seu tempo.”⁷⁴⁶ Assim, Francisco procedeu em conformidade com o texto do *Itinerarium*:

E isto é o que se deu a conhecer ao bem-aventurado Francisco quando, durante o excesso da contemplação no alto do monte, onde tentei interiormente estas coisas que escrevi, apareceu a ele o serafim das seis asas, cavado na cruz, relação que eu mesmo e outros vários ouvimos ao companheiro, que com ele estava, ali onde passou a Deus pela excessiva contemplação, era como o exemplar da contemplação perfeita, como antes havia sido a ação, o qual outro Jacó e Israel, de maneira que a todos os

⁷⁴² GILSON, op. cit., p. 418.

⁷⁴³ GILSON, ibid., p. 447.

⁷⁴⁴ Haec est, quae ipsum per devotionem sursum agebat in Deum, per compassionem transformabat in Christum, per condescensionem inclinabat ad proximum et per universalem conciliationem ad singula refigurabat ad innocentiae statum. *LegM*, VIII, 1.

⁷⁴⁵ Sic autem cum caritas excessiva devotio sursum divina farebat, ut eiusdem affectiosa benignitas ad naturae consortes et gratiae dilataret. Quem enim creaturis ceteris germanum pietas cordis effecerat, mirum non est, si Creatoris insignitis imagine et sanguine redemptis Auctoris germaniorem Christi caritas faciebat. *LegM*, IX, 4.

⁷⁴⁶ Nam ambulas et sedens, intus et foris, laborans et vacans, orationis adeo erat intentus, ut illi videretur non solum quid quid erat in eo cordis et corporis, verum etiam operis et temporis dedicasse. *LegM*, X, 1.

varões verdadeiramente espirituais Deus o convidasse por ele, mais com o exemplo do que com a palavra, a semelhante trânsito e excesso mental.⁷⁴⁷

Os “excessos mentais” que Boaventura constantemente reitera também serviriam de sustentação para a pregação de Francisco. O gozo de uma experiência orante se exteriorizava no ministério da pregação. Os constantes êxtases fazia o santo superar o mundo temporal. São Boaventura narra: “Era suspendido (*suspendebatur*), muitas vezes no êxtase da contemplação de tal modo que fora arrebatado de si e percebendo algo mais a frente dos sentidos humanos, não se dava conta daquilo que acontecia ao exterior, em torno de si.”⁷⁴⁸

Posto isso, Boaventura enfatiza que Francisco ensinava pelo exemplo. A sua mansidão e a sua humildade projetavam perfeitamente o Cristo. Assim, Boaventura comenta: “Quando se voltava à sua oração privada, na qual vinha a cair como outro homem tinha o máximo cuidado em se adaptar aos demais, não era de que as exteriorizações lhe granjeassem o aplauso humano, e ficava por ele desprovido por seu prêmio interior.”⁷⁴⁹

Boaventura enfatiza duas características da oração do *Poverello*. Primeiramente, a busca interna ao se: “regozijar os lábios pela suave doçura que experimentava”⁷⁵⁰. Depois, o testemunho externo pela dedicação às pessoas: “havia aprendido a distribuir tão prudentemente o tempo disposto à sua disposição para merecer, que em parte dele o empregava em trabalhosos ganhos em favor do próximo (...).”⁷⁵¹

A vida que São Francisco experimentava era um ponto culminante da junção simétrica (uma alusão direta) ao caminho de Jesus. A mística da cruz, as profecias e o trabalho pastoral se confluíram para as sagradas chagas. A aparição das marcas semelhantes às da crucificação de Cristo não foi um ato público, mas secreto. As marcas significavam a depreciação da carne de Francisco. Em contrapartida, Boaventura comenta que no caminho mental/espiritual do santo de Assis, o recebimento das chagas significava a integralidade e a completude espiritual de Francisco. E, portanto:

(...) neste trânsito, se perfeito é, é necessário que se deixem todas as operações intelectuais e que o ápice do afeto se translade todo a Deus e se

⁷⁴⁷ Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cume o fuit, ego et plures allii audivimus; ubi in Deum transit per contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spiritualis Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo. *Itinerarium*, VII, 3.

⁷⁴⁸ Suspendebatur multotiestanto contemplationis excessu, ut supra semetipsum raptus et ultra humanum sensum aliquid sentiens, quid ageretur circa se exterius, ignoraret. *LegM*, X, 2.

⁷⁴⁹ Quando a privatis redibat orationibus, quibus pene in virum alterum mutabatur, summoperestudebat conforme se ceteris, ne forte quod foris ostenderet aura favoris intus a mercede vacuaret. *LegM*, X, 4.

⁷⁵⁰ *LegM*, X, 6.

⁷⁵¹ Nam tempus sibi concessum ad meritum divider sic prudenter didicerat, ut aliud proximorum lucris laboriosis impenderet, aliud contemplationis tranquillibus excessibus dedicaret. *LegM*, XIII, 1.

transforme todo em Deus. E esta experiência mística e secretíssima, que nada conhece, senão quem a recebe, nem nada recebe, senão quem a deseja; nem nada a deseja, senão aquele a quem o fogo do Espírito Santo o inflama até a medula.⁷⁵²

A aparição do Serafim a Francisco foi a consumação de um caminho espiritual exemplar: as impressões atingem não só a alma de Francisco, mas marca a sua carne à semelhança de Jesus Cristo. Fato é que Francisco já estava fadigado e consumido por enfermidades. Havia a cegueira pelo glaucoma, as febres e dores abdominais contraídas em uma de suas viagens missionárias, provavelmente no Marrocos. Mesmo assim, Boaventura narra que seu espírito gozava de uma plenitude de santidade.

O martírio⁷⁵³ de Francisco já se consumava em suas enfermidades. Estas cada vez mais depreciavam a sua matéria. Em contrapartida, havia uma entrega total ao seu vínculo espiritual. Em relação desejo de martírio, Boaventura apresenta como um ato voluntário de Francisco à semelhança de Cristo.

O martírio de Francisco foi um *continuum* no fim de sua vida através das enfermidades. Assim, não ficou reservada ao *Poverello* uma morte abrupta como era recorrente nos modelos santorais desde o primeiro conhecido: Estevão (Atos 7, 54-60). Porém a morte natural de Francisco não o colocava em uma categoria inferior ao demais. Como aponta Isabelle Heullant-Donat: “A identificação dos mártires depende, então, da imagem que o grupo faz da morte dos seus e está na origem de uma forma de santidade particular”.⁷⁵⁴

Como prêmio de martirização, Francisco recebe as chagas. A vivência do Santo de Assis seria tão sublime que ele foi digno de ser estigmatizado à semelhança de seu Salvador. A paixão de Cristo era representada nos sofrimentos carnis de São Francisco. Dessa maneira, Boaventura assim descreve o caminho percorrido pelo santo daí em diante: “(...) como havia

⁷⁵² In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, at apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. *Itinerarium*, VII, 4.

⁷⁵³ A questão do martírio, como fato comum a muitas vidas de santos, não foi operada da mesma forma em Francisco. Boaventura no capítulo IX da *Legenda Maior* apresenta que havia o desejo de Francisco pela morte aos moldes dos apóstolos quando decidiu embarcar para a Síria. São Boaventura assim descreve: *Inflamado pela caridade perfeita afasta de si todo o temor, desejava oferecer a si mesmo em pessoa, mediante ao fogo do martírio, como hóstia viva ao senhor, para corresponder, desse modo, ao amor de Cristo, morto por nós na cruz e para incitar aos demais ao amor divino. LegM, IX, 5.*

⁷⁵⁴ HEULLANT-DONAT, Isabelle. Mártir. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo*: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 268.

imitado a Cristo nas ações de sua vida, assim devia também configurar como Ele em aflições e dores da paixão na de partir desse mundo.”⁷⁵⁵

No monte Alverna, por fim, o Serafim aparece a São Francisco e consoma o ato. A imagem da cruz que acompanha o santo em toda *Legenda Maior* se torna mais que viva ao marcar o corpo de Francisco. Esse evento narrado pelo Doutor Seráfico condensa todo o caminho do santo. Nesse sentido:

(...) havia de ser transformado totalmente em íntimo de Cristo (amicus Christi) crucificado não pelo martírio da carne, mas pelo incêndio do espírito. Assim se sucedeu, porque ao desaparecer a visão deixou seu coração um maravilhoso ardor e não foi menos maravilhosa a efígie dos sinais que imprimiu em sua carne.⁷⁵⁶

Como foi abordada na *Legenda Maior*, a mística das chagas era uma experiência pessoal e de conhecimento restrito entre os frades. Por outro lado, a eficácia dos estigmas era função útil a todos pelo seu caráter milagroso. Boaventura descreve: “consciente o santo de ser depositário de um tesouro real e secreto, tratava de esconder com toda a diligência aqueles sagrados sinais (...)”⁷⁵⁷. Em um segundo ponto:

Consta que aqueles sagrados sinais, que purgou como uma operação seráfica, que iluminou e inflamou, contribuíram para dar saúde aos animais, limpando-os da peste; devolveu a serenidade ao céu, afugentando a tormenta e prestaram calor aos corpos, paralisados pelo frio.⁷⁵⁸

A *Legenda Maior* e seus efeitos continuaram após a sua publicação. Entretanto, não é possível mensurar com exatidão da eficácia da biografia do Doutor Seráfico entre os meios que circulou. Após a sua conclusão em 1266, no Capítulo Geral de Paris, foi ordenada a destruição de todas as legendas e vidas de São Francisco anteriores a ela. Fernando Uribe descreve:

Assim mesmo, em nome da obediência do capítulo geral que ordenou a destruição de todas as legendas de São Francisco precedentes; ainda aquelas que se encontravam fora da Ordem, sejam destruídas, pois a *Legenda* feita pelo ministro geral foi compilada a partir daquilo que ele mesmo escutou da boca daqueles que sempre tiveram com o bem-aventurado Francisco e

⁷⁵⁵(...) quod sicut Christum fuerat imitates in actibus vitae, sic conformis ei esse deberet in afflictionibus et doloribus passionis, antequam ex hoc mundo transiret. *LegM, XIII, 2.*

⁷⁵⁶(...) ut amicus christi praeosset, se non per martyrium carnis, se per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum. Disparens igitur vios mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, se der in carne no minis mirabilem signorum impressit effigiem. *LegM, XIII, 3.*

⁷⁵⁷(...) ideo secreti regalis vir conscius signacula illa sacra pro viribus occultabat. *LegM, XIII, 5.*

⁷⁵⁸Certis itaque constat indiciis, sacra illa signacula illius impressa fuisse virtute, qui operatione seráfica purgat, illuminat et inflammat, cum ipsa forinsecus expurgando a peste salutem, serenitatem et calores corporibus eficácia mira conferente (...) *LegM, XIII, 7.*

conheceram com certeza todo o que, depois de haver comprovado, foi escrito nessa biografia.⁷⁵⁹

A destruição pode se direcionar para diversas conclusões. Uma delas aponta como uma forma de silenciar as contendas internas. Outra, nas possíveis apropriações que certos grupos poderiam fazer da representação de Francisco a partir de textos particulares. Assim, poder-se-ia perder o santo nas múltiplas concepções. Boaventura intencionava a unificação da Ordem e evitar que se dispersassem nos particularismos interpretativos. Entretanto, fato seguro é que Boaventura foi ao mesmo tempo um hagiógrafo e o censor. Era um momento criativo-destrutivo.

Boaventura omite muitos eventos que eram vistos nas biografias anteriores. O silêncio era o companheiro das ordens de destruição. Nesse capítulo não se busca entender a fundo quais eram, literalmente, trecho a trecho, as similitudes, as diferenças e os eventos presentes ou omitidos nas legendas disponíveis no tempo do *Doctor Seraphicus*. Ressalta-se, por outro lado, que o silêncio é um critério valorativo e fruto da seleção útil à conjuntura. Como apresenta Uribe⁷⁶⁰: “É muito provável que Boaventura havia procurado deliberadamente este silêncio para evitar que os feitos de Francisco aparecessem demasiados unidos a uma das correntes existentes, buscando, dessa forma, fomentar a unidade da Ordem.”⁷⁶¹

A escolha por eixos temáticos, simbologias, significados, o que relatar ou o que não, era uma operação aplicável a todas as vidas escritas até aquele momento. Cada uma delas tangenciava aquilo que fosse mais conveniente às particularidades de seus respectivos tempos. Sobre a omissão por parte de Boaventura, opina Giovanni Miccoli:

Mas calou tudo cuidadosamente, encobrendo o pouco que disse sob o manto da pura mortificação individual, para assim poder eliminar qualquer base ideológica às críticas que ele bem sabia estarem presentes entre seus contemporâneos em relação ao desenvolvimento e à situação da Ordem.⁷⁶²

Os “silêncios” vistos unicamente pelo ponto de vista textual omitem as conjunturas da Ordem de quando o Doutor Seráfico assumiu seu generalato. As omissões e o Francisco teológico da *Legenda Maior* geraram em muitos estudiosos a sua desconfiança como fonte. Parte da historiografia usada nesta tese acusa a obra de Boaventura um grande pastiche da vida do *Poverello*. Dizem que em Boaventura houve “falta de originalidade”. Pelo excesso de

⁷⁵⁹ URIBE, op. cit., p. 235.

⁷⁶⁰ URIBE, ibid., p.240.

⁷⁶¹ URIBE, ibid., p.238.

⁷⁶² MICOLLI, ibid., p. 309.

mística: “São Francisco se torna um grande taumaturgo, mas sua fisionomia perde, com isso, sua originalidade.”⁷⁶³

Certamente, a dicotomia entre verdades e inverdades aplicadas às narrações hagiográficas abortam qualquer sentido de “representação” ou “imagem” que se cria em torno de São Francisco. São, portanto, reducionismos que eliminam as possibilidades de compreensão da diversidade eventual e estruturante da Ordem. Nesse sentido, cada *Vitae* ou *Legendae* são estruturas inteligíveis que se projetam circunstancialmente em torno do significado de Francisco.

No trabalho de construção de narrativas textuais sempre a eventualidade atuará como um delimitador. Ao mesmo tempo em que existe a intenção de se projetar para um futuro, porém assentada numa imagem do passado. As diversas representações hagiográficas possuem um elemento estruturante próprio em que se encarregam da comunicação entre as múltiplas representações temporais.

Como afirma Ricouer qualquer fonte narrativa possui “estruturas inteligíveis” e “mediações simbólicas” de “caráter temporal”: “donde procedem mais diretamente a própria capacidade de ação de ser narrada e talvez a necessidade de narrá-la.”⁷⁶⁴ O silêncio não é apenas alimentado da não-necessidade ou da omissão de uma realidade. Ele é a justificação simbólica de que os textos podem ser constantemente substituídos por outras características abstrativas. Estas são nascidas das constantes mudanças institucionais da Ordem.

Para a atitude de Boaventura ao instituir na destruição das lendas anteriores, Michael Pollack diz: “Por conseguinte, existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, não-ditos. As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’ com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento”⁷⁶⁵. O trabalho de Boaventura foi de “eliminar dúvidas e vozes destoantes”. Assim, a memória narrativa toma uma feição de representação oficial. Com isso, constrói-se um fundo comum de referência em uma única narrativa hagiográfica⁷⁶⁶. Esta foi a tarefa de São Boaventura sobre a memória de São Francisco.

⁷⁶³ SABATIER, op. cit., p. 76.

⁷⁶⁴ RICOEUR, op. cit., p. 88.

⁷⁶⁵ POLLACK, op. cit., p.8.

⁷⁶⁶ POLLACK, ibid., p.9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fechamento desta tese se faz senão através das muitas questões ainda abertas. A própria natureza do estudo da memória dá amplas margens para diversos resultados. A memória foi estudada há milênios, da tradição helênica aos diversos estudos contemporâneos dentro das ciências sociais e outros campos. Os resultados que dizem respeito a este estudo possuem três eixos. Um, a memória atrelada à existência, a dos escritos de Francisco. O segundo, a memória santoral-literária: a idealização e o sentido do *Poverello* na História Sagrada. Terceiro, a memória das gerações após a sua morte: Boaventura como exemplo. Este eixo está vinculado à representação externa e à propagação institucional pela memória representativa de São Francisco.

Os três eixos citados estão vinculados ao caminho institucional dos frades menores. Aproximadamente de 1209-1266, houve de fato a formação basilar e institucional da Ordem dos menoritas e a tentativa de fixação da memória do santo fundador. Esta, porém, foi usada de acordo com uma variedade de circunstâncias. As demandas internas são fundamentais para o exemplo moral do santo e a proposição de características comuns dos frades. Esse exercício de definição não é constante, mas depende de outros fatores. A Igreja é um guia fundamental dos frades, já que esteve desde o início tutelando a Ordem. A direção da Sé sobre os menores se torna mais aguda após a morte do santo.

A memória do santo não é somente rememorar fatos. Isso principalmente para o contexto do recorte desta tese. O santo assume muitas faces nestes anos. Há uma variação da imagem de si, tida como a intenção, até o trabalho das gerações futuras. A intenção é uma força importante da memória de Francisco. Os anos finais da vida do santo são importantes para se definir a memória e a representação feita por Francisco de si mesmo. A Ordem apontava para se tornar a imagem da Igreja da época: clerical e culta. A proposta do *Poverello* perdia espaço e ele assistiu a tudo. Assim, a mudança já estava em curso e não havia mais como voltar à *fraternitas* dos primeiros dez anos.

Nesse sentido, para a institucionalização dos frades, selecionar a memória do santo fundador foi um método amplamente utilizado. Francisco ao ser canonizado atinge outro patamar de memória. Esta é a representação que mistura os clichês santorais tradicionais com as particularidades de seu caso. A hagiografia é o lugar onde se pode identificar essa questão de imediato. Esse equilíbrio é mediado pelos próprios frades que se encarregaram da escrita de sua vida. A representação da memória de São Francisco nos textos era também um

exercício de coesão interna da Ordem. Através da escrita da vida do santo foi que as gerações que não compartilharam pelo elo existencial tiveram acesso ao seu exemplo.

Neste trabalho através da temporalidade da história dos menores se percebe as nuances de Francisco de Assis. Como exemplo, as lendas ditas oficiais são escritas para finalidades conjunturais de cada momento. Elas possuem uma grande intertextualidade, mas a nova *Vita* sempre vai apontar para as especificidades do contexto. Estas são a *ratio essendi* do movimento temporal da institucionalização através da memória santoral.

A temporalidade da Ordem é o elemento chave nesta tese. Sem ela, a percepção das diversas representações sobre São Francisco se limitariam às especificidades de cada conjuntura e não se comunicariam. Mesmo que estas sejam muitas e singulares, elas são comunicantes e criam laços para formação de novas percepções. A institucionalização e os estratos conjunturais da memória estão amalgamados na história dos frades menores. Para os menoritas terem um “fundo ontológico comum” foi necessário adaptar e abstrair seu santo de modo a sobressair sobre cada fragmento de tempo. Um exemplo claro se dá quando Boaventura ordena a destruição das lendas anteriores à sua.

O *Doctor Seraphicus* como ponto culminante do recorte desta tese tem como função elencar um exemplo entre as mudanças do perfil do frade. Ainda que se inspirasse nos pontos nodais do seu mestre, era o Doutor Seráfico um homem douto, clérigo e bem quisto pela Igreja. Como mestre da Universidade de Paris viu de perto o foco dos ataques à sua Ordem. Viveu de perto as tribulações. Saber quem era a sua instituição era o primeiro passo para que se substanciasse a defesa.

Existe, portanto, uma “consciência franciscana” do *Doctor Seraphicus* que fica patente na defesa da sua instituição. Este eixo de pertencimento era a de uma Ordem clerical, culta, mas humilde, santa e pobre (abstraído no *usus pauper*). Estes elementos que se fundem partem de uma abstração mística de Francisco, também teológica, e do valor institucional da Ordem junto à Igreja. Boaventura jamais poderia se basear em apenas de um estrato temporal para justificar o lugar social dos frades menores. A maior chancela e legitimidade de Francisco se confirmavam nos estigmas.

Este trabalho buscou contribuir com as possibilidades de estudo da memória através da formação da representação coletiva de indivíduos especiais. No campo específico do franciscanismo, almejou-se compreender como a representação de São Francisco nos quase sessenta primeiros anos da Ordem foi fruto de inúmeras circunstâncias. Ao mesmo tempo em que a Ordem, em seu conjunto institucional, se estruturava. O foco em perceber que Francisco

foi uma construção temporal de sucessivas conjunturas se soma aos incontáveis estudos que superam a visão de que exista um “verdadeiro Francisco”.

Ao longo da tese as questões se multiplicavam em progressão geométrica. Algumas delas abandonadas, de outras resultaram a tese e outras apontando para a diversidade do tema. Há uma impressão de que ele não se esgotará facilmente. Este trabalho aponta para novas possibilidades, uma delas é o senso de passado e de história dos menores, após o tempo de Boaventura. Em estudos futuros tenho a perspectiva de compreender a literatura “histórica” que vem como resultado dos fatos do recorte cronológico deste trabalho.

A partir da memória do santo, em primeiro lugar, se partem caminhos que cada vez mais apontavam para a Ordem no sentido coletivo, do “fundo ontológico comum”. Esse senso é dado pela percepção histórica coletiva que se vincula ao seu santo fundador. Neste sentido, pretendo nos estudos resultados desta tese ampliar o conhecimento dos pontos citados acima. Como dito, ainda existem outros tantos adjacentes a serem explorados a partir dos resultados obtidos aqui. Seguem os caminhos e possibilidades dentro da formação institucional dos frades que se estende, com turbulências agudas, ao longo do século XIV.

FONTES LATINAS E BILÍNGUES

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Nova Editio; Duodecimaeditio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, MMV (2005).

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE LEGENDA MAIOR S. FRANCISCI. *In: ANALECTA FRANCISCANA SIVE CHRONICA ALIAQUE VARIA DOCUMENTA AD HISTORIAM FRATRUM MINORUM.* Spectantia edita a patribus collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditis viris. Tomus X Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae. Claras Aquas, Florentiae, Quaracchi- Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1926-1941, pp. 557-652.

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE OPERA OMINIA. Issu et auctoritate David Fleming. Tomus IX. Florentia. Ad Claras Aquas(Quaracchi) – Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1950.

DENIFLE, Henricus et alii. *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Tomus I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain Via a Sorbone Dicta, 1889.

EPISTOLA AD SANCTO ANTONIO. *In: Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis.* Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, pp. 94-95.

SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. ADMONITIONIS. *In: Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis.* Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, pp. 58-82.

SAN BUENAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum / Itinerario del Alma a Dios.* *In: _____.* *Obras de San Buenaventura.* Edición Bilingüe (latín-español). Tomo Primero. Edición dirigida, anotada y con introducciones por Leon Amoros; Bernardo Aperribay; Miguel Oromi. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945, pp.541-633.

SAN BUENAVENTURA. Quaestiones disputatae de perfectione evangélica/Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. IDEM. *Obras de San Buenaventura.* Edición Bilingüe (latin-español). Tomo VI y ultimo. Edición preparada bajo la dirección de Bernardo Aperribay; Miguel Oromi; Miguel Oltra. Segunda Edición. Madri: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1949, pp. 336- 707.

SOLET ANNUERE.... *In: Bullarium franciscanum.* Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens: ab Honorio III ad Innocentium III. Aprobatur Joannis Baptistae Constantii. Assisi: Porziuncola, 1983, pp.15-19.

TESTAMENTUM SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis.* Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, p. 305- 326.

WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum.* Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008.

FONTES TRADUZIDAS

BUCARDO DE URSPERG. Testemunhos não franciscanos. *In: FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 1431-1432.

JACQUES DE VITRY. Carta escrita de Gênova em outubro de 1216. *In: FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 1422-1423.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. TESTAMENTO. *In: FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 188-191.

SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.

SAN BUENAVENTURA. Leyenda mayor y Leyenda menor. *In: SAN FRANCISCO DE ASSIS. Escritos, biografías, documentos de la época*. Edición preparada por Jose Antonio Guerra. Tercera edición revisada. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985, pp. 380-501.

TESTEMUNHOS NÃO FRANCISCANOS. *In: FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes: 2004, pp. 1422-1450.

BIBLIOGRAFIA

AMOROS, Leon *et alli*. Introduccion general. *In: SAN BUENAVENTURA Obras de San Buenaventura*. Edición Bilingüe (latín-español). Tomo Primero. Edición dirigida, anotada y con introducciones por Leon Amoros; Bernardo Aperribay; Miguel Oromi. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1945, pp. 3-153.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006. 578 p.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. Reflexões (im)pertinentes sobre a hagiografia medieval: a (extra)ordinária existência dos santos ibéricos. *In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org). História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014, pp. 142-163.

BLASTIC, Michael W. Francis and his hagiographical tradition. *In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p., p. 68-83.

BLOCH, Marc. *A sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, s/d. 496 p.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Século XII. Lisboa, Edições 70, s/d. 147 p.

BOUGEROL, Jacques G. *Introducción a San Buenaventura*. Versión española de José Carrillo. Madrid: Biblioteca de los autores cristianos, 1984. 323p.

_____. Saint Bonaventure de Bagnoregio homme de culture. In: *Francescanesimo e cultura universitária*: Atti del XVI Convegno Internazionale, Assisi 13-15 ottobre 1988. Università degli studi di Perugia – Centro di Studi Francescani, 1990, p. 139 - 156.

BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *L'exemplum*. Fasc. 40. BREPOLs. Turnhout-Belgium: Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 1996. 179p.

BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. 2nd Edition. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015. 187 p.

BROOKE, Rosalind B. *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*. Cambridge Studies in medieval life, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. 313 p.

CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in Medieval Culture*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 519 p.

DE CERTEAU, Michel. Uma Variante: a edificação hagiográfica. In: _____. *A escrita da História*. 3ª Edição. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp. 289-303.

DE LA BORBOLLA, Angeles García. La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía? In: *Memoria y Civilización (MyC)*, 5, 2002, 77-99.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: *À beira da falésia: a História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Editora Universidades/UFRGS, 2002, p. pp. 61-79.

_____. Defesa e ilustração da noção de representação. In: *Fronteiras*. Dourados, MS, v.13, n°24, p.15-29, Jul./Dez. 2011.

DALARUN, Jacques. *The Misadventure of Francis of Assisi*. Translate from Italian by Edward Hangman. New York: Franciscan Institute Publication/Saint Bonaventure University, 2002. 295 p.

DELIO, Ilia. The franciscan intellectual tradition: contemporary concerns. In: SAGGAU, Elise (Ed. By). *The Franciscan Intellectual tradition*: Washington theological inion Symposium Papers, 2001. New York: The Franciscan Institute/Saint Bonaventure University, 2002, p. 2-19.

DANIEL, E. Randolph. Simbol or Model? St Bonaventure uses of Saint Francis. In: CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís. *Bonaventuriana*: Miscelanea in onore di Jacques Guy Bougerol – OFM. Volume 1. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani. Roma: Edizioni Antonianum, 1988, pp. 55-62.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les Légendes hagiographiques*. Troisième Édition revue. Bruxelles. Société des Bollandistes, 1927. 226 p.

DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Trad. Frei Hugo D Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987. 163 p.

DOYLE, Eric. Preface. In: SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p. XV-XVIII.

DUBY, Georges. *O tempo das Catedrais: arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. 314 p.

ESSER, Kajetan. *Origens e Espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Trad. Frei Henrique Antônio Steffen. Petrópolis: Vozes, 1972. 310 p.

ESSER, Caietanus. Pars Prima: Introductio generalis. De codicibus opusculorum S. Francisci. In: SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Denuo edidit iuxta cocices mss. Caietanus Esser. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, 1978, pp.15 – 55.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo. EDUSP; FAPESP; Perspectiva, 1995. 217 p. (Coleção Estudos 146).

_____. *De reductione artium ad theologiam* de São Boaventura. São Paulo: Revista de História, 1974. 85 p.

_____. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. (Kronos 9). 115p.

FAURE, Philippe. Dênis, o areopagita (Pseudo). In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 117.

FELDER, Hilarino. *Os ideais de São Francisco de Assis*. Trad. Soares D’Azevedo. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1953. 447 p.

FLEMING, John. *An Introduction to the Franciscan Literature of Middle Ages*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1977. 274 p.

FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento Franciscano*. Trad. Almir Ribeiro Guimarães. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986. 211 p. (CEFEPAL - Série Estudos franciscanos, 21).

FORTES, Carolina Coelho. “*Societas studii*”: a construção da identidade e os estudos dos frades pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Departamento de História, 2011. Disponível em < <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2012

FRESNEDA, Francisco Matínez. Textos e contextos da teologia franciscana. In: MERINO, José Antônio & FRESNEDA, Francisco Matínez (orgs). *Manual de Teologia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 27-76.

FRÓES, Vânia Leite. A biografia como território do historiador: Problemas e questões a partir da Nova História. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, nº180: jan-mar, pp. 49-64, 2010.

FRUGONI, Chiara. *A vida de um homem: Francisco de Assis*. Trad. Frederico Carroti. São Paulo: Cia das Letras, 2011. 169 p.

GELTNER, Guy. Introduction. In: WILLIAM OF SAINT-AMOUR. *De periculis Novissomorum temporum*. Edition, Translation and Introcdution by G. Geltner. Parallel text English-Latin. Paris-Leuven: University of Dallas, 2008, pp.1-27.

GENICOT, Léopold. *Europa en siglo XIII*. Tradución por Ana M. Mayench. Nueva Clio La historia y sus problemas. Barcelona: Editorial Labor, 1970. 391 p.

GILSON, Étienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Colección Thau. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1948. 484 p.

GOMES, Francisco J. Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi*. Revista de História, Volume III, nº 5, p. 221-231, Julho-Dezembro 2002. p. 223-224.

_____. A Igreja e o Poder: Representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). Brasília: Editora UnB, 1997, pp. 33-60.

HARADA, Hemógenes. São Francisco de Assis e os estudos, uma questão. *Scintilla Revista de Filosofia Medieval e Mística*. Volume I, número, pp. 33-51, 2004.

HAYES, Zachary. Bonaventure of Bagnoregio: a paradigm for Franciscan theologians? In: SAGGAU, Elise (Ed. By). *The Franciscan Intellectual tradition: Washington theological inion Symposium Papers*, 2001. New York: The Franciscan Institute/Saint Bonaventure University, 2002, pp. 43-56.

_____. Introduction. In: SAINT BONAVENTURE. *On Reduction of the Arts to theology/ De Reductione artium ad theologiam. Works of St. Bonaventure*. Parallel text Latin-English Volume I. Translation with Introduction and Commentary by Zachary Hayes, O.F.M, D.Th. New York: Franciscan Institute St. Bonaventure, 1996, pp. 1-10.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 7ª reimpressão. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2013. 222 p.

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Mártir. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 268-270.

HEER, Friedrich. *The Medieval World Europe 1100-1350*. English Translation by George Weidenfeld & Nicolson Ltd. New York: Welcome Rain, 1998. 365 p.

HUBERT, Susan J. Theological and Polemical uses of hagiography: a consideration of Bonaventure's *Legenda Maior* of St. Francis. *Comitatus: a journal of Medieval and Renaissance Studies*. 29 (1), 1998, pp 47-61.

KEHNEL, Annette. Francis and his historiographical tradition in the order. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) ROBSON, Michael J. P. (edited by). *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p., p. 161-177. p. 101-114.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Volume II A Idade Média. Tradução de João Fagundes Hauck. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. 542 p.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 10ª edição. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2011. 251 p.

_____. *História & Memória*. 7ª edição revista. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. 553 p. (Coleção Repertórios).

_____. Biografia e Indivíduo: São Luís existiu? In: _____. *Uma longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 316 p., p. 243-270.

_____. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. Tradução de Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2006, pp.219-236.

_____. LE GOFF. *A civilização do Ocidente Medieval*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983. 308 p.

_____. São Luís entre o modelo e o indivíduo. _____. *São Luís: Biografia*. Trad. Marcos de Castro. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, 862 p., p. 442-456.

_____. *São Luis: biografia*. 3ª edição. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002, 862 p.

MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Trad. Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, Vozes/FFB, 1997. 331 p.

MATTAR, Rita. A memória como forma de Justiça no pensamento de Paul Ricoeur e Tzvetan Todorov. In: *Revista humanidades em diálogo*, Volume IV, nº II, pp. 105-124.

MCGINN, Bernard. The influence of St Francis on the theology of the Middle Ages: the testimony of St Bonaventure. In: BLANCO, Francisco de Asis Chavero (a cura di). *Bonaventuriana: miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*. Volume I. Roma: Edizioni Antonianum, 1988, p. 97-117.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, nº34, pp. 9-24, 1992.

MERINO, José Antônio & FRESNEDA, Francisco Matínez (orgs). *Manual de Filosofia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006. 526 p.

MERLO, Giovanni Grado. *Em nome de São Francisco: a história dos Frades Menores e do Franciscanismo até o século XVI*. Trad. Ary Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005. 344 p.

MESLIN, Michel. Convertido. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013. 450 p. p. 95-96.

MIATTELO, André. *Santos e Pregadores nas cidades medievais italianas: Retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte, Fino Traço, 2013. 190 p.

_____. O percurso místico-escatológico da experiência visual em Boaventura de Bagnoregio. *Fragmentos de Cultura*, v. 17, n°5-6, pp. 629-645, março/junho 2007.

MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/ FFB, 2004. 320 p.

_____. *Francisco: o santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. Tradução de Sérgio Maduro e Alexandre Piccolo. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 300 p.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Tradução de Heloísa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989. 319 p.

MONTI, Dominic. Francis as a vernacular theologian link to Franciscan intellectual tradition? In: SAGGAU, Elise (Ed. By). *The Franciscan Intellectual tradition: Washington theological inion Symposium Papers*, 2001. New York: The Franciscan Institute/Saint Bonaventure University, 2002, pp. 21-42.

MOORMAN, John. *A history of the Franciscan order: from origins to the year 1517*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988. 641 p.

NAVAS, José Luís Parada. Teologia moral e política. In: MERINO, José Antônio & FRESNEDA, Francisco Matínez (orgs). *Manual de Teologia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 411-463.

OLIVEIRA, Thiago Maerki. *Hagiografia e Literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci*, de Boaventura de Bagnoregio. Campinas, 2013. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual de Campinas - Instituto de Estudos da Linguagem. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000909830>>. Acesso em 22 de mai. 2014.

PARIS, Gretien de. *Histoire de La Fondation & de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Gembloux/Paris: Société ET Librairie S. François d'Assise/ Libraire J. Duculot Éditeur, 1928. 699 p.

PINTARELLI, Ary Estevão; PEDROSO José Carlos Correa; TEIXEIRA, Celso Márcio. Introdução. In: *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*. Organização de Celso Márcio

Teixeira; tradução de José Carlos Corrêa Pedroso, Irineu Gassen, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes. Petrópolis: Vozes; Brasília: FFB, 2004, pp. 13-14.

PIRENNE, Henri. As instituições urbanas. In: _____. *As cidades da Idade Média*. Coleção Saber 51. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d, pp. 137-140.

POLLAK, Michael. Memória, história e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, pp.3-15.

RASHDALL, Hastings. *Universities of Europe in the Middle Ages*. Volume I – Salerno – Bologna – Paris. Oxford: Clarendon Press, MDCCCXCV (1895). 562 p.

RICOEUR, Paul. *A História, a memória e o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora Unicamp, 2007. 535 p. (Espaços da Memória)

ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p.

_____. *Saint Francis of Assisi: the legend and the life*. London/New York: Continuum, 2002. 294 p.

ROBINSON, Jonathan. *Qui praedicat periculum in illo peribit: William of St-Amour's anti-Mendicant Sermons*. In: GOERING, Joseph & GUARDANI, Francesco (Eds). *Weapons of mass Instruction: A St. Michael's College Symposium*. Ottawa: Legas, 2008, p.1-13.

ROEST, Bert. *Reading the book of history: Intellectual contexto and educational functions of franciscan historiography 1226- ca.1350*. Gronigen: Regensboog, 1996. 358 p.

_____. Francis and the pursuit of learning. ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 305 p., p. 161-177.

_____. The role of lectors in the religious formation of Franciscan friars, nuns and tertiaries. In: *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo: Atti del XXIX Convegno Intenazionale Assisi*, 11-13 ottobre 2001. Spoleto: Centro di Studi Sull'alto medioevo, 2002, p. 84-115.

SABA, Agustín. *História de los papas: desde San Pedro a Celestino V*. Tomo Primero. Madrid: Editorial Labor, 1951. 684 p.

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução de frei Orlando Bernardi. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco/Instituto Franciscano de Antropologia, 2006. 350 p.

SAGGAU, Elise (Ed. By). *The Franciscan Intellectual tradition: Washington theological inion Symposium Papers*, 2001. New York: The Franciscan Institute/Saint Bonaventure University, 2002. 153 p.

SARAIVA, F. R. dos Santos. Verbetes “Cognitio, -onis In: _____. *Novíssimo dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico etc.* 12ª edição. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006, p. 242.

SCHMITT, Jean-Claude. La fabrique des saints. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 39^e année, N. 2, 1984. pp. 286 – 300.

SENOCAK, Neslihan. *The poor and perfect: the raise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2012. 276 p.

SHORT, William. The rule and live of the frias minor. In: ROBSON, Michael J. P. (edited by) *The Cambridge companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.50-67.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, pp. 97-107.

SOT, Michel; GUERREAU-JALABERT, Anita; BOUDET, Jean-Patrice. A singularidade medieval. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (Direção de). *Para uma história Cultural*. Coleção Nova História 34. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 159-172.

STOCK, Brian. *Listening for the text: on the uses of the past*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1996. 187 p.

SZITTYA, Penn R. *The antifraternal tradition in medieval literature*. New Jersey: Princeton University Press, 1986. 316 p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A Universidade Medieval*. Coleção Filosofia n°111. 2ª Edição revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 486 p.

URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de San Francisco e Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. 587 p.

_____. La letra mata, el espíritu vivifica: la Admonición VII de San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, 121/XLI (2012), pp.3-25.

VAN UYTFANGHE, Marc. L’hagiographie: um “genre” Chrétien ou Antique Tardif? In: *Anelecta bollandiana: Revue critique d’hagiographie*. Publiée par la Société des Bollandistes. Tome III, Bruxelles, 1993, pp. 135-189.

VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi: life and afterlife*. Translated by Michael Cusato. New Haven/London: Yale University Press, 2012. 398 p.

_____. *Sainthood in the later middle ages*. Translated by Jean Birrell. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 645 p.

_____. Fim dos tempos. In: IDEM, *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 162-164.

_____. Le Saint. In: LE GOFF, Jacques (sour la direction de). *L'homme medieval*. Collection L'univers historique. Paris: Éditions du Seuil, 1989. 446 p., p.345-379.

_____. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII–XIII*. Tradução de Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 224 p.

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora UNESP, 1990. 170 p.