



*CLARISSIMO SPECULO BONITATIS DEI: O MUNDO DE TOMÁS DE CELANO E A
SUA LEITURA DE MUNDUS*

FLÁVIO AMÉRICO DANTAS DE CARVALHO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS

*CLARISSIMO SPECULO BONITATIS DEI: O MUNDO DE TOMÁS DE CELANO E A
SUA LEITURA DE MUNDUS*

FLÁVIO AMÉRICO DANTAS DE CARVALHO

NATAL, 2011

FLÁVIO AMÉRICO DANTAS DE CARVALHO

*CLARISSIMO SPECULO BONITATIS DEI: O MUNDO DE TOMÁS DE CELANO E A
SUA LEITURA DE MUNDUS*

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira.

NATAL, 2011

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Carvalho, Flávio Américo Dantas de.

Clarissimo speculo bonitatis Dei : o mundo de Tomás de Celano e a sua
leitura de mundus / Flávio Américo Dantas de Carvalho. – 2011.
135 f.: il.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-Graduação em História, Natal, 2011.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira.

1. Minoritismo. 2. Hagiografia. 3. Igreja e o mundo. 4. Ascetismo. 5.
Celano, Tomás. 6. Francisco, de Assis, Santo. I. Pereira, Henrique Alonso de
Albuquerque Rodrigues. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 271.3

FLÁVIO AMÉRICO DANTAS DE CARVALHO

*CLARISSIMO SPECULO BONITATIS DEI: O MUNDO DE TOMÁS DE CELANO E A
SUA LEITURA DE MUNDUS*

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello

Profa. Dra. Márcia Severina Vasques

Prof. Dr. Renato Amado Peixoto (Suplente)

Natal, 15 de agosto de 2011

*Essa obra, da primeira à última linha,
E todo esforço que há nela
Dedicados são a quem à vida sublinha
E por quem meu coração anela.*

À minha Neguinha

AGRADECIMENTOS

Agradecer é, antes de tudo, lembrar. No francês, o verbo *rapeller*, que, entre outras coisas, significa recordar, indica, na sua etimologia, um bom significado para saudade: chamar (*apeller*) de novo (*re-*), fazer voltar.

Enquanto escrevo, volto aos momentos em que meu pai, João Américo, ficava, na chuva, me esperando voltar da Universidade. Mesmo já sendo tarde da noite, ele se abrigava embaixo de uma sacada só para me proteger dos infortúnios da vida. Parece que estou vendo, ao lado dele, minha mãe, Maria de Lourdes, que, mesmo tendo a saúde debilitada, acordava cedo para trabalhar e conseguir aumentar a pouca renda da nossa casa e, assim, me permitir gastar mais tempo e recursos nos estudos. Agradeço a vocês por, apesar de não terem entrando na Universidade, me permitirem concluir o meu curso e meu mestrado.

Agora, vou a outros momentos, marcados pela cumplicidade e pelo amor. A Neguinha, Jéssica Régis, a quem dedico esse trabalho, foi fundamental para a conclusão, me ajudando com notas de rodapé e outras coisas mais. Também foram importantes o apoio, carinho e afeto que ela me deu.

Chamo para que venham aqui, já, os momentos em que meu irmão (Fábio Henrique), minha irmã (Flaviana Nadir), meu cunhado (também Fábio Henrique) e minha sobrinha (Sophia) me ajudaram com o trabalho por meio de incentivos e momentos de alegria, que me ajudaram muito a caminhar.

Agradeço ao Professor Henrique Alonso pelas valiosas orientações e pelas bibliografias sugeridas. Também pela paciência com os prazos e por todos apoios que me deu. Obrigado por tudo, mestre.

Parece que posso ouvir o Professor Wicliffe de Andrade Costa conversando comigo. Foram muitas conversas sobre História da Igreja, Teologia e Filosofia. Agradeço pela amizade.

De fundamental importância para esse trabalho, por isso está sendo chamado para voltar ao presente, foram os vários momentos de apoio que André Pereira, arguto pesquisador sobre o Minoritismo, me deu. Quer seja em conversas, quer seja me disponibilizando bibliografia sobre o assunto. Sem sua ajuda, esse trabalho teria sido bastante limitado pela falta de diálogo com autores que estudam o início da Ordem dos Frades Menores.

Deus, chamo novamente pelo Senhor. Em outros momentos, foi para pedir, como tantas vezes fiz, principalmente quando as coisas ficavam feias. Agora, Te agradeço pela proteção, mesmo que eu raramente a perceba. Esse agradecimento não é pelo fato de ser

comum lembrar-se do Senhor nos *Agradecimentos*, nem por simples dever religioso, é por reconhecer que nada se move nesse mundo, que São Francisco tanto amou, sem o consentimento do Criador.

CARVALHO, Flávio Américo Dantas de. *Clarissimo speculo bonitatis Dei*: o mundo de Tomás de Celano e a sua leitura de *mundus*. Natal, 2011. 135 f. Dissertação (Mestrado em História e Espaços) – Faculdade de Filosofia, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é entender a versão de São Francisco de Assis criada por Frei Tomás de Celano em suas obras hagiográficas, para, a partir disso, analisar como a Ordem dos Frades Menores e o Papado compreenderam a relação do cristão com o mundo e transformaram essa compreensão em uma versão do Santo. Fatores como a substituição do Neoplatonismo pelo Aristotelismo como paradigma filosófico e alterações econômicas e sociais contribuíram para alterar a interpretação das ordens bíblicas para “não amar o mundo”, não mais interpretadas como materialidade, e sim como uma ordem para o cristão fugir do pecado. O desprezo pelo mundo foi substituído por um maior apreço pela natureza e pela sociedade. Além disso, cada vez mais, o corpo passou de inimigo a amigo, tornando-se o irmão corpo. Tal análise é importante para rever a idéia, tão comum na historiografia, de que o que Max Weber chamou de Ascese Intramundana, a vida cristã vivida em sociedade, só surgiu no Protestantismo, em oposição ao Monasticismo. As Ordens Mendicantes, sobretudo o Minoritismo, tentaram, durante o século XIII, período de análise desse trabalho, vivenciar o Cristianismo amando a natureza e agindo, por meio da pregação e da caridade, nas cidades. Para fazer esse trabalho, foram analisados os discursos hagiográficos (sobre São Francisco) feitos por Tomás de Celano, *Vita beati Francisci* (chamada de *Vita Prima*) e *Memoriale in desiderio anime* (chamada de *Vita Secunda*) para, a partir disso, entender a interpretação de Celano de como deve ser a relação do cristão com o mundo. O mundo deixou de ser um reflexo distorcido de uma realidade perfeita, passando a ser reflexo perfeito da bondade de Deus.

Palavras-chave: Minoritismo, Hagiografia, Mundo, Ascese Intramundana.

ABSTRACT

The aim of this study is to understand the version of St. Francis of Assisi created by Friar Thomas of Celano in his hagiographic works. That study also examines how the Order of Friars Minor and the Papacy have understood the relationship between Christians and the world and turned this understanding into a version of the Saint. Factors such as the replacement of Neoplatonism by Aristotelianism as philosophical paradigm and economic and social changes have contributed to change the interpretation of the biblical mandate to “not love the world”, no longer interpreted as materiality, but as an order for Christians to flee sin. The rejection of the world was replaced by a greater appreciation of nature and society. Moreover, increasingly, the body went from enemy to friend, becoming the brotherbody. Such analysis is important to review the idea, so common in the historiography of what Max Weber called Worldly Asceticism, the Christian life lived in society, only emerged in Protestantism in opposition to monasticism. The mendicant orders, especially the minority tried during the thirteenth century, the period of analysis of this work, experience the loving nature of Christianity and acting, through preaching and charity in the cities. To make this work, we analyzed the hagiographic discourse (on San Francisco) made by Thomas of Celano, *Vita beati Francisci* (called *Vita Prima*) and *Memorial in desiderio anime* (named *Vita Secunda*) and, from this, understand the Celano's interpretation on how it should be the Christian's relationship with the world. The world ceased to be a distorted reflection of a perfect reality, becoming the perfect reflection of God's goodness.

Keywords: Minority, Hagiography, World, Asceticism worldly.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 ^a : O sentido da palavra “mundo”	26
Imagem 2 ^a : Basílica de São Francisco de Assis	79

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- Ad Admoestações. Na edição de TEIXERA, Celso M. (et. al.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- AtF Atos do Bem-aventurado Francisco e companheiros. In.: *Ibidem*.
- BJ *Bíblia* de Jerusalém. In.: *BÍBLIA*. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CA Compilação de Assis. In.: TEIXERA, Celso M. (et. al.). *op. cit.*
- ExI Exortação ao louvor de Deus. In.: *Ibidem*.
- FF Fontes Franciscanas (original latino e tradução). Conforme se encontra em: PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. **Fontes Franciscanas**. Disponível em: <<http://www.procasp.org.br/fontes.php?cfonte=1>>. Acesso em: 13 de mar. de 2009.
- LD Louvores ao Deus Altíssimo. In.: TEIXERA, Celso M. (et. al.). *op. cit.*
- Mn Carta a um ministro. In.: _____.
- NTI Novo Testamento Interlinear. Conforme versão: *BÍBLIA*. Grego e português. **Novo Testamento Interlinear**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- OFM Ordem dos Frades Menores.
- RB Regra Bulada. In.: TEIXERA, Celso M. (et. al.). *op. cit.*
- RnB Regra não Bulada. In.: _____.
- SV Saudação às virtudes. In.: _____.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	11
LISTA DE ABREVIATURAS	12
SUMÁRIO	13
INTRODUÇÃO	14
1 A GESTAÇÃO DE UMA NOVA SENSIBILIDADE	26
1.1 A TRANSCENDENTALIZAÇÃO DA SANTIDADE	29
1.2 OS CAMINHOS PARA A MUDANÇA DE SENSIBILIDADE	35
1.3 O SÉCULO E A SANTIDADE ANTES DO MINORITISMO	43
2 O MUNDO DO LEITOR	57
2.1 HAGIOGRAFIA: UMA LEITURA QUE EDIFICA A ORTODOXIA	57
2.2 A HAGIOGRAFIA CELANENSE	73
3 UMA LEITURA DE MUNDUS	91
3.1 SOCIEDADE	94
3.2 CORPO	113
3.3 NATUREZA	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Os leitores são viajantes; circulam nas terras alheias.¹

Toda rosa é rosa porque assim ela é chamada.²

O Cristianismo está profundamente ligado à história, afirmou certa vez o historiador francês Marc Bloch,³ pois as *Escrituras* são livros históricos e as liturgias cristãs são rememorações de eventos do passado. Segundo Bloch, as outras religiões, diferentemente do Cristianismo, datam a maioria dos seus eventos sagrados em temporalidades inexistentes. Além disso, a vida cristã é pensada como uma peregrinação na história, no tempo, no século. Além da questão temporal apontada por Bloch, a Fé Cristã também se liga à história devido a sua historicidade, sua capacidade de se transformar com o passar do tempo. Nisso ela se assemelha às outras religiões.

Essa capacidade de mudar ao longo da história faz com que o Cristianismo apresente diferentes idades e geografias, para usar uma expressão de Michel Foucault.⁴ A Hermêutica⁵ cristã não é a-histórica. Por isso os cristãos, a partir de suas peculiaridades culturais, apresentaram historicamente exegeses e práticas diferentes com relação a alguns pontos doutrinários. Um exemplo pode ser notado na relação com o *mundo*.

Entre os evangélicos brasileiros, ainda se escuta expressões como “não escuto música do *mundo*”; “É pecado namorar menina do *mundo*”; “Fulano é crente Raimundo: ele tem um pé na Igreja e o outro no *mundo*”. Também é possível ouvir algo parecido no Catolicismo. Nessas expressões, a palavra “mundo” significa aquilo que deve ser evitado pelo cristão. É daí

¹ CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer. Petrópolis, Vozes, 1994. p. 259.

² CAMELO, Marcelo. Todo Carnaval Tem Seu Fim. In.: Los Hermanos. **Bloco do Eu Sozinho**. Rio de Janeiro: BMG, 2001. 1 CD (46 min 45 s). Faixa 1 (4 min 24 s).

³ Ver BLOCH, Marc. **A apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 42.

⁴ Ver FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. IX

⁵ A Hermenêutica, por muito tempo, esteve ligada às tradições filosófica, teológica e jurídica. Hoje, no entanto, é usada, como conjuntos de pressupostos que orientam o trabalho de interpretação de um texto. Outra palavra que aparecerá com frequência nesse trabalho é exegese, que, aqui, é entendida como a hermenêutica posta em prática, aqui podendo ser usada como sinônimo de interpretação. Sobre o conceito de hermenêutica, ver: RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. e Ibidem. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004; OSBORNE, Grant R. **A Espiral Hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009; FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lêes?** São Paulo: Vida Nova, 2009; SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: Arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 2009.

que vem a palavra “mundano”, que significa aquilo que não se relaciona com o céu e se liga ao pecado.

Além da dicotomia céu/mundo, no Cristianismo também se encontra a oposição entre *carne/espírito*. A palavra carne está ligada às coisas “mundanas”, enquanto o espírito está ligado ao Céu. Também entra nessa relação de palavras que apontam para o desprezo pela materialidade, o vocábulo *século*, que não tem só sentido temporal, mas que significa a existência física na *história*, em oposição à *eternidade*. Tal oposição gerou a palavra *secular*, que é aquilo que não tem relação com a *eternidade*.

Essa visão depreciativa da realidade foi baseada, dentre outros fatores, que veremos depois, em interpretações de textos bíblicos como os que seguem: “O mundo inteiro está sob o poder do maligno”;⁶ “não ameis o mundo, nem o que no mundo há [...]. Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho das riquezas – não vem do Pai, mas do mundo”;⁷ “não se conformem a esse século”;⁸ “[cristãos.] não sois do mundo”⁹ etc.

Além desses textos, existem outros que contribuíram para o desprezo de alguns cristãos pelo mundo, o que incluiu a materialidade dessa existência de forma geral, fazendo com que o Cristianismo, por muito tempo, depreciasse a natureza e colocasse como padrão o monasticismo anacoreta (vivência isolada) e o monasticismo cenobítico (em pequenas comunidades de religiosos), uma vez que se compreendia que é necessário fugir do convívio com os outros homens para alcançar a salvação.

Essa visão depreciativa do mundo pode ser percebida na tradução que São Jerônimo (+343 – 419/20) fez da *Bíblia* para o Latim (*Bíblia Vulgata*).¹⁰ Diversas palavras gregas, como *Gês* (γῆς), *Oikuméne* (οἰκουμένη), *Aión* (αἰών) e *Kósmos* (κόσμος), que possuem, cada uma, muitos significados,¹¹ foram traduzidas apenas em um vocábulo: *mundus*, que, por sua vez, foi traduzido para as línguas neolatinas como mundo, *monde* e *mondo*.¹² Isso fez com que

⁶ I João 5:19 (BJ).

⁷ I João 2:15 (BJ).

⁸ BÍBLIA. Epístola de Paulo aos romanos. Latim. **Bíblia Vulgata**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de São Jerônimo. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/bib/vul/rom012.htm#002>>. Acesso em: 11 de agosto de 2009. Está em latim no original: “*Et nolite conformari huic saeculo*”. Tradução do Autor. Utilizei a versão latina para mostrar que a palavra século também contribuiu para o desprezo pelo mundo.

⁹ João 15:19 (BJ). Nesse mesmo *Evangelho*, Jesus pede a Deus que não tire os discípulos do mundo, mas os livre do mal.

¹⁰ Essa era a versão da *Bíblia* lida pelos homens no medievo.

¹¹ Alguns exemplos para mostrar a variedade de sentidos: o mundo conhecido; o solo; o Império Romano; contexto histórico; existência; vivência na história; a Eternidade; humanidade; a parte da humanidade afastada de Deus; e o mundo ordenado. Para mais informações, ver: COENEN, Lothar, BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1989. Vol. 3.

¹² Respectivamente: português, francês e espanhol.

“não amar o mundo” fosse interpretado num sentido de desprezo pela materialidade, gerando a idéia de que a Fé Cristã só pode ser vivenciada fora do convívio social, em uma posição alienada da vida entre os homens, para que o cristão pudesse fugir das tentações.

Mas o desprezo pelo mundo apresentou mudanças na História do Cristianismo. No século XX, por exemplo, surgiram movimentos teológicos que enfatizaram discussões sobre questões sociais e ecológicas. Dentro do Catolicismo, a Teologia da Libertação, cujo um dos principais representantes é, no Brasil, Leonardo Boff, enfatizou a questão do pobre e outras questões sociais, além de discutir questões sobre o meio ambiente. No Protestantismo, a corrente teológica que discute assuntos ligados à sociedade e à natureza é a Teologia da Missão Integral, que entende que a Igreja deve cuidar da Criação como um todo.¹³

É importante notar que muitos desses pensadores, no caso dos católicos, eram franciscanos e dominicanos, ordens religiosas que contribuíram, nos seus trabalhos de rememoração da vida e obra de seus fundadores, para a construção de um Cristianismo mais próximo da natureza e da vida social. No caso dos evangélicos, muitos dos teólogos que se preocupam com questões sociais, ecológicas e por evangelização possuem admiração pela “figura” de São Francisco de Assis, que, em muitos aspectos, reflete a construção feita pela hagiografia minorita aqui estudada e de outros matizes.¹⁴

Nos púlpitos evangélicos, é comum se atribuir a São Francisco de Assis a frase “evangelize sempre, quando necessário fale”,¹⁵ querendo dizer que a vida do cristão em sociedade deve mostrar Cristo, mesmo quando não se utiliza palavras. Como exemplo, menciono a aparição dessa frase sendo atribuída ao Santo de Assis no livro *O que é Missão Integral*, de René Padilla: “Francisco de Assis tinha razão quando, ao enviar seus discípulos para proclamar o evangelho, lhes exortou a proclamá-lo por todos os meios ao seu alcance e que, se fosse realmente necessário, também usassem palavras”.¹⁶ Embora essa frase não apareça em nenhuma obra hagiográfica do santo em questão nem em seus próprios escritos, seu conteúdo se aproxima da representação contemporânea (construída desde o século XIII, como mostraremos nesse trabalho) de que a vida de Francisco se ligou à pregação e à vida em sociedade.

¹³ Sobre a Teologia da Missão Integral, ver PADILLA, C. René. *O que é Missão Integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

¹⁴ Ver: STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos*. São Paulo: ABU Editora, 1993. O autor, um Pastor Luterano e ex-presidente da Fraternidade Teológica Latino-americana, dedicou um capítulo inteiro de sua obra sobre as missões cristãs a São Francisco de Assis, considerado por ele um modelo para os evangélicos contemporâneos.

¹⁵ Ou com pequenas variações, mas com a mesma idéia.

¹⁶ PADILLA, C. René. Op. Cit., p. 21.

Mas de onde vem essa representação de São Francisco? Perguntando de outra forma, que sistema de representação contribuiu para a construção de um São Francisco amante da natureza e defensor da vida em sociedade? Em grande medida, das narrativas hagiográficas construídas pelos próprios seguidores do Santo de Assis durante o século XIII.

O Minoritismo¹⁷ do século XIII teve sua visão quanto à natureza e à vida social influenciada pelo paradigma filosófico aristotélico. Essa nova forma de entender a natureza, diferentemente da visão dos cristãos da Alta Idade Média, valorizava o mundo natural como espaço que possibilita o conhecimento. Isso fez com que os teólogos desse período realizassem pesquisas sobre física, botânica, óptica, zoologia e outras áreas do conhecimento que contribuíram para o surgimento do pensamento empírico. Também contribuiu para o surgimento de um amor pela natureza, como aconteceu, por exemplo, com São Francisco de Assis e muitos dos seus seguidores, amor este desprovido de culpa ou do risco de ser considerado, pela Igreja, um pagão. Esses homens também valorizaram o convívio social, inclusive defendendo que o cristão deve amar os pecadores e modificar as vidas deles mediante a pregação e a caridade, entendida como amor que se dá, ao invés do enclausuramento monástico.

De forma geral, se atribui à Idade Moderna, sobretudo o Calvinismo Puritano, a Ascese Intramundana, ou seja, a idéia de que o cristão deve viver no mundo. O principal formulador dessa idéia é Max Weber, no livro *A ética protestante e o Espírito do Capitalismo*.¹⁸ No entanto, a idéia de que o cristão deve viver sua fé em sociedade já está presente na Idade Média, inclusive no Minoritismo. Daí justificar-se esse trabalho, que pretende mostrar que esse processo de aproximação da santidade e do século, completamente inconciliáveis no alto medievo, gerou profundas discussões dentro do Cristianismo Latino do Século XIII, incluindo a participação papal e cismas no interior da Ordem dos Frades Menores. A representação de São Francisco de Assis a que fizemos menção, a que o liga à natureza e ao convívio social (para pregar o *Evangelho* e cuidar do próximo), foi construída no meio de um litígio que atingia a Cristandade de forma geral e o Minoritismo de forma

¹⁷ A historiografia sobre as origens da Ordem dos Frades Menores procura não utilizar mais o termo Franciscanismo para se referir aos primórdios da fraternidade criada por São Francisco de Assis, uma vez que esse vocabulário é estranho ao século XIII. Além disso, com essa distinção, procura-se evitar a confusão ao adjetivar algo de “franciscano”, pois pode gerar as dificuldades de se entender se a referência é às idéias do fundador da Ordem ou aos desdobramentos da própria OFM. Por isso, usaremos termos como minorita, menor e Minoritismo. Para ampliar a discussão, ver: MIATELLO, André Luis Pereira. **Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e usos da hagiografia mendicantes nas políticas de paz**. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

¹⁸ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

específica. A vida piedosa se aproximou da natureza (mundo natural) e da sociedade (mundo social, urbano).

As hagiografias construídas pelos Frades Menores durante o século XIII tentavam, dentre outras coisas, como veremos nesse trabalho, responder às questões sobre como deve ser a relação de um *menor* com o *mundo*. Tais questões, como fica claro diante do exposto até aqui, sempre perpassarem o Cristianismo, inclusive hoje, momento em que tal debate ainda está presente entre os cristãos brasileiros, com suas participações na mídia, Estado, universidades, questões ambientais¹⁹ e outras faces da vida no século, da vivência no mundo.

Esse trabalho não se justifica apenas por questionar a opinião geral (iniciada por Weber) que a Ascese Intramundana só teve início no Protestantismo de linhagem puritana e anglo-saxônica, uma vez que já estava presente no século XII, sendo mais bem sintetizada no XIII. Esse trabalho se justifica também porque a discussão hermenêutica sobre como deve ser a relação do cristão com o mundo toca em muitos aspectos da Teologia e da vida do Cristianismo, religião predominante no Brasil, tanto no seu ramo católico quanto no seu ramo evangélico. Entender como foi construída historicamente uma versão de São Francisco de Assis, santo tão usado pelos cristãos católicos e evangélicos para discutir as questões da relação com o *mundo*, ajudará a compreendermos melhor a participação católica e evangélica nas questões *seculares*.

É praticamente um consenso historiográfico que as Ordens Mendicantes estavam inseridas nas cidades no século XIII e que isso contribuiu para um maior apreço pela natureza. Na verdade, as Universidades e a Arte Gótica, também nascidas no século XIII, bem como a influência do Aristotelismo, contribuíram para o menor desprezo por esta vida. No entanto, esse trabalho, diferentemente dos anteriores, procura analisar, dentre outros fatores, como isso influenciou na exegese da palavra bíblica *mundus* (*Vulgata*), sobretudo nas passagens que orientam os cristãos a fugirem dele. Ao reinterpretarem o que significa “não amar o mundo”, os cristãos do século XIII, cada vez mais, deixaram de necessariamente relacionar esse mandamento com a materialidade.

Para entender o pensamento do homem medieval é importante levar em conta a influência das *Escrituras*. Embora o texto lido no século XIII se assemelhasse ao lido anteriormente, a exegese sofreu mudanças importantes. Segundo Christopher Hill, “a *Bíblia*

¹⁹ Sobre o envolvimento cristão em questões ambientais, o Rev. anglicano John Stott, ao criticar o “dualismo desastroso que muitos cristãos insistem em manter entre o sagrado e o secular, o espiritual e o material, a alma e o corpo, como se Deus só estivesse interessado na primeira parte, [...] e como se apenas estes merecessem ser chamados de ‘cristãos’”, aponta para essa falta nas atuais discussões teológicas. STOTT, John. “Prefácio”. In.: HARRIS, Peter. **A Rocha**: uma comunidade evangélica lutando pela conservação do Meio Ambiente. São Paulo: ABU Editora, 2001. p. 9-11.

teve um papel central em toda vida da sociedade: nos arriscamos ao ignorá-la”.²⁰ Entender porque ocorreram essas alterações na interpretação e como elas influenciaram na construção de novas formas dos cristãos se relacionarem com o mundo é importante pelo fato desta ser uma lacuna que ainda precisa ser preenchida na historiografia. A reinterpretção de “*mundus*” gerou, portanto, modificações nas relações da Cristandade com a vida em sociedade, com a natureza e com o corpo. Foi de fundamental importância para esse processo as obras hagiográficas, principalmente às ligadas a São Francisco de Assis.

Dentre as construções hagiográficas do século XIII que contribuíram para a sedimentação do São Francisco que geralmente se conhece hoje, se destaca a feita pelo Frei Tomás de Celano. Não existem muitas informações sobre a vida de Tomás de Celano antes de sua entrada na Ordem dos Frades Menores (OFM). Sabe-se que, quando ele entrou na Ordem, já era adulto e que era um intelectual maduro, sendo provavelmente sacerdote. Celano foi o responsável pelas duas primeiras hagiografias oficiais de São Francisco, a *Vita beati Francisci* (chamada de *Vita Prima*) e a *Memoriale in desiderio anime* (conhecida como *Vita Secunda*). A primeira foi encomendada pelo Papa Gregório IX, devido ao Processo de Canonização de Francisco. A “*Vita Secunda*” foi encomendada por Crescência Iesi, Ministro Geral da OFM, cerca de 18 anos depois, para afirmar uma versão original do Santo de Assis. Isso faz com que suas duas “vidas” sejam importante para entendermos como o hagiográfico entendeu como deveria ser a relação dos Frades Menores com o mundo.

Por causa disso, tentaremos responder as seguintes perguntas nesse trabalho: como a exegese de Tomás de Celano quanto á ordem bíblica para “não amar o mundo” e sua interpretação do significado de ser um frade menor influenciaram na relação de São Francisco de Assis com a sociedade, com o corpo e com a natureza?

Nosso objetivo é entender como o *Poverello* aparece na *Vita beati Francisci* e na *Memoriale in desiderio anime*, ambas escritas pelo frade Tomás de Celano, para, a partir disso, entender como o Minoritismo dialogou (tanto sofrendo influência quanto influenciando) com o processo de Ascese Intramundana da Baixa Idade Média. Esse estudo de caso é possível pelo fato desse hagiógrafo ter sido o primeiro representante oficial dessa instituição para dizer quem é São Francisco de Assis. Por causa disso, nosso recorte temporal é a primeira metade do século XIII, período em que foram redigidas essas obras.

²⁰ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 24. Embora esse trabalho se refira ao século XVII, sua observação também é importante para o século XIII.

Esse trabalho passa longe da preocupação de confrontar a vida do Santo de Assis com as suas hagiografias, uma vez que não concorda com a idéia da busca de um “Francisco histórico” baseada na separação entre o real e o mitológico nessas obras sacras, influência do modo de pensar iluminista, distinto da forma de pensar dos homens do século XIII. Também não concorda com a idéia de que as obras hagiográficas são apenas “invenções”, palavra inventada, como conceito, na historiografia que se apõe à historiografia do tipo que busca os “santos históricos”, negando qualquer relação das hagiografias com a vida do Santo, uma vez que são consideradas apenas mitológicas, construções tão somente discursivas.

Logo, será diferenciado nesse trabalho Francisco de Bernardone, homem que nasceu em Assis (Itália) no final do século XII, de São Francisco de Assis. O primeiro, homem que viveu na história, aparecerá sempre com esse nome. O Segundo, personagem hagiográfico, obra de rememoração, poderá ser chamado com vários nomes, inclusive *Poverello*.²¹

Para fazer este trabalho, mais precisamente para discutir a questão de como nos relacionamos com o mundo, foram utilizados Arthur Schopenhauer²² e Martin Heidegger²³. Do primeiro, foi importante a idéia de que nossa relação com o mundo sempre é mediada por representações, pois a relação dos homens com o mundo natural não é somente de ordem sensível, mas também se liga ao pensamento. Não se nega aqui a existência do mundo físico, defende-se que o mundo só é conhecido (só tem existência para o sujeito) no processo de representação da realidade. O mundo não nos chega de forma pura por meio dos sentidos, mas através de representações, pois nunca conhecemos a “coisa em si” buscada por Kant.

Por outro lado, o sujeito só existe no mundo, e, nesse aspecto, este trabalho também tem como aporte teórico *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger.²⁴ O sujeito é sempre presença, o conceito alemão de *dasein*, que, em francês, geralmente é traduzido por *présence*. A idéia de que o sujeito é uma interioridade que conhece uma exterioridade é criticada por Heidegger, quando afirma que

A presença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está “fora”, [...] não é o conhecimento quem cria pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com um mundo e nem este *commercium surge* de uma ação exercida pelo

²¹ São Francisco de Assis recebe alguns nomes, como Santo de Assis, O Santo (especialmente nos documentos minoritas), *Poverello* (palavra italiana que significa pobrezinho); Padroeiro da Ecologia. Usaremos nesse trabalho essas várias formas para nos referirmos ao personagem principal das hagiografias aqui analisadas.

²² SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

²³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: vozes, 2008.

²⁴ *Ibidem*.

mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo da presença fundado no ser-no-mundo.²⁵

Os cristãos medievais (inclusive está Tomás de Celano) eram fruto do mundo em que viviam. Ao mesmo tempo, modificaram o mundo em que viviam através das construções e circulação de suas representações, como foi o caso da representação da idéia de relação do cristão com essa existência do Minoritismo oficial que Celano representava.

O Minoritismo, assim como o Cristianismo, também tentou caminhar para frente sendo orientado com um olhar para trás, para a vida do seu fundador, tentando perceber na sua vida e no início da história da fraternidade criada por ele orientações para o caminhar no presente e no futuro. Esse olhar histórico também tentou ver como deve ser a relação do frade menor com a natureza, com a sociedade e com o corpo, ou seja, com o mundo. Por isso, é necessário entender o contexto do qual cada um dos hagiógrafos de Pobre de Assis direcionou seus olhares para as *Escrituras* e para a vida dele. Entender esses contextos e como eles influenciaram nas formas de se pensar e viver o “*mundus*” é importante pelo fato da leitura não ser uma atividade passiva, mas, pelo contrário, dinâmica, como defende Roland Barthes.²⁶

O texto é passível de muitas interpretações, pois, embora um autor tente deixar o texto claro a ponto de não gerar dúvidas quanto a sua interpretação, ou seja, embora ele tente guiar o leitor à “interpretação correta”, o leitor possui liberdade, fazendo com que a leitura, assim como a interpretação de um mesmo texto, seja uma atividade dinâmica.

Mas antes desse período da hermenêutica marcada pela forte idéia de liberdade do leitor, os hermeneutas iluministas/positivistas defendiam a idéia de que o texto só tem uma interpretação correta. Segundo François Dosse,²⁷ depois de Schleiermacher, a hermenêutica tornou-se um “programa geral de elaboração de regras universalmente válidas, afim [...] de ultrapassar a distância cultural [entre autor e leitor]”.²⁸ Foi a tentativa de aplicar a lógica cartesiana à interpretação dos textos, gerando a idéia de que só existe uma interpretação correta, já que é baseada em regras de validade universal. Mas essa forma de entender o processo de leitura e interpretação, que desprezava o leitor e colocava toda ênfase nas intenções do autor, foi substituída por novas teorias sobre o processo de leitura, que não desprezavam o papel ativo de quem lê.

HEIDEGGER, Martin. Op. cit. p. 109.

²⁶ BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

²⁷ DOSSE, François. Paul Ricouer Révolutionne l’histoire. **EspacesTemps**: réfléchir les sciences sociales, Paris, n. 59,60,61. 1995. p. 12

²⁸ Tradução do autor : “*programme général d’élaboration des règles universelles valides, afin [...] de dépasser la distance culturelle [entre autor e leitor]*”.

Michel de Certeau,²⁹ Paul Ricoeur,³⁰ Roger Chartier³¹ e Robert Darnton³² concordam que a leitura é uma maneira de se estabelecer significado e que apresenta variações culturais. Nesse aspecto, é importante a contribuição de Clifford Geertz³³, que defende que cultura é um *complexus* de significados que os próprios homens traçaram. Pessoas de uma mesma cultura possuem significados para as palavras em comum: umas são tabus, outras são recorrentes, outras estruturam a forma de pensar, ou seja, eles possuem um vocabulário compartilhado. Portanto, para entender o sentido do texto, é mister descobrir o *complexus* de significados em que o autor está inserido. Para Michel de Certeau, as leituras (tanto do historiador quanto do teólogo) são feitas de certo “lugar”, que é o contexto institucional, político e cultural do leitor, fazendo com que seu trabalho de significação do texto seja peculiar, fugindo à uma padronização a-histórica.³⁴

Sendo assim, o historiador deve ter em mente que as interpretações se alteram quando ocorrem mudanças no mundo mental dos leitores. Ao historiador cabe buscar entender essas mudanças, pois só assim ele terá a possibilidade de se aproximar dos sentidos utilizados pelos leitores de outras temporalidades. É importante, nessa parte do texto, traçar comentários a cerca da relação entre leitura e poder. Segundo Michel de Certeau, a leitura pode ser usada como uma forma de dominação. Para o autor jesuíta, o texto (e a mídia) é encarado pelas elites como uma possibilidade para “*informar* a população, isto é, ‘dar forma’ às práticas sociais”.³⁵ As relações de poder também aparecem no processo de leitura no que tange à idéia, defendida por uma elite social, de “literalidade” do texto, que é uma forma de manutenção do poder, pois esse grupo, sendo “letrado”, julga deter o verdadeiro sentido do texto, desprezando, segundo Certeau, as outras interpretações. De acordo com o historiador francês:

[Essa elite] Levanta entre o texto e seus leitores uma fronteira que para ultrapassar somente eles entregam os passaportes, transformando

²⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. e Iden. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer, Petrópolis, Vozes, 1994.

³⁰ RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. e Iden. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004. Esse autor, como filósofo e historiador, escreveu obras sobre teoria da interpretação. Como teólogo, escreveu sobre exegese bíblica.

³¹ CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990. e Ibidem. **À beira da falésia**: A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/ UFRGS, 2002.

³² DARNTON, Robert. “História da Leitura”. In.: BURKE, Peter. **A escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992. e Ibidem. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios da História Cultural francesa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

³³ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989. p. 14-66.

³⁴ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**, p. 30-119.

³⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**, p. 260. (Grifo no original).

a sua leitura [...] em uma “literalidade” ortodoxa que reduz as outras leituras [...] a ser apenas heréticas ou destituídas de sentido.³⁶

Certeau, para exemplificar a relação entre dominação e literalidade do texto, usa o exemplo da Igreja. Na sua relação com a *Bíblia*, o clero ou vetou o acesso às *Escrituras* ou coagiu (através da Inquisição e das excomunhões) os leitores à interpretação que ela julgava ortodoxa. Mas segundo ele, os leitores sempre conseguem formas de burlar essas tentativas de coerção, pois sua liberdade não é cerceada tão facilmente, apesar de a elite pensar que o foi.³⁷ Com relação ao processo de aproximação da santidade do mundo, a Igreja Medieval considerou heréticos alguns movimentos anteriores às Ordens Mendicantes do século XIII. A maioria desses movimentos, ao mesmo tempo em que pregavam o desapego aos bens materiais e criticavam a hierarquia da Igreja, enfatizavam a ajuda aos necessitados e a pregação, ou seja, a vivência de santidade no meio do povo. Nisso, entravam em choque com a exegese da relação do cristão com o mundo da Igreja.

No século XIII, os Papas Inocêncio III e Gregório IX tentaram fortalecer uma religiosidade mais próxima do povo, canonizando santos leigos, como discutiremos depois. No entanto, é importante notar que os movimentos de aproximação da santidade do século do século XIII foram *acolhidos e tolhidos* pela Igreja num período em que a Hermenêutica passou a sofrer influências que transformaram a exegese do vocábulo bíblico *mundus*. A interpretação do século XIII, especificamente a minorita, não será conflituosa apenas com relação às *Escrituras*, mas também com relação à *Regra da Ordem* e ao *Testamento de São Francisco*.

Diante da idéia de que o leitor constrói o sentido do texto, surge a questão de como o historiador pode descobrir que sentindo um homem da Baixa Idade Média deu ao ler uma passagem dos *Evangelhos*. Essa pergunta é de difícil resposta, tendo em vista que nós mesmos não “entendemos a maneira como nós lemos, apesar dos esforços dos psicólogos e neurologistas para traçarem os movimentos dos olhos e mapearem os hemisférios do cérebro”.³⁸

Na leitura, a relação entre a interpretação do leitor e as intenções do autor é como a relação de Portugal (durante muitos séculos) e D. Sebastião: Assim como o monarca morto, o objetivo do autor é buscado e desejado, ele está sempre interferindo na leitura, mas nunca

³⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.**, p. 267.

³⁷ Certeau discute em sua obra as formas que as camadas mais pobres possuem de manifestar sua liberdade, que é construída no cotidiano, não obstante as tentativas da elite de subjugar-las.

³⁸ DARNTON, Robert. “História da Leitura”, p. 218.

aparece de fato, na sua totalidade, ele está “encoberto”. Ele é uma presença fugidia. A relação entre a objetividade do autor e a subjetividade dos leitores é muito tensa, mas deve ser enfrentada. Se o pesquisador desprezar uma delas, estará mutilando a realidade. A objetividade está presente na relação entre escritor e leitor, pois, sem ela, não haveria comunicação. Portanto, a leitura é uma atividade dinâmica, que se dá na interação entre as intenções do autor, e suas formas de tentar orientar o leitor para uma “interpretação correta”; e o leitor, que faz a leitura transformar-se em uma atividade criadora, pois a sua maneira de interpretar o texto é influenciada pela sua própria história, que é singular. Portanto, nas palavras de Chartier, “abordar a leitura é [...] considerar, conjuntamente, a irreduzível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretende refreá-la”.³⁹

Uma vez conscientes das influências teóricas desse trabalho, faz-se mister entender que caminhos serão trilhados ou abertos na busca dos seus objetivos desse trabalho (entender a versão de São Francisco criada pela Ordem Minorita da primeira metade do século XIII na sua tentativa de criar uma visão ortodoxa da relação do cristão com o mundo).

O trabalho se limitará a analisar as duas primeiras hagiografias oficiais do Minoritismo do século XIII, ambas escritas por Celano, uma vez que essas obras nos apresentarão tanto a versão de São Francisco que interessava ao Papado (principalmente com relação à questão da relação do cristão com o mundo) quanto para entender como a Ordem dos Frades Menores entendeu os ensinamentos de Francisco de Bernardone quanto à relação do frade com o mundo. As obras aqui analisadas são a *Vita beati Francisci* e a *Memoriale in desiderio anime*. A primeira foi feita para o Processo de Canonização do Santo e também para por fim a algumas disputas dentro da ordem, a segunda teve sua feitura ligada à necessidade de uma versão oficial sobre o *Poverello* (inclusive no que se refere à relação dele com o mundo) diante de um crescente conflito sobre a versão original do fundador do Minoritismo.

As citações bíblicas são da *Bíblia de Jerusalém*, versão considerada a mais acadêmica entre as traduções. Também será utilizada a *Vulgata* (tradução latina de São Jerônimo), pois era a utilizada por Tomás de Celano. Em alguns casos, se necessário, será usada a versão Grega (*Nestle-Aland*), para analisar a tradução feita por São Jerônimo.⁴⁰ Com relação às traduções dos textos em outras línguas, sempre serão apresentados os textos originais. As traduções feitas pelo autor desse trabalho serão sempre indicadas em notas de rodapé, junto ao texto original. Quando não for dele, será apresentada a fonte de onde for retirada. Com relação

³⁹ CHARTIER, Roger. **A História Cultural**, p. 123.

⁴⁰ A versão bíblica na língua original só será usada no Novo Testamento, pois só consigo ler o Grego. No caso do Antigo Testamento (Hebraico e Aramaico), não tenho como realizar uma análise da tradução da Vulgata.

às obras de Tomás de Celano para análise, foram confrontadas as traduções da Província dos Capuchinhos de São Paulo⁴¹ e das *Fontes Franciscanas e Clarianas*⁴² com o texto latino original.⁴³

No primeiro capítulo, é narrada e discutida a gestação de uma nova sensibilidade cristã diante da sociedade, do corpo e da natureza, apontando para uma aproximação da santidade e do século. Isso será feito para se mostrar que o Minoritismo do século XIII estava inserido numa discussão sobre a interpretação correta quanto ao significado da ordem bíblica para “não amar o mundo” que já acontecia desde, pelo menos, o século XI.

O segundo capítulo pretende historiar brevemente como o Cristianismo entendeu a santidade até o século XIII, procurando mostrar que, quando Celano construiu sua obra, as formas de ser santo no mundo estavam sofrendo uma profunda mudança. Diante da necessidade de justificar um novo modelo de vida religiosa; participar da intenção papal de combate as heresias e aproximar a Igreja do mundo laico; e apaziguar as disputas internas da Ordem dos Frades Menores quanto à maneira deles se relacionarem com o mundo, Celano redigiu duas *Vidas* de São Francisco. No segundo capítulo, estudaremos como ele as fez.

No terceiro e último capítulo, discutiremos como o celanense interpretou as ordens bíblicas para não amar o mundo, discorrendo sobre como ele entendeu a relação do Minoritismo com a sociedade, com o corpo e com a natureza. Isso será feito analisando as diversas histórias contadas pelo hagiógrafo para ensinar a maneira correta de interpretar o legado espiritual do Pobrezinho de Assis.

Não é intenção desse trabalho esgotar a discussão. Se, todavia, ele contribuir para levantar novas questões sobre o assunto, terá cumprido o propósito para o qual foi feito.

⁴¹ PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. **Fontes Franciscanas**. Disponível em: <[http://www.procas.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Segunda%20Vida%20\(2Cel\)&cSubCap=47&vertudo=1](http://www.procas.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Segunda%20Vida%20(2Cel)&cSubCap=47&vertudo=1)>. Acesso em: 13 de mar. de 2009.

⁴² TEIXERA, Celso M. (Comp. e Trad.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁴³ PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. Op. cit.

1 – AQUÉM DO QUE SE VÊ: A GESTAÇÃO DE UMA NOVA SENSIBILIDADE



Imagem 1ª: O sentido da palavra “mundo”.⁴⁴

O Papa João Paulo II, no dia 29 de novembro de 1979, afirmou, através da Bula *Inter Sanctus*, que entre “os santos e os homens ilustres que tiveram um singular culto pela natureza, como magnífico dom dado por Deus a humanidade, se incluiu justamente Francisco de Assis”⁴⁵. Essa bula deu ao *Poverello* o título de “Patrono dos cultivadores da ecologia, com todas as honras e privilégios litúrgicos inerentes”⁴⁶; apontando para a idéia, recorrente nos nossos dias, de que Francisco de Bernardone era muito ligado ao que chamamos hoje de Meio Ambiente.

Se caminharmos nas proximidades da Lagoa da Pampulha (Belo Horizonte – MG), encontraremos outro discurso contemporâneo ligando o *Poverello* ao mundo natural (natureza), a saber, o painel da fachada da Igreja de Francisco de Assis, de autoria de Cândido Portinari, que nos mostra o Santo cercado por pássaros e na presença de um lobo, personagens que aparecem com certa frequência nos escritos minoritas do século XIII e primeira metade do XIV. Também é possível ver o Santo compartilhando a capa com um mendigo, representando sua relação com os pobres, também bastante recorrente nas hagiografias e iconografias minoritas desde o século XIII.

Com relação à representação do lobo, é importante notar que este geralmente é amansado pelo Santo nos relatos, deixando de ser símbolo de uma natureza que amedronta, uma natureza caída, passando a ser como um cordeiro (como aconteceu na conversão do Lobo de Gúbbio, relatada nos *Atos do bem aventurado Francisco de Assis e de seus*

⁴⁴ QUINO (Joaquim Lavado). *Toda Mafalda*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 490.

⁴⁵ Tradução do autor. PAPA JOÃO PAULO II. *Inter Sanctus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/_1979/_documents/hf_jp-ii_let_19791129_bolla-francesco-ecologia_sp.html>. Acesso em: 30 de abril de 2008: “Entre los santos y los hombres ilustres que han tenido un singular culto por la naturaleza, como magnífico don hecho por Dios a la humanidad, se incluye justamente a San Francisco de Asís”.

⁴⁶ Tradução do autor. Ibidem.: “celestial Patrono de los cultivadores de la ecología, con todos los honores y privilegios litúrgicos inherentes”.

*companheiros*⁴⁷). Transformou-se, então, em um irmão da Cristandade, tornou-se o irmão lobo.

Os pássaros, por outro lado, geralmente são retratados como os bons amigos de Francisco de Assis. Traziam-lhe prazer com o canto e a alegria. O Santo lhes pregava o *Evangelho* e lhes fazia ninhos, como aconteceu na história em que ele salvou algumas rolinhas que seriam vendidas por um jovem. O Santo convenceu o carrasco das pobres aves a soltá-las, afirmando que elas são como almas castas. Quando as soltou, o *Poverello* construiu um ninho para elas, a fim de que cumprissem a ordem do Criador quanto à multiplicação da espécie, diferindo da visão da Alta Idade Média, que considerava ruim a concepção da vida terrena, já que via esse mundo como tenebroso.⁴⁸

Além dessas representações medievais e contemporâneas, muitas outras contribuíram para a construção do Padroeiro da Ecologia, pois a maioria dos biógrafos do Santo (hagiografias e biografias) o representou como um amante da natureza. Essa forma de ver o Santo de Assis foi fruto de uma re-significação, dentro do Cristianismo, da forma de entender a palavra bíblica (na *Bíblia Vulgata*) *mundus*.⁴⁹ Os cristãos, ao longo da história, guiaram e justificaram suas ações com relação ao corpo, à sociedade e à natureza a partir do que entenderam como “não amar o mundo”, inclusive durante o início da representação de São Francisco de Assis e dos seus ideais para a *Religião*⁵⁰ por ele criada e durante o período em que ele viveu. Por isso, discordando da idéia da Mafalda apresentada na tirinha do início do capítulo, é muito importante saber de onde vem a palavra “mundo” (o seu sentido), pois isso nos permite compreender, como dito na *Introdução*, como o Cristianismo chegou às atuais formas de entender a relação com essa vida.

A palavra *mundo* é uma palavra polissêmica. De forma geral, ela significa, biblicamente falando, aquilo que deve ser evitado pelo cristão. O que muda é o sentido do que é essa coisa que deve ser evitada, haja vista que se altera aquilo que deve ser desprezado a

⁴⁷ AtF. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1171 – 1172.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 1169-1173.

⁴⁹ O cientificismo de base cartesiana/newtoniana entende que o significado espacial está nele mesmo, fazendo com que seja necessário o sujeito se anular para perceber a verdade. No entanto, o sentido do espaço, como se entende hoje, está também aquém do que se vê, pois também se liga ao sujeito que olha o mundo. Isso não quer dizer que o mundo não existe nem que é impossível algum tipo de conhecimento acertado sobre ele, mas que a relação com o espaço é tensamente afetiva, pois, meus sentimentos/pensamentos sobre o mundo influenciam na minha forma de vê-lo, embora eu, por outro lado, seja *afetado* pela exterioridade. Essa complexidade/relação pode ser percebida na obra do geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan, sobretudo em TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983. Nela, o autor defende que podemos conhecer o mundo de forma íntima e conceitual, a primeira, inclusive, apresentando, muitas vezes, dificuldades de comunicação.

⁵⁰ Religião, nesse sentido, é o que os medievais chamavam quando se referiam a um grupo de homens que levava uma vida regrada, isto é, baseada numa regra. Cf. MERLO, Grado Giovanni. Op. cit.

partir da reinterpretação da palavra mundo. Um dos sentidos desta palavra mais comuns na História da Teologia Cristã foi o de materialidade ou existência física. Existem textos bíblicos que foram interpretados dessa forma, fazendo com que alguns cristãos desprezassem o mundo (*contemptus mundi*), isto é, essa existência de forma geral, causando, no Cristianismo um desprezo pela natureza e pelo corpo, além de gerar a idéia de que santidade é viver isolado (Monasticismo Anacoreta) ou em pequenas comunidades de religiosos que seguem uma regra (Monasticismo Cenobítico), mas também apartados do mundo. Na sua *Regra*, Bento de Núrsia afirmou o seguinte:

É sabido que há quatro gêneros de monges. O primeiro é o dos cenobitas, isto é, o monasterial, dos que militam sob uma Regra e um Abade. O segundo gênero é o dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada do deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos.⁵¹

Os outros dois tipos citados por São Bento são considerados por ele desprezíveis. Os sarabaítas (*sarabaitarum*), porque eram fiéis ao século, já que não possuíam uma regra ou um Abade e faziam o que desejavam; e os giróvagos (*gyrovagum*) porque, como o nome já indica, vagavam em círculo, não tendo estabilidade.

Muitos cristãos entenderam que era necessário fugir do convívio social para alcançar a Salvação, gerando uma Religião que valorizava apenas a transcendência em detrimento da imanência. Essa forma de pensar apresentou variações na história. No entanto, em alguns momentos, mundo deixou de ser interpretado no sentido material e passou a significar pecado, num sentido mais intimista, mais ligado aos desejos humanos e a um sistema do mal que atinge toda a humanidade.

O período aqui estudado, primeira metade do século XIII, foi muito importante para a reinterpretação da palavra mundo no Cristianismo. Também o foi para a interpretação da herança deixada por Francisco de Bernardone. Foram vários os fatores que contribuíram para

⁵¹ SÃO BENTO. **A Regra de São Bento**: Edição bilíngüe – Latim e Português. 3. Ed. Trad. D. João E. Enout. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008. p. 34-37. Original latino: “*Monachorum quattuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate. Deinde secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra Diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene exstructi fraterna ex acie ad singularem pugnan eremi, securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt*”.

essa mudança de interpretação da palavra “*mundus*” presente nas *Escrituras* e na Ordem dos Frades Menores.

Vejamos primeiro, no entanto, como surgiu o desprezo pelo mundo na Cristandade Latina, pois, antes de entendermos a mudança, precisamos entender o que foi mudado, ou melhor, qual a visão dos cristãos com relação ao mundo antes do período aqui estudado.

1.1 A TRANSCENDENTALIZAÇÃO DA SANTIDADE

Durante a Alta Idade Média, predominou na Cristandade e influência do Neoplatonismo como paradigma filosófico. Ele se diferenciava do Platonismo por ter um caráter mais místico e espiritual. Um dos seus primeiros representantes, e para alguns o próprio criador, foi Plotino, filósofo egípcio do século III, que, utilizando-se do Idealismo de Platão, criou a idéia de que o princípio espiritual, transcendente e perfeito, chamado de Uno, criou o mundo.

A transcendência da divindade não implicava no afastamento dela com relação ao mundo, pois ela continuava controlando essa existência. Deus era considerado o transcendente absoluto por ser incognoscível, uma vez que estaria infinitamente além do conhecimento humano. A razão era importante na Fé Cristã, mas esta tinha primazia sobre aquela. Segundo essa corrente filosófica, o homem pode voltar a ter contato com a divindade através de uma interiorização contemplativa, de um olhar para o seu interior. O Cristianismo, sobretudo Santo Agostinho, relacionou a Fé Cristã com as idéias neoplatônicas. Para o Bispo de Hipona, segundo Manoel Vasconcelos, Deus e a alma não são conhecimentos diferentes, pois estão ligados intimamente. A alma é de onde o homem parte para chegar ao conhecimento de Deus, uma vez que ele não pode fazer isso por meio da razão, apenas pela fé. “A alma, o homem interior [...] pode ser conhecida pela razão e é partindo dela que o homem poderá, no encontro consigo mesmo, encontrar também a Deus”.⁵²

Para o Bispo de Hipona, a alma humana está fadada a sofrer enquanto não encontrar o seu princípio criador, ou seja, Deus. Tal idéia pode ser percebida quando ele afirma dirigindo-se a Deus: “fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração, enquanto não repousar em ti”.⁵³ Essa forma de pensar se aproxima muito da idéia de amor como falta, que é tão presente no

⁵² VASCONCELLOS, Manoel. A interioridade como via de acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho. In.: *Dissertatio*. Pelotas, n° 10, p. 45 – 53, verão de 1999. p. 46.

⁵³ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 37.

livro *O Banquete*,⁵⁴ de Platão, em que são contados os mitos do nascimento de Eros: como filho de Pénia, a pobreza, explicando o amor como, em certos aspectos, essencialmente carência; a explicação dos andróginos, que explica o porquê dos humanos viverem buscando uma espécie de cara-metade; e a idéia de que Eros (amor) é a busca pela imortalidade. Isso fez com que a Patrística,⁵⁵ que vai do século I até aproximadamente o século XI, quando começa a surgir a Escolástica, interpretasse essa busca incessante humana como uma carência por Deus. Juntamente com Agostinho, muitos outros teólogos da Patrística fundiram a Fé Cristã com o Neoplatonismo.

Essa fusão fez com que muitos cristãos, baseados no Neoplatonismo, pensassem que Deus é “uma luz que está acima do espírito, só podendo ser atingida pelo homem na medida em que este transcende o que há de mais elevado nele. É [... nesse contexto] que se vai fundamentar a percepção agostiniana da diferença absoluta entre Deus e o homem”.⁵⁶

O Neoplatonismo também apresentou um caráter dualista, focado na oposição entre o “mundo” e Deus, pois foi influenciado pela idéia platônica de que essa vida é apenas reflexo da verdadeira existência.⁵⁷ Para Platão, a realidade perfeita é o mundo das idéias, para os neoplatônicos não-cristãos é o Uno e para os cristãos, o próprio Deus.

Esse dualismo neoplatônico fez com que o Cristianismo desprezasse o mundo, alterando completamente a relação da Igreja com a sociedade, com o corpo e com a natureza. Sobre essa transformação na forma de olhar e viver a fé, Inês C. Inácio e Tania Regina de Luca afirmam que, na Alta Idade Média, a matéria seria de onde provêm o mal, seria ela, “absoluto não ser, e o descenso dos seres encontra aí seu último limite, cessando a decadência.” O homem e a natureza deixaram de ser o centro das especulações, tornando-se apenas intermediários “em um processo de conhecimento que tinha no Uno sua origem e seu objetivo último; a matéria, o mundo natural, não eram senão fonte de todo erro, de todo mal, de todo pecado”.⁵⁸

⁵⁴ Ver PLATÃO. *O Banquete*. São Paulo: Rideel, 2005. Para ver a influência de Platão e do Neoplatonismo de Plotino em Agostinho, ver AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos, Parte II. 7ª ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira. 2010. 2009. Nessa obra, Agostinho discorre sobre as aproximações e os distanciamentos entre o Platonismo/Neoplatonismo e o Cristianismo.

⁵⁵ Patrística é o nome dado a uma corrente filosófica cristã do início do Cristianismo. Seu nome deriva dos *Pais da Igreja*, que foram os filósofos desse período que combateram, usando principalmente o Neoplatonismo, os filósofos pagãos e os hereges. Os Pais da Igreja foram os responsáveis pelo estabelecimento da ortodoxia cristã.

⁵⁶ VASCONCELLOS, Op. cit. p. 48.

⁵⁷ Sobre essa idéia, ler o chamado “Mito de Caverna”, que se encontra em PLATÃO. Livro VI. In.: _____. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997. p. 191-224.

⁵⁸ INÁCIO, Inês C.; DE LUCA, Tania Regina. *O pensamento Medieval*. São Paulo: Ática, 1994. Segundo Nachman Falbel, “o homem medieval veria no mundo da matéria a razão da decaída do homem, assim como no espírito a sua possibilidade de salvação. A plena realização religiosa era possível negando a matéria e afirmando o

As idéias neoplatônicas influenciaram o Cristianismo desde a exegese dos textos bíblicos, interferindo na forma de interpretar as *Escrituras*, até aspectos práticos da vida cristã, ou seja, nas formas de se viver a fé.

No que se refere à interpretação dos textos bíblicos, é importante ressaltar que, para o Neoplatonismo, as palavras se ligavam de tal forma com as coisas a ponto de não se distinguirem entre si, sendo praticamente a mesma coisa. Usando a idéia grega de “símbolo”,⁵⁹ os homens da Alta Idade Média não diferenciavam *Verba* de *res*,⁶⁰ pois as consideravam uma coisa só, que estavam apenas divididas. De acordo com esse pensamento, os homens deveriam olhar para o mundo e perceber as relações entre as palavras e as coisas e as ligações dessas como a Eternidade, quer fossem com a Vida Eterna, quer fossem com a danação sem fim.

Essa forma de ver as palavras/coisas fez com que muitas passagens bíblicas fossem interpretadas como ordens para que a materialidade fosse rejeitada, como aconteceu na seguinte passagem: “Não ameis o mundo nem o que há no mundo”.⁶¹ A palavra *mundus*, que hoje é entendida, por muitos cristãos, como pecado, foi ligada diretamente a essa existência. É importante diferenciar a idéia de interpretação simbólica de hoje com a do Neoplatonismo. Para o homem hodierno, simbólico é algo que lembra outra coisa, mas que é diferente dela. É apenas uma representação. Para o homem da Alta Idade Média, significava a união de duas coisas indissociáveis. Portanto, mundo não era, no período influenciado pelas idéias neoplatônicas, uma alegoria para “pecado” como se entende na maior parte dos círculos cristãos atuais; era a mesma coisa de afastamento de Deus, de queda, isto é, aquilo que é contrário à santidade.

Os exegetas de hoje interpretam a passagem de *I João* baseados na idéia de que a palavra no original desse versículo é “cosmos”,⁶² que não significa apenas mundo, mas a

espírito”. FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva : FAPESP : EDUSP, 1995. p. XIV.

⁵⁹ Segundo Le Goff, “basta pensar na etimologia da palavra ‘símbolo’ para compreender o lugar ocupado pelo pensamento simbólico não apenas na teologia, literatura e arte, mas na própria utensilagem mental do Ocidente medieval. Entre os gregos, o *symbolon* era um sinal de reconhecimento, representado pelas duas metades de um objeto dividido por duas pessoas. [...] Era a referência a uma unidade perdida, lembrando e nomeando uma realidade superior e oculta. No pensamento medieval, ‘cada objeto material era considerado como a figuração de alguma coisa que lhe corresponderia num plano mais elevado, e tornava-se, deste modo, seu símbolo’”. LE GOFF, Jacques. **A sociedade do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005. p. 331-332.

⁶⁰ Palavra e coisa, respectivamente, em latim

⁶¹ I João 2:15 (BJ).

⁶² I João 2:15 (NTI): “*Mè agapâte tòn kósmon mede ta em to kósmo*”. (Grifo nosso). Transferência dos caracteres gregos para os latinos feita pelo autor.

ordem⁶³ que vigora no mundo, que, no caso, é o sistema do pecado que alcançou a humanidade com Adão. Portanto, o texto pretende ensinar que os cristãos não devem amar o sistema do pecado que governa esse mundo, sendo um equívoco associar esse desprezo com a natureza e a sociedade nas concepções teológicas atuais, sobretudo às mais ligadas às questões sociais e ecológicas.

Essa visão depreciativa da vida terrena não foi fruto apenas dos princípios hermenêuticos dos leitores medievais, mas da própria tradução de que eles dispunham, uma vez que, segundo André Vauchez, “na Vulgata, as posições escriturárias eram radicalizadas e empobrecidas por traduções inadequadas; foi assim que a antítese semítica entre a Carne e o Espírito se reduziu a um antagonismo entre o corpo e a alma, ao passo que ela recobre, na verdade, realidades muito mais complexas”.⁶⁴ A própria tradução feita por São Jerônimo refletiu sua visão dualista influenciada pelo Neoplatonismo, fazendo com que a *Vulgata* contribuísse para o desprezo pela materialidade através de passagens que ensinavam a ojeriza por essa existência.

Além disso, outro fator que levou os homens medievais ao desprezo da materialidade foi a definição de ascese da Alta Idade Média, que era influenciada profundamente pelo conceito estoíco⁶⁵ de ascese, que era baseada na idéia de que se deveria buscar uma insensibilidade diante do mundo. Segundo o Estoicismo, o homem deveria aprender a conviver com todas as situações da vida. Quando ele não dependesse mais de fatores externos para ser feliz, ele teria alcançado a felicidade. Assim ensinava o filósofo latino Lúcio Anneo Sêneca na epístola *Da brevidade de vida*:

Os maiores bens demonstram inquietude, e as maiores fortunas são as menos confiáveis. Outra felicidade é necessária para conservar a felicidade, e, para os mesmo votos realizados, devem ser feitos novos votos. [...] Nunca faltarão motivos, felizes ou infelizes, para a preocupação. A vida ocorrerá através das ocupações; nunca o ócio será obtido, sempre desejado.⁶⁶

Diante da impossibilidade de controlar o futuro, cabe ao homem, segundo o Estoicismo, aprender a se conformar ao presente, seja ele bom ou ruim. Esse espírito de

⁶³ *Kósmos* também significa “ordem”, que deu origem à palavra “cosmético”, que serve para harmonizar, ordenar o rosto.

⁶⁴ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 42.

⁶⁵ O Estoicismo foi fundado por Zenão no século III. Na sua versão romana, enfatizou a interiorização do homem como forma de negação do mundo e de busca da felicidade. O Cristianismo neoplatônico levou essa idéia até as últimas conseqüências. Para mais informações, ler INÁCIO, Inês C.; DE LUCA, Tania Regina. Op. cit.

⁶⁶ SÊNECA, Anneo Lúcio. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 73 e 75. Ainda sobre a indiferença diante do mundo, ver EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: a Meneceu. São Paulo: UNESP, 2002.

resignação, de apatia, influenciou o ideal monástico cristão, que ensinou que era nobre aprender a conviver com a carestia, sendo, inclusive, algo almejado. Uma forma de aprender a viver com pouco era através da prática do muito trabalho; pouco sono e comida; e a aplicação de castigos físicos.

Outra matriz filosófica que contribui para a forte oposição entre mundo e Céu e entre a carne e o espírito no Cristianismo desse período foi o Maniqueísmo,⁶⁷ que polarizava o mundo colocando, de um lado, o Céu dominado por Deus, do outro, a terra, que embora também fosse considerada de propriedade de Deus, estava muito sujeita a atuação do Diabo, do mal.

A Idade Média se viu, ao mesmo tempo, combatendo o Maniqueísmo, por ser uma heresia que foi combatida no início do Cristianismo, já que colocava o Diabo em pé de igualdade com Deus; e sendo influenciada pelas idéias de Maniqueu. Segundo Le Goff, a grande heresia medieval foi o Maniqueísmo (sob formas e nomes diversos). O grande erro maniqueísta foi pôr Deus e Satanás em pé de igualdade. “Todo o pensamento e o comportamento dos homens da Idade Média eram dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário”.⁶⁸

Assim como afetou a interpretação bíblica, fazendo com que ela ressaltasse um desprezo pelo mundo, o Neoplatonismo também influenciou a forma de se vivenciar a Fé Cristã, pois muitos cristãos julgaram que se separar da sociedade e desprezar a natureza (mundo físico) seriam formas de se aproximar de Deus. Isso fez com que o Monasticismo fosse encarado como ideal de vida cristã. A divisão social em três grupos ocorrida durante a Idade Média reproduzia o privilégio de que dispunham os religiosos no período. Em primeiro lugar, vinham os *Oratores* (os que oram), seguidos dos *Bellatores* (os que lutam) e os *Laboratores* (os que “ralam”). O fato do clero vir em primeiro lugar nessa divisão aponta claramente para quem tinha a primazia nessa sociedade. Essa tripartição “consagra a utilidade social da prece, indispensável para assegurar a sobrevivência e a salvação do mundo. [... ela favorecia] os monges que, aos olhos dos homens daquele tempo, eram os que rezavam mais e melhor”.⁶⁹

Existiam motivos econômicos e políticos para se entrar num mosteiro. Os filhos da nobreza que, por não serem os primogênitos, não tinham direito às terras senhoriais,

⁶⁷ O Maniqueísmo era uma religião sincrética fundada por Maniou Maniqueu na Pérsia no século III. Segundo essa idéia, o universo foi criado por duas forças equivalentes, mas opostas. Uma boa e outra má. Embora os Pais da Igreja tenham combatido o Maniqueísmo, ele continuou influenciando o Cristianismo por muitos séculos. Cf. INÁCIO, Inês C.; DE LUCA, Tania Regina. Op. cit.

⁶⁸ LE GOFF, *A sociedade do Ocidente Medieval*. p. 154.

⁶⁹ VAUCHEZ, Op. cit. p. 33.

comumente, acabavam como monges ou bispos. A vida religiosa na Idade Média (não muito diferente da de outros períodos) era marcada por questões ligadas à economia e à política. No entanto, não é possível desprezar o verdadeiro terror pela morte e pelo inferno que os homens do medievo tinham.

Nas complexas relações mentais dos europeus medievais, juntou-se o desejo de ir para o Céu com a idéia de que esse mundo e sua materialidade separam suas almas do Criador. Essa união fez com que a santidade fosse separada, distanciada, da vivência no mundo. Vida secular e vida santa, nesse período, se tornaram coisas antagônicas, inconciliáveis.

No final do século X e durante o XI, com a Reforma Gregoriana, o desprezo pelo mundo (*contemptus mundi*) se acentuou devido ao desejo, por parte da Igreja, de superar a secularização do clero ocorrida no século IX e início do X, épocas ligadas à união entre o clero e o Poder Imperial.⁷⁰ Como conseqüência, o ideal monástico como quintessência da vida cristã, que esteve presente durante quase toda a Alta Idade Média, por influência do Estoicismo, Maniqueísmo e do Neoplatonismo, passou a ser ainda mais valorizado.

Os mosteiros, desde o século IX, passaram a ser reformulados, a partir do que Georges Duby chamou de reforma monástica, efetuada por Luís, o Piedoso, usando-se como modelo de perfeição a *Regra de São Bento*. Os mosteiros “se apresentavam como cidades fechadas. Muros em primeiro lugar, um ‘claustro’ (*claustrum*), cujo acesso devia ser estritamente controlado, uma única porta, aberta ou fechada em certas horas”,⁷¹ para controlar o contato com o mundo.

As palavras de André Vauchez representam bem como era a relação dos cristãos com o mundo nesse período, que se afasta do início da Ordem dos Frades Menores por aproximadamente dois séculos. Para os homens da Alta Idade Média, a vida do claustro era superior à todas as outras formas de viver, pois que elas eram vividas no mundo, isto é, em meio a sociedade pecaminosa.

A vida monástica, afirma Vauchez, era considerada um estado privilegiado, “que permitia o retorno da criatura para o seu criador, através de um serviço fiel a Ele prestado”. Por meio das preces litúrgicas, os monges se esforçavam para juntar as vozes ao coro formado pelos anjos. “Pela prática da ascese e da mortificação, procurava levar uma vida angelical,

⁷⁰ Ver LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 27; e Ibidem. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 74-76.

⁷¹ DUBY, Georges. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. In.: _____. História da Vida Privada: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (História da Vida Privada). p. 52.

longe dos prazeres e das tentações deste mundo. O mosteiro [...] se tornava uma antecipação do paraíso, um pedaço do céu sobre a terra.⁷²

A exegese depreciativa da palavra *mundo* começou a ser alterada com a entrada do Aristotelismo no Ocidente, bem como devido a uma série de mudanças na cultura e na sociedade medievais.

1.2 OS CAMINHOS PARA A MUDANÇA DE SENSIBILIDADE

Durante a Alta Idade Média, o *saeculum*⁷³ e a *sanctitas*⁷⁴ eram consideradas, como vimos, coisas irreconciliáveis. Para um cristão desse período, só era possível alcançar as virtudes cristãs, a santidade, a partir de uma vida longe do mundo (século), ou seja, da sociedade, pois cada um tinha que fugir de sua própria geração. Com a influência do Aristotelismo e do crescimento urbano e econômico, a Cristandade começou a valorizar mais a vida terrena.

Não se entenda essa maior valorização da vida terrena como um distanciamento da transcendência ou preferência pela imanência. Não significou falta de religiosidade mística ou qualquer tipo de aproximação de uma visão que despreze Deus; antes, foi a idéia de que amar ao Criador não implicava em odiar sua criação. A aproximação que os minoritas fizeram do século representou uma tentativa de conciliar a vida de santidade com a vida de pregação entre os homens e uma vida de amor à natureza como um todo, sem significar a descrença em Deus ou fim de uma religiosidade mística. Foi o fim da idéia de que o voto de claustro é a única condição para a santidade, bem como contribuiu para a partilha da santidade e do ensino entre os leigos, antes exclusivamente nas mãos da Igreja.

Para Max Weber,⁷⁵ a Idade Média foi marcada pelo que ele chamou de Ascese Extramundana. Já o Calvinismo, por outro lado, sobretudo o puritano, pela Ascese Intramundana. Eis o sentido que Weber dá à palavra ascese:

Um método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida com o fim de suplantar o *status naturae*, de subtrair o homem ao poder dos impulsos irracionais e à dependência em relação ao mundo e à natureza, de sujeitá-lo à supremacia de uma vontade orientada por um plano, de submeter permanentemente suas ações à auto-*inspenção* e à *ponderação* de sua envergadura ética, e dessa forma educar o monge – objetivamente – como

⁷² VAUCHEZ, Op. cit. p. 39.

⁷³ Em latim, significa: era, geração, mundo e vida terrena.

⁷⁴ Santidade, no sentido de separação, em latim. Mas também pode significar virtude e pureza de costumes.

⁷⁵ Ver WEBER, Max. Op. cit.

um operário a serviço do reino de Deus e com isso lhe assegurar – subjetivamente – a salvação da alma.⁷⁶

A ascese, portanto, pode ser entendida como autocontrole. Para Weber, a ascese católica medieval se distingue da ascese puritana moderna pelo fato desta última ser plenamente intramundana. Weber reconhece que a vida “metódica” não estava restrita ao claustro monástico, citando inclusive a Ordem dos Frades Menores como uma tentativa de aproximação da vida ascética da vida cotidiana. Mas, segundo ele, o que foi decisivo para que não existisse ascese intramundana plena na Idade Média foi o fato de que “o indivíduo que *par excellence* levava uma vida metódica no sentido religioso [busca da santidade] era e continuou sendo, *única e exclusivamente, o monge*”,⁷⁷ pois, segundo o sociólogo alemão, quanto mais ligado à ascese, mais apartado do mundo, pois a santidade era considerada a superação da moralidade intramundana. Para Weber, Lutero, mesmo que de forma parcial, foi quem começou a superar a idéia de Ascese Extramundana e o Calvinismo Puritano foi quem tornou plena a Ascese Intramundana, através da idéia de se viver a santidade profissionalmente (idéia já em Lutero) e da manipulação de dinheiro e lucro sem ter a consciência incomodada com o conceito de pecado.⁷⁸

Weber está completamente certo se o conceito de Ascese Intramundana se restringir à idéia de se buscar uma vida santa (metódica no sentido de fuga constante do pecado) como um profissional e à idéia de que não é pecado o uso de dinheiro; mas seu conceito está bastante limitado (no sentido de não ter atribuído aos Frades Menores e outros movimentos medievais o conceito de Ascese Intramundana) se considerarmos que a busca por santidade (prática ascética), para ser considerada extramundana, não se limita ao exercício profissional e à manipulação monetária, mas se liga também ao interesse maior pelo mundo natural (Criação), pelo corpo e pela sociedade (preocupação com os necessitados e problemas da cidade, bem como preocupação com a pregação do *Evangelho*). Nesse sentido, ampliamos a idéia de Weber ao afirmar que a Ascese Intramundana era um processo em avançada construção na Idade Média, sendo o Minoritismo um dos principais produtos/produtores desse processo.

Como conseqüência, a sociedade, que era muito religiosa, ansiava por formas de viver a Fé Cristã que permitissem a conciliação entre a vida piedosa e a vida secular, pois fez com

⁷⁶ Cf. *Ibidem*. p. 108. (Grifos no original).

⁷⁷ WEBER, Max. *Op. cit.* p. 110.

⁷⁸ Lutero, segundo Weber, era contrário à manipulação de dinheiro e contrário a uma série de práticas econômicas.

que a santidade, que antes só podia ser alcançada através de práticas extramundanas, entrasse, cada vez mais, no mundo. Não foi apenas no Calvinismo Puritano, como afirmou Max Weber, que a santidade foi encarada como Ascese Intramundana, uma vez que esse processo havia começado na Baixa Idade Média. As igrejas calvinistas, principalmente as do século XVII, apenas representaram, através de novas práticas e doutrinas, um nível mais elevado dessa aproximação da piedade do *saecūlum*. No entanto, essa aproximação foi iniciada em meados do século XI e foi bastante vivida entre as Ordens Mendicantes do século XIII, principalmente a minorita.

Uma das principais mudanças para a alteração da sensibilidade cristã diante do mundo na Idade Média foi a substituição do paradigma filosófico neoplatônico pelo aristotélico, pois a Teologia Cristã estava mudando devido à substituição do sua forma de olhar para o mundo e para as *Escrituras*. Existem diversos significados para a palavra paradigma. Nesse trabalho, será usado o sentido dado por Thomas Kuhn no livro *A estrutura das revoluções científicas*.⁷⁹ Dentre os significados que o físico norte-americano dá e esse vocábulo, um será de fundamental valor para as análises aqui feitas: “o que o homem vê depende tanto daquilo que ele olha como daquilo que *sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver*”.⁸⁰ Segundo essa conotação, paradigma é o conjunto de formas de ver e interpretar partilhados por um grupo que recebeu a mesma educação, que não é necessariamente educação formal. Isso faz com que, embora o mundo não mude, afirma Kuhn, o cientista (os homens, de forma geral) passa a trabalhar em um novo mundo. Segundo ele, quando o cientista usa um novo paradigma, passa a ver como se usasse lentes inversoras; “defrontado com a mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes”.⁸¹

Kuhn utiliza esse conceito principalmente para a Ciência, no entanto, também o utiliza para a Filosofia. Isso faz com que seja válida a sua utilização para o processo de interpretação textual, ou seja, para a Hermenêutica filosófica e teológica (profundamente ligadas no século XIII). Uma vez alterado o paradigma filosófico, muda a forma de olhar o texto, embora este último continue sendo o mesmo; no nosso caso, a *Vulgata*.

Portanto, paradigma, nesse trabalho, significa a rede de concepções filosóficas que modificam a forma de ver o mundo, as coisas e as palavras, alterando todas as esferas da vida,

⁷⁹ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Debates).

⁸⁰ Ibidem, p. 150. (Grifo nosso).

⁸¹ Ibidem, p. 159.

como, por exemplo, a arte, a economia e o cotidiano. Na Baixa Idade Média, o paradigma filosófico neoplatônico, que era uma forma de olhar, foi substituído pelo aristotélico.

Aristóteles era conhecido pelos cristãos desde o início da Patrística. No entanto, a maior parte das suas obras se perdeu e muitas, que eram neoplatônicas, foram erroneamente atribuídas ao filósofo estagirita. Segundo Étienne Gilson, “o desenvolvimento filosófico e teológico do século XIII seguiu-se à invasão do Ocidente latino pelas filosofias árabes e judaicas e [...] pelas obras científicas, metafísicas e filosóficas de Aristóteles”.⁸²

Somente a partir do contato com a filosofia árabe, através da presença muçulmana na Península Ibérica, é que Aristóteles voltou a influenciar o Ocidente novamente. Esse contanto filosófico teve início durante a transição do século X para o XI. Segundo Inês C. Inácio e Tania Regina De Luca, “a escola de Toledo transformou-se em um grande centro tradutor e difusor dessa ciência [sobretudo a medicina de Avicenas] e filosofia, atraindo estudantes vindos de todos os pontos”.⁸³

Os dois pensadores árabes aristotélicos que mais influenciaram os filósofos e teólogos medievais foram Avicenas e Averróis. O primeiro teve a obra marcada por uma profunda relação entre o Aristotelismo e o Neoplatonismo. O segundo tentou expurgar a influência neoplatônica na filosofia aristotélica. Avicenas foi importante por suas obras de Medicina, que foram a base desse conhecimento durante muitos séculos e por suas idéias sobre o Aristotelismo, obras que influenciaram muitos os pensadores cristãos. Averróis nasceu em Córdoba (Espanha) no início do século XII. Desde muito cedo, se dedicou ao estudo das obras de Aristóteles. Ele recebeu, durante a Idade Média, inclusive do próprio Dante Aleguieri, o título de “o comentador”, por ter sido muito arguto na interpretação e explicação do pensamento aristotélico.

Mas não foi sem conflitos que o Aristotelismo entrou no Ocidente Medieval. Muitas idéias de Aristóteles eram incompatíveis com o Neoplatonismo agostiniano sedimentado por séculos na Cristandade. Uma das idéias do filósofo estagirita que não eram aceitas pela Igreja é a de que o mundo é eterno e não criado. Entretanto, as idéias aristotélicas que mais influenciaram, embora tenham sido rebatidas por vários cristãos por muito tempo, foram as de que Deus não interfere muito nessa existência e que o objeto de estudo do filósofo é esse mundo, pois sua função é “explicar os fenômenos e a realidade natural, cabendo à filosofia indagar os princípios e as causas dos seres enquanto seres”.⁸⁴

⁸² GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 466.

⁸³ INÁCIO, Inês C.; DE LUCA, Tania Regina. Op. cit. p. 50-51.

⁸⁴ Ibidem. p. 52.

Ao invés de olhar para esse mundo como reflexo distorcido da realidade perfeita, os cristãos, cada vez mais, olhavam para esse mundo como fonte de conhecimento verdadeiro. De acordo com Etienne Gilson, o Aristotelismo foi utilizado como forma de compreender o funcionamento da realidade.⁸⁵

Com o passar das décadas, o pensamento aristotélico foi penetrando o mundo cristão, alterando as ciências que nasciam, a Teologia, a Filosofia e a vida cristã como um todo. A idéia de que essa realidade não serve para nada foi substituída por uma visão mais otimista. O mundo, que não transmitia nenhuma verdade, já que não passava de sombra do real, passou a ter regras de funcionamento e lógicas que deveriam ser investigadas pelos filósofos.

Essa mudança trouxe novas formas de interpretar as *Escrituras* e alterações na Teologia e no viver no Ocidente Cristão Medieval. No que se refere ao pensamento teológico, o Aristotelismo gerou uma escola teológica bastante heterodoxa: a Escola de Chartres, que, durante os séculos XII e XIII, teve alguns membros que defendiam que Deus criou o mundo, mas o abandonou aos cuidados dos homens, que devem estudar suas regras de funcionamento; para outros membros dessa escola, o mundo sempre existiu e sempre existirá; e tudo é passível de conhecimento, até o próprio Deus.

O mundo deixou de ser “um simples reflexo degradado das esferas celestes, pois o universo passou a ser visto como possuidor de uma realidade própria, que podia ser objeto de estudos e interpretação. *Era o fim do mundo encantado*”.⁸⁶ Esse desencantamento fez com que o mundo deixasse “de ser o vale de lágrimas de que falavam os autores monásticos”.⁸⁷ Os homens passaram a buscar entender as regras de funcionamento do mundo que se revelava diante deles. Foi esse espírito que contribuiu, por exemplo, para o surgimento das Universidades, do pensamento laico e de uma empiria incipiente.

Essas novas idéias encontraram muitos opositores, que resistiram à entrada do paradigma filosófico aristotélico. Segundo Alain de Libera, foi muito forte o anti-Aristotelismo. No século XIII, tiveram várias proibições da leitura de algumas obras de Aristóteles nas Universidades Européias (as de lógica não estavam entre elas).⁸⁸ Foram necessários teólogos que fizessem um diálogo entre as idéias de Aristóteles e a Fé Cristã de forma ortodoxa. Foi São Tomás de Aquino quem fez esse serviço para a Cristandade. No entanto, antes dessa sistematização, que influenciou a Igreja por muitos séculos e influencia

⁸⁵ Sobre isso, ver GILSON, Etienne. Op. cit.

⁸⁶ VAUCHEZ, Op. cit. p. 69. (Grifo nosso).

⁸⁷ Ibidem, p. 69.

⁸⁸ A obra de Alain Libera traz importantes discussões sobre o Aristotelismo no século XIII. LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 365-367.

ainda hoje, outros cristãos relacionaram a Aristotelismo com o Cristianismo, mas de forma menos sistemática. Grupos heréticos dos séculos XI e XII tentaram fazer essa síntese, mas foram condenados pela Igreja. Depois deles, no século XIII, a tentativa de conciliação foi feita pelas Ordens Mendicantes (Minoritas e Dominicanos).⁸⁹

Mas além de uma mudança no paradigma filosófico, a Europa sofreu alterações econômicas e sociais. Na vida cristã, houve uma tendência, cada vez maior, de se procurar uma vida melhor. O crescimento econômico, ligado ao renascimento das práticas comerciais e ao crescimento da produção agrícola, proveniente do uso de novas técnicas na agricultura, contribuiu para que os cristãos achassem lícito desejar mais bens materiais e uma vida mais confortável.

Na mesma época, as cidades começavam a se desenvolver, fazendo com que a vida urbana voltasse a ter importância no Ocidente Medieval, levando a vida social a ganhar mais notoriedade. Os cristãos, no século XIII, saíram da caverna e passaram a explorar um mundo mecanicamente regular, cujas regras de funcionamento eles tentavam descobrir. Isso fez com que o desprezo pelo mundo, que gerou um afastamento da vida social e da natureza, fosse substituído por uma concepção que, embora ainda mantivesse certo desprezo, se aproximava da vida social e do apreço pela natureza.

Surgiram consideráveis mudanças na vida material medieval a partir do século XI. A Europa se distanciou do mundo marcado por cidades abandonadas e por extensas e densas florestas da Alta Idade Média. Desde o ano 1000, o Ocidente Latino passou por certo desenvolvimento técnico e econômico. Economicamente, se desenvolveu devido ao aumento da produção de matérias-primas, ao comércio e ao surgimento ou aprimoramento de técnicas que permitiram a extração, transporte e suspensão de materiais muito pesados. A mecanização se intensificou na Europa, sobretudo no que se refere ao uso do moinho (hidráulico e eólico), levando as pessoas a poupar esforço e tempo. Esse avanço tecnológico também estava ligado, por exemplo, ao uso da charrua, de ferramentas de ferro e do afolhamento trienal, que permitiram um uso mais produtivo do solo e o aumento da produção agrícola.⁹⁰

O crescimento na produção agrícola, mesmo tendo sido mais forte a partir do século XI, teve seu início entre o século VII e VIII, por causa do desejo dos servos responderem

⁸⁹ É importante lembrar que São Tomás de Aquino era Dominicano e que muitos professores universitários do século XIII aderiram às Ordens Mendicantes. Sobre isso, leia-se MERLO, Grado Giovanni. Op. cit.

⁹⁰ Sobre isso, ver também MACEDO, José Rivair. **Movimentos populares da Idade Média**. São Paulo: Moderna, 2003.

melhor às cobranças feitas pelos senhores feudais. Mas, a partir do ano 1000, ganhou “uma aceleração considerável”.⁹¹

Com o aumento da produção, foi possível alimentar mais pessoas, contribuindo para um crescimento demográfico na Europa. O crescimento populacional e da produção gerou a necessidade de construir edifícios para armazenar mais mercadorias e abrigar mais pessoas. Segundo Le Goff, a população europeia medieval do início do século VIII possuía cerca de 27 milhões de pessoas; no final do século X, esse número cresceu para 42 milhões, saltando para 73 milhões no fim do século XIII.⁹² Os números apontam para uma intensificação do crescimento após o século XI. Com o aumento da população, ocorreu um avanço territorial da Cristandade. Em primeiro lugar, aumentando as áreas cultiváveis, diminuindo, portanto, as extensões das florestas; e, em segundo lugar, conquistando novas áreas, como o sul da Espanha e as partes norte e leste do território europeu.

Além desse crescimento econômico ligado ao aumento da produção agrícola, também houve um aumento das relações comerciais. As pessoas desejavam e procuravam ter melhores condições de vida, ao invés de apenas subsistirem esperando a morte ou o Milênio,⁹³ que não veio com o ano 1000, como era esperado por alguns. Com o aumento da produção, foi possível comercializar o excedente, fazendo com que riquezas e mercadorias circulassem. No século XIII, a usura (que era o conjunto de práticas financeiras proibidas, sendo a mais conhecida delas o empréstimo à juros) foi o grande problema da Cristandade, que estava no auge do desenvolvimento da economia monetária. A sociedade do medievo ocidental se via entre perder a bolsa (o dinheiro) e a vida (Eterna). Como solução, surgiu o purgatório, indicando que o *contemptus mundi* da Alta Idade Média estava perdendo força, já que foi criado um terceiro destino pós-morte para aqueles que queriam enriquecer nessa vida e, posteriormente, usufruir dos tesouros do Céu.⁹⁴

Ao mesmo tempo em que acontecia o crescimento das relações comerciais, ou seja, um Renascimento Comercial, como é conhecido na historiografia, ocorreu um Renascimento Urbano. As cidades da Baixa Idade Média, ao contrário das cidades da antiguidade, não eram construídas apenas por questões militares e administrativas, mas para serem também centros

⁹¹ LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. p. 59.

⁹² Ibidem, p. 59. Quando se direciona o olhar para a Europa Ocidental especificamente, os números apontam para um crescimento proporcionalmente maior: 14,7 milhões no início do século VII; 22,6 milhões na metade do século X; e 54,4 milhões na metade do século XIII (antes da Peste Negra).

⁹³ Doutrina escatológica cristã baseada sobretudo no livro de *Apocalipse* e que afirma que Jesus voltará para julgar a humanidade e encerrar a história.

⁹⁴ Sobre essa idéia, ver LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: a usura na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

econômicos e culturais. Seu desenvolvimento estava ligado ao crescimento demográfico, que contribuiu para o Renascimento Urbano através do processo de agrupamento em pequenas comunidades, que se tornaram concentrações urbanas. As cidades eram os locais onde as trocas comerciais aconteciam de forma mais intensa e onde havia a maior circulação de moedas, principal produto de troca do período. Isso fez com que a mão-de-obra assalariada migrasse para as cidades e as inchasse.

As cidades, além de espaços comerciais, eram espaços de liberdade, pois seus moradores conseguiram privilégios, contribuindo para que muitas pessoas migrassem para os centros urbanos. De acordo com um provérbio alemão do período: “*Stadtluft macht frei*”, “o ar da cidade liberta”,⁹⁵ pois viver na cidade significava se libertar das relações que tornavam os camponeses dependentes dos senhores feudais. Mas com relação às cidades italianas, geografia principal desse trabalho, não se pode esperar que tivessem uma total liberdade, uma vez que, como defende Quentin Skinner, a república nas cidades italianas foi apenas um surto, pois foi substituída pelo poder forte de um *signore*, da substituição de um governo livre para um despótico, visando a paz durante o século XIII. Segundo o historiador inglês, as disputas se davam pelo fato dos comerciantes, que enriqueciam e ganhavam importância na sociedade medieval, desejarem maior participação política, entrando, por causa disso, em conflito com os poderosos mais antigos.⁹⁶

Mesmo assim, havia certa busca de liberdade política, pois, como afirma Skinner, a visão política agostiniana (influenciada pelo Neoplatonismo), de que a ordem do mundo já está predeterminada e que a única função do cristão é olhar para o alto,⁹⁷ foi substituída por uma visão política influenciada pelo Aristotelismo, que afirmava que a *pólis* é uma criação humana e que visa fins mundanos. O Aristotelismo usado pelo Cristianismo da Baixa Idade Média negou a idéia de que a sociedade servia para purgar os pecados, defendendo, pelo contrário, que os cristãos deveriam retirar o pecado da sociedade por meio da pregação.

No que se refere ao desenvolvimento do Ocidente Medieval, não é fácil definir quais desses fatores apontados são causas e quais são conseqüências, pois eles são, ao mesmo tempo, uma coisa e outra. Tanto o crescimento urbano contribuiu para o desenvolvimento do comércio quanto o aumento do comércio influenciou no processo de inchamento das cidades medievais.

⁹⁵ Esse provérbio é citado em LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**, p. 25 e HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1986. p. 25-33.

⁹⁶ Sobre isso, ver SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁹⁷ Ver AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, Parte I. 11. ed. Petrópolis: Vozes. 2009.

A Ordem dos Frades Menores nasceu nesse período de crescimento econômico (ligado ao desenvolvimento da agricultura e comércio) e urbano, que estava já bastante adiantado no Ocidente Medieval, sobretudo na Úmbria, região onde nasceu o Minoritismo.⁹⁸ Essa região, no início do século XIII, era uma região bastante urbanizada. Além disso, também estava em pleno desenvolvimento econômico, não tanto pela questão da agricultura, mas principalmente por causa do comércio, que era intenso na Itália.

1.3 O SÉCULO E A SANTIDADE ANTES DO MINORITISMO

A Ordem dos Frades Menores não foi o único grupo medieval que fez uma exegese que deixou de interpretar o “não amor pelo mundo” como uma ordem para se desprezar a natureza e a sociedade. Muitos teólogos do período passaram a entender que o cristão não tem que fugir da vida social e desprezar a Criação (natureza) para levar uma vida piedosa. Com a mudança na ortodoxia do Cristianismo, surgiram profundas alterações da ortopraxia, ou seja, mudaram tanto a interpretação da Fé Cristã quanto a forma de se vivenciar o que se crê. As formas de interpretar os textos bíblicos e de encarar o mundo não eram mais as mesmas, pois os “lugares” de onde eram direcionados os olhares para a *Bíblia* eram outros, gerando novas formas “corretas” de se viver a fé.

Para entendermos como os Menores do século XIII entenderam a relação do cristão com o mundo numa perspectiva de aproximação entre santidade e século, é mister entender que essa aproximação começou a ser esboçada desde, pelo menos, o século XI. Só compreendendo esse processo, será possível concordar com a afirmação de Pierre Chaunu de que as Ordens Mendicantes do século XIII conseguiram realizar as transformações que outros movimentos de renovação dos séculos XI e XII não conseguiram.⁹⁹ Esses movimentos anteriores à atuação da OFM, embora não tenham conseguido o mesmo êxito dos Menores, exerceram grande influência nos movimentos predicantes e ligados à pobreza dos anos 1200.

O caráter evangélico-pauperista e o anúncio da Palavra era algo presente na Europa antes do surgimento da Ordem dos Frades Menores. Esses movimentos foram revitalizados pelo Monaquismo reformado e pelos movimentos religiosos do século XII. Até a transição do século XI para o XII, o ideal de vida cristã era o claustro. Só eram considerados cristãos

⁹⁸ O uso das charruas e do afolhamento trienal não estava presente na Úmbria durante a transição do século XII para o XIII, mas os moinhos eram abundantes nessa região.

⁹⁹ CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550): A crise da Cristandade**. Lisboa: Edições 70, [s.d]. p. 214.

autênticos, de primeira categoria, aqueles que viviam fora do mundo e desprezavam a materialidade.

A partir do final do século XI, a ordem bíblica para não amar o mundo deixou de ser interpretada como uma ordenança para que a existência terrena e tudo que nela existe fossem desprezados. Com essa modificação, os cristãos começaram a valorizar mais o mundo material e tentaram, cada vez mais, melhorá-lo. Ao mesmo tempo, as outras alterações que já discutimos (o crescimento das cidades, da população e o desenvolvimento econômico) contribuíram para essa valorização do mundo. Essas alterações, aliadas à do paradigma filosófico, fizeram com que o Monasticismo ocidental tomasse outros caminhos, substituindo feições que estavam sedimentadas há anos por novas, que eram marcadas pela diminuição do desprezo pelo mundo.

Uma das mais significativas mudanças ocorreu na visão que os cristãos tinham da divindade. Até o século XI, a ênfase estava no caráter transcendente de Deus e de Jesus, que eram pensados e representados como seres distantes. Isso refletia a visão neoplatônica, que tendia a ver o divino como algo distante e completamente distinto desse mundo, que nada mais era do que uma sombra da verdadeira realidade. Segundo André Vauchez:

Pode-se dizer que a época que vai do fim do século XI ao início do século XIII foi verdadeiramente a idade do Cristo. Não que a espiritualidade da alta Idade Média e do monaquismo feudal tenha desconhecido a pessoa do Salvador [...]. Mas, no conjunto, vê-se, em Cristo, antes do século XII, principalmente a segunda pessoa da Trindade e o Juiz temível que deve voltar no fim dos tempos. Aliás, essa é a imagem que nos dão os tímpanos de muitas igrejas românicas. O testemunho da arte, como o da literatura espiritual, confirma que os espíritos da época eram mais sensíveis à transcendência divina do que à Encarnação, à Transfiguração do que à Paixão.¹⁰⁰

A partir do final do século XI, a Cristandade passou a olhar para Cristo dando mais ênfase a sua encarnação. Dos teólogos que contribuíram para essa mudança na forma de se interpretar a pessoa de Jesus, destaca-se Santo Anselmo de Cantuária, que, no seu tratado *Cur Deus homo? (Por que Deus se fez homem?)*, argumenta que era necessário Deus se fazer homem, participando da condição humana, entrando na materialidade, para que a humanidade fosse salva através do pagamento do preço do pecado.

A adoração Cristológica que enfatiza a encarnação do *logos* (Verbo) foram lançadas nos escritos de Santo Anselmo e outros teólogos do início da Baixa Idade Média. Essa ênfase

¹⁰⁰ VAUCHEZ, André. Op. cit. p. 73.

na humanidade de Jesus fez com que surgisse um maior apreço pelos *Evangelhos*, pois são nesses relatos que estão narradas as vivências de Cristo entre os homens. A partir do século XII, os outros livros bíblicos começaram a ser menos citados do que os livros que traziam o relato da vida terrena de Cristo. Por isso é tão recorrente nos escritos minoritários citações dos *Evangelhos*, que além de ensinar como foram a Encarnação, Vida, Paixão e Ressurreição do Messias, forneciam as informações sobre como deveria ser a vida do cristão, ou seja, uma imitação da vida do Nazareno, sobretudo no que se refere à pobreza. O fundador da Ordem de Grandmont, Etienne de Muret, afirmou, no início do século XII, que a regra da vida de um cristão deve ser o *Evangelho*, ou seja, imitar a vida de Cristo, que é mais perfeita do que a *Regra de São Bento*.¹⁰¹

Outro elemento da cultura do baixo medievo que aponta para uma maior aproximação da santidade do mundo é o teatro medieval, sobretudo a partir do século XII, que apresentou forte presença da vida cotidiana, ou seja, da vida diária, secular, nas suas encenações, inclusive as com temas religiosos. Segundo Erich Auerbach,¹⁰² na teoria da linguagem antiga não era considerado correto misturar o *sermo gravis* (ou *sublimis*), nome que se dava à linguagem elevada e sublime, com o estilo de linguagem mais baixo (no sentido de corriqueiro, ordinário, cotidiano), chamado de *sermo remissus* ou *humilis*. Mas na Idade Média, sobretudo após o século XIV, sendo outro fator que aponta para a aproximação do século (da vida secular, cotidiana) da santidade, o Cristianismo fundiu os dois tipos de linguagem (*sublimis* e *humilis*), “especialmente na Encarnação e na Paixão de Cristo, que realizam e combinam tanto a *sublimitas* quanto a *humilitas* no mais alto grau”,¹⁰³ uma vez que Cristo se fez carne e sofreu algumas das mazelas humanas, exceto o pecado, de acordo com a Fé Cristã.

A valoração de certos aspectos da existência terrena na transição do século XII para o século XIII também pode ser percebida na forte ênfase na encarnação de Cristo na Eucaristia, ou seja, a Doutrina da Transubstanciação. No Neoplatonismo da Alta Idade Média, que despreza todo tipo de materialidade, seria muito difícil pensar que o pão e o vinho da Ceia seriam o corpo e o sangue de Cristo, pois Jesus era lembrado mais nos seus aspectos transcendentais em detrimento do seu caráter imanente. No início do século XIII, quando surgiu a Ordem dos Frades Menores, havia, na Europa Medieval, uma valorização acentuada da encarnação do Messias. Segundo a doutrina da Transubstanciação, Cristo encarnou uma

¹⁰¹ VAUCHEZ, André. Op. cit. p. 74.

¹⁰² Ver AUERBACH, Erich. *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 132.

¹⁰³ *Ibidem*.

vez quando nasceu em Belém e encarna novamente no momento em que o ministro consagra os elementos da Eucaristia, pois estes se transformam de pão em carne e de vinho em sangue.

A doutrina da Transubstanciação aponta para um maior apreço pela materialidade presente na Baixa Idade Média, uma vez que permitiu a idéia de que a matéria pudesse ser considerada sagrada, além de enfatizar a encarnação de Cristo. Essa nova forma de ver a Eucaristia, que os reformadores, no século XVI, afirmaram ser devida à influência de Aristóteles,¹⁰⁴ demonstra uma gradativa substituição do *contemptus mundi* por uma visão mais valorativa dessa existência terrena, apontando para uma percepção do mundo que não era totalmente depreciativa do século como era a da ascese da Alta Idade Média.

O novo “lugar” dos leitores, ou seja, o contexto do qual eram feitas as leituras das *Escrituras*, gerou interpretações baseadas num olhar influenciado pelo Aristotelismo e por uma vida com melhorias materiais, fazendo com que certas passagens bíblicas fossem mais lidas do que outras. Por isso os relatos sobre a vida de Cristo e dos apóstolos fizeram surgir a doutrina da *vita apostolica*, que era uma forma de se viver o Cristianismo baseada na busca da pobreza e na abolição da divisão entre pobres e ricos, uma comunidade em que os bens seriam partilhados mutuamente. Além disso, também era característica da vida apostólica a pregação dos *Evangelhos*.

A vida apostólica fazia com que fosse substituída a idéia de que a vida cristã plena deveria ser vivida fora da cidade, em lugares isolados; como montanhas, floresta ou o deserto. Por isso o clero, que, *grosso modo*, vivia nas cidades, passou a ter novamente valor, pois passou a ser considerado tão piedoso quanto os monges.

Os padres das pequenas igrejas, que além de serem pobres (na maioria das vezes, por falta de opção, dependendo da localidade), poderiam viver plenamente a Fé Cristã através da prática da pregação, cumprindo o ideal da *vita apostolica*, através da união da pobreza com a pregação. O sacerdócio voltou, depois de séculos, a ser “considerado [...] um estado de perfeição”.¹⁰⁵

Mesmo com essa valorização da vida em sociedade, ainda existiu Eremitismo nesse período; no entanto, os eremitas desse período não viviam totalmente isolados. Eles se recolhiam para orar, meditar e mortificar seus desejos carnis. Ao mesmo tempo, estavam disponíveis para aconselhar a sociedade, diferindo substancialmente e na prática dos hábitos

¹⁰⁴ Sobre essa idéia, ver LUTERO, Martinho. **Do cativeiro Babilônico da Igreja**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

¹⁰⁵ VAUCHEZ, André. Op. cit. p. 82.

eremíticos da Alta Idade Média, já que não se isolavam em lugares distantes para tentar esquecer os outros, não desprezavam totalmente a sociedade. Segundo André Vauchez:

Se os eremitas [do século XI e XII] fugiram do mundo, nem por isso se tornaram indiferentes aos homens, e a literatura profana ou hagiografia os mostra distribuindo conselhos e reconforto aos que vinham procurá-los. Sua mobilidade e sua liberdade lhes permitiam exercer um apostolado muito variado, indo da assistência aos viajantes à pregação popular.¹⁰⁶

Além desse contato com o mundo por meio da pregação e de conselhos, os eremitas do século XI e XII tiveram uma fase de vida solitária limitada, pois logo atraíam seguidores, que se uniam a eles na vida no deserto. O Eremitismo, que levou o *contemptus mundi*, no início do Cristianismo, até as últimas conseqüências, sofreu muita influência da renovação do apreço pelo mundo da Baixa Idade Média; não desprezavam totalmente a sociedade, como era feito pelos anacoretas dos primeiros séculos do Cristianismo.

Embora ainda apresentassem certa aversão a essa vida, os eremitas dos séculos XI e XII estavam preocupados com a sociedade. Eles não queriam somente salvar suas almas; já que também desejavam ajudar aqueles a quem pudessem; buscando arrancar, através da pregação, almas das mãos do Diabo.

Além de uma nova forma de Eremitismo e de uma nova valorização do sacerdócio (devido ao conceito de *vita apostolica*), a diminuição do desprezo pelo mundo trouxe como resultado o surgimento das Ordens Mendicantes, que não podem ser consideradas Ordens Monásticas, já que, embora ainda seguissem *regras*, não viviam separadas do mundo. Ao invés disso tinham como espaço de atuação a sociedade, vivendo e pregando entre os homens.¹⁰⁷ Segundo Merlo,

A alternância entre apostolado em meio à população e “deserto” parece ser superada bastante cedo, em favor de uma alternância entre o eremitério e a cidade, em favor de uma equilibrada integração entre “vida ativa” e “vida contemplativa”. É fora de dúvida que a inspiração religiosa de Frei Francisco estava de acordo com opções pauperistas, rigoristas e ascéticas presentes em anteriores formas de eremitismo, antigas e recentes. Contudo, Francisco não se sente chamado nem está interessado na tradição eremítica (e muito menos na monástica). Ele se sente chamado e está interessado em testemunhar a Deus segundo aquilo que extrai do evangelho; [...] Nem o eremitério *em si* é considerado meio sinal de santidade: ainda que a solidão pareça ser vista e

¹⁰⁶ VAUCHEZ, André. Op. cit. p. 79.

¹⁰⁷ Sobre o conceito de “Ordens Mendicantes”, ver Le GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 175. Ainda sobre o assunto, Merlo afirma que a simplicidade da Ordem dos Frades Menores, no início do século XIII, se opunha ao rigor/organização monástica e canônica regular. Ver MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 44 e 45.

vivida como um espaço privilegiado para a busca de um relacionamento direto e pessoal com o divino.¹⁰⁸

Foram as Ordens Mendicantes as responsáveis pela síntese, no medievo, entre a vida leiga e a vida do claustro. O Novo Eremitismo e a *vita apostolica* foram as primeiras tentativas dessa conciliação, mas o caráter laico dessas novas formas de se viver a fé ainda era muito limitado, pois eram praticadas, em sua maioria, por clérigos ou por pessoas que viviam a fé com um distanciamento considerável da vida social, convivendo com os outros em períodos relativamente curtos. Foram principalmente os seguidores de Francisco de Bernardone e Domingos de Calaruega que melhor contribuíram para um processo que ganhava forma desde meados do século XI, a aproximação da santidade e do século, a Ascese Intramundana.

As duas principais Ordens Mendicantes do século XIII foram a dos *Frades Pregadores* (hoje, conhecidos como Dominicanos) e a dos *Frades Menores*. A Primeira foi fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega. A segunda, por Francisco de Bernardone.¹⁰⁹ Existiram outras Ordens Mendicantes nesse período,¹¹⁰ porém, os menores e pregadores foram as mais expressivas.

O “lugar” do qual Francisco de Bernardone direcionou seu olhar para os textos bíblicos era marcado por uma sociedade em pleno desenvolvimento econômico (aumento da produção agrícola e maior circulação financeira) e crescimento urbano. Além disso tudo, outra característica importante do século XIII era o fato, como já vimos, do paradigma filosófico neoplatônico estar sendo, gradativamente, substituído pelo aristotélico.¹¹¹ Todos esses fatores fizeram com que ele, ao fundar sua Ordem, substituísse a ascese da Alta Idade Média por uma que permitia a vida em sociedade e que não gerava o desprezo pela natureza.

¹⁰⁸ MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 51.

¹⁰⁹ Lembramos aqui o que já foi dito na *Introdução*: o objetivo do trabalho não é comparar Francisco de Bernardone, italiano que fundou a Ordem dos Frades Menores com Francisco de Assis, aqui entendido como personagem hagiográfico e santoral (no caso do interesse papal e/ou da Ordem e Cristandade). Reafirmamos que, ao fazermos isso, não estamos discutindo se eles são iguais ou diferentes, não está na preocupação do trabalho tal questão. Essa parte do trabalho está preocupada em mostrar como a Ascese Intramundana discutida no período de Celano foi, ao longo do tempo, se consolidando no Cristianismo. Nesse processo, Francisco de Bernardone, ao fundar a OFM, foi de grande contribuição, como aponta a historiografia que discute a sua vida. Como Exemplo, ver LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**.

¹¹⁰ Além dos Dominicanos e dos Minoritas, no século XIII, mais Ordens Mendicantes foram aceitas. Essas se destacaram: a Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, conhecidas como Carmelitas; a Ordem dos Servos de Maria, Servitas; e a Ordem de Nossa Senhora das Mercês, Mercedários. Cf. MIATELLO, André Luis Pereira. Op. cit.

¹¹¹ Não se pretende dizer com isso que Francisco de Bernardone leu Aristóteles. Da mesma forma, muita gente hoje nunca leu Nietzsche, mas, mesmo assim, sofre influência do seu pensamento. Os medievais sofreram influência de Aristóteles sem necessariamente terem lido o filósofo grego. O Ocidente, no início do século XIII, já sofria influência do pensamento aristotélico, gerando uma diminuição do desprezo pelo mundo tão comum da influência neoplatônica. Com Francisco de Bernardone não foi diferente.

Francisco de Bernardone, em diversas passagens dos seus escritos, afirmou que o cristão deve desprezar o mundo e mortificar a carne. Exortou, na *Regra não Bulada*,¹¹² os irmãos a não buscarem incessantemente remédios quando estivessem doentes, uma vez que não deveriam ajudar o corpo, que era considerado inimigo.

No entanto, na *Regra Bulada*,¹¹³ ele exortou os irmãos a cuidarem dos que ficassem doentes como gostariam de ser tratados nos momentos de enfermidade. Nessa mesma *Regra*, ele afirmou que o jejum não é obrigatório para todos os dias, apenas nas festas e nas sextas, além de afirmar que jejuar, de forma geral, é algo que deve ser voluntário. A relação de Francisco de Bernardone com o corpo foi marcada pela ambigüidade. Se, por um lado, pregava que os membros da Ordem deveriam mortificar o corpo, afirmava, por outro, que eles deveriam levar alento para o sofrimento alheio, sempre os tratando com um sorriso.

Além dessa ambigüidade no que se refere à relação do cristão com o corpo, Francisco de Bernardone também teve uma relação complexa com relação ao desprezo do mundo. Quando se referiu ao seu processo de conversão, ele afirmou que deixou o mundo. No entanto, a sua conversão visou a pregação no mundo, de acordo com a interpretação que ele fez de *Mateus 10*.¹¹⁴ Os textos de Francisco de Bernardone que defendem o desprezo do mundo são distintos dos da Alta Idade Média. O *contemptus mundi* para os homens do início do Cristianismo significava afastar-se das outras pessoas para entrar em contato com Deus. Isso fez surgir a idéia de que os cristãos deveriam buscar o claustro. Para o italiano de quem estamos discorrendo, “não amar o mundo” significava não amar o pecado e não se apegar a essa existência em detrimento da outra. Para ele, o cristão deveria sair do mundo (a vida dominada pelo pecado) para pregar ao mundo e convertê-lo (os homens). Ele comparou a vida entre os pecadores como uma vida no eremitério, mostrando que é no mundo que a fé deve ser exercitada, afinal, segundo ele, ninguém consegue ficar sem pecar.¹¹⁵

Francisco de Bernardone, na *Regra Bulada*, exorta os irmãos a terem um estilo de vida simples, usando roupas rústicas, embora os adverta para que não desprezassem aqueles que

¹¹² SÃO FRANCISCO DE ASSIS. RnB. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 165-186.

¹¹³ Ibidem. RB. Ibidem. p. 157-165.

¹¹⁴ Mateus 10: 7-14 (BJ): “[...] Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo. Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça daí.. Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento. Quando entrardes numa cidade ou num povoado, procurai saber de alguém que seja digno e permanecai ali até retirardes do lugar. Ao entrardes na casa, saudai-a. E se for digna, desça vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz. Mas se alguém não vos recebe e não dá ouvidos às vossas palavras, saí daquela casa ou daquela cidade e sacudi o pó dos vossos pés”.

¹¹⁵ SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Mn. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 119-121. Nesse texto, Francisco de Bernardone escreve a um irmão que, aparentemente, não conseguia conviver com o pecado dos outros ou daqueles que estavam subordinados a ele. Seu conselho é que ele mostre sempre amor para com os pecadores, que não os despreze, mas que, pelo contrário, tenha misericórdia.

usam roupas macias e coloridas.¹¹⁶ Para ele, nesse processo de deixar o pecado (mundo) e pregar o *Evangelho* os homens (mundo), os frades poderiam ir inclusive aos infiéis muçulmanos, para pregar caso fosse possível. Se não fosse, poderiam viver entre eles sem problemas.

A valoração da existência terrena em Francisco de Bernardone também fez com que ele, junto com a Teologia da Eucaristia do período escolástico, fosse um forte defensor da doutrina da Transubstanciação; estando de acordo com a compreensão da época, ele valorizava muito a Encarnação do Messias, que, segundo ele, encarnava novamente em cada celebração da Eucaristia. Assim ele afirmou em suas *Admoestações*.

E assim como ele se manifestou aos santos na verdadeira carne, do mesmo modo ele se manifesta a nós no pão sagrado. E assim como eles com a visão do seu corpo só viam a carne dele, mas contemplando-o com olhos espirituais que ele é Deus, do mesmo modo também nós, vendo o pão e o vinho com os olhos do corpo, vejamos e creiamos firmemente que é vivo e verdadeiro o seu santíssimo corpo e sangue. E, desta maneira, está sempre com seus fiéis, como ele mesmo diz: “eis que estou convosco até o fim dos tempos”.¹¹⁷

Francisco de Bernardone exortou em muitos documentos, para vários grupos diferentes (autoridades seculares, clero, Frades Menores etc.); que encarassem os elementos da Ceia como sendo o corpo e o sangue de Jesus. Essa forma de ver a Eucaristia demonstra a relação dele com a substituição do *contemptus mundi* por uma visão mais valorativa dessa existência terrena, já que ele não desprezava totalmente a materialidade. Outro elemento de valorização do *mundus* está presente nos escritos dele: seu amor pela Criação.

A relação de Bernardone com a natureza, mesmo excetuando-se os relatos hagiográficos do século XIII, inclusive os analisados nesse trabalho, foi marcada pelo amor. Ao louvar o mundo natural, ele desejava adorar o Criador.

No texto *Exortação do louvor de Deus*,¹¹⁸ Francisco de Bernardone chamou os homens para que estes louvassem a Deus. Ele também convidou terra, céu, rios, tudo que respira, todas as criaturas e pássaros para se juntarem à humanidade nessa adoração cósmica. Noutro momento, afirmou que, quando o cristão se torna obediente, que para ele é uma importante marca de quem tem fé, respeita tanto os homens quanto todas as outras

¹¹⁶ SÃO FRANCISCO DE ASSIS. RB. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 159.

¹¹⁷ Ibidem. Ad. In.: Ibidem. p. 96.

¹¹⁸ Ibidem. ExL. Ibidem. p. 126-127.

criaturas.¹¹⁹ O texto que melhor representa essa relação com a natureza é o *Cântico do Irmão Sol*:

[...] Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas,
Especialmente o senhor irmão sol,
O qual é dia, e por ele nos iluminas.
E ele é belo e radiante com grande esplendor,
De ti, Altíssimo, traz o significado.
Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas
No céu as formastes claras e preciosas e belas.
Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento,
E pelo ar e pelas nuvens e pelo sereno e por todo tempo,
Pelo qual às tuas criaturas dás sustento.
Louvando sejas, meu Senhor, pela irmã água,
Que é muito útil e humilde e preciosa e casta.
Louvado sejas, meu Senhor pelo irmão fogo,
Pelo qual iluminas a noite, e é belo e agradável e robusto e forte.
Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra,
Que nos sustenta e governa
E produz diversos frutos com coloridas flores e ervas.
Louvado sejas, meu Senhor, por aqueles que perdoam pelo teu amor,
E suportam enfermidade e tribulação.
Bem-aventurados aqueles que as suportarem em paz
Por que por ti, Altíssimo, serão coroados.
Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual
nenhum homem vivente pode escapar. [...].¹²⁰

Nesse poema, Francisco de Bernardone mostra todo o apreço que tem pela natureza e louva o Criador através da contemplação da criação. Esse texto representa a mudança de olhar da Cristandade sobre o mundo natural. O não amor pelo mundo não incluía, para Francisco de Bernardone, o ódio pelo que chamamos hoje de geografia, clima, flora e fauna. A natureza deixou de ser entendida como reflexo imperfeito de um mundo perfeito e passou a apontar (ou materializar) a genialidade de Deus, que a sustenta e a dá aos homens para abençoá-los, como, por exemplo, o clima serve para dar sustento e o fogo para clarear. Nesse sentido, concordo com a análise da professora Vilma de Katinszky B. de Souza, quando afirma que o *Cântico do Irmão Sol* representa uma forte apreciação pela Criação. Segundo a autora,

Sem chegar ao naturalismo renascentista com a sua curiosidade pela natureza, qual dimensão da liberdade humana, já bem distante da idéia de Deus, São Francisco é um típico espírito medieval [sic] mas a sua medida humana se engrandece quando estende a todo o universo a medida dessa liberdade quando o Cântico é envolvido pelo sentimento ingênuo de pureza

¹¹⁹ SÃO FRANCISCO DE ASSIS. SV. TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 187-188.

¹²⁰ Ibidem. LD. In.: Ibidem. p. 104-105.

das coisas em seu estado original. O profundo lirismo que emana do poema está em correspondência íntima com o grande sonho de São Francisco: fazer da vida na terra uma antecipação do Paraíso.¹²¹

Portanto, Francisco de Bernardone viveu a Fé Cristã num momento em que a palavra mundo era interpretada a partir de uma Teologia que tentava aproximar a santidade do século. Além de sofrer essa influência, ele contribuiu para mudar a forma de se entender o não amor pelo *mundus*. No entanto, sua relação com a existência terrena foi tensa, pois de, um lado, apresentou aspectos de desprezo pela materialidade (corpo, riquezas etc), mas, por outro, amou a natureza, os homens e, em alguns aspectos, o corpo, além de estar muito ligado à cidade. Para Francisco de Bernardone, não amar o mundo significou desprezar o pecado e, no caso dele, as riquezas, já que não julgou que todos deviam tornar-se pobres. Também defendeu que o cristão deve tentar melhorar esse mundo pela pregação da Palavra.

Francisco de Bernardone criou a Ordem Mendicante que melhor sintetizou os anseios da Críandade Medieval por uma santidade ligada ao mundo, que contribuiu, no século XIII, para que se consolidassem novas formas de piedade ligadas a um crescente processo de formação da Ascese Intramundana.

Uma das características da OFM (e também dos Dominicanos) era a relação que ela tinha com as cidades. As ordens dos *pregadores* e a dos *menores* eram compostas por religiosos que seguiam uma regra, mas que não se isolavam da sociedade; pelo contrário, procuravam evangelizá-la através do ensino dos *Evangelhos*. Segundo André Luis Pereira, é muita estreita a relação entre as Ordens Mendicantes e as cidades do Ocidente Latino; já que elas foram muito importantes para a afirmação dos núcleos urbanos diante do cenário político e social num período que ainda era muito marcado pelos vínculos com o campo.¹²² Tratando especificamente do Minoritismo, Pereira afirmou:

Estamos, pois, diante de uma ordem que encontrou nas cidades e no espaço urbano o seu modo de ser. Foi frente a esse espaço e consoante às necessidades dele que os minoritas tiveram de criar respostas adequadas às expectativas das populações. E eles responderam de várias maneiras: pelos sermões, pela organização de confrarias e irmandades, pelo desenvolvimento de uma “*cura animarum*” mais “eficiente” frente aos desafios próprios da

¹²¹ SOUZA, Vilma de Katinszky B. de. Humanismo Medieval – a poesia franciscana religiosa e laica: São Francisco de Assis e Iacopone da Todi. In. LUPI, João; DAL RI JÚNIOR, Arno (orgs.). **Humanismo Medieval: caminhos e descaminhos**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 395-414. p. 408.

¹²² PEREIRA, André Luís. **A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae)**: perspectiva de uma política social mendicante. São Paulo, 2007. 178f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. p. 10.

cidade, pela composição de estatutos e regimentos municipais, pelo trabalho junto aos governos urbanos, e pela criação de uma série de mecanismo pastorais que atingiam os cidadãos; como os autos de fé, as devoções e as *legendas*.¹²³ (Grifos no original).

Os Minoritas e as outras Ordens Mendicantes foram muito importantes para as cidades medievais, inclusive para a organização social e política delas, contribuindo para aproximar a santidade da sociedade. Segundo Paolo Evangelisti, os frades eram recrutados freqüentemente para atuarem como embaixadores, conselheiros, diplomatas, informantes e outras funções civis.¹²⁴ Os Dominicanos tinham preferência pelas grandes cidades, ao contrário dos Menores, que procuravam as comunidades de menor porte. Os monges da Alta Idade Média e da transição dela para a Baixa Idade Média procuravam a solidão. Os frades do século XIII procuram as cidades, divergindo entre eles apenas no que se refere ao tamanho das aglomerações humanas em que seriam realizadas suas missões.

Há, contudo, uma diferença mais profunda entre os Frades Pregadores e os Minoritas. Enquanto os primeiros, em sua maioria, eram pertencentes ao clero regular, sendo, todavia, assistidos por leigos, os seguidores de Francisco de Bernardone, no início da OFM, eram, com muita freqüência, pertencentes ao laicato.¹²⁵ Isso fez com que os Menores aproximassem com mais intensidade a devoção laica da vida regular. É importante lembrar que o Minoritismo não foi o único movimento religioso desse período que realizou uma aproximação de uma vida de dedicação à Deus (santidade) com a vida secular, segundo Falbel, desde o século XII, “existiam associações leigas cujos membros tinham como finalidade primordial levarem uma vida religiosa sem deixarem totalmente as suas responsabilidades e obrigações seculares”.¹²⁶ Muitos dos movimentos que tentaram uma religiosidade mais laica antes das Ordens Mendicantes foram considerados heréticos pela Igreja, como, por exemplo, os valdenses, cátaros¹²⁷ e os *humiliati*.

Os *humiliati* eram leigos. Homens e mulheres buscavam viver uma vida de austeridade, pobreza, oração, cuidado com os pobres e fraternidade. Alguns dentre eles eram ricos e letrados. Viviam em casas (nas cidades) ou em comunidades religiosas. O Papa Lúcio

¹²³ PEREIRA. André Luís. Op cit. p. 21.

¹²⁴ Sobre isso, ver EVANGELISTI, Paolo. Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XIV secolo. Autori e tipologia delle fonti. In: **Studi Medievale**. V. 37, n. 2, 1996. p. 549-623.

¹²⁵ Os fundadores dessas ordens, inclusive, já apontam para essa diferença. São Domingos era um Cônego regular; Francisco de Bernardone, um leigo.

¹²⁶ FALBEL, Nachman. Op. p. 16.

¹²⁷ Os valdenses formavam um grupo criado por um usurário de Lyon chamado Valdo. Suas principais características eram a mendicância, a pregação itinerante. Foram condenados como hereges em 1184, mas conseguiram sobreviver na Itália e nos Estados Unidos da América até o dia de hoje. Os cátaros se fixaram nos Países Baixos, na Renânia e, principalmente, no sul da França.

III, na sua luta contra as heresias, muitas delas com forte teor laico, condenou como heréticos os *humiliati*, os cátaros e os valdenses em 1184. No entanto, em 1201, Inocêncio III os tirou da condição de hereges e os dividiu em três ordens. Essa forma de divisão contribuiu, posteriormente, para a organização das Ordens Mendicantes mais expressivas do século XIII, a Ordem dos Frades Pregadores e a Ordem dos Frades Menores. A ação de Inocêncio III estava ligada ao seu desejo de combater a heresia incentivando uma religiosidade mais próxima do povo (dos leigos), aproximando a santidade do mundo.¹²⁸ Nesse processo, que inicialmente usou os *humiliati*, a principal arma papal foi o movimento das Ordens Mendicantes, sobretudo as criadas por Francisco de Bernardone e Domingos Caleruega.

O Minoritismo do século XIII representou a síntese entre uma vida cristã pia cada vez mais inserida entre os homens e o desejo de se viver plenamente a Fé Cristã. Segundo André Vauchez, era cada vez mais aceitável a idéia de que o cristão deveria exercer sua fé dentro da sociedade. Por outro lado, era cada vez menos aceitável uma idéia de total desprezo do mundo, pois, no início do século XIII, a Cristandade procurava “encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver de acordo com o Evangelho, no seio da Igreja e no coração do mundo”.¹²⁹ Segundo Grado Merlo, a proposta inicial de Francisco de Bernardone possuía a tensão de, ao mesmo tempo,

Compreender e viver a positividade da Criação e recuperar o valor do homem sem identificar-se com as razões do mundo. Era preciso saber restituir a Deus todas as coisas boas e assumir a condição de exilados e errantes, de “forasteiros e peregrinos”, na submissão total a todas as criaturas, sem se envergonhar de trabalhar com as próprias mãos. Era preciso compreender que o “claustro” era constituído pelo “mundo inteiro”.¹³⁰

Ainda segundo Grado Merlo,¹³¹ a Ordem dos Frades Menores, no seu início, possuía poucos clérigos e tinha a maioria dos seus membros provenientes de Assis e do Vale de Rieti. Na segunda geração, a Ordem passou a ter uma grande diversidade entre os frades, diferenças ligadas à idade e à proveniência social e cultural: nobres e cavaleiros, leigos e clérigos

¹²⁸ Segundo Jeffrey Richards, a “grande revitalização espiritual da Idade Média, iniciada no final do século XI e prolongada nos séculos XII e XIII, assumiu muitas formas [...], talvez, acima de tudo, a espiritualização do laicado, cujos desejos neste campo não pareciam estar completamente contemplados pelas formas religiosas e instituições eclesiásticas existentes”. RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. p. 53.

¹²⁹ VAUCHEZ, André. Op. cit. p. 126.

¹³⁰ MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 45.

¹³¹ *Ibidem*. p. 28 e 29.

(sacerdote ou não), membros da aristocracia urbana e homens do *populus*, iletrados e letrados, ricos e pobres, cidadãos e camponeses. O grupo tentou viver segundo o *Evangelho*, de acordo com a exegese feita por Francisco de Bernardone.¹³² As principais características dos Frades Menores, no seu início, são a opção pela pobreza, oração, frequência à Igreja e compromisso de dedicar-se ao trabalho manual. Junto a tudo isso, havia um espírito missionário que levou os frades para além dos Alpes e fez Francisco de Bernardone tentar ir para a Terra Santa.¹³³ A Ordem se abriu aos mais variados indivíduos e às mais diferentes experiências. Isso gerou insatisfação por parte de alguns membros do Alto Clero. A nova *Religio*, como chama Merlo, atraiu muitos clérigos e *magistri*, ou seja, clérigos que seguiam estudos universitários.¹³⁴

Quando olhamos especificamente para os escritos de Francisco de Bernardone, percebemos que ele relacionou idéias que geraram grupos heréticos nos séculos anteriores e a tradição da ortodoxia cristã. Ele fez uma opção pela ortodoxia, que significou submissão aos sacerdotes.¹³⁵ Merlo afirma:

Frei Francisco distingue claramente seu radicalismo evangélico de outras anteriores e contemporâneas experiências pauperistas-evangélicas, marcadas por uma relação bastante mais desvolta e crítica em relação à hierarquia e homens da Igreja.¹³⁶

Ao mesmo tempo em que venerava a humanidade de Cristo e sua pobreza, estimava muito o seu caráter transcendente e sua onipotência; tinha o desejo de viver uma pobreza e humildade muito acentuada sem, contudo, desprezar a Igreja, que considerava Santa, apesar da riqueza. Unia uma vida regrada (como os monges) com uma vida de pregação entre o povo. No início de sua fraternidade, “o ideal de São Francisco não estava ainda definido, pois se debatia entre a vida eremítico-contemplativa e o dedicar-se à pregação evangélica entre os homens”,¹³⁷ mas Francisco de Bernardone acabou caminhando em direção a uma atuação e fé ligadas aos movimentos de aproximação do mundo dos séculos XI e XII (*vita apostolica* e o Novo Eremitismo). Mas essas duas tendências, a da pregação evangélica no mundo e a contemplação eremítica, acompanharam a história da futura Ordem.

¹³² Francisco propôs uma vida segundo o *Evangelho*, sem grandes elaborações teológicas e jurídicas. Ver *Ibidem*. p. 26 e 27

¹³³ *Ibidem*. p. 30.

¹³⁴ *Ibidem*. p. 31.

¹³⁵ MERLO, Grado Giovanni. *Op. cit.* p. 21.

¹³⁶ *Ibidem*. p. 22.

¹³⁷ FALBEL, Nachman. *Op.cit.* p. 9 e 10.

O fato de que Francisco de Bernardone não desprezava a sociedade fez, como vimos, com que ele se relacionasse de forma muito particular com a cultura do seu tempo, fazendo com que usasse línguas vernáculas (francês e italiano) na vida religiosa,¹³⁸ inclusive escrevendo textos religiosos nessas línguas. Ele amava a poesia e a canção (que, no período, era cantada principalmente em francês).¹³⁹ Ele também não era, por não ser clérigo, um grande conhecedor do latim. Isso fez com que suas pregações pudessem ser mais acessíveis ao povo, já que ele passou a usar línguas vernáculas como forma de transmitir a mensagem de Deus. Portanto, Francisco de Bernardone, como atestam seus escritos e a hagiografia sobre ele, se aproximou mais dos cantores de trovas do que dos teólogos, estava mais perto do povo do que do clero. Ele aproximou o mundo leigo do mundo clerical, através da suavização da língua sacra e do uso religioso da língua vulgar (o *Cântico do Irmão Sol*, por exemplo, foi escrito em italiano).

Nesse capítulo, vimos como a Ascese Intramundana presente na hagiografia minorita que analisaremos nos próximos capítulos não surgiu no século XIII nem com Tomás de Celano e Gregório IX. A aproximação entre século e santidade era uma tendência que se desenhava desde o século XI, fortalecendo-se no século XII. No próximo capítulo, discutiremos o gênero hagiográfico de forma geral e a Obra Celanense de forma específica. Também veremos a relação delas com a Ascese Intramundana.

¹³⁸ Segundo Falbel, no período, a *langue d'oi* era a língua internacional da Europa e dos jogos e torneios na cortes principescas do norte da Itália. Ver. Ibidem. p. 4. Ver também o texto SOUZA, Vilma de Katinszky B. de. Op. cit.

¹³⁹ No período, transição do século XII para o XIII, a Europa passava por um aumento da arte literária em língua vulgar. Cf. Ibidem. p. 395.

2 – O MUNDO DO LEITOR

*A vida de santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade [...], representa a consciência que ele [o grupo] tem de si mesmo”.*¹⁴⁰

Com esse título, apenas se pretende afirmar que o contexto da produção hagiográfica do início do século XIII, bem como a conjuntura em que se encontrava a Ordem dos Frades Menores, especificamente, e a Cristandade, de forma geral, interferiram na forma de Frei Tomás de Celano interpretar a palavra bíblica *mundus*. Sua interpretação, por sua vez, interferiu na sua forma de ver e narrar São Francisco. Nesse capítulo, será discutido como, ao longo do desenvolvimento da Cristandade (até o início do século XIII), foi construído um gênero literário: a Hagiografia. Também se tentará entender como essas diferentes formas de se entender o conceito de santo refletiram, nos textos, formas de aproximação da santidade do mundo. Depois, serão discutidas a vida do celanense e suas duas obras aqui estudadas, isto é, *Vita beati Francisci* (chamada *Vita Prima*) e a *Memoriale in desiderio anime* (mais conhecida como *Vita Secunda*).

2.1 HAGIOGRAFIA: UMA LEITURA QUE EDIFICA A ORTODOXIA

A Ordem dos Frades Menores, mesmo durante a vida de Francisco de Bernardone, mas principalmente após a sua morte, apresentou lutas internas para decidir qual é o real significado de ser um frade menor e para entender como este deve se relacionar com o mundo. Essa luta se deu de várias formas, inclusive a partir da intervenção política de alguns Papas. Um dos principais caminhos utilizados nessa luta para se decidir quem ficaria com os despojos da Ordem que acabara de perder seu fundador, quem ficaria com o direito de dizer quem é o Santo de Assis e qual o objetivo dele para com os seus seguidores, foi a Hagiografia.

A palavra hagiografia é formada por duas outras palavras, ambas provenientes do grego. O vocábulo “hagio” vem da palavra grega ἅγιος (*hágios*), que significa santo (no sentido de separado, dedicado a Deus, ou seja, sagrado – a palavra também era usada para santuário); e da palavra “grafia”, do grego γραφή (*graphé*), que é aquilo que foi escrito, isto é,

¹⁴⁰ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 269.

escritura ou passagem de uma escritura. Portanto, hagiografia, etimologicamente, significa escritura sagrada. Os autores do *Novo Testamento* usavam expressões como “Moisés”, “os Profetas”, “a lei” ou “as *Escrituras*” para se referir aos escritos do *Antigo Testamento*, mas não usavam hagiografia para se referir a elas.

No século V, o Cristianismo começou a se referir, com mais frequência, à *Bíblia* como as *Sagradas Escrituras* ou *Escrituras Sagradas*. No século VII, Isidoro de Sevilha, famoso por suas etimologias, chamou de hagiógrafos (escritores sagrados) os autores dos livros bíblicos. No século XI, já na Baixa Idade Média, o sentido de hagiografia se ampliou ao ponto de passar a designar outros escritos de assuntos sagrados além da *Bíblia*, como, por exemplo, os escritos sobre a vida dos santos, que, na época, recebiam os mais diversos nomes, como, por exemplo, *Vida*, *Paixão*, *Atos*, *Espelho*, *Legenda*, *Florilégio*, *Elogio*, *Ofício*, *Livro dos Milagres*. Esses escritos eram feitos tanto em prosa quanto em verso.¹⁴¹

Alguns, no século XIII, chamavam os autores dessas obras sobre a peregrinação dos santos na terra de hagiógrafos. No entanto, foi apenas no século XVII que o termo passou a ser usado com mais frequência para se referir aos autores de textos sobre as vidas dos santos. Também foi no século XVII que a hagiografia se tornou parte da erudição histórica (também gestada nesse período). Os Bollandistas, grupo de eruditos belgas que surgiu a partir do trabalho do erudito jesuíta Jean Bolland, foram responsáveis pela coleta de manuscritos relativos à vida dos santos. Esses homens fizeram pesquisas sistemáticas de manuscritos; classificaram muitas fontes,¹⁴² tentando, segundo Certeau, prender o povo a uma verdade histórica, algo que não estava presente nas hagiografias medievais.¹⁴³

O fracasso da intenção de descobrir “o que realmente aconteceu”, expressão tão repetida e criticada entre os historiadores profissionais, na vida dos santos por parte dos eruditos católicos e protestantes se deu em dois níveis: primeiro, “as flores dos santos” (florilégios), como afirma Certeau, continuaram se disseminando entre os cristãos; segundo, a preocupação de encontrar o histórico e excluir o considerado espúrio das hagiografias medievais erra por colocar nos autores do medievo, mais preocupados na edificação dos seus

¹⁴¹ Hoje, não se usa mais a palavra Hagiografia para se referir à Bíblia.

¹⁴² CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. p. 268.

¹⁴³ O protestante Paul Sabatier, no século XIX, tentou encontrar as “Vidas” autênticas de São Francisco de Assis e que deveriam servir da base para a construção do “Francisco Histórico”. Essa ideia é comum ao processo historiográfico e teológico da transição do século XIX para o XX. Algo parecido foi feito para se tentar achar o “Jesus Histórico, o “Paulo histórico” etc., sempre na tentativa de encontrar o real por trás do mitológico, ou seja, aquilo que eles julgavam não ter acontecido por ser sobrenatural. No entanto, tal concepção narrativa (ideia de verdade como relação “exata” entre o narrado e o ocorrido, ou seja, o que realmente aconteceu) é anacrônica, é alienígena quando aplicada às hagiografias medievais, inclusive as hagiografias minoritárias. Sobre isso, ver SABATIER, Paul. **Life of St. Francis of Assisi**. Disponível em: < ftp://eremita.di.uminho.pt/pub/gutenberg/1/1/8/7/8/18787/18787-h/18787-h.htm#CHAPTER_I>. Acesso em: 11 de jul. de 2011.

leitores ou na liturgia,¹⁴⁴ questões modernas ligadas à idéia de verdade histórica (exatidão científico-histórica entre acontecido e dito).

No século XX, com as mudanças ocorridas na historiografia com relação ao uso das fontes (ampliação dos tipos de fontes e a re-significação do conceito como um todo, não tendo mais o sentido de um relato que nos diz exatamente como ocorreram eventos passados, mas entendidos como interpretações, assim como a feita pelo historiador, de eventos do passado), a historiografia passou a ter um novo interesse pelas hagiografias, modificando o sentido desse vocábulo, que deixou de significar relatos portadores de cientificidade histórica, sendo entendidas como relatos (teológicos, litúrgicos etc.) sobre a vida dos santos.

Além do próprio conceito de Hagiografia ter historicidade, os relatos sobre as vidas santas que retratavam/reconstruíam as vidas desses homens também apresentaram mudanças ao longo da história, inclusive com relação ao tipo de santos escolhidos para serem narrados ou santificados, como afirma Michel de Certeau.¹⁴⁵

No início do Cristianismo, a santidade estava mais atrelada aos mártires. Depois, as obras sobre os santos passaram a focar os confessores (eremitas, abades e bispos). Em seguida, é o período marcado por aqueles a quem Certeau chamou de “homens virtuosos”, com predominância dos religiosos regulares sobre os padres e os leigos. No século XIII, havia, por parte do pontificado de Gregório IX (Hugolino dei Conti di Segni, Cardeal Bispo de Óstia, que fora, outrora, o Cardeal protetor da Ordem dos Frades Menores), um interesse em santos “novos”, mais próximos da cidade, sendo estes os membros das Ordens Mendicantes, como atesta a carta de canonização de Frei Domingos de Caleruega, chamada de *Fons sapientiae*, de 7 de julho de 1234. Usando uma passagem do *Livro de Zacarias*,¹⁴⁶ em que quatro carros puxados por cavalos de cores diferentes saem de dois montes, o Papa, segundo Merlo,¹⁴⁷ narra a história da pregação (e também da canonização, uma vez que estes

¹⁴⁴ Existiam, com relação ao público alvo, ou fim da hagiografia, dois tipos de relatos hagiográficos ou “Vidas”: as destinadas ao uso litúrgico, possuindo um formato mais oficial e clerical, e as destinadas ao uso do povo, possuindo um formato mais adequando ao uso em sermões e jograis.

¹⁴⁵ Usamos aqui, à guisa de exemplo, a organização narrativa de CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. p. 270. Existem outras formas de organizar a história da santidade na Idade Média, como, por exemplo, a dada pelo Papa Gregório IX, no século XIII, como veremos adiante. No entanto, o que nos importa aqui é que houve certa historicidade do ideal de santidade. No século XIII, esse ideal deixou de estar ligado à separação completa do mundo, seja através da morte, seja através do eremitério e/ou claustro monástico. Uma divisão mais simples pode ser percebida em AUERBACH, Erich. Op. cit. p. 141, em que o autor divide a história da santidade no Cristianismo (até o século XIII) em mártires, místico-contemplativos e ordens mendicantes (práticos, cotidianos, públicos e populares).

¹⁴⁶ Zacarias 6: 1-2 (BJ).

¹⁴⁷ Sobre a interpretação da carta de canonização de São Domingo, ver MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 77 e 78.

homens, segundo a idéia do Papa, falaram do *Evangelho* com suas vidas) em quatro etapas, vendo-as como quatro tipos do Exército do Senhor.

Primeiro, vieram os mártires (cavalos vermelhos); em seguida (cavalos pretos), os monges da Alta Idade Média, guiados por São Bento de Núrsia; e, depois (cavalos brancos), os monges cistercienses, guiados por Bernardo de Claraval. No período do seu pontificado, século XIII, Gregório IX viu Deus levantar um quarto grupo do exército do Senhor, a saber, as Ordens Mendicantes, simbolizadas, segundo a interpretação papal, por cavalos malhados vigorosos. Esse último grupo vivia mais próximo das cidades por meio da pregação, apontando para a aproximação entre a santidade e o século; indicando o processo de Ascese Intramundana discutida no primeiro capítulo.

Portanto, nesse trabalho, Hagiografia significa um gênero discursivo que tem por finalidade a narração da vida dos santos visando a edificação/exortação/orientação de um dado grupo;¹⁴⁸ seja a cristandade de forma geral, seja um grupo mais restrito ligado ao santo. Segundo Certeau, a vida de um santo, ou melhor, a hagiografia dele, está ligada à vida de um grupo de tal maneira que representa a identidade do próprio grupo.¹⁴⁹

As Hagiografias aqui analisadas (*Vita Prima* e *Vita Segunda*), ambas pertencentes ao Frei Tomás de Celano, foram produzidas em contextos históricos diferentes, que serão analisados posteriormente. No entanto, essas obras hagiográficas se assemelham as outras obras desse gênero literário. A hagiografia do século XIII (inclusive as minoritas) sofreu influência dos modelos retóricos das biografias do mundo antigo (pagão e judaico).¹⁵⁰ Era forte a influência de Plutarco e Suetônio. As vidas dos santos eram narradas seguindo modelos discursivos semelhantes às das obras da antiguidade.

As hagiografias medievais e as biografias antigas não se assemelham às biografias erudito-científicas posteriores ao século XVIII e às biografias posteriores à influência freudiana. Segundo André Luis Pereira:

As narrativas de cunho biográfico da Antiguidade e do medievo, salvo as devidas diferenças, possuem elementos retóricos semelhantes que as engajam em objetivos semelhantes; o mesmo não acontece com referências às biografias modernas, onde está em jogo uma determinada noção de subjetividade, interioridade e individualidade, estranha ao passado, e isso

¹⁴⁸ Não entra aqui a *Bíblia*.

¹⁴⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 269.

¹⁵⁰ Para uma compreensão das influências sofridas pela a hagiografia minorita do século XII, ver PEREIRA, André Luis. Op. cit.

sem levar em consideração a preocupação do biógrafo em posicionar o biografado dentro das limitações de seu tempo.¹⁵¹

Logo, a hagiografia medieval, não pode ser confundida com o gênero historiográfico moderno, pois ela é um discurso cuja intenção é edificar usando a vida de um homem considerado santo, isto é, uma pessoa que se acredita ter vivido de forma extremamente virtuosa,¹⁵² além de destacar narrativamente oposições entre antagonistas e protagonistas.¹⁵³ Sua intenção é “informar” seus receptores, não no sentido de mostrar cientificamente o que aconteceu na vida dos santos; ao invés disso, funciona como interpretação das *Escrituras* e das vidas dos santos, pretende “informar” no sentido de colocar na forma considerada correta, ortodoxa, os seus fiéis. Segundo Michel de Certeau,

A combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar”. [...] Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças à combinação topológica de “virtudes” e de “milagres”.¹⁵⁴

Esse trabalho, como já dito, passa longe da preocupação de confrontar a vida de Francisco de Bernardone com o *Poverello* das hagiografias para encontrar o verdadeiro homem por trás do mito, pois ele se baseia na idéia de que a busca de um “Francisco histórico” através da separação entre real e mitológico é fruto do pensamento do século XVIII, distinto, nesse sentido, da intenção dos hagiógrafos medievais. Resumindo, qualquer tentativa de desmitologizar¹⁵⁵ nossas fontes significa incorrer em anacronismo. Esse trabalho, por outro lado, também não concorda com a idéia de que as obras hagiográficas são apenas “invenções”, palavra inventada, como conceito, na historiografia que se apõe à historiografia do tipo que busca os “santos históricos”, negando qualquer relação das hagiografias com a

¹⁵¹ PEREIRA, André Luis, Op. Cit. p. 25. Sobre a questão da individualidade, Michel de Certeau afirma que na “hagiografia a individualidade conta menos que o personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro”. Ver CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 272.

¹⁵² Sobre isso, ver Ibidem. p. 273. Nesse texto, Certeau afirma que a “hagiografia é, a rigor, um *discurso de virtudes*”. (Grifos no original).

¹⁵³ Merlo aponta para a oposição criada entre Francisco e seu pai na narrativa de Celano, como elemento que mostra a influência do modelo narrativo da hagiografia medieval, marcada pela luta entre o bem e o mal, como acontecia na vida dos santos do deserto (eremitas), que, sozinhos, lutavam contra demônios ou os monges que lutavam contra o corpo. Ao longo da história da vida dos santos, os protagonistas e os antagonistas mudaram bastante. No período estudado, a materialidade do mundo estava, cada vez mais, deixando de ser antagonista e passando a ser irmã (irmão corpo, irmãos que moravam nas cidades e irmã natureza), mas isso será melhor estudado no próximo capítulo. Ver MERLO, Grado Giovanni. Op. cit.

¹⁵⁴ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. p. 267.

¹⁵⁵ Desmitologizar, para Bultmann, consiste no processo exegético de encontrar o personagem histórico em meio à linguagem pré-científica (pré-racional), isto é, mítica. Sobre o conceito, ver BULTMANN, Rudolf. **Jesucristo y la Mitología**. Barcelona: Ediciones Ariel S. A., 1970.

vida dos homens sobre quem pretende escrever, uma vez que são consideradas apenas mitológicas. É interessante notar que, nos últimos cinquenta anos, muitos títulos historiográficos passaram a se limitar ao estudo sobre a “invenção” de alguma coisa.¹⁵⁶

O trabalho parte do pressuposto de que as obras hagiográficas dos minoritas, muitas nascidas na disputa pelo Santo fundador da Ordem, podem ter, por um lado, atenuado características de Francisco de Bernardone e omitido alguns eventos que não se encaixavam nas intenções discursivas da hagiografia; por outro lado, podem também ter acentuado outras características.

O fato de aqui só ser analisado o discurso hagiográfico, tentado perceber o que foi dito, como foi dito e o que não foi dito, para perceber os aspectos que apontam para a Ascese Intramundana do Minoritismo do séc. XIII, isto é, a re-significação do mundo entre os minoritas, e como isso afetou a relação da Ordem dos Frades Menores com o corpo, a cidade e a Natureza, não implica em dizer que as obras hagiográficas criaram um *Poverello* sem a menor relação com o Francisco de Bernardone (que existiu). O que se defende aqui é que as hagiografias deram visão (visibilidade) ao Santo que lhes interessava.¹⁵⁷

Com relação às influências retóricas sofridas pelas hagiografias minoritas, concordo com Merlo que os minoritas, nas suas práticas de pregação, sofreram influência das “técnicas de comunicação inspiradas na oratória política das assembleias públicas e de governo em uso nas municipalidades italianas”.¹⁵⁸ A influência da retórica política italiana porque as obras foram feitas para serem lidas publicamente, portanto, apresentavam uma forte preocupação com a oralidade, já que a leitura era uma atividade social, em que uma pessoa lia para todos do grupo. Apenas posteriormente tornou-se mais freqüente a leitura privada, silenciosa.¹⁵⁹

Não foi só a literatura edificante dos Frades Menores que sofreu influência da retórica política italiana (essencialmente cartas oficiais e discursos públicos), mas a literatura didático-instrutiva chamada *espelhos dos príncipes* e as *crônicas das cidades*, ambas, assim como as hagiografias produzidas pela Ordem dos Frades Menores, sofreram influência de uma retórica

¹⁵⁶ Seria muito interessante uma obra chamada “a invenção da ‘invenção’ em História”.

¹⁵⁷ Sobre o conceito de visibilidade, ver CORBIN, Alain. **O território do vazio**: a praia e o imaginário ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Corbin, ao longo do livro, mostra como os textos bíblicos foram, ora utilizados para gerar uma visão depreciativa do mar, ora para passar uma visão apreciativa. Ele também mostra como as leituras dos autores clássicos influenciavam o olhar sobre o mar, fazendo ver algumas coisas e cegando quanto a outras, ou seja, os textos criavam visibilidades.

¹⁵⁸ MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 78.

¹⁵⁹ Ver CHARTIER, Roger. **A História Cultural**; Ibidem. **À Beira da Falésia**; DARNTON, Robert. “História da Leitura”. Sobre a questão da relação entre oralidade e o texto, Paul Zumthor afirma que os textos, a partir de 1200, além de serem feitos para a leitura pública, era produzidos com a ajuda de leitores. Segundo ele, “a cópia direta, sem a intermediação de um leitor, às vezes praticada numa época mais antiga, pouco convém a uma produção desde então relativamente acelerada. O *scriptor* recebe, em geral auditivamente, o texto a reproduzir”. ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das letras, 1993. p. 102.

marcada pela oralidade e que visavam o ensino. Vilma de Katinszky B. de Souza, além de afirmar que o *Cântico do Irmão Sol*, de Francisco de Bernardone, não saiu de sua pena, mas de sua boca, diz que “escrever é sobretudo ditar e nas universidades desenvolve-se a arte de ‘ditar’ diversos tipos de textos, públicos ou particulares”, apontando para o forte papel da oralidade no período.¹⁶⁰

Skinner¹⁶¹ afirma que duas tradições retóricas contribuíram para a construção do discurso de liberdade das cidades italianas: a retórica, estudada nos cursos de direito e medicina das universidades italianas, existentes desde o século XI; e a filosofia escolástica, que chegou à Itália apenas no final do século XIII.¹⁶² Com relação à retórica, nesse período surgiram mudanças nas suas práticas, pois os retóricos deixaram de se apoiar apenas num conjunto de regras e passaram a se interessar (e sofrer influência) de autores clássicos, já bastantes presentes nas universidades francesas, mas também presentes nas universidades italianas.

De acordo com Vilma de Souza, a partir do século XI, muitos clérigos italianos procuraram escolas urbanas eclesiásticas para obter um ensino literário, principalmente na Toscana, Lucca, Siena e Arezzo. Segundo a autora,

É então que na 1ª metade do século XII surgem essas escolas, representantes de dois fenômenos sócio-culturais [sic]: a produção do laicato e o movimento corporativo. Aparecem antes de todos os centros da cristandade, dois que se distinguem: a *societate* de Salerno, especializada em medicina, e Bologna em direito. [...] As faculdades mais importantes pelo número de alunos, pelo fervor das idéias e pela abertura à sociedade leiga, ou seja, as faculdades de artes foram as que tiveram maior influência sobre a literatura do *trivium*. (Grifo no original).¹⁶³

A Teologia teve seu ensino muito limitado nas universidades italianas do século XIII. Bolonha era o centro italiano da *art dictaminis* (arte do discurso ou retórica). É importante perceber que a retórica ou o poder da palavra falada e escrita não se restringia apenas ao poder da Igreja. A retórica minorita sofreu influência dessa retórica “secular”. Tomás de Celano, por

¹⁶⁰ SOUZA, Vilma de Katinszky B. Op. cit. p. 396.

¹⁶¹ SKINNER, Quentin. Op. cit.

¹⁶² Isso não significa dizer que as influências da Escolástica, em termo de idéias, já não fossem sentidas na Itália na transição do século XII para o XIII. Como exemplo, podemos citar a doutrina da Transubstanciação, cuja relação com a Escolástica (e o Aristotelismo) foi discutida no capítulo anterior. A afirmação do historiador inglês em questão diz respeito a uma forma sistemática de pensar, que só chegou às universidades italianas no final do XIII, como defende Skinner.

¹⁶³ SOUZA, Vilma de Katinszky B. de. Op. cit. p. 396.

exemplo, chega a citar Sêneca, poeta latino: “bem disse o poeta pagão: ‘Como crescemos no meio dos hábitos de nossos pais, desde a infância acompanham-nos todos os males’”.¹⁶⁴

A própria prática da pregação, segundo Jeffrey Richards, de forma bastante intensa a partir do século XII, era buscada pelos leigos, gerando diversos confrontos com a Igreja Romana, inclusive contribuindo, junto com outros fatores, para a condenação como heréticos de alguns movimentos. No início do século XIII, nos Papados de Inocêncio III e no de Gregório IX, a pregação laica, de preocupação passou a ser usada, com certo cuidado, como solução para o problema da heresia e as dificuldades geradas pelas intenções imperiais com relação ao norte da Itália, surgidas a partir da Querela das Investiduras.¹⁶⁵ Começaram a circular materiais para auxiliar os pregadores, tais como manuais sobre a arte de pregar, concordâncias da *Bíblia* para a preparação de sermões, coleções de modelos de sermões e *exempla* (historietas morais) ilustrativos. “A pregação dos frades era acessível, direta, vívida, evitando sutilezas teológicas, mas lançava mão do vernáculo, do humor, da emoção e da vida do dia-a-dia”.¹⁶⁶

Com relação a essa influência da retórica secular, é importante notar, devido ao processo de aumento da Ascese Intramundana que discutimos nesse trabalho, que a linguagem cotidiana do teatro medieval também influenciou a retórica minorita, mais especificamente, sua Hagiografia. A forte presença da vida cotidiana nas encenações, graças à união entre o *sermo gravis/sublimis* e o *sermo remissus/humilis*, influenciou as hagiografias medievais, principalmente a dos Frades Menores. Essa presença do ordinário nas encenações contribuiu para facilitar a pregação, pois o teatro cristão medieval estendia “convidativamente as mãos para receber os incultos e os simples [... para] levá-los do concreto, do cotidiano, para o oculto e verdadeiro”.¹⁶⁷

O teatro realista-cotidiano, segundo Auerbach, era parte essencial da arte cristã medieval, sobretudo da arte dramática cristã. Segundo ele, esse processo de intensificação do

¹⁶⁴ *Vita Prima*. In.: FF. n. 1: “*Ideo bene ait saecularis poëta: ‘Quia inter exercitationes parentum crevimus, ideo a pueritia nos omnia mala sequuntur’*”. Celano tirou essa citação de Sêneca. Na verdade, a citação seria: “*Iam non admiror si omnia nos a prima pueritia mala sequuntur: inter execrationes parentum crevimus*”; significando “agora não estou surpreso se todos os males nos sigam desde a infância: entre as maldições dos seus pais cresceram”. (tradução de Sêneca feita pelo autor): SÊNECA, Lúcio Anneo. *Epistularum moralium ad Lucilium liber sextus*. Disponível em: < <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep6.shtml>>. Acesso em 20 de junho de 2011.

¹⁶⁵ Combates dos papas, ao longo dos séculos XI e XII, contra as investiduras (nomeações de bispos e abades) feitas pelos imperadores do Sacro Império. Isso visava restaurar a disciplina eclesiástica e diminuir a influência do poder temporal sobre o poder clerical.

¹⁶⁶ RICHARDS, Jeffrey. Op. cit. p. 64.

¹⁶⁷ AUERBACH, Erich. Op. cit. p. 135.

ordinário se intensificou no século XII (ele afirma que talvez antes, inclusive), sendo um período fortemente marcado por certo realismo popular, pois

A sobrevivência sublitéria da tradição do antigo mimo e a observação da vida mais consciente, mais fortemente crítica e vigorosa, que se iniciou, evidentemente, a partir do século XII, também nas camadas mais baixas, levou, então a um florescimento da farsa popular, cujo espírito logo deve ter-se infiltrado também no drama religioso. O público era o mesmo; e também o baixo clero parece ter compartilhado em grande medida do gosto do povo nesse sentido.¹⁶⁸

A influência do teatro realista-cotidiano, fortemente popular, influenciou a Ordem dos Frades Menores, pois nos primórdios do século XIII, surgiu, nas hagiografias minoritas, São Francisco de Assis, que juntou, em sua vida, o *sublimitas* e *humilitas*, o sublime da ligação com Deus e a cotidianidade humilde e concreta da vida entre os homens, “disto resultando uma fusão indissolúvel de ação e expressão, conteúdo e forma. É ele São Francisco de Assis”.¹⁶⁹

Quando Auerbach discute sobre o significado da vida de São Francisco de Assis e sobre alguns eventos dela, a saber, o despojamento das vestes diante do pai e o pedido de um santo moribundo para que fosse deitado nu sobre a terra nua, não discorre necessariamente sobre a vida de Francisco de Bernardone, mas sobre hagiografias sobre ele, já que se baseia principalmente nas *Vitas* de Tomás de Celano. Com isso não quero dizer que a vida de Francisco de Bernardone, como afirma Auerbach e muitos outros autores, não apresentou um forte apelo popular durante sua vida, mas que a hagiografia dos Frades Menores, muitas delas construídas em um período de litígio pelos caminhos que a Ordem deveria seguir, fazendo com que fosse necessário olhar para trás, para que, a partir da vida do seu Santo fundador, fossem delineados os caminhos que deveriam ser trilhados pelos menores, são as responsáveis pela maioria das “representações”, isto é, aquilo que está no lugar, que temos de Francesco de Bernardone, já que este nos deixou muito pouco sobre a sua própria vida.

Se, por um lado, os Frades Menores receberam influência do realismo teatral do medievo, por outro, o influenciaram bastante, pois, segundo Auerbach, o “realismo mais grosseiro da tardia Idade Média tem muito a ver com a atitude e a ação dos minoritas; a sua influência, neste sentido, faz-se sentir até o Renascimento”.¹⁷⁰ As hagiografias dos Frades Menores, portanto, devido à dramaticidade que possuíam, apresentavam um forte apelo

¹⁶⁸ AUERBACH, Erich. Op. cit. p. 139.

¹⁶⁹ Ibidem. p. 141.

¹⁷⁰ AUERBACH, Erich. Op. cit. p. 147.

popular e estavam bastante influenciadas pela Ascese Intramundana, uma vez que, como afirma Auerbach, o sofrimento na vida e o pecado na humanidade são dois dos principais motivos cristãos, no entanto, a ênfase está colocada de uma maneira nova: não está mais focado no martírio, mas em uma incessante auto-humilhação na vida cotidiana.¹⁷¹

Para Auerbach, há uma distinção muito clara entre a maneira de São Bernardo de Claraval lidar com a vida cotidiana e o modo como São Francisco de Assis (já que o autor se baseou apenas na hagiografia) encarava a vida do dia-a-dia. O primeiro encarava os negócios mundanos agindo politicamente, mas buscando, ao mesmo tempo, se afastar delas por meio da contemplação solitária.

O *Poverello*, por sua vez, via na vida diária a possibilidade de se tornar um imitador de Cristo, que, à propósito, também viveu envolvido com os homens no mundo, de acordo com o *Evangelhos*. Na obra de Celano, os negócios mundanos, para São Francisco, não eram os grandes acontecimentos políticos em que São Bernardo se envolvia por causa de suas atribuições políticas e eclesiásticas, mas a movimentação normal da vida cotidiana, vivendo ao lado de vários tipos de pessoas (frades, mendigos, leprosos, bispos, Papas etc.). O Minoritismo tinha, segundo Auerbach, uma forma de ser que visava levar os Frades Menores para a vida do dia-a-dia “entre o povo, e mesmo que a meditação solitária não tenha perdido sua grande importância religiosa com São Francisco, nem com os seus seguidores, ela não podia roubar à Ordem o seu caráter tão pronunciadamente popular”.¹⁷²

Outro modelo discursivo que influenciou a hagiografia medieval, de forma geral, e minorita, de forma específica, foi a vida de Cristo a partir das narrativas presentes nos quatro *Evangelhos*. Ele tinha “Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros.”¹⁷³ São vários os exemplos na obra de Tomás de Celano que podemos citar. Um deles é o uso de parábolas por parte de Francisco de Assis, maneira que Jesus costuma usar para ensinar o povo. Essa característica estava inserida na maneira teatralizada da pregação usada no período (sobretudo por leigos), como vimos. No entanto, Celano, ao construir um perfil do *Poverello*, o aproxima de Cristo por meio da maneira de pregar.

Existem outros exemplos de comparação entre o *Poverello* e Jesus:

¹⁷¹ AUERBACH, Erich. Op. cit. p. 145.

¹⁷² Ibidem. p. 145.

¹⁷³ *Vita Prima*. In.: FF, n. 115: “*Multa illi utique cum Iesu, Iesum in corde, Iesum in ore, Iesum in auribus, Iesum in oculis, Iesum in manibus, Iesum in reliquis membris semper portabat*”.

Suas mãos e seus pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, sobressaindo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, e as pontas do outro lado. Os sinais eram redondos nas palmas das mãos e longos no lado de fora, deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravo entortadas e rebatidas, saindo para fora da carne. Havia marcas dos cravos também nos pés, ressaltadas na carne. No lado direito, que parecia atravessado por uma lança, estendia-se uma cicatriz que freqüentemente soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas naquele sangue bendito.¹⁷⁴

O fato de São Francisco de Assis ter recebido os estigmas, que são, como mostra a passagem, cada um dos cinco ferimentos que aparecem no corpo dele, os mesmos lugares em que Jesus foi ferido ao ser crucificado, isto é, pés, mãos e tórax. O *Poverello* amou tanto a Cristo que se tornou o “servo crucificado do Senhor crucificado”,¹⁷⁵ chegando ao ponto máximo da identificação dele com o Nazareno. O relato dos estigmas é o ápice da aproximação entre o Santo e o Senhor dele; “o amor do coração padeceu pelas feridas do corpo”.¹⁷⁶ Segundo Celano, “o verdadeiro amor de Cristo transfigurou em sua própria imagem aquele que o amava”.¹⁷⁷ Francisco se tornou o ponto culminante da imitação de Cristo.

Outros relatos mostram a comparação que Celano faz entre o Messias e o *Poverello*. Em uma delas, narra quando Francisco de Assis enviou seus discípulos de dois em dois, imitando a Jesus, que enviou os seus próprios seguidores da mesma maneira. Noutras, o Cavaleiro de Cristo (expressão diversas vezes usada por Celano para se referir ao Santo) era capaz de sondar os corações humanos, milagre que os *Evangelhos* afirmam ter sido realizado pelo Nazareno diversas vezes.¹⁷⁸

Em outro momento, relata que Frei Bernardo, ao perceber que o Pobrezinho rezava à noite toda, exclamou: “*Verdadeiramente, este é um homem de Deus*”,¹⁷⁹ citação da expressão usada por um centurião romano para se referir a Jesus no *Evangelho de Lucas*.¹⁸⁰ O Santo de Assis também foi capaz de transforma água em vinho, um dos milagres mais conhecidos de

¹⁷⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 95: “*Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et repercussa, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro*”.

¹⁷⁵ *Ibidem*: “*crucifixus servus Domini crucifix*”.

¹⁷⁶ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 11: “*amor cordis per vulnera corporis*”

¹⁷⁷ *Ibidem*, n. 135: “*quo verus Christi amor in eandem imaginem transformarat amantem*”

¹⁷⁸ Um exemplo de Celano: *Vita Prima*. In.: FF, n. 50. O relato bíblico: Lucas 7: 36-50 (BJ).

¹⁷⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 24: “*Vere hic homo a Deo est*”.

¹⁸⁰ Lucas 23:47 (BJ).

Jesus.¹⁸¹ Seus primeiros discípulos tinham os seus modelos nos *Evangelhos*, como, por exemplo, Frei Filipe (nome de um dos Doze discípulos de Jesus), que, à maneira de muitos dos apóstolos, era, apesar de iletrado, bastante eloquente na pregação e exímio intérprete das *Escrituras*.¹⁸²

São Francisco também é comparado a João Batista, outro modelo discursivo que influenciou a hagiografia medieval e, especificamente, a minorita. As comparações com João Batista são as seguintes: a mãe do Santo de Assis foi comparada explicitamente com Isabel, mãe do Santo Batista: “essa mulher, modelo de retidão, era de uma virtude notável, e teve o privilégio de se parecer com Santa Isabel”.¹⁸³ Ele afirma que São Francisco recebeu esse nome por ordem divina,¹⁸⁴ o mesmo que aconteceu com João (o primo de Jesus), que, segundo o relato bíblico,

Disse-lhe, porém, o anjo: “Não temas, Zacarias, porque tua súplica foi ouvida, e Isabel, tua mulher, vai te dar um filho, ao qual porás o nome de João”. [...] No oitavo dia foram circuncidar o menino. Queriam dar-lhe o nome do pai, Zacarias; mas sua mãe tomou a palavra e disse: “Não! Ele vai se chamar João”.¹⁸⁵

Além disso, Celano afirma que, assim como João Batista foi um grande profeta, São Francisco também o seria, pois, como disse sua mãe, “ainda vão ver que, pelos seus merecimentos, vai ser um verdadeiro filho de Deus”.¹⁸⁶ Celano no informa também que o *Poverello* teve o nome trocado: para Francisco ao invés de João, que também seria, segundo ele, apropriado para o Santo, pois “o nome João convém à missão que recebeu, mas Francisco

¹⁸¹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 61. João 2: 7-11 (BJ). “Jesus lhes disse: ‘Enchei as talhas de água’. Eles encheram até a borda. Então lhes disse: ‘Tirai agora e levai ao mestre-sala’. Eles levaram. Quando o mestre-sala provou a água transformada em vinho – ele não sabia de onde vinha, mas o sabiam os serventes que haviam retirado a água – chamou o noivo e lhe disse: ‘Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados serve o inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!’ Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galiléia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele”.

¹⁸² *Vita Prima*. In.: FF, n. 25. Segundo Celano, Frei Filipe “tendo-se tornado o imitador delas [Escrituras], como aqueles que os príncipes dos judeus desprezavam como ignorantes e iletrados”. “*imitator effectus est, quos idiotas et sine litteris fore Iudaeorum principes causabantur*”.

¹⁸³ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 3: “*Quae mulier, totius honestatis amica, quoddam virtutis insigne praeferebat in moribus, sanctae illius Elisabeth*”.

¹⁸⁴ Segundo o relato da *Ibidem*, n. 3: “Francisco recebeu esse nome por providência divina, para que, por sua singular originalidade, mais rapidamente se difundisse por todo o mundo o conhecimento de sua missão. Recebeu de sua mãe o nome de João quando deixou de ser filho da ira para ser filho da graça, ao renascer da água e do Espírito Santo”. “*Franciscus [...], cui divina providentia hoc vocabulum indidit, ut ex singulari et insueto nomine opinio ministerii eius toti citius innotesceret orbi, a matre propria Ioannes vocatus fuit, cum de filio irae (cfr. Eph 2,3), ex aqua et Spiritu Sancto renascens gratiae filius est effectus*”.

¹⁸⁵ Lucas 1: 13 e 59-60 (BJ).

¹⁸⁶ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 3: “*Meritorum gratia, Dei filium ipsum noveritis affuturum*”.

convinha melhor à difusão de sua fama que, quando ele se voltou plenamente a Deus, chegou rapidamente a toda parte”.¹⁸⁷

A Festa de São João Batista era a que o *Poverello* mais gostava dentre todas as festas de santos e que o nome João o tocava com uma força mística. Para encerrar as várias comparações: “entre os nascidos de mulher não apareceu nenhum maior do que o primeiro; entre os fundadores de Ordens não houve nenhum mais perfeito do este. Esta observação merece certamente ser proclamada”.¹⁸⁸

Com relação às legendas do século XIII, inclusive as minoritas, são marcantes as influências de duas obras hagiográficas da Alta Idade Média, como defendem André Luis Pereira¹⁸⁹ e Michel de Certeau.¹⁹⁰ São os relatos sobre as vidas de São Martinho de Tour e Santo Antônio do Egito. No Caso específico de Tomás de Celano, é notória a comparação entre São Martinho (da obra *Vita Martini*, de Sulpício Severo) e São Francisco de Assis: na narrativa de Celano, o *Poverello* entregou o seu manto a um cavaleiro em andrajos, marcando o segundo evento que contribuiu para a sua conversão, agindo de forma mais santa do que o outro santo, que entregou apenas metade de sua capa a um mendigo. São Francisco se desfez da própria capa, apontando para a primeira recusa simbólica das riquezas presente na *Vida Primeira*; ele estava se aproximando do seu casamento com a Senhora Pobreza.

Outro elemento importante das hagiografias e que também aparece na obra celanense é a Escatologia. Ao contrário da perspectiva anterior (Alta Idade Média), a visão escatológica de Frei Celano é marcada por um otimismo para com o mundo, que, devido à atuação dos frades da OFM, seria transformado por meio da pregação do Evangelho.

A perspectiva escatológica do hagiógrafo aqui estudado está ligada a uma mudança na Escatologia medieval, à transição de uma concepção pessimista para uma otimista. As categorias escatológicas usadas atualmente na Teologia não se aplicam à forma de pensar desse período, uma vez que foram formuladas em períodos posteriores aos aqui estudado. Por isso, não usaremos nomenclaturas como Amilenista, Pré-Milenista, Pós-Milenista etc. para nos referirmos ao modo como os medievais entendiam o fim dos tempos.

De forma geral, a partir de Santo Agostinho, se instaurou uma perspectiva pessimista com relação ao fim do mundo, ou seja, se entendia que a piora da situação moral e social do mundo indicavam a proximidade da volta de Cristo. O Bispo de Hipona escreveu contra a um

¹⁸⁷ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 3: “*Ioannis [...] nomen ad opus ministerii pertinet quod suscepit, Francisci vero ad dilatationem famae suae, quae de ipso, iam plene ad Deum converso, ubique cito pervenit*”.

¹⁸⁸ Ibidem: “*Illo inter natos mulierum non surrexit maior, isto inter fundatores religionum non surrexit perfectior. Observatio certe digna praeconio*”.

¹⁸⁹ PEREIRA, André Luis. Op. cit. p. 32.

¹⁹⁰ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 267.

grupo que ele chamou de milenaristas, que defendiam, segundo ele, que os santos ressuscitariam para viver 1000 anos como se fosse um sábado para eles folgarem. Para Agostinho, os mil anos já são vividos pela Igreja, período esse em que Satanás já foi jogado no abismo. Segundo a interpretação agostiniana, o Diabo jogado no abismo significa que ele passou a possuir mais profundamente os ímpios, o que explica a forte perseguição à Igreja (e a queda de Roma, a cidade dos homens) e o caos causado pelas invasões germânicas, que ele viu fazer ruir o mundo que conhecera. O selo sobre o abismo, de acordo com a interpretação que ele faz do Apocalipse, significa que ele não teria acesso aos predestinados.¹⁹¹ Portanto, quanto mais conturbada moral e socialmente o mundo, mais próximo estaria Jesus de voltar.

De acordo com Santo Agostinho, a Cristandade já vivia o fim dos tempos, estava prestes a entrar na Eternidade. Essa forma pessimista de ver o mundo manteve-se durante toda a Alta Idade Média. Apenas com as mudanças de paradigma filosófico (substituição do Neoplatonismo pelo Aristotelismo) e as melhoras sociais e econômicas, estudadas no primeiro capítulo, foi possível substituir essa forma de pensar por uma Escatologia mais otimista. O aumento do poder dos Papas em relação aos vastos territórios europeus (bem como as Cruzadas, levando, de certa forma, o poder da Igreja até a Terra Santa) fez com que a vinda de Cristo não fosse mais imaginada em uma sociedade degenerada; pelo contrário, quanto mais o mundo se convertesse, mais próximo estaria o fim da história. A Escatologia da Baixa Idade Média, sobretudo no século XIII, auge do poder papal (com Inocêncio III e Gregório IX), afirmava que a volta de Cristo se daria quando o mundo se convertesse, inclusive o mundo muçulmano.

No período em que Celano escreveu, a Teologia escatológica já sofria forte influência desse otimismo; inclusive, o Papa Gregório IX, ao mesmo tempo em que sofreu influência dessa forma de pensar a história, a influenciou, como transparece na bula *Mira circa nos*, emitida por ele em julho de 1228. Nela, divulgou a canonização de Francesco de Bernardone com um discurso bastante próximo de uma “Teologia da História”, pois nela forneceu a primeira interpretação sobre o significado da vida do homem que acabara (há três dias) de transformar em santo:

Eis o Senhor que, enquanto destruía a terra com a água do dilúvio, guiou o justo numa desprezível arca de madeira; não permitindo que a vara dos pecadores prevalecesse sobre a sorte dos justos, na hora undécima suscitou seu servo o bem-aventurado Francisco, homem verdadeiramente segundo o

¹⁹¹ Sobre isso, ver AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Parte II. Obra marcadamente neoplatônica e marcada pelo desprezo do mundo.

seu coração, lâmpada desprezada no pensamento dos ricos, mas preparada para o tempo estabelecido, mandando-o para a sua vinha para que arrancasse os seus espinhos e espinheiros, depois de ter aniquilado os filisteus que a estavam assaltando, iluminando a pátria, e para que a reconciliasse com Deus admoestando com assídua exortação.¹⁹²

Ao se referir à “undécima hora”, Gregório IX mostra sua Escatologia, deixando claro que julgava que o fim do mundo se aproximava. Essa perspectiva escatológica também apareceu na bula de canonização de Frei Domingos de Caleruega, chamada de *Fons sapientiae*, de 7 de julho de 1234. Na bula de 1234, a responsabilidade de ajudar a Igreja recaiu sobre as Ordens Mendicantes de forma geral. A *Mira circa nos* interpreta o papel do *Poverello* como sendo necessário para o Plano Salvífico de Deus. Segundo André Pereira, o Papa tinha uma tarefa muito difícil diante de si, a saber, conciliar “a extrema irredutibilidade dos ideais de s. Francisco e as vicissitudes daquele momento histórico.” A solução encontrada por Gregório IX foi “canonizar o frade assisense e torná-lo parte das várias políticas papais que tinham por intuito, entre outras coisas, assegurar o controle da hierarquia eclesiástica sobre os rumos e destinos da cristandade latina”.¹⁹³

Fica clara na obra celanense que ele partilhou de idéia papal da importância de Francisco para a conversão do mundo. Segundo a *Vita Beati Francisci*, todo tipo de pessoa (homens, mulheres, letrados e iletrados, adultos, idosos e crianças) seguia o Santo para ver as maravilhas que Deus estava fazendo por meio dele. “Parecia que [... havia] sido enviada uma luz nova do céu para a terra, espantando toda escuridão das trevas”, ocupando a região por onde ele andara, que antes estava tão distante dos padrões cristãos “quase não se conseguia afastar alguém um pouco de seus inveterados vícios”.¹⁹⁴

Tanto em Celano quanto em Gregório é enfatizada a oposição entre a maldade em que se encontrava o mundo e a iluminação vinda ao mundo por meio de São Francisco. As hagiografias celanenses, portanto, estavam ligadas à intenção de Celano de adequar o *Poverello* aos interesses papais, revelando a influência de Gregório na rememoração hagiográfica minorita.

¹⁹² PAPA GREGÓRIO IX. *Mira circa nos*. Disponível em: <http://www.procas.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=44&vertudo=1>. Acesso em: 16 de jun. de 2011, n. 1: “*Ecce in hora undecima Dominus, qui cum Diluvii aqua Terram deleteret Justum per lignum contemptibilem gubernavit; super sortem Justorum virgam peccantium non relinquens, excitavit servum suum Beatum Franciscum virum utique secundum cor suum, apud cogitationes divitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illum in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas, et vepres evelleret, prostratis illum impugnantibus Philisthaeis illuminando Patriam, et reconciliaret Deo exhortatione sedula commonendo*”.

¹⁹³ PEREIRA, André Luís, Op. cit. p. 40.

¹⁹⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 36: “*ut vix excitari a veteribus et inveteratis malis aliquatenus paterentur*”.

A relação entre as legendas de Celano e o Papado também aponta para outro fator: a dimensão “kerigmática” da OFM, bastante enfatizada tanto na *Vita Prima* quanto na *Vita Secunda*. As hagiografias contribuíram para a pregação do *Evangelho* e para a doutrinação dos homens medievais. Em um contexto em que as pessoas, em geral, tinham pouca instrução formal, as narrativas sobre a vida dos santos simplificavam, muitas vezes, elaboradas questões teológicas e foram escritas visando a leitura em voz alta, para um público, muitas vezes, analfabeto. Elas apresentaram uma grande circularidade porque respondiam aos anseios do público a que se destinavam.

As hagiografias também serviram para manter a unidade dentro de grupos que resignificavam suas próprias origens através de um trabalho de reinterpretação da vida do seu santo fundador ou para justificar a exclusão de maneiras de crer/fazer distintas das “oficiais”. Segundo Certeau, as hagiografias servem para

Um retorno às origens [que] permite reconstruir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar. Assim como a lembrança (objeto cuja construção está ligada ao desaparecimento dos começos) se combina com a “edificação” produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. [...] A série de vidas [...] de São Francisco de Assis atesta, ao mesmo tempo, estados e programas diferentes, proporcionados a um distanciamento do passado e à reação presente que suscita.¹⁹⁵

Com relação aos minoritas, as hagiografias funcionaram como tentativas de conciliar um grupo dividido ainda durante a vida de Francisco de Bernardone, que foi transformado em santo após a sua morte. Diversos discursos tentaram definir quem era esse homem/santo, criando São Francisco de Assis, que mudava de cara de acordo com os interesses dos hagiógrafos. Ao invés de procurarmos qual deles é o verdadeiro, escolhemos, como já explicamos anteriormente, analisar o São Francisco de Assis de Frei Tomás de Celano, que foi o responsável (oficial) por definir o perfil do Pai dos Frades Menores, para, a partir disso, afirmar as características dos filhos. Isso nos ajudará a entender como a OFM se relacionou com a discussão sobre a relação entre vida santa e vida secular.

Mas antes de entendermos esse processo, é importante entender os personagens e os acontecimentos importantes para a criação das obras hagiográficas responsáveis por dizerem quem é São Francisco de Assis.

¹⁹⁵ CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 269.

2.2 A HAGIOGRAFIA CELANENSE

Uma vez que entendemos o “lugar” de construção hagiográfica do início do século XIII, período em que o celanense escreveu as duas obras que aqui estudamos, podemos entender quem foi Tomás de Celano e em que situação a Cristandade e a OFM se encontravam quando da *Escrituras da Vita Prima* e da *Vita Secunda*. Devido à extensão desse contexto, serão focados apenas os aspectos que dizem respeito à narração do *Poverello* celanense. Uma vez entendidos os contextos hagiográficos e históricos do autor, serão feitas algumas análises da *Vita beati Francisci* e da *Memoriale in desiderio anime*.

2.2.1 – Tomás de Celano e o Papado

Não existem muitas informações sobre a vida de Tomás de Celano antes de sua entrada na Ordem dos Frades Menores. Sabe-se que, quando entrou na Ordem, já era adulto, intelectualmente maduro e provavelmente sacerdote (presbítero).¹⁹⁶ O pouco que se sabe é inferido de informações que ele deu sobre si em suas obras literárias e é encontrado em documentos de sua época, principalmente na *Crônica* de Jordano Jano.¹⁹⁷

Ele provavelmente nasceu na cidade italiana de Celano, na região do Abruzzo, destacando-se por ser um excelente escritor. Segundo Fernando Uribe, essa cidade era dominada pelo castelo dos senhores de Celano, que provavelmente eram parentes do hagiógrafo. O certo é que sua família possuía alguns recursos econômicos, pois permitiram que ele estudasse e chegasse a ser um homem culto e letrado, coisa que não era fácil na época.¹⁹⁸

Celano nos informa que entrou na Ordem quando Francisco voltou da Espanha, que se considera ser entre 1213 e 1215.¹⁹⁹ Isso é inferido a partir da seguinte passagem da *Vita Prima*:

Pois algum tempo depois empreendeu uma viagem a Marrocos, para pregar o Evangelho de Cristo ao Miramolim e a seus sequazes. Seu entusiasmo era

¹⁹⁶ Sobre isso, ver URIBE, Fernando. **Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)**. Madrid-Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1999.

¹⁹⁷ JANO, Frei Jordano. “Crônica”. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 1265-1294.

¹⁹⁸ URIBE, Fernando. Op. cit.

¹⁹⁹ Para mais detalhes, ler URIBE, Fernando. Op. cit.; FACCHINETTI, Vittorino. **Tommaso da Celano. Il primo biografo di s. Francesco**. Quaracchi: Tipographia del Collegio di s. Bonaventura, 1918; e SPIRITO, Silvana. **Il Francescanesimo di Fra Tommaso da Celano**. Studio interpretativo della “Vita prima” e della “Vita seconda”. Assis: Edizioni Porziuncola, 1963.

tanto que, às vezes, deixava para trás seu companheiro de viagem, na pressa de realizar seu intento com verdadeira embriaguez espiritual. Mas o bom Deus lembrou-se em sua misericórdia de mim e de muitos outros, e se opôs frontalmente a ele quando já tinha chegado à Espanha, impedindo-o de continuar o caminho por uma doença que o fez voltar atrás. Não fazia muito tempo que tinha voltado a Santa Maria da Porciúncula, quando alguns homens de letras e alguns nobres juntaram-se a ele com grande satisfação.²⁰⁰

Dentre esses “letrados e nobres”, estava Celano, que, junto com os outros, foi recebido, na Ordem, pelo *Poverello* em Santa Maria de Porciúncula. Sabe-se que é entre os anos de 1213-1215 pelo fato do documento mencionar que isso aconteceu pouco tempo depois de Francisco ter voltado da Espanha, o que aconteceu nesse período citado. Em 1221, ele foi enviado para o Sacro Império Romano-Germânico para pregar naquela região. Tornou-se, em 1223, Custódio da Ordem na província da Renânia, que incluiu conventos em Colônia, Mainz, Worms e Espira.

Essas são praticamente as únicas informações que temos sobre a vida do primeiro hagiógrafo de São Francisco de Assis. Como dito anteriormente, não se sabe muito sobre a vida de Tomás de Celano. Com relação às suas duas obras hagiográficas aqui estudadas e o período de composição delas, temos mais informações, que discutiremos a partir de agora, começando com o “lugar”,²⁰¹ ou seja, o contexto em que o hagiógrafo aqui estudado estava inserido.

O período aqui estudado, isto é, primeira metade do século XIII, mais especificamente as três últimas décadas desse período, quando foram redigidas as duas *vitas* aqui analisadas, foram marcadas pelo pontificado de Inocêncio III (1198-1216); Honório III (1216-1227); e Gregório IX (1227-1241). Com relação ao assunto aqui estudado, focaremos a relação desses Papas com o Minoritismo e como eles entendiam a relação do cristão com o mundo. Inocêncio IV foi Papa de 1243 a 1254, portanto, ainda dentro do período aqui estudado (1200-1250). No entanto, para os fins desse trabalho, não há grandes contribuições desse Papa para a Ordem dos Frades Menores.

²⁰⁰ *Vita Prima*. In.: FF, n. 67 e 57: “*Post non multum enim temporis versus Marrochium iter arripuit, ut Miramolino et complicitibus suis Christi Evangelium praedicaret. Tanto namque desiderio ferebatur, ut peregrinationis suae quandoque relinqueret comitem, et ad exsequendum propositum spiritu ebrius festinaret. Sed bonus Deus, cui mei et multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque ad Hispaniam, in faciem ei restitit, et ne ultra procederet, aegritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit. Revertente quoque ipso ad ecclesiam Sanctae Mariae de Portiuncula, tempore non multo post, quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt*”.

²⁰¹ Sobre o conceito de “lugar”, ver a discussão sobre o referencial teórico na Introdução e CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. p. 30-119.

A relação do *Poverello* das narrativas de Celano com a Igreja é muito forte. O próprio Francisco de Bernardone era muito próximo da Igreja, embora tivesse práticas próximas de alguns movimentos pauperistas condenados como hereges. Tanto na *Vita Prima* quanto na *Vita Secunda* é comum o narrador ou o próprio personagem principal (São Francisco de Assis) comentar sobre a importância da Igreja. O argumento está ligado, entre outros, ao fato de que só os sacerdotes ordenados por essa Instituição podiam celebrar a Eucaristia (de acordo com a doutrina hoje chamada de Transubstanciação). Segundo Celano, o Santo

Insistia acima de tudo na conservação, respeito e prática da doutrina da santa Igreja Romana, na qual somente está a salvação para todos os que devem ser salvos. Venerava os sacerdotes e reverenciava com profundo afeto toda a hierarquia eclesiástica.²⁰²

Inocêncio III foi importante pelo fato de ter sido no seu pontificado que Francisco de Bernardone levou seus primeiros irmãos para encontrá-lo em Roma e pedir-lhe o reconhecimento para que eles pudessem viver de acordo com o que entendiam ser a forma do *Evangelho*. Diante do pedido, Inocêncio aceitou e permitiu o surgimento da nova ordem, dando aprovação oral à *Regra*, que foi bulada pelo seu sucessor, Honório III. Ele contribuiu para que os minoritas, que tinham muito em comum com os pauperistas heréticos, sobretudo na questão da ênfase na pobreza e no desejo de pregar, não fossem considerados hereges como alguns movimentos do século anterior, como os seguidores de Pedro Valdo, os *humiliati* e os beguinos e beguinhas.

Ao discorrer sobre esse acontecimento, Celano afirma que São Francisco de Assis, ao sair de Roma não era um pregador popular ambulante e movido apenas por inspiração pessoal; agora ele tinha em seu apoio Autoridade Apostólica: “Francisco percorria as cidades e povoados anunciando o reino de Deus, [...] sem usar os argumentos da sabedoria humana, mas a doutrina e a força do Espírito. Apoiado na autorização apostólica que lhe fora concedida, agia em tudo destemidamente”.²⁰³

O pontificado anterior ao de Inocêncio III, Papa Lúcio III (1181-1185), condenou alguns movimentos com forte teor laico, que defendiam a pobreza e queriam pregar arrependimento: *humiliati*, os cátaros e os valdenses em 1184. O Papa Inocêncio III, por sua

²⁰² *Vita Prima*. In.: FF, n. 62: “*Inter omnia et super omnia fidem sanctae Romanae Ecclesiae servandam, venerandam et imitandam fore censebat, in qua sola salus consistit omnium salvandorum. Venerabatur sacerdotes et omnem ecclesiasticum ordinem nimio amplexabatur affectu*”.

²⁰³ *Vita Prima*. In.: FF, n. 36: “*Circuibat proinde fortissimus miles Christi Franciscus civitates et castellan, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus [...]. Erat in omnibus fiducialius agens ex auctoritate apostolica sibi concessa*”.

vez, retirou a condenação de heresia em 1201, criando a divisão das Ordens religiosas em três, modelo este que contribuiu para a formação das três Ordens Franciscanas posteriores. Havia o interesse, por parte do Papa, de aproximar a santidade da vida social, ou seja, do mundo. Como exemplo disso, há, em 1119, a canonização de Homobonus (do latim, homem bom), santo padroeiro dos homens de negócios, alfaiates, sapateiros, e da cidade de Cremona, norte da Itália. Ele faleceu em 13 de novembro de 1197 e sua festa é celebrada nessa data.

Homobonus de Cremona era leigo, casado e rico, por causa de uma herança herdada do pai, um próspero alfaiate e comerciante. Durante sua vida, ajudou muito aos pobres e foi considerado um homem honesto. Frequentava a igreja todos os dias, participando da Eucaristia. Por causa disso, ou seja, do fato de ter levado uma vida devota mesmo sendo um leigo casado, e da preocupação papal de combater as heresias com forte teor laico, Homobonus foi santificado, pois estava dentro das intenções de Inocêncio III de aproximar a santidade do mundo.

Honório III, que sucedeu Inocêncio III, nasceu em Roma e foi eleito Papa em idade já bastante avançada. Apoiou bastante a Ordem dos Frades Menores durante seu pontificado. Além disso, foi ele quem designou o Cardinal Hugolino de Óstia, futuro Papa Gregório IX, como Protetor Cardeal da Ordem. O seu apoio também pode ser percebido, por exemplo, na bula *Cum dilecti*:

Uma vez que os filhos amados, Frei Francisco e seus companheiros, pertencentes à vida e à religião dos irmãos menores, depois de deixaram as vaidades do mundo, escolheram um modo de vida merecidamente aprovado pela Igreja Romana, e se espalharam por diversas partes do mundo, seguindo o exemplo dos apóstolos, plantando a semente da palavra divina; mediante estas cartas apostólicas os comunicamos nossa oração e exortação. A saber, quando os portadores das presentes cartas, pertencentes à comunidade dos preditos irmãos, considerem que devem ir a vocês, abrace-os como um homem católicos e fiéis e em todo momentos de mostrem favoráveis e benignos com eles [...].²⁰⁴

²⁰⁴ Tradução do autor. PAPA HONÓRIO III. **Cum dilecti**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 25 de mar. de 2011: “*Puesto que los dilectos hijos, el hermano Francisco y sus compañeros, pertenecientes a la vida y religión de los hermanos menores, después de haber abandonado las vanidades del mundo, han escogido un camino de vida merecidamente aprobado por la Iglesia romana, y se expanden por las diversas partes del mundo, según el ejemplo de los apóstoles, sembrando la semilla de la divina palabra; mediante estas cartas apostólicas les comunicamos nuestro ruego y exhortación. A saber, cuando los portadores de las presentes cartas, pertenecientes a la comunidad de los predichos hermanos, consideren que deben ir donde ustedes, acójalos como hombres católicos y fieles y en todo momento se muestren favorables y benignos con ellos, por reverencia al Señor y a nosotros [...].*”

Outras duas grades contribuições do Papa Honório III para o Minoritismo foram: a permissão que ele deu aos frades para que estes pudessem freqüentar as universidades francesas e a aprovação, mediante bula, da *Regra* (1223), conhecida como *Regra Bulada*. Antes apenas aceita oralmente por Inocêncio III, através da bula *Solet Annuere*:

A Sede Apostólica costuma ceder benevolmente aos piedosos votos e honestos desejos dos que lhe suplicam. Portanto, amados filhos no Senhor, atendendo às suas piedosas orações, com autoridade apostólica lhes confirmamos a Regra de sua Ordem, aprovada por nosso predecessor Inocêncio III, de boa memória, inserida nesta carta e a confirmamos com a proteção deste escrito.²⁰⁵

O Papa que mais influenciou a memória do fundador da Ordem e, conseqüentemente, contribuiu para a formação do ideal da relação do Minoritismo com o mundo no período que estudamos, foi Gregório IX (Hugolino dei Conti di Segni, Cardeal Bispo de Óstia). Ele fora, outrora, o Cardeal protetor da Ordem dos Frades Menores. Formou-se nas Universidades de Paris e Bolonha e era parente de Inocêncio III. Antes de ser Papa, teve os seguintes cargos eclesiásticos: Capelão Papal, Arcebispo de São Pedro, Cardeal Diácono em *Santo Eustáquio* (1198) e Bispo Cardeal de Óstia e Velletri (1206). Como já dito, apoiou a pregação laica, pois a viu como uma arma contra as heresias e contra as intenções imperiais com relação ao norte da Itália, dando continuação às intenções de Inocêncio III.

Ao mesmo tempo em que, de certa forma, o Papa incentivou a aproximação da santidade do século, procurou deixar essa religiosidade sob suas asas. Além do uso das Ordens Mendicantes, que estamos discutindo, Gregório IX, aliás, o Papado do século XIII, procurou deixar o processo de Canonização subordinado à Igreja. Hugolino canonizou São Domingos, São Francisco, Santo Antônio de Pádua, Santa Isabel de Turíngia e muitos outros.²⁰⁶

Após o Concílio de Toulouse (1229), editou a bula papal *Escommunicamus*, na qual decretava que todos os hereges e instigadores deveriam ser entregues aos nobres e

²⁰⁵ Tradução do autor. Ibidem. **Solet annuere**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 25 de mar. de 2011: “*La Sede Apostólica suele acceder benévolmente a los piadosos votos y a los honestos deseos de los que lo suplican. Por lo cual, amados hijos en el Señor, atendiendo a sus piadosos ruegos, con autoridad apostólica les confirmamos la Regla de su Orden, aprobada por nuestro predecessor Inocencio III de buena memoria, inserta en estas cartas, y la corroboramos con la protección de este escrito.*”

²⁰⁶ Segundo PEREIRA, André Luís. Op. cit. p. 98, o processo de canonização de São Francisco de Assis foi acelerado pelo fato de que não foram investigadas as virtudes, mas apenas os milagres dele, pois, segundo Gregório IX, eles eram amigos e já era do seu conhecimento as virtudes do futuro santo. Isso acelerou muito o Processo de Canonização, pois estava dentro da política de canonizações do Papado.

magistrados para o devido castigo que, no caso de obstinação, normalmente seria a morte. A Santa Inquisição havia sido criada no Concílio de Verona (1186), da qual São Domingos foi o principal defensor, porém, essa doutrina foi considerada um absurdo na época. Também foi aprovada pelo Concílio de Toulouse a proibição da leitura da *Bíblia* pelos leigos.

O Papa Gregório IX foi o responsável por interpretar a *Regra*. O Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores de 1230 teve problemas para interpretar algumas questões desses documentos, por isso, enviou uma comissão para pedir ajuda ao Papa. Essa comissão foi composta do Ministro Geral João Parente, o único irmão leigo do grupo, e de mais seis sacerdotes já conhecidos do Papa, entre os quais, Frei Antonio de Pádua e Frei Leão de Perego, que se tornou, posteriormente, o primeiro bispo minorita. Os seis tinham se destacado pela atuação anti-herética no norte da Itália e no movimento religioso que ficou conhecido como “Aleluia”, que foi, ao mesmo tempo, político e religioso, e visava dirimir as oposições ao Papado. Diante do fato da comitiva afirmar existir questões obscuras na *Regra*, o Papa, para justificar o porquê de se fazer intérprete da verdadeira intenção de São Francisco, afirmou na bula *Quo Elongati*:

E diante da longa familiaridade que o mesmo Santo teve conosco, sabemos mais plenamente sua intenção, e também estivemos junto a ele durante a redação da predita Regra e em sua apresentação à Sede Apostólica para obter sua confirmação, quando estávamos em um cargo inferior, nos pediu insistentemente que também expuséssemos os pontos duvidosos e obscuros da mesma Regra, e déssemos uma resposta acerca de outros pontos difíceis.²⁰⁷

Essa bula significou a diminuição do papel regulador da *Regra* e, na prática, anulou a dimensão legislativa do *Testamento* de Francesco Bernardone. Nisso, o Papa deu o seu parecer para um problema que começou a se tornar acentuado (pois já existia ante) após quatro anos da morte do fundador da OFM. A *Regra* e o *Testamento* passaram a ser motivos de disputas exegéticas entre os minoritas: de um lado, os “rigoristas”, que queriam uma interpretação literal dos dois documentos, o que incluía a não adaptação aos ambientes em que estavam inseridos os frades; do outro, estavam aqueles que queriam adaptar-se, o que incluía a posse de cargos eclesiásticos, a entrada nas universidades, a manipulação de dinheiro etc.

²⁰⁷ Tradução do autor. PAPA GREGÓRIO IX. **Quo elongati**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 6 de mar. de 2011: “Y ya que, con motivo de la larga familiaridad que el mismo Santo tuvo con nosotros, hemos conocido más plenamente su intención, y además estuvimos cerca de él durante la redacción de la predicha Regla y en la presentación a la Sede Apostólica para obtener su confirmación, cuando estábamos en un cargo inferior, nos han pedido insistentemente que también expusiéramos los puntos dudosos y oscuros de la misma Regla, y diéramos una respuesta acerca de otros puntos difíciles.”

Estava em jogo a memória do santo fundador. Gregório IX legislou de forma contrária aos “rigoristas”, inclusive foi esse Papa quem mandou construir a Basílica de São Francisco, em Assis; o maior prédio minorita e local onde o próprio Francisco de Bernardone está enterrado.



Imagem 2ª: Basílica de São Francisco de Assis, onde estão os principais afrescos de Giotto di Bondone sobre a vida do santo a quem essa igreja é dedicada.²⁰⁸

Pela foto, podemos perceber um prédio imponente (basta observar as diminutas pessoas na frente da construção), completamente diferente das pobres casas do início da Ordem. Embora sua arquitetura seja predominantemente românica²⁰⁹ (que é a escola artística que sofreu influência do Neoplatonismo, marcada pelo desprezo do mundo), os afrescos no seu interior são góticos, conhecidos pela valorização dessa existência, como mostram as pinturas de Giotto di Bondone. Artistas famosos da Itália estiveram trabalhando na obra, como o que acabamos de citar e Cenni di Petro (Giovanni) Cimabue, o que provavelmente não foi barato. A Basílica Superior foi terminada na década de 1250. A Inferior, na transição do século XIII para o XIV. As características que marcam essa valorização são: a intenção de

²⁰⁸ BASÍLICA de São Francisco de Assis. [s.d.]. 1 fotografia, color. Disponível em: <http://www.caminhofranciscanodapaz.org/2008_03_01_archive.html>. Acesso em: 13 de novembro de 2008.

²⁰⁹ Ela é românica no exterior, pois é uma construção com uma verticalização menor do que a gótica e com um caráter mais rijo e menos elaborado do que o gótico. No seu interior, por outro lado, a Basílica possui afrescos e características arquitetônicas góticas (arcos). A melhor descrição para essa Basílica seria que ela se encontra na transição da arte românica para a gótica.

retratar com realismo as expressões nos rostos das personagens; a utilização da perspectiva, tendendo a um realismo maior na representação da vida; e a presença da cidade e de animais na pintura, mostrando o santo no mundo, ao invés de apenas os santos pintados num fundo dourado ou abstrato, como era na pintura românica e bizantina. A opulência da arquitetura e a ornamentação imponente (muitos afrescos, vitrais, mosaicos etc) contribuíram para fazer com que muitos frades ficassem insatisfeitos com a construção da Basílica de São Francisco de Assis.

Portanto, como vimos, todos esses Papas e as questões que a Ordem teve que enfrentar durante seus pontificados contribuíram para a formulação das duas obras hagiográficas de Celano que estamos estudando, sobretudo Gregório IX, que foi quem solicitou a *Vita Prima* após o processo de canonização.

2.2.2 – *Duas vidas, um só santo*

A primeira obra hagiográfica de Tomás de Celano sobre São Francisco de Assis foi a *Vita Beati Francisci*, mais conhecida como *Vita Prima*, provavelmente encerrada em 1229.²¹⁰ Foi encomendada pelo Papa Gregório IX após a Canonização do *Poverello*. Ela se insere no gênero legenda, portanto, sua intenção hagiográfica é divulgar o culto do novo santo e, à medida que faz isso, narrar a vida dele com o fim de edificar os fieis e, ao mesmo tempo, a ortodoxia. Embora sua intenção primeira seja a Igreja, ela também foi usada pela Ordem para fins litúrgicos e para a manutenção da memória do fundador diante das várias discussões entres os menores sobre sua intenção para a nova Religião.

A *Memoriale in desiderio anime* (*Vita Secunda*), terminada em cerca de 1247, foi encomendada por Crescêncio de Iesi, Ministro Geral da OFM, visando resolver questões internas da Ordem, mais especificamente, para afirmar uma versão original/correta do Santo de Assis. Antes dela, existiram outras legendas – *Legenda ad usum chori*, do próprio Celano; *Legenda sancti Francisci*, de Juliano de Spira; e *Officium Rhythmicum*, de Henrique de Avranches. Nenhuma dessas teve a intenção de substituir a *Vita Prima*, pois foram compiladas para fins litúrgicos, funcionando quase como glosa da primeira obra hagiográfica celanense sobre o Pobrezinho de Assis.

O problema sobre a intenção inicial do fundador da OFM começou a se tornar crítico a partir de 1241, quando da composição da *De Inceptione vel fundamento ordinis et actibus*

²¹⁰ Ver PEREIRA, André Luís. Op. cit

illorum fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci, mais conhecida como *Anonymus Perusino*. Essa obra não é uma *Legenda (vita)*, uma vez que apresenta mais um teor de crônica sobre o início da Ordem do que um caráter panegírico sobre São Francisco, que não é o protagonista dessa história.

Diante dessa dificuldade, o Capítulo de Gênova (1244) decidiu mandar que todos os frades que conheceram e conviveram com Francisco de Bernardone mandassem, por escritos, suas memórias. Desse capítulo, provavelmente Celano recebeu material, uma vez que ele o menciona em sua *legenda Memoriale in desiderio anime*.

Quando comparamos a *Vita Prima* com a *Vita Secunda*, percebemos diversos elementos diferentes entre elas. Uma delas está ligada ao estilo, pois, na primeira hagiografia, ficou mais perceptível o jeito particular de escrever de Celano, pois seu senso de poesia ficou mais evidente, já que trabalhou mais as relações de antítese e contraste. O seu comedido e vivo lirismo também apareceu bastante; senso este que, segundo Silvana Spirito, jamais se acaba em um longo palavreado, como é comum em Jacopone de Todi e São Boaventura. Segundo Spirito, isso pode ser percebido quando Celano menciona a beleza dos campos e a amenidade das vinhas e de tudo que é belo. Quando narra a pregação aos pássaros, escreve que o *Poverello* disse às aves: “Deus vos fez nobres entre suas criaturas e concedeu-vos a mansão na pureza do ar”. Noutra história; uma criança que não conseguia dizer *Francesco* acabou chamando-o de “Ciccu, Ciccu”.²¹¹

A *Vita Secunda*, com relação ao estilo, apresenta menor força e solenidade. Ela, em sua maior parte, “apresenta uma tendência a *florilégio* medieval, sem um caráter de uma verdadeira *historia*”.²¹² Essa obra, escrita em torno de 18 anos depois da primeira, é constituída de duas partes: a primeira com 17 capítulos sobre a vida de São Francisco; a segunda possui um caráter de *Speculum perfectionis* da vida cristã, ou seja, apresenta um caráter mais moral e temático, sem preocupação cronológica e histórica. São passagens da vida do *Poverello* que têm como objetivo ensinar aos frades qual deve ser a maneira de um membro da OFM viver no mundo, incluindo a relação deste com a natureza, a sociedade e o corpo (próprio e do outro). Por isso, embora possua certo caráter de *legenda*, a *Memoriale in desiderio anime* está mais para o gênero de espelho da perfeição do que para o de *Vita* (*legenda*). No entanto, como se convencionou chamar essa obra de *Vita Secunda*, fazendo

²¹¹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 139. Para uma análise da poesia da obra, ver SPIRITO, Silvana. Op. cit. p. 29.

²¹² SPIRITO, Silvana. Op. cit p. 35. Grifo no original. Tradução do autor. No original: “*abbia l’andamento dei florilegi medioevali, senza il carattere di una vera historia*”.

com que ela seja mais conhecida e citada assim, o trabalho optou por continuar se referindo a ela dessa forma.

Outro elemento importante na obra hagiográfica de Tomás de Celano, sobretudo na *Vita Prima*, é a influência das expressões cavaleiro/soldado de Cristo (*miles Christi*), presente na linguagem corrente da época, mas principalmente no Papa Gregório IX. Esse vocabulário era usado para se referir aos religiosos, monges ou cavaleiros que atuavam para a Igreja. Embora tenha usado os escritos de Francisco de Bernardone como fonte, que não continham essas expressões monásticas e militares, usando, pelo contrário, servo de Deus (*servi Dei*), apontando para serviço ao invés de poder, Celano “preferiu adequar a memória sãofranciscana aos ditames da época e aos pressupostos da Igreja, sobretudo os de Gregório IX”.²¹³

Com relação às fontes, Celano deve ter usado, na *Vita Prima*, eventos em que esteve presente; relatos orais de alguns frades e outras pessoas; além da *Regra*, do *Testamento*, do *Cântico das Criaturas* e algumas cartas, textos estes escritos por Francisco de Bernardone.

Na *Vita Secunda*, usou as mesmas fontes que usou na primeira, além de novas informações que, segundo ele, ainda não tinham chegado quando escrevera antes. Além das questões do estilo e das fontes, outros elementos apresentam diferenças de uma *vita* para a outra; esses elementos dizem respeito às maneiras de abordar determinados assuntos, que apontam para os contextos históricos nos quais se deram as redações da *Vita Prima* e da *Vita Secunda*.

Um deles se liga ao Papa Gregório IX. Na *Vita beati Francisci*, encomendada pelo Pontífice em questão após a canonização de São Francisco, Celano menciona o primeiro encontro entre esses dois personagens. Certa vez, o Papa, na época Cardeal, estava a serviço da Sé Apostólica na região da Toscana, quando o *Poverello*, ainda com poucos frades, passou por Florença, cidade em que Hugolino estava, enquanto viajava para a França.

Segundo a narrativa celanense, os dois ainda não eram amigos. Depois de elogiar a fé e a caridade do bispo e seu afeto por aqueles que dilatavam a Fé Cristã e amavam a pobreza, somos informados de que o futuro Papa se intrometeu no ministério do futuro Santo. Ao saber do interesse do Pobrezinho de ir à França, Hugolino procurou dissuadi-lo de tal intenção. De acordo com a *Vita Prima*, “quando viu toda essa generosidade, bondade e decisão em tão

²¹³ MIATELLO, André Luis Pereira. Op. cit. p. 102.

ilustre personagem, São Francisco teve uma alegria enorme, lançou-se a seus pés e lhe confiou devotamente sua própria pessoa e os seus frades”.²¹⁴

Na *Vita Secunda*, escrita após a morte de Gregório IX, não aparece na narrativa essa história, embora as duas obras sejam bastante elogiosas para com Hugolino de Óstia, ressaltando, ambas, que foi o próprio Francisco quem pediu ao Papa Honório XIII o Cardeal em questão como Protetor da Ordem. Também é dito várias vezes que o Cardeal Protetor da OFM era um homem muito piedoso, humilde e que estava ligado ao Santo por fortes laços de amizade e amor. A proibição por parte do bispo estava ligada provavelmente, seguindo a hipótese de Spirito,²¹⁵ ao desejo dele de evitar que o *Poverello* entrasse em contato com os hereges franceses, que eram, em muitos aspectos, como mostrado no capítulo anterior, semelhantes a São Francisco; sobretudo na questão da pregação laica (o Santo era leigo) e no devotamento à pobreza.

A *Vita Prima* estava intimamente ligada aos interesses do Papa Gregório IX, mais especificamente ao seu desejo de usar as Ordens Mendicantes para combater as heresias. Diversos elementos apontam para influência papal na primeira hagiografia oficial sobre o *Poverello*, principalmente as semelhanças entre a bula *Mira Circa* e a *Vita Prima*.²¹⁶ Para citar um exemplo, Celano reproduz a idéia de que a vida de São Francisco e a fundação de sua Ordem significavam o ponto culminante da História da Igreja, que, segundo a Escatologia celanense e papal, estava chegando ao seu fim. Segundo André Pereira, “não seria exagerado supor que a *Vita beati Francisci* constituísse uma espécie de manifesto anti-herético contra os movimentos heterodoxos: evangélico-pauperistas e cátaros”.²¹⁷ Havia o interesse por parte de Roma de usar o forte caráter laico da Ordem, desde que isso não gerasse mais um movimento heterodoxo.

Quando da escritura da *Memoriale in desiderio anime*, o Papa era Inocêncio IV. A redação da *Vita Secunda* estava mais ligada às questões internas da OFM do que às questões gerais da Cristandade. Por isso, provavelmente não passava pelos interesses do hagiógrafo discorrer sobre esses acontecimentos.

Também é interessante notar que a reação de São Francisco de Assis ao pedido papal não foi a mesma nas obras hagiográficas do início do Minoritismo. Como exemplo, podemos citar a *Compilação de Assis*, que, segundo a crítica, data da transição do século XIII para o

²¹⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 75: “*Videns autem sanctus Franciscus tam reverendum dominum sic pium gerere animum, affectum dulcem, sermonem efficacem, gavisus est gaudio magno valde, et exinde procidens ad pedes eius, se ipsum et fratres suos devoto ei animo tradidit et commisit*”.

²¹⁵ SPIRITO, Silvana. Op. cit. p. 72.

²¹⁶ PAPA GREGÓRIO IX. *Mira circa nos*.

²¹⁷ MIATELLO, André Luis Pereira. Op. cit. p. 50-51.

XIV, mas que contém tradições narrativas anteriores a *Vita Secunda*, inclusive, estando ligada a esta pelo fato de provavelmente ter se originado do Capítulo Geral da OFM de Gênova (1244).²¹⁸

Segundo a *Compilação de Assis*, diante do conselho papal, Francisco o informou de que o Senhor (Cristo) não os havia chamado apenas para a Itália, e sim para todo o mundo, inclusive a parte ocupada pelos infiéis. Ao ser, então, proibido pelo Papa, Francisco acabou mandando Frei Pacífico.²¹⁹ Portanto, na época da composição da *Memoriale in desiderio anime*, além de Celano não estar mais sobre as Ordens do Papa Gregório IX, já falecido, manteve a postura que procurou conservar nessa obra, isto é, de equilíbrio entre os mais conservadores com relação à *Regra* e ao *Testamento* e os mais adaptáveis ao contexto em que se encontravam, ou seja, após a intervenção de Gregório IX nos caminhos da OFM.

O ideal de vida do Minoritismo não era fácil de ser praticado, devido à novidade da ascese minorita, que era estranha diante das práticas consolidadas do Monasticismo e da tradição canonical regular. Muito contribuiu para esses conflitos o Generalato de Frei Elias de Cortona, que é outra questão importante que perpassou o movimento durante a composição da *Vita Prima* e da *Vita segunda*.

No final de sua vida, Francisco de Bernardone, atesta a historiografia, viveu um período às margens da Ordem que havia criado. As fontes do período falam de um homem amargurado e desiludido. Inclusive, tais preocupações e tristezas levaram, segundo Nachman Falbel, a renunciar ao cargo de Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores no dia 29 de setembro de 1220, apontando Frei Pedro Cattani como “prelado” dos menores. Cattani morreu no ano seguinte, fazendo com que Francisco de Bernardone (Celano afirma o mesmo que a historiografia atual sobre o assunto, como veremos depois) indicasse a Frei Elias como Ministro Geral em 1221.²²⁰

Esses conflitos fizeram com que Francisco de Bernardone se entristecesse e sofresse bastante, levando-o à um período de isolamento. Ele julgava que estava perdendo o controle que tinha sobre os frades, já que alguns “prelados” estavam modificando a forma de ser minorita, a forma que ele julgava ser a correta de se viver. Segundo Grado Giovanni Merlo, no final da vida, Francisco de Bernardone passou por momentos muito difíceis. O *Speculum*

²¹⁸ Sobre essa discussão, ver MIATELLO, André Luis Pereira. Op. cit.

²¹⁹ CA. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit., n. 108.

²²⁰ Menciona-se aqui Francisco de Bernardone, não o construído hagiograficamente por Celano, embora ele afirme as mesmas coisas que outras fontes mencionam. A historiografia, a partir de Celano e de outras fontes, inclusive escritas pelo próprio Francesco de Bernardone, afirma que este, antes de morrer, julgou que a Ordem estava se desviando do caminho traçado por ele. Sobre isso, ver MERLO. Grado Giovanni. Op. cit. e FABEL. Nachman. Op. cit.

perfectionis informa sobre uma gravíssima tentação do espírito que ele teve que passar por mais de dois anos. Ainda segundo Merlo, outras fontes informam sobre uma “grande tentação” ou uma “grande prova”. Não é possível saber exatamente o conteúdo dessa fase turbulenta, mas “é possível colocá-la dentro das difíceis relações com a grande maioria dos frades, [...] Antes de setembro de 1224, Frei Francisco vive longos períodos à margem da Ordem, receoso, desconfiado, desiludido da duplicidade humana, em solidão ressentida”.²²¹ Foi nesse contexto que Frei Elias se tornou Vigário-Geral da Ordem.

Elias foi o responsável por informar à Ordem e ao mundo sobre a morte do Santo. Na sua encíclica, falou sobre os estigmas de São Francisco e sobre alguns detalhes de sua morte:

Nosso Pai e Irmão Francisco passou para o Senhor na primeira hora da noite que precedeu o dia 4 de outubro, um domingo. Vós, portanto, caríssimos irmãos que receberéis esta carta, a exemplo do povo de Israel que chorou Moisés e Aarão, seus guias ilustres, demos curso às lágrimas porque estamos privados do conforto de tão grande pai.²²²

E ainda

E agora, "anuncio-vos uma grande alegria" (Lc 2,10-11) e um milagre extraordinário. Não se ouviu no mundo falar em tal portento, exceto quanto ao Filho de Deus, "que é o Cristo Senhor". Algum tempo antes de sua morte, nosso irmão e pai apareceu crucificado, "trazendo gravadas em seu corpo" (Gl 6,17) as cinco chagas que são verdadeiramente "os estigmas de Cristo". Suas mãos e pés estavam traspassados, apresentando um ferimento como que de prego em ambos os lados e havia cicatrizes da cor escura dos pregos. O seu lado parecia traspassado por uma lança e muitas vezes saíam gotas de sangue.²²³

Outro fator que fez com que o Generalato de Elias foi bastante conturbado foi o fato de que ele não favorecia a “clericalização” da Ordem, processo já bastante avançado, sobretudo nas províncias da França e Inglaterra. O Minoritismo começou como um movimento marcado pela ação laica, inclusive, Francisco de Bernardone, diferentemente de São Domingos de Caleruega, era leigo. A relação dos minoritas com os leigos era tão próxima, que foi necessária a formação dos que se chama hoje de Ordem Terceira, composta de pessoas que queriam, ao mesmo tempo, ter família, bens e uma vida de penitência e

²²¹ MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 41.

²²² ELIAS DE CORTONA. **Carta encíclica de Frei Elias**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/carisma/fontesfran/pdf/diversas.pdf>>. Acesso em: 20 de junho de 2010.

²²³ Ibidem.

pregação. O Minoritismo apresentou o interesse de relacionar a perfeição cristã de homens e mulheres com uma vida que não era totalmente religiosa, uma vez que continuavam, por exemplo, casados. Todavia, alguns setores da OFM, sobretudo os frades franceses e ingleses, queriam fazer sumir esse teor laico da Ordem, transformando-o num movimento mais clerical. O Generalato de Elias tentou conter esse processo de diminuição do que chamamos aqui de Ascese Intramundana.

Outro motivo que fez com que Frei Elias sofresse tanta hostilidade por parte da Ordem, inclusive não sendo eleito novamente para Ministro Geral, foi o fato dele, ordenado e apoiado pelo Papa Gregório IX, ser o responsável pela construção da Igreja de São Francisco de Assis, que receberia definitivamente o corpo do novo Santo, alojado, então, na Igreja de São Damião, em Assis.

O Papa Gregório IX, com a bula *Recolentes Qualiter*, proclamou a construção de uma grande igreja para Francisco e prometeu indulgência de 40 dias para todo aquele que contribuísse para a obra. Para os frades que queria seguir restritamente a Regra, mais especificamente com relação à pobreza absoluta, tal construção significava desviar-se dos objetivos iniciais da Ordem. No entanto, como a bula a seguir deixa claro, a autoridade estava sobre o Ministro Geral, que acabou levando a culpa.

Meditando sobre como o santo plantio da Ordem dos Frades Menores começou e cresceu maravilhosamente sob o bem-aventurado Francisco, de venerada memória, espalhando por toda parte, pela graça de Jesus Cristo, as flores eo perfume de uma vida santa, de modo que a dignidade a santa religião parece vir da Ordem acima, temos encontrado algo digno e desejável que a reverência para o Pai, Ele próprio é uma igreja construída naquela posição particular do seu corpo. Uma vez que, para tal trabalho é adequado para a ajuda dos fiéis, e considerá-lo útil para a sua salvação se mostrar essa crianças tão dedicado e tendem a mão, tudo o que pedimos, admoesto e exorto no Senhor que este trabalho piedoso dar esmolas da riqueza que Deus subvenções concedidas e inspirado pela gratidão da caridade, e assim, você, pois é, e por outras boas obras para cumprir, de acordo com a inspiração divina pode obter as alegrias da felicidade eterna. De fato, com a misericórdia de Deus Todo-Poderoso e a autoridade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, muitos envolvidos com a sua ajuda neste trabalho, concedei misericordiosamente remissão de 40 dias após a penitência que lhes são impostas.²²⁴

²²⁴ Tradução do autor. PAPA GREGÓRIO IX. **Recolentes qualiter**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 6 de mar. de 2011: *Meditando cómo la santa plantación de la Orden de los hermanos menores comenzó y creció maravillosamente, bajo el bienaventurado Francisco, de santa memoria, esparciendo por todas partes, por gracia de Jesucristo, las flores y el perfume de una vida santa, tanto que la dignidad de la santa Religión pareciera venir de la Orden antes mencionada; nos ha parecido algo digno y conveniente que por reverencia hacia el mismo Padre sea edificada una iglesia particular en la que se coloque su cuerpo. Puesto que, para una obra semejante es oportuno el concurso de los fieles, y consideramos que es útil para su salvación si se muestran en esto como hijos devotos y tienden una mano de ayuda, a todos les rogamos,*

Além disso, Frei Elias, que já era considerado o culpado pela construção da Igreja, colocou um vaso de mármore para coleta das ofertas, desagradando muitos frades, inclusive Frei Leão, um dos primeiros seguidores de Francisco, que quebrou o vaso, sendo perseguido por Elias por causa disso.

A construção passou a ter um custo bastante elevado, fazendo com que Elias tivesse que pressionar os ministros-provinciais para que estes arrecadassem mais dinheiro, aumentando ainda mais a insatisfação com o seu Generalato. Mas o Papa Gregório IX declarou que o proprietário do terreno e do prédio era a Igreja e que era esta que exercia jurisdição sobre a Basílica, ou seja, afirmou que não pertencia à Ordem. Essa declaração, segundo Falbel²²⁵, foi feita em 1229, sendo colocada em uma bula (*Is qui Ecclesiam*) em 1230. Esse documento também colocava a construção como cabeça e mãe de toda a Ordem. Por causa dessa grande hostilidade para com o Generalato de Frei Elias, podemos perceber, se compararmos as duas lendas aqui estudadas, diferenças nas formas como ele aparece nelas.

Ele é muito elogiado na *Vita Prima*, em alguns momentos, inclusive, é dito que ele deu conselhos ao Santo e este o obedeceu.²²⁶ Por exemplo, São Francisco escolheu a Elias como sua mãe e o colocou como pai dos outros frades.²²⁷ Noutra passagem dessa lenda, é dito o que o *Poverello* melhorou de saúde com a chegada do frade amigo: “Ao ser informado, Frei Elias veio de longe, o mais depressa possível, para junto dele. Quando chegou, o santo pai melhorou tanto, que pôde sair daquela terra e ir com ele para Celle, perto de Cortona”.²²⁸

Na *Vita Secunda*, por outro lado, o nome de Elias, que aparece 10 vezes na *Vita beati Francisci*, não aparece, embora sua pessoa seja mencionada indiretamente com outros nomes (vigário, por exemplo) ou fique subentendida a sua presença.

Um outro exemplo que mostra, na *Vita Secunda*, o ostracismo de Elias está ligado aos estigmas do *Poverello*. Comparemos as passagens das duas obras: na primeira, além de ser mencionado o nome de Elias, é dito que ele foi feliz por ter visto as feridas, embora não nos

amonestamos y exhortamos en el Señor, que para tal obra den piadosas limosnas de la riqueza que Dios les ha concedido y ayudas inspiradas por la gratitud de la caridad; y así, ustedes, por es; y por otras buenas obras que cumplirán, según la inspiración divina, puedan obtener los gozes de la felicidad eterna. En efecto, contando con la misericordia de Dios Todopoderoso y con la autoridad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, cuántos participen con su ayuda en esta obra, concedemos misericordiosamente la remisión de cuarenta días sobre la penitencia que les haya sido impuesta.

²²⁵ Sobre isso, ver FALBEL, Nachman. Op. cit. p. 36.

²²⁶ *Vita Prima*. In.: FF, n. 69.

²²⁷ Ibidem, n. 98: “Frei Elias, a quem escolhera como sua mãe e colocara como pai dos outros frades”. “*Frater Helias tandem, quem loco matris elegerat sibi et aliorum fratrum fecerat patrem*”.

²²⁸ Ibidem, n. 105: “*Quo comperto, frater Helias citissime de longinquo cucurrit ad eum. In cuius adventu sanctus pater in tantum convaluit ut, relicta terra illa, cum ipso ad Cellam de Cortona veniret*”.

seja informado como ele fez para ver. Também somos informados sobre Frei Rufino, que também foi agraciado, só que com o fato de tocá-las.

Infelizmente, foram muito poucos os que mereceram ver a ferida sagrada do seu peito, enquanto viveu crucificado o servo do Senhor crucificado! Feliz foi Frei Elias, que teve algum jeito de vê-la durante a vida do santo. Não menos afortunado foi Frei Rufino, que a tocou com suas próprias mãos.²²⁹

Na Memoriale in desiderio anime, embora a história seja a mesma, há uma mudança considerável na forma e no sentido da narração. Elias, que não tem o nome citado, de bem-aventurado, torna-se “curioso”. Frei Rufino, por sua vez, também não é citado, mas é mostrado que agiu de forma acidental.

Só houve uma pessoa que viu a chaga do seu peito enquanto esteve vivo, e uma vez só. Porque todas as vezes que tirava a túnica para limpar, cobria com o braço direito a chaga do lado. Mas às vezes cobria aquela bem-aventurada chaga pondo a mão esquerda no lado traspassado. Mas um companheiro, quando o estava massageando, escorregou a mão para a ferida e lhe causou uma dor muito grande. Outro frade, cheio de curiosidade por ver o que estava escondido para os outros, disse um dia o santo pai: “Pai, quer que te limpe a túnica?” O santo respondeu: “Que o Senhor te recompense, irmão, porque de fato estou precisando”. Enquanto ele se despia o frade espiou com olhos atentos e viu a chaga marcada no peito. Foi só esse que a viu durante a vida, e mais nenhum até sua morte.²³⁰

Quando narra sobre a morte de São Francisco de Assis e a bênção que ele deu aos frades, Celano não omite nas duas legendas que Elias estava presente, mas muda muito a situação e o papel de destaque dado a Elias. Na *Vita Secunda*, além de Francisco ter chamado todos os presentes, é dito apenas que ele abençoou todos, começando pelo vigário (Elias).

Na versão da *Vita Prima*, Elias aparece com um papel de muito destaque. É dito que, estando o *Poverello* perto de morrer, mandou chamar alguns frades para abençoá-los como Jacó fez com as Doze tribos de Israel e Moisés abençoou os israelitas. Frei Elias estava entre

²²⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 95: “*Heu quam pauci, dum viveret crucifixus servus Domini crucifixi, sacrum lateris vulnus cernere meruerunt! Sed felix Helias, qui, dum viveret sanctus, utcumque illud videre meruit; sed non minus felix Rufinus qui manibus propriis contrectavit*”.

²³⁰ *Vita Secunda*. Ibidem, n. 138 (grifo nosso): “*Lateris tamen vulnus nemo dignus videre fuit in vita, unico tantum et semel excepto. Quoties enim tunicam faceret excuti, dextro brachio cooperiebat lateris vulnus. Nonnumquam vero manu sinistra lateri confixo applicata, beatam illam plagam tegebat. Quidam vero eius socius, dum scalperet ipsum, manu vulneri illapsa magnum ei dolorem inflixit. Alter quidam de fratribus, curiosa inquisitione nisus videre quod aliis erat absconditum, dixit sancto patri die quadam: “Placetne, tibi, pater, ut excutiamus tunicam tuam?”. Cui sanctus: “Retribuatur tibi Dominus, frater, quoniam indigeo quidem”. Illo itaque se exuente, attentis oculis frater inspiciens, expressum vidit vulnus in latere. Hic solus vidit in vita, caeterorum nullus usque post mortem.*”

eles, ficando à esquerda enquanto os outros (que não são nominados) ficaram ao redor. Então, colocou a mão direita sobre a cabeça de Ministro Geral e perguntou quem era, por já estar cego. Ao dizerem que era Elias, ele disse que era exatamente esse em quem desejava por as mãos para abençoá-lo:

Eu te abençôo, meu filho, em tudo e por tudo, e como o Senhor em tuas mãos aumentou os meus irmãos e filhos, assim sobre ti e em ti a todos eu abençôo. No céu e na terra te abençoe Deus, Rei do Universo. Abençôo-te como eu posso, mais do que eu posso, e, o que eu não posso, que possa em teu benefício aquele que pode tudo. Lembre-se Deus de tua ação e dos teus trabalhos, e reserve o teu lugar na retribuição dos justos. Que tenhas toda bênção que desejas e alcances tudo que pedires com justiça.²³¹

Na *Vita Secunda*, por outro lado, Elias só estava na hora da bênção porque estava lá, ao invés de ter sido chamado especialmente. Além disso, não recebeu nenhuma bênção especial, mas agraciado de forma geral, pois todos os irmãos foram.

Por fim, dentre as diferenças entre as duas vidas escritas pelo celanense, a *Vita Secunda* apresenta, devido às disputas internas acentuadas entre o período da composição da *Vita Prima* e o da *Memoriale in desiderio anime*, um São Francisco de Assis mais triste e amargurado com muitos frades. Diante do desejo de poder de alguns dentro da OFM, ele acabou renunciando ao Generalato da Ordem e, o que é pior, aos próprios irmãos, deixando-os sobre o cuidado do seu vigário, no caso, como já sabemos, Frei Elias, aquele que não podia ser nominado na *Vita Secunda*.²³² Embora o *Poverello* criticasse, na *Vita beati Francisci*, aqueles que buscavam a prelatura, essa crítica se tornou mais ferrenha no Francisco da segunda legenda celanense. Os conflitos acentuados na década de 1240 levaram a feitura de outra obra, de uso mais interno, mais ligada a OFM (a *Memoriale in desiderio anime*), em que Celano nos diz de um Francisco mais amargurado do que o da *Vita Prima*, apontando para um conflito entre o Santo e os Ministros provinciais e outros “prelados” da Ordem:

Um frade que lhe perguntou, uma vez, por que tinha deixado o cuidado de todos os irmãos entregando-os a outrem, como se nada tivessem a ver com ele, disse: “Filho, amo os frades como posso. Mas haveria de amá-los mais ainda se seguissem meus vestígios, e não me alhearia deles. Porque há alguns prelados que os conduzem por outros caminhos, propondo-lhes

²³¹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 108: “Te, fili, in omnibus et per omnia benedico, et sicut in manibus tuis fratres meos et filios augmentavit Altissimus, ita et super te et in te omnibus benedico. In caelo et in terra benedicat te rex omnium Deus. Benedico te sicut possum et plus quam possum, et quod non possum ego, possit in te qui omnia potest. Recordetur Deus operis et laboris tui, et in retributione iustorum sors tua servetur. Omnem benedictionem, quam cupis, invenias, et quod digne postulas impleatur”.

²³² *Vita Secunda*. In.: FF, n. 144.

exemplos dos antigos e fazendo pouco de meus avisos. Mas depois vão aparecer os resultados do que estão fazendo”. Pouco depois, como estivesse muito doente, endireitou-se na cama pela veemência do espírito e disse: Quem são esses que arrebataram de minhas mãos a religião que é minha e dos frades? Se eu for ao capítulo geral, vou mostrar-lhes qual é a minha vontade”. O frade acrescentou: “Será que também não vais mudar os ministros provinciais que há tanto tempo abusam da liberdade?” Gemendo, o pai deu esta terrível resposta: “Vivam como quiserem: é preferível o mal de poucos que a perdição de muitos”. Não se referia a todos mas a alguns, que pela longa permanência, pareciam reivindicar a prelatura como uma herança. O que mais recomendava a todo tipo de prelados regulares era isto: não mudar os costumes a não ser para melhor, não se comprometer com favores, não exercer um poder mas cumprir um encargo.²³³

Portanto, vimos como o contexto hagiográfico, papal e minorita contribuíram para a composição da *Vita Prima* e da *Vita Secunda*. Celano, como hagiógrafo do Minoritismo, não fugiu ao padrão das lendas anteriores, no entanto, o santo sobre quem escrevia apresentava algumas particularidades com relação aos modelos de santidade anteriores, ligadas à relação dele com o mundo. São Francisco de Assis, embora narrado em moldes hagiográficos anteriores ao século XIII, era uma novidade, pois não era completamente leigo, pois vivia sob uma *Regra*; mas também não era um monge ou cônego regular, já que não era um enclausurado nem um sacerdote. A própria Ordem dos Frades Menores, inclusive enquanto Francisco de Bernardone estava vivo, tinha disputas internas sobre qual deveria ser a relação do frade menor com o *mundus*. Celano, com sua duas lendas, sobretudo a segunda, tentou reconciliar aqueles que queriam uma relação mais próxima com o século com os que desejavam uma vida mais monástica/sacerdotal. No próximo capítulo, veremos como ele fez isso, a partir da relação que fez entre o *Poverello* e o mundo.

²³³ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 188 (grifo nosso): “*Interrogatus a quodam fratre semel cur, fratres omnes sic a sua cura reiectos, alienis eos tradiderat manibus, quasi ad eum nullatenus pertinerent, respondit: “Fili, fratres diligo sicut possum; sed si mea sequerentur vestigia, illos utique plus amarem, nec me illis redderem alienum. Nam sunt quidam de numero praelatorum, qui eos ad alia trahunt, antiquorum eis proponentes exempla, et parum mea monita reputantes. Sed quid agant, in fine videbitur”. Et paulo post, cum infirmitate nimia gravaretur, in vehementia spiritus in lectulo se direxit: “Qui sunt isti”, ait, “qui religionem meam et fratrum de meis manibus rapuerunt? Si ad generale capitulum venero, tunc eis ostendam qualem habeam voluntatem”. Et addidit frater ille: “Numquid et provinciales illos ministros, qui tamdiu libertate abusi sunt, non mutabis?”. Et pater ingemiscens verbum respondit terribile: “Vivant pro libitu, qui minoris est damni paucorum quam multorum perditio!”. Non propter omnes sed propter quosdam dicebat, qui nimia temporis diuturnitate videbantur praelationem hereditario vindicasse. In omni quidem genere praelatorum regularium hoc potissimum commendabat, mores non mutare nisi in melius, conciliatos favores non quaerere, potestatem non exercere, sed implere officium”.*

3 – UMA LEITURA DE MUNDUS

*Não foge ao mundo o verdadeiro asceta
Pois em si mesmo tem o seu próprio asilo
E em meio à humana turba, arrebatada e inquieta,
Só ele é simples e tranqüilo.²³⁴*

Ao longo do trabalho, discutimos como a influência do Neoplatonismo da Alta Idade Média, com especial destaque para Santo Agostinho, influenciou a interpretação cristã do vocábulo bíblico mundo, fazendo com que as ordens das *Escrituras* para “não amar o mundo” fossem entendidas como imperativos para que os cristãos desprezassem a materialidade da vida, desdobrando-se, então, em desvalorização da sociedade, do corpo e da natureza.

Quando Celano escreveu suas obras hagiográficas, estava cada vez mais forte a idéia de que é possível viver piamente em sociedade sem desprezar o mundo criado por Deus, pois o correto, conforme ele pensava, era odiar o pecado, não aquilo que Deus criou para sua glória. Além disso, o celanense escreveu, inicialmente, para divulgar um santo com forte conotação laica e apelo popular e, posteriormente, para tentar apaziguar “rigoristas” e frades mais adaptáveis ao novo contexto em que a Ordem se encontrava.

A palavra mundo, como foi discutido no primeiro capítulo, é um vocábulo polissêmico no Cristianismo. No original grego, várias palavras, com vários sentidos, foram traduzidas pela tradição latina ocidental por basicamente duas palavras: *mundus* e *orbes*, tendo mais freqüência a primeira, mas ambas tendo relação com essa existência. Essa tradução, junto com a influência do Neoplatonismo, gerou desprezo por essa vida. Antes de entendermos como Celano, por meio de suas hagiografias, mostrou à Cristandade e à OFM um São Francisco que deveria servir de modelo para a forma do cristão e do menor se relacionar com o mundo, vamos analisar alguns sentidos que ele dá a essa palavra.

No início da Ordem, São Francisco de Assis chamou os seus irmãos para desprezarem o mundo (*contemptus mundi*), no sentido do pecado. Estes, no entanto, deveriam fazer isso para saírem, de dois em dois, como Jesus orientara aos seus discípulos, pregando o *Evangelho* pelo mundo (*orbi*). O Santo é retratado como tendo uma vocação universalista, ao invés de apenas um padroado local, como geralmente acontecia na Itália, ele não tinha a sua santidade ligada apenas à cidade de Assis. Sua ação protetora estava ligada ao mundo todo.²³⁵ Essa

²³⁴ QUINTANA, Mário. Da vida ascética. In.:_____. **Espelho Mágico**. São Paulo: Globo, 2005. p. 28.

²³⁵ *Vita Prima*. In.: FF, n. 29.

forma de pensar se liga à visão escatológica que Celano compartilhava com o Papa Gregório IX. O *Poverello* era o luminar do mundo,²³⁶ que, outrora, sem a presença dele, vivia em trevas:

Em meio do aviltamento não parcial, mas geral em que jazia a pregação do Evangelho por causa dos costumes daqueles que o pregavam, ele foi enviado por Deus como os apóstolos, para dar testemunho da verdade em todo o mundo [*totum mundum*].²³⁷

Em outro momento,

Na realidade, ele já está inundando todo o mundo [*totum mundum*] com uma alegria nova e a todos oferece os meios de verdadeira salvação. Irradia o mundo [*mundum*] com a luz claríssima dos milagres, e com o fulgor de um verdadeiro astro ilustra o universo inteiro [*totum orbem*]. Esse mundo tinha chorado havia pouco como se, privado de sua presença, tivesse caído num abismo de trevas. Mas agora já sabe que saiu das trevas, iluminado por raios mais brilhantes ao nascer de uma nova luz, como se fosse meio-dia²³⁸

Diante da pregação minorita, as pessoas se maravilhavam, sobretudo com a pregação de São Francisco, que parecia vir de outro mundo (*saeculum*) vindo a este mundo (*mundus*) para mostrar as maravilhas de Deus. Ele, andando pelo mundo (*mundum ambulans*),²³⁹ pregava o Evangelho de Deus, Jesus, que com o seu sangue, conseguiu remir do pecado todo o mundo (*mundum*).

Segundo Celano, a Igreja também tinha uma vocação universalista, já que escrevia para mostrar como ele e o Minoritismo trabalhavam juntos para renovar a humanidade e a criação para Cristo. Isso se mostra quando o celanense usa *orbis* e *mundus* como sinônimos, ao afirmar, fazendo um jogo de palavras, que os veneráveis cardeais são os pilares do mundo (“*mundi cardines, venerabiles cardinales*”)²⁴⁰ e o Papa, no caso, o que mandou escrever a *Vita Prima*, é o senhor do mundo (*dominus orbis*)²⁴¹ e príncipe de toda a terra (*Princeps orbis*

²³⁶ *Vita Prima*. In.: FF, n. 148.

²³⁷ *Ibidem*, n. 89: “*Nam cum doctrina evangelica, etsi non particulariter sed generaliter ubique multum per opera defecisset, missus est hic a Deo, ut universaliter per totum mundum Apostolorum exemplo perhiberet testimonium veritati*”.

²³⁸ *Ibidem*, n. 119: “*Laetificat certe iam mundum omnem novo gaudio sospitatum, et verae salutis ofert commoda universis. Miraculorum luce clarissima mundum irradiat, et veri sideris fulgore totum illustrat orbem. Lugebat olim mundus eius se fraudatum praesentia, et quadam tenebrarum voragine ad eius occasum se viderat occupatum. Sed iam, velut in meridie, in novae lucis exortu, fulgentioris radiis illustratus, sentit se universam caliginem amisisse*”.

²³⁹ *Ibidem*, n. 51.

²⁴⁰ *Ibidem*, n. 121.

²⁴¹ *Ibidem*.

terrarum).²⁴² Não pensemos que essa dominação da Igreja sobre o mundo estava presente só na obra encomendada por Gregório IX, pois na *Vita Secunda*, o *Poverello* afirma que o Papa Honório III tem, nas mãos, o mundo [*orbem*].²⁴³

Ainda sobre a relação entre Celano e o Papado, e a ligação disso com a interpretação celanense da ordem bíblica para “não amar o mundo”, é importante ressaltar o destacado papel que Roma ocupa em suas obras: a cidade mais importante do mundo. Discorrendo sobre uma insurreição que ocorreu nessa cidade e que fez com que Gregório IX tivesse que fugir dela, o hagiógrafo faz um interessante jogo de palavras entre Roma e o mundo [*urbs et orbs*] para mostrar que esse evento diz respeito a toda terra. Roma é central por causa do fato de ser a urbe apostólica, não por causa da sua tradição republicana e sua tradição histórica. Essa não era encarada como apenas mais uma diocese, era vista como a cabeça de toda a Cristandade, ela representava o mundo. Ao contrário do centro urbano destruído pela invasão das tropas de Odoacro, que fez com que Agostinho escrevesse “A Cidade de Deus”,²⁴⁴ Celano descreve uma Roma papal, em que o Poder Espiritual deveria submeter o Temporal.

A cidade de Roma também tinha profundas ligações com o Minoritismo: lá, “São Francisco conseguiu a aprovação de sua Ordem e recebeu o mandato de universalizar a sua pregação penitencial”. A importância da atual capital da Itália para a OFM na obra celanense aponta para a estreita ligação entre menores e Papado do século XIII, “cujas conseqüências foram determinantes para a solidificação da primeira e para os intentos políticos do segundo”.²⁴⁵

São vários os significados que *mundus* possui na obra celanense, podendo ser a extensão da terra, bem como a humanidade de forma geral, ou aquela fração apartada da Igreja. Mundo também pode significar na *Vita Prima* e na *Memoriale in desiderio anime* pecado, afastamento dos caminhos de Deus. Essa polissemia hagiográfica faz com que Celano, mesmo usando expressões da *contemptus mundi*, utilize um vocabulário que também aponta para um menor desprezo dessa existência e da humanidade de forma geral. Cristo pagou os pecados da humanidade. Com isso o celanense não quer pregar algum tipo de Soteriologia universalista, mas que a dívida dos homens foi paga, pois o “sangue do Cordeiro imaculado correu copiosamente pelas cinco chagas e lavou os crimes do mundo [*lavit crimina mundi*]”.²⁴⁶ Portanto,

²⁴² *Vita Prima*. In.: FF, n. 122

²⁴³ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 17.

²⁴⁴ Sobre isso, ver os dois volumes de AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**.

²⁴⁵ PEREIRA, André Luís. Op. cit. p. 91-92.

²⁴⁶ *Vita Prima*. In.: FF, n. 114.

Embora [Francisco] desejasse sair logo deste mundo como se fosse um desterro onde devia peregrinar, este feliz viajante sabia aproveitar o que há no mundo, e bastante. Usava o mundo como um campo de batalha com os príncipes das trevas, mas também, para Deus, como um espelho claríssimo da bondade.²⁴⁷

Diante disso, fica evidente que na produção hagiográfica de Frei Tomás de Celano, o deserto em que os frades deveriam buscar a salvação é no mundo, como fica claro na parábola que São Francisco propôs ao Papa Honório III, em que uma mulher muito bonita, pobre (Francisco) e moradora de um deserto (o mundo) teve muitos filhos (a OFM) com um rei (Cristo). Nessa história, Celano ensina que o espaço de atuação deles não é a cela monástica nem o deserto dos eremitas, mas o mundo em que os homens vivem.

3.1 SOCIEDADE

Uma das principais conseqüências, no Minoritismo, da reinterpretação da palavra bíblica *mundus* está ligada à relação com a sociedade, que, por sua vez, se desdobra em alguns aspectos que são bem específicos na Ordem dos Frades Menores: pregação, cuidado com os pobres, relação com as cidades e uso do dinheiro. O ideal de santidade da Alta Idade Média foi marcado pela idéia de que para ser um bom cristão seria necessário viver longe das coisas seculares, longe do convívio social, vivendo isolado, quer seja em um mosteiro, quer seja no deserto.

Tal ideal fez com que a Idade Média, como um todo, fosse encarada como apenas marcada pela Ascese Extramundana, sobretudo a partir da análise do sociólogo alemão Marx Weber. No Entanto, já mostramos que essa idéia só é verdadeira se não levarmos em conta a atuação das Ordens Mendicantes do século XIII, sobretudo a Ordem dos Frades Memores. Estes, como defendemos nesse trabalho, ao mesmo tempo em que contribuíram para mudar a relação dos cristãos com o mundo, sofreram influência do período em que viviam, marcados pelo interesse papal em responder ao anseio, presente na sociedade, de uma religiosidade mais próxima do laicato, mais perto do mundo social. Ao mesmo tempo, também sofreram influência do processo de mudança do paradigma filosófico neoplatônico pelo aristotélico, bem como da retomada do comércio e da vida urbana.

²⁴⁷ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 165: “*Mundum quasi peregrinationis exsilium exire festinans, iuvabatur felix iste viator iis quae in mundo sunt (cfr. Ioa 17,11.16) non modicum quidem. Nempe ad principes tenebrarum (cfr. Eph 6,12) utebatur eo ut campo certaminis, ad Deum vero ut clarissimo speculo bonitatis*”.

Diante disso, fica evidente que a ascese exposta por Tomás de Celano nas duas “vidas” que escreveu são produtoras e produtos de uma nova maneira de entender a palavra *mundus*. Vejamos, agora, o desdobramento disso na delicada questão, entre os menores, de como os frades deveriam viver entre os homens.

3.1.1 O Minoritismo e as cidades

As composições da *Vita beati Francisci* e da *Memoriale in desiderio anime*, que aconteceram durante o desenvolvimento da devoção a São Francisco de Assis nas cidades setentrionais da Itália, contribuíram para a propagação do culto de um novo santo. Essa veneração levou a que várias construções (igrejas, santuário e convento) fossem dedicadas ao novo santo. Muitas delas estavam dentro de espaços urbanos. A pregação e atuação dos frades contribuíram para que esse culto alcançasse várias cidades. Os principais beneficiados com isso eram os próprios menores, já que alcançavam prestígio econômico/social/cultural. Também contribuiu para que eles adquirissem imóveis melhores e com localizações mais vantajosas. A Ordem dos Frades Menores, devido aos santuários dedicados ao *Poverello*, ascendeu socialmente, assemelhando-se, na importância e riquezas, às ordens tradicionais.

No entanto, esse culto a São Francisco é distinto dos que também se alastravam pela parte setentrional da Itália, pois não possuía uma conotação meramente local, pois visava mostrar a vocação universalista do *Poverello*, ou seja, o padroado de São Francisco seria de todas as cidades, não só de uma.

Com relação a esse assunto, são diferentes as abordagens que Tomás de Celano dá em suas duas *Vidas*. Se na *Vita beati Francisci*, o hagiógrafo destaca a missão *ad extra*, ou seja, o aspecto itinerante/apostólico do trabalho dos minoritas e a universalidade que São Francisco pretendeu dar à sua Ordem; na *Vida Segunda*, Celano enfatiza as passagens em que o *Poverello* atuou diretamente na cidade [missão *ad intra*].²⁴⁸

A primeira obra legitima uma nova forma de ser santo no mundo, ligada ao que chamamos nesse trabalho de Ascese Intramundana; um novo tipo de santidade frente à Cristandade no seu todo, sobretudo às ordens tradicionais, muito diferentes das mendicantes. A novidade aparece na obra celanense, por exemplo, quando ele afirma que o Santo era um “novo evangelista dos últimos tempos”,²⁴⁹ trazendo ao mundo uma “alegria inesperada e uma santa novidade: a velha árvore da religião viu reflorir seus ramos nodosos e raquíticos. Um

²⁴⁸ Ver PEREIRA, André Luís. Op. cit.

²⁴⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 89: “*novissimo tempore novus evangelista*”. (Grifo nosso).

espírito novo reanimou o coração dos escolhidos, [...] irradiando uma santidade nova e prodígios inauditos”.²⁵⁰ O *Poverello*, na lógica do hagiógrafo, trouxe “um sistema novo”.²⁵¹ O modo de viver da OFM era uma novidade que precisava ser justificada hagiograficamente. Por isso, muitas vezes, o Santo era confrontado com modelos anteriores. Para tanto, o frei hagiógrafo narra a conversão de São Francisco e a respectiva vocação itinerante e predicativa dele.

O objetivo do segundo livro, por outro lado, era mostrar, dentro da OFM, o quanto o Minoritismo se fazia necessário à manutenção da ordem social.²⁵² A atuação minorita nas cidades não tinha apenas a intenção de salvar as almas, visava também estabelecer a paz, ou melhor, o Reino de Deus entre os homens. A hagiografia celanense ressalta esse papel da intervenção social, para que, por meio da apresentação de um Santo exemplar, fosse legitimada a intervenção da Ordem no espaço urbano.²⁵³

Ainda de acordo com André Pereira, existem três aspectos da atuação dos frades no meio urbano que podem ser percebidos na hagiografia Celano: **a)** A fome corporal é causada pela fome espiritual, todos os problemas sociais decorrem do afastamento de Deus. Isso explica o porquê da presença de santuários dedicados a São Francisco e a atuação predicatória da OFM, fazendo com que fossem coisas consideradas essenciais na cidade, sendo, inclusive solicitadas pelos poderes seculares delas. **b)** Quanto mais se ama a Eternidade, mais abundância material será alcançada nessa vida, mostrando que os bens terrenos não são pecaminosos por eles mesmos (Ascese Intramundana). **c)** A “fome espiritual é saciada pela pregação que tanto Francisco quanto os frades desempenhavam nos centros urbanos”.²⁵⁴ Logo, enquanto os minoritas continuassem pregando e as pessoas obedecendo, não haveria problemas nas cidades. Se o contrário acontecesse, o caos social se estabeleceria.

Portanto, a pregação do *Evangelho* feita pelos Frades Menores, ressalta Celano nas suas obras, era imprescindível para a manutenção da paz e da boa vida nas cidades. Como afirma André Pereira, “se, para ele [o celanense], a coesão e o bem-estar social eram

²⁵⁰ *Vita Prima*. In.: FF, n. 89: “*insperata exsultatio et sancta novitas: antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit. Datus est spiritus novus in cordibus electorum [...] sanctus novo ritu, novisque signis desuper radiavit*”. (Grifo nosso).

²⁵¹ *Ibidem*: “*ordine novo*”.

²⁵² Sobre isso, PEREIRA, André Luís. Op. cit. p. 76-77. Segundo ele, essa omissão da *Vita Secunda* pode ser percebida pelo fato de que “no *Memoriale*, o hagiógrafo se calou também sobre a primeira missão dos frades, sobre o mandato de ir dois a dois pelo mundo; se calou sobre a tentativa de Francisco de ir ao Marrocos; sobre o encontro dele com o sultão do Egito. Por outro lado, na segunda obra, ele desenvolveu temas que não haviam sido trabalhados na *Vita*, como o exorcismo de Arezzo, o papel social da pregação, a profecia de s. Francisco sobre Perúgia e o relato da destruição de Greccio”.

²⁵³ *Ibidem*. p. 69-72.

²⁵⁴ *Ibidem*. p. 72.

resultados da proeminência dos valores da religião sobre os interesses materiais, era justo que aqueles que tornavam essa operação possível ocupassem no mundo um posto de primeira grandeza”.²⁵⁵

Sobre a importância da atuação de São Francisco e dos seus frades na cidade, é emblemática a história do exorcismo de Arezzo. O narrador informa que antes da chegada da OFM, “a cidade inteira estava afogada numa luta interna, ameaçada de iminente destruição”.²⁵⁶ O Santo Homem estava hospedado fora da cidade, em uma aldeia, quando viu, sobre a cidade, os demônios comemorando a destruição da cidade que estavam causando através da influência que exerciam sobre os cidadãos. Diante desse problema, o *Poverello* deu ordens para que Frei Silvestre fosse até a porta de Arezzo e, em nome de Deus Todo-poderoso, expulsasse os demônios de lá. Então o frade, “apresentando-se diante de Deus com hinos de louvor, clamou valentemente diante da porta: ‘Da parte de Deus e por ordem de nosso pai Francisco, ide embora para longe daqui, demônios todos’”.²⁵⁷ Depois disso, a cidade se viu livre dos demônios e voltou a ter paz por causa da atuação de um seguidor de São Francisco, que agia no nome do Santo e no nome de Deus. Mais tarde, São Francisco declarou aos habitantes daquela cidade: “Dirijo-me a vós como a homens antes subjugados pelo Diabo e prisioneiros dos demônios, mas sei que fostes libertados pelas preces de um certo pobre”.²⁵⁸

3.1.2 Pregação e cuidado com os pobres

Os menores, diferentemente dos monges, não viviam isolados da sociedade, pois achavam, pelo contrário, que tinham sido enviados para suprir o mundo com a Palavra e o amor de Deus, manifesto no cuidado para com os pobres. Nisso, havia uma crítica aos modelos de santidade anteriores, que se isolavam do resto da sociedade em busca da Salvação, enquanto as Ordens Mendicantes a buscavam convivendo com os homens. Uma ilustração disso está na história em que São Francisco, depois de ser assalto e jogado na neve, foi para um mosteiro e não foi tratado devidamente lá, pois não o alimentaram nem lhe foram dadas roupas apropriadas para passar o frio, fazendo com que o santo, não movido por ira, mas por necessidade, deixasse o mosteiro. O prior do mosteiro, depois que conheceu a santidade de Francisco, foi pedir perdão a ele em seu próprio nome e no nome dos monges. A

²⁵⁵ PEREIRA, André Luís. Op. cit. p. 73.

²⁵⁶ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 108: “*tota civitas intestino bello quassata, propinquum sui minabatur excidium*”.

²⁵⁷ *Ibidem*: “*praeoccupans in laudem faciem Domini, clamat ante portam valenter: ‘Ex parte Dei et iussu patris nostri Francisci, procul hinc discedite, daemones universi’*”.

²⁵⁸ *Ibidem*: “*Vobis sicut quondam Diabolo subiugatis et vincitis daemonum loquor, quos tamen scio cuiusdam pauperis precibus liberatos*”.

intenção celanense é mostrar que o modelo monástico era inapropriado, uma vez que, por causa do seu isolamento, deixava de ajudar os necessitados. O pedido de desculpas do Prior não era só para mostrar a bondade daquele homem, pois tinha a intenção de submeter um modelo a outro. Para agravar a crítica, nos é mostrado a atuação do verdadeiro cristão (na perspectiva das hagiografias de Celano), a saber, Francisco prestando ajuda a leprosos, grupo extremamente segregado no medievo:

Transferiu-se para um leprosário. Vivia com os leprosos, servindo com a maior diligência a todos por amor de Deus. Lavava-lhes qualquer podridão dos corpos e limpava até o pus de suas chagas, como disse no Testamento. [...] Ajudava também os outros pobres, [...] estendendo sua mão misericordiosa para os que não tinham nada e mostrando compassivo afeto para com os aflitos.²⁵⁹

Temos aí uma diferença essencial entre o Monasticismo e o Minoritismo, o cuidado com os pobres. O Pai dos Frades Menores foi usado como modelo do modo de agir dos minoritas, ou seja, sua função não era apenas se salvar, mas trabalhar para que outros também a alcançassem. Ao invés do modelo monástico, narrativamente construído como egoísta, Celano propõe o altruísmo dos menores.

A crítica ao modelo monástico aparece diversas vezes na obra celanense. Durante o seu processo de conversão, São Francisco, depois de sair do mosteiro, passou a morar sozinho na Igreja de Santa Maria de Porciúncula, “usava um como um hábito de ermitão, cingido com uma correia, e andava com um bastão e com os pés calçados”.²⁶⁰ Mas o *Novo Eremitismo* também não agradou ao Santo, que não se sentia chamado para atuar daquele jeito. Quando restaurou a Igreja (e lá passou a ser celebrada Missa), ouviu certa vez uma pregação usando o *Evangelho de Mateus*. Ao término, o *Poverello* pediu ao sacerdote que lhe explicasse a passagem, ao que este o respondeu que os seguidores de Jesus não deveriam possuir ouro, prata nem dinheiro. Também não deveriam ter bolsa, alforje, pão nem bastão durante a caminhada. Também não seria correto eles terem duas túnicas. Deveriam, antes, pregar o *Evangelho*.²⁶¹

²⁵⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 16-17: “se transtulit ad leprosos, eratque cum eis, diligentissime serviens omnibus propter Deum, et lavans putredinem omnem ab eis, ulcerum etiam saniem extergebat, sicut ipse in Testamento suo loquitur dicens. [...] Aliorum quoque pauperum, [...] erat adiutor, non habentibus porrigens misericordiae manum, et afflictis gerens compassionis affectum”.

²⁶⁰ *Ibidem*, n. 21: “quasi eremiticum ferens habitum, accinctus corrigia et baculum manu gestans, calceatis pedibus incedebat”.

²⁶¹ *Ibidem*, n. 33.

A novidade de São Francisco está em ser um modelo de santidade que era Religioso (já que seguiria uma regra), mas que não se apartaria do mundo (dos leigos). Sua função seria falar do Reino de Deus para os homens e pregar a conversão. Mesmo diante da insistência do bispo de Sabina, Francisco preferiu sua novidade de vida ao invés de modelos anteriores considerados mais fáceis:

Interrogou-o sobre muitos pontos e tentou persuadi-lo a passar para a vida monástica ou eremítica. Mas São Francisco recusou com humildade e quanto lhe foi possível esse conselho, sem desprezar os argumentos, mas por estar piedosamente convencido de que era conduzido por um desejo mais elevado. Admirava-se o prelado com seu fervor, e temendo que fraquejasse em tão altos propósitos, mostrava-lhe caminhos mais fáceis. Afinal, vencido por sua constância, anuiu a seus rogos e procurou apoiar sua causa diante do papa.²⁶²

Depois de mudar de trajes, deixando os que pareciam com os dos eremitas, passou a usar os que seriam, no início da Ordem, os trajes dos frades: uma só túnica (que traz a imagem de uma cruz, sendo uma vestimenta áspera, paupérrima e grosseira), cordão no lugar de correia e pés descalços. Além disso, de mudar os trajes, passou a pregar penitência aos homens, vindo muitos deles a se converter.

A ordem, no seu início, recebeu diversos tipos de pessoas, inclusive muitos leigos. Os frades tinham a grande admiração de todo e o exemplo de humanidade deles levou muitos à penitência. Celano descreve a profunda relação dos menores com os seculares. É digno de nota lembrar que o Minoritismo foi dividido em três ordens, o que aponta para essa valorização da religiosidade laica. A Ordem primeira se destina aos homens que querem deixar família e bens; a segunda, para mulheres que passam a viver no claustro; e a terceira se destina a leigos que, apesar de não deixarem família e bens, passam a viver uma vida regrada (com uma regra) e de penitência e pregação. Tudo isso aponta para a importância do laicato no Minoritismo.

A relação com os pecadores não fazia com que os menores pensassem que se tornavam menos santos por causa disso. Os frades, por exemplo, se confessavam com um padre que tinha má fama por levar uma vida de pecado, mas, não deixavam tal prática por causa disso.²⁶³ Essa passagem mostra que Celano, que nesse caso escrevia em nome do Papa,

²⁶² *Vita Prima*. In.: FF, n. 33: “*coepit eum de multis interrogare et, ut ad vitam monasticam seu eremiticam diverteret, suadebat. At sanctus Franciscus suasionem eius humiliter, prout poterat, recusabat, non persuasa despiciendo, sed alia pie affectando, altiore desiderio ferebatur. Mirabatur dominus ille fervorem ipsius, et timens ne a tanto proposito resiliret, ei planiora itinera ostendebat. Tandem eius constantiae victus precibus acquievit, et coram domino papa studuit eius negotia de caetero promovere*”.

²⁶³ *Ibidem*, n. 45.

tentava subordinar os frades, desde o início, à Igreja. Uma das formas de fazer isso era por meio do Sacramento da Confissão, fazendo com que eles não tivessem, no texto hagiográfico, a intenção de se opor à Roma como fizeram os movimento heréticos do século anterior.

Outro elemento muito comum na hagiografia de Celano e que mostra sua visão da relação do cristão com o mundo, mas especificamente, com a sociedade, é a questão das curas feitas por São Francisco. Celano afirma que pretendia expor os milagres, pois, segundo ele, só servem para mostrar a santidade, não para fazê-la. Sua intenção era mostrar a excelência de vida do Santo, que todos pudessem ter nele um exemplo da forma cristã de viver.²⁶⁴ Além do fato de querer mostrar a santidade do *Poverello*, as ações miraculosas são citadas para mostrar que ele, à semelhança de Cristo, se compadecia diante do sofrimento das pessoas, trazendo cura, alimento e expulsando demônios. Muitas das curas foram feitas a partir de objetos tocados pelo Santo ou que pertenceram a São Francisco. Outras são relatadas para mostrar que o Santo, ao ver o sofrimento, se sensibilizava e ajudava os necessitados. Esses auxílios prestados pelo Pobrezinho de Assis estavam ligados, ou melhor, aconteciam ao mesmo tempo em que ele anunciava o Reino de Deus. Nisso, ele é narrativamente associado a Cristo, que não só pregava, mas abençoava as multidões com comida, curas, exorcismos e outras ações que mostravam que as maravilhas do Reino de Deus estavam vindo com Ele.

Francisco buscava a solidão para se abastecer de Cristo, se alimentar espiritualmente, mas isso não fazia com que ficasse preguiçoso e não cumprisse sua tarefa de pregação.²⁶⁵ Os menores deveriam alternar, de acordo com o modelo criado por Celano, entre o eremitério (lugar de encontro com Deus) e a missão (pregação do/no mundo). De acordo com Giovanni Merlo, o *locus* (lugar) dos menores é bastante diversificado:²⁶⁶ ação entre os leprosos; permanência na casa de alguém de prestígio (eclesiástico ou não) na qualidade de servidores; compromisso com atividades ocasionais para o sustento; itinerância missionária; e retiro temporário no eremitério. Por conseguinte, a idéia defendida por Celano é a de que onde os Frades Menores estiverem, ali estará o *locus* do seguidor de São Francisco.

Diante da pobreza alheia, o *Poverello* pedia mantos e peles aos ricos para dar aos pobres, desde que eles não esperassem recebê-los novamente. Muitos cediam piedosamente, inclusive com mais do que o pedido, mostrando narrativamente que os ricos também podiam agir piedosamente, apesar da riqueza que possuíam.²⁶⁷

²⁶⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 70.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ MERLO, Grado Giovanni. Op. cit. p. 53.

²⁶⁷ *Vita Prima*. In.: FF, n. 76.

São Francisco era uma pessoa de boa convivência, pois era repleto de virtudes, tais como: servia cordialmente, era delicado nas maneiras, tranqüilo, afável nas palavras, conveniente na exortação, fiel ao que lhe era confiado, simpático, gracioso e perdoador. Além disso, tinha fisionomia alegre, sem contar que, por ser muito humilde,

mostrava toda a mansidão para com todas as pessoas, adaptando-se a todos com facilidade. Embora fosse o mais santo de todos, sabia estar entre os pecadores como se fosse um deles. Pai santíssimo que amas os pecadores, ajuda-os! Com tua poderosa intercessão e cheio de misericórdia, digna-te levantar os que vês prostrados na abjeção dos pecados.²⁶⁸

Francisco não buscou a alternativa monástica de fuga do mundo do pecado, mas procurou se aproximar dos pecadores, vivendo entres eles para pregar-lhes penitência. Procurava alternar a solidão contemplativa com a convivência para a pregação aos de fora da Ordem e o ensino aos frades. Esse novo evangelista (*novus evangelista*), “irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou com o exemplo o caminho do Filho de Deus e a doutrina da verdade. Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma santa novidade”.²⁶⁹

O *Poverello* era o exemplo tanto para aqueles que buscavam maior santidade, quanto para aqueles que buscavam um menor grau, mas que também queriam caminhar em comunhão com Deus. Todas as classes, sexos e idades tinham nele um exemplo a seguir.

3.1.3 Sobre a relação com as Universidades e cargos eclesiásticos

As Universidades, nascidas na transição do século XII para o século XIII, estão ligadas a história da Ordem, uma vez que, além de surgirem no mesmo período, tiveram muitos frades estudando e dando aulas nelas. Surgiram como agremiações profissionais de estudantes e professores, que anteriormente se reuniam em escolas autônomas. As primeiras cidades onde surgiram essas agremiações foram Paris, Oxford e Bolonha.²⁷⁰ Na primeira década dos anos 1200, surgiu a parisiense *Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium*,

²⁶⁸ *Vita Prima*. In.: FF, n. 83 (grifos nossos): “*omnem mansuetudinem ostendebat ad homines, omnium moribus utiliter se conformans. Sanctior inter sanctos, inter peccatores quasi unus ex illis. Adiuvatur igitur peccatores, peccatorum amator, pater sanctissime, et quos cernis miserabiliter in delictorum sordibus iacere, dignare, quaesumus, misericordissime tuis gloriosissimis suffragiis relevare*”.

²⁶⁹ *Ibidem*, n. 89: “*novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe fluenta Evangelii pia irrigatione diffudit et viam Filii Dei atque doctrinam veritatis opere praedicavit. acta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exultatio et sancta novitas: antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit*”.

²⁷⁰ Bolonha era muito particular nesse sentido, uma vez que era uma agremiação apenas de estudantes.

agregação inicialmente voluntária, mas, logo em seguida, apoiada pelo Papado. Essas instituições estavam sob a jurisdição do Papa, que evitava, com isso, intervenções locais e regionais sobre essa instituição nascente.

Os estudos das Universidades aglutinavam praticamente quatro cursos: Teologia, Artes (Filosofia), Medicina e Direito (Canônico e, em alguns lugares, Civil). Segundo Jacques Verger:

No início, ela era uma federação de escolas, cada mestre mantendo autoridade sobre seus alunos. Mas estas escolas foram reagrupadas, por disciplina, em faculdades: faculdade preparatória de artes faculdades “superiores” de medicina, de direito canônico [...] e teologia. [...] Acrescente-se a isso que a primeira metade do século XIII viu agregar-se à Universidade de Paris [e muitas outras] um certo número de conventos e de priorados de estudos pertencentes às Ordens Mendicantes [...] ou monásticas.²⁷¹

A língua utilizada nas Universidades era o latim. O saber era apoiado por uma dupla tradição: a Revelação Cristã (o que, de certa forma, incluía a Patrística) e o saber grego (com forte mediação muçulmana, como analisado no primeiro capítulo).²⁷² O pensamento dos Pais Latinos chegou mediante algumas sínteses oriundas do Renascimento Cultural do século XII, tais como, *As sentenças*, de Pedro Lombardo, *o Decreto* de Graciano, e *a Dialética* de Abelardo. Com relação à influência grega e muçulmana, foram importantes o *corpus* dos escritos de Aristóteles, alguns escritos médicos e filosóficos de Avicenas, alguns de Ptolomeu, os comentários de Averróis sobre as obras aristotélicas etc.

As disciplinas se enquadravam nas “artes liberais” dos pedagogos da antiguidade. Eram sete ao todo, divididas em dois grupos, a saber, o *Trivium* e o *Quadrivium*, que significam, respectivamente, três e quatro caminhos que se articulam. O *Trivium* era composto

²⁷¹ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. Vol. 1 e 2. p. 577.

²⁷² Sobre isso, ver GILSON, Etienne. Op. cit. Desde o fim do século X, os filósofos árabes já influenciavam os cristãos. Essas relações se intensificaram ao longo dos séculos seguintes. As primeiras traduções ainda apresentaram um caráter neoplatônico, sendo baseadas em obras de Plotino. De acordo com Etienne Gilson, os tradutores muçulmanos pensavam que Aristóteles e Platão estavam de acordo, fazendo com que os árabes fizessem um grande esforço para conciliá-los. Mesmo sendo traduções com um alto teor neoplatônico, as obras aristotélicas e de filósofos árabes como Avicenas e Averróis trouxeram mudanças consideráveis no pensamento cristão medieval, como, por exemplo, o problema de conciliar a idéia do universo como uma realidade inteligível e que existe por si só e a soberania e o controle do Deus Criador sobre sua criação. De um lado, estava a influência platônica, que dava muita ênfase à transcendência e à onipotência de Deus e desvaloriza esse mundo; do outro, vigorava a tendência aristotélica de valorizar esse mundo como realidade que existe por si só, mas sem desconsiderar a realidade transcendente.

de Gramática, Retórica e Dialética; o *Quadrivium*, de Aritmética, Geometria, Música e Astronomia.

As Universidades favoreceram o processo de aproximação da vida religiosa da vida laica, uma vez que contribuíram para o desenvolvimento da investigação sobre o homem, o mundo e Deus, além de terem favorecido o estudo sobre as obras de Aritósteles, que ajudaram a formar um paradigma que valoriza mais o mundo, ao invés do paradigma anterior, marcado pelo desprezo do mundo (Neoplatonismo).

O papa Honório III, durante o seu pontificado (1216-1227), permitiu aos Frades Menores freqüentarem as universidades da França. Estes, como todos os outros estudantes, tinham que estudar arte, isto é, filosofia, que era baseada, principalmente, em Aristóteles, antes de fazer qualquer outro curso.

Na conturbada década de 1240, muitos frades haviam assumido altos cargos nas Universidades de Paris e em Oxford, além de vários menores estudarem nessas prestigiosas instituições de ensino. Além disso, em 1240, Haimo de Faversham foi eleito Ministro Geral da OFM. Ele era um intelectual muito respeitado, tanto que foi enviado por Gregório IX para tentar uma reconciliação com a Igreja Oriental. Esse propósito não teve êxito, mas mostra que esse frade era bastante preparado teológico e academicamente. Ele, quando eleito Ministro Geral, era sacerdote e professor do *Studium generalium* de Paris. Havia sido professor em Pádua também. Foi um dos opositores de Frei Elias, fazendo parte de um grupo de minoritas intelectuais que se opuseram à tentativa de Elias de conter a clericalização da Ordem.

A cultura acadêmica e escolástica de Haimo influenciou a Ordem, como, por exemplo, quando foi encomendado, em 1241, a quatro *magistri* minoritas que fizessem uma interpretação da *Regra* capaz de pôr fim às discussões. As ordens não partiram diretamente do Ministro Geral, mas do Capítulo, realizado em Montpellier nesse ano. Dentre os intelectuais responsáveis de interpretar o documento legislativo de maneira que pusesse fim às discórdias dentro do Minoritismo estavam Alexandre de Hales e João de Rupella, dois grandes professores de Paris.

Haimo aceitou o parecer dos mestres expresso na “*Expositio Quatuor Magistorum super Regulam Fratrum Minorum*”. Esse texto manteve a inviolabilidade da *Regra*, mas não foi o suficiente para se ter os resultados esperados, pois os conflitos continuaram, já que era fruto da reflexão dos *magistri*, um grupo muito específico do Minoritismo. Portanto, “esse tratado expressava apenas a opinião de um dos grupos discordantes”.²⁷³ O documento em

²⁷³ PEREIRA, André Luís. Op. cit. p. 59.

questão ainda afirmou que o Capítulo Geral teria autoridade sobre o Ministro Geral, para evitar que acontecesse o que ocorreu no Generalato de Frei Elias, que, segundo Falbel, agira de forma tirana e usando, muitas vezes, artifícios ilícitos.²⁷⁴

O envolvimento da OFM com as universidades nascentes não foi esquecido na hagiografia celanense. São Francisco Assis sofria pelo fato de que a busca pela ciência gerava desprezo pelas virtudes, “principalmente se não permanecia cada um na vocação a que tinha sido chamado desde o começo”.²⁷⁵ Segundo o próprio narrador, ele “não dizia isso porque não gostasse dos estudos das *Escrituras*, mas para afastar a todos dos estudos supérfluos, pois preferia que fossem bons pela caridade e não sabidos por curiosidade”.²⁷⁶ O celanense não atacou os intelectuais minoritas, mais uma vez, apenas tencionou admoestar contra os excessos, que poderiam desvirtuar o cristão. O *Poverello*, como prova disso, “fez escrever o seguinte como norma geral: “Devemos honrar e venerar todos os teólogos e os que nos administram as palavras de Deus como aqueles que nos administram espírito e vida”.²⁷⁷ Outra vez, ordenou que se escrevesse como cabeçalho de uma carta sua a Santo Antônio, um intelectual, o seguinte: “A Frei Antônio, meu bispo”.²⁷⁸

Celano também teve que enfrentar outra questão bastante delicada na *Memoriale in desiderio anime* e que já estava presente desde a *Vita Prima*, a saber, o fato de alguns Frades Menores terem alcançado cargos eclesiásticos importantes, tais como professorado e, inclusive, arcebispado. Em 1241, por exemplo, o papa Gregório IX elevou à Sé Arquiepiscopal de Milão o frade Leão de Perego. Milão era uma das mais importantes cidades da Lombardia, chegando a disputar com Roma. No momento em que a Ordem discutia como deveria ser a relação dos frades com o mundo (por causa das disputas internas entre os mais rigorosos com relação à *Regra* e os que não eram tão “rigoristas” quanto os primeiros), a mesma já estava envolvida nas disputas políticas eclesiásticas.

No entanto, foi no período de redação da *Secunda Vita* que o debate, dentro da Ordem dos Frades Menores, quanto a relação do cristão com o mundo social se intensificou, fazendo com que o Ministro Geral da OFM, Crescência Iesi, solicitasse a Celano uma *vita* que

²⁷⁴ Ver FALBEL, Nachman. Op. cit.

²⁷⁵ *Vita Secunda*, n. 195: “*praesertim si non in ea vocatione quisque persisteret, in qua vocatus a principio fuerit*”.

²⁷⁶ *Ibidem*: “*Non hoc dicebat quod Scripturae studia displicerent, sed quo a superflua cura discendi universos retraheret, et quosque magis charitate bonos, quam curiositate sciolos esse vellet*”.

²⁷⁷ *Ibidem*, n. 163: “*Omnes theologos et qui ministrant nobis verba divina, debemus honorare et venerari, tamquam qui nobis ministrant spiritum et vitam*”.

²⁷⁸ *Ibidem*: “*Fratri Antonio, episcopo meo*”. Santo Antônio de Pádua era frade da OFM e foi canonizado por Gregório IX em 1232. Em 1946, o Papa Pio XII o tornou Doutor da Igreja. Antônio, nascido Fernando de Bulhões, estudou Filosofia, Teologia e Direito Canônico em Coimbra, Portugal.

respondesse aos debates que inflamavam a ordem na década de 1240. Iesi procurou com que fosse feita uma coleção de escritos sobre a vida do Santo de Assis e fossem redigidas obras que contribuíssem para a construção da versão oficial de São Francisco, visando servir de exemplo para uma série de discussões dentro da Ordem. A função do texto era, segundo Celano, escrever os atos e os ditos do *Poverello* para consolar os frades do período da redação da *vita* e os que viriam no futuro.

Celano escreveu sua *Vida Segunda* no momento que era necessário ensinar aos novos frades e ao “mundo” (no sentido de humanidade) a versão oficial da relação de Francisco de Assis com o mundo. O *Poverello* deveria servir de exemplo para a Cristandade, de forma geral, e para o Minoritismo, de forma mais específica. A obra, inclusive, se assemelha mais a um Florilégio do que a uma Legenda, ou seja, possui mais uma organização temático-pedagógica do que cronológica.

Uma dessas questões de embate era quanto a relação dos frades com cargos eclesiásticos importante dentro da Cristandade. *Na Vita Secunda*, seu autor narra um encontro entre Francisco de Assis, Domingos de Caleruega e o Cardeal Hugolino de Óstia (que depois se tornou Papa) para ensinar sobre essa questão, pois, quando o Cardeal perguntou aos dois santos sobre por que os frades não se tornavam bispos e prelados, recebeu de Francisco de Assis a seguinte resposta:

Senhor, meus frades têm o nome de menores para não presumirem ser maiores. Sua vocação ensina-os a ficar embaixo, seguindo os vestígios de Cristo, e dessa maneira, na glorificação dos santos, serão mais exaltados que os outros. Se queres que produzam fruto na Igreja de Deus, conservai-os no estado de sua vocação. Reduzi-os ao chão, mesmo contra sua vontade. Por isso, pai, eu vos suplico: para que não sejam tanto mais soberbos quanto mais pobres, nem insolentes com os outros, de maneira alguma permitais que sejam promovidos a prelaturas.²⁷⁹

Não há comprovações de que esse encontro realmente se deu. O objetivo é deixar claro que, de acordo com a sua representação de Francisco de Assis e, conseqüente, da relação do cristão com o mundo, os Frades Menores deviam fugir do exercício do poder eclesiástico, embora, em outras passagens, Celano tenha mostrado que os frades da OFM devem respeito às autoridades eclesiásticas ou seculares. Além disso, sua crítica não é necessariamente a Frei

²⁷⁹ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 148: “*Domine, Minores ideo vocati sunt fratres mei, ut maiores fieri non praesumant. Docet vocatio in plano subsistere, et humilitatis Christi sequi vestigia, quo tandem in respectione sanctorum plus aliis exaltentur. Si vultis, ait, ut fructum afferant in Ecclesia Dei, tenete illos et conservate in statu vocationis eorum, et ad plana reducite vel invitos. Precor itaque, pater, ne superbiore quo pauperiores existant, et contra caeteros insolescant, ad praelationem illos ascendere nullatenus permittatis*”.

Leão, pois ele não está repreendendo aos que estão em altos cargos eclesiásticos por causa da obediência.²⁸⁰

3.1.4 Sobre dinheiro e a posse de bens materiais

Entre os Frades Menores da década 1240, existiam alguns muito rigorosos com relação à questão da pobreza. Por outro lado, alguns usufruíam o melhor que as cortes Papais e episcopais podiam fornecer. A estes últimos, Celano narra diversas histórias sobre o perigo das riquezas e de como São Francisco era contrário ao desnecessário contato dos seus seguidores com o “vil metal”. Em uma delas, Celano nos informa que o Santo de Assis execrava o dinheiro e recomendava que dele fugisse como se foge do demônio. Até tocar em moedas era proibido aos frades, pois elas eram consideradas esterco. Algumas passagens são muito duras, como a que o *Poverello* mandou um irmão pegar com a boca uma moeda (que tinha jogado fora) e depositá-la no esterco de burro que ficava fora da cerca do eremitério.²⁸¹

Eram muitos os perigos do dinheiro, pois este podia ser usado pelo Diabo para tentar algum frade, como aconteceu quando dois irmãos²⁸² encontraram uma moeda e discutiram sobre pegá-la. Um lembrou que a *Regra* proíbe os frades de pegarem em dinheiro achado, pois este deveria ser desprezado.²⁸³ O outro, endurecendo o coração diante do conselho do irmão, decidiu apanhar o dinheiro, ficando mudo imediatamente, só sendo curado após jogá-lo fora. Outra vez, um irmão que queria catar um saco de dinheiro e acabou não pegando por iniciativa do Santo. Grande livramento! Uma vez que depois se revelou que havia uma cobra dentro da sacola. Então, Francisco disse: “irmão, para os servos de Deus, o dinheiro é apenas o Diabo e uma cobra venenosa”.²⁸⁴

Apesar desses relatos duros contra o dinheiro, Celano também critica aqueles que defendiam que qualquer tipo de contato com moedas era proibido aos frades, afirmando que alguns usos do dinheiro são lícitos e oriundos da Divina Providência. Aparentemente, é uma contradição, pois acima foi dito que os frades não deviam nem tocá-lo. A maneira de se interpretar essas passagens que aparentemente se excluem mutuamente é entendê-las como

²⁸⁰ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 120: “Não condeno a obediência mas repreendo a ambição, o ócio, os prazeres”. “*Non obedientiam damno, sed ambitionem, sed otium, sed delicias reprehendo*”.

²⁸¹ *Ibidem*, n. 65.

²⁸² *Ibidem*, n. 66.

²⁸³ Em outra história, que está ligada a essa passagem sobre o contato com dinheiro, Francisco afirma que “não é permitido [...] tomar coisas alheias; dar coisas alheias não merece glória, mas é pecado que merece castigo”. *Ibidem*, n. 68: “*Pecunia servis Dei o frater nihil aliud est quam Diabolus et coluber venenosus*”.

²⁸⁴ *Ibidem*: “*Pecunia servis Dei, o frater, nihil aliud est quam Diabolus et coluber venenosus*”.

destinadas aos excessivos, ou seja, palavras duras para os dois lados, cuja medida apropriada é o bom senso.

O mesmo *Poverello* que proibiu o contato dos frades com dinheiro, vendo uma ovelhinha entre cabras e bodes (comparando ela a Cristo, que andara, humilde e mansamente, entre os fariseus e os príncipes dos sacerdotes), pediu para os irmãos a comprarem, deixando claro que deveriam pagar o preço correto dela.²⁸⁵ Essa passagem, além de mostrar o apreço pelos animais, mostra que era lícito pagar o valor correto pelas mercadorias de alguém. O problema não era a manipulação do dinheiro em si, mas a possibilidade que ele trazia de corromper o coração. Depois deu a ovelhinha para o mosteiro de servas de Cristo em São Severino, que lhe fizeram uma túnica com a lã do animal. O Santo não se incomodou de recebê-la, como também, “abraçando-a com grande reverência e exultação, beijava-a, convidando todos os presentes a tão grande alegria”.²⁸⁶

O salário obtido por meio de uma profissão não deveria ser considerado pecaminoso. Celano chega a comparar Francisco a um comerciante esperto que tentava lucrar de muitas maneiras e aproveitar todo o tempo presente.²⁸⁷ O uso de uma linguagem comercial (burguesa no sentido daqueles que fazem comércio) mostra que a utilização do tempo para conseguir dinheiro não era considerada pecado necessariamente; inclusive o *Poverello* recomendava que os irmãos tivessem um ofício (aqueles que não tinham, deveriam aprender) para não serem tão pesados aos homens e pudessem ganhar parte do seu sustento, desde que o lucro obtido não ficasse para o trabalhador, mas para a família (a fraternidade local).²⁸⁸ Também não havia problema em usar moedas para comprar alimento para os pobres, desde que o frade não se deixasse enganar, ou seja, tivesse ciência de que devia tomar cuidado para não considerar o dinheiro um bem em si mesmo. Para evitar isso, era importante que o menor buscasse ter a postura de não se preocupar em perder suas moedas. Se pudesse usar, usava; se não, não se preocuparia com isso.²⁸⁹

No que diz respeito à riqueza da Igreja, Celano é bastante cuidadoso, inclusive porque na *Vita Prima* escreveu à mando do Papa. Nessa obra, por exemplo, o Santo, depois de ter vendido os produtos que costumava vender (tecidos, já que seu pai era comerciante disso), deu todo o dinheiro, inclusive o que conseguiu vendendo o cavalo, para o sacerdote reformar a decrépita Igreja de São Damião. O *Poverello*, apesar de considerar aquele dinheiro como

²⁸⁵ *Vita Prima*. In.: FF, n. 76.

²⁸⁶ *Ibidem*: “*Quam cum magna reverentia et animi exultatione sanctus Dei suscipiens et amplexans, deosculabatur eam, omnes invitans ad tantum gaudium circumstantes*”.

²⁸⁷ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 151.

²⁸⁸ *Ibidem*, n. 160.

²⁸⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 14.

areia e desejar se livrar dele, não julgou que ele não poderia ser, de alguma forma, usado pela Igreja. Francisco era “o verdadeiro desprezador do dinheiro”, pois jogava o dinheiro pela janela e o considerava pó, mas não julgava que a Igreja não poderia usá-lo.²⁹⁰ Em outro momento, ao ir à Igreja de São Pedro, em Roma, o Pobrezinho de Assis se aproximou do altar e admirou-se do fato de que as ofertas feitas pelos visitantes eram módicas. Ele, ao contrário, “jogou uma mão cheia de dinheiro, para mostrar que devia ser especialmente honrado por todos aqueles que por Deus foi honrado acima de todos os demais”,²⁹¹ ou seja, São Francisco, além de não se opor à riqueza da Igreja, representada pelo Papa, que, por sua vez, sucedia à Pedro, julgava ser conveniente contribuir generosamente com ela.

A narração da conversão dos seis primeiros irmãos também serve para orientar a relação dos minoritas com o dinheiro. Dentre esses primeiros frades, destaca-se o exemplo de pobreza de São Bernardo, funcionando como modelo para a Ordem. Numa conversa desse irmão com São Francisco, pediu-lhe o caminho para se tornar perfeito. O Santo afirmou que tudo que o outro tinha pertencia ao Senhor, portanto, deveria ser devolvido. Para justificar essa doutrina, convidou Bernardo para lerem a *Bíblia* no dia seguinte ao da conversa, para, assim, receberem o conselho de Cristo. Ao abrir aleatoriamente o *Códice do Evangelho*, os dois encontram as seguintes palavras ditas por Jesus: “Se queres ser perfeito, vai e vende tudo que tens, e dá-o aos pobres”; em seguida, ao repetir o processo, encontraram a ordem de que nada os discípulos deveriam levar pelo caminho e, em seguida, que quem quisesse seguir Jesus, deveria negar-se a si mesmo. Essas passagens, que não foram analisadas em seus devidos contextos, foram interpretadas, na história contada por Celano, como sendo ditas pelo próprio Cristo a Bernardo. A compreensão do Santo era de que esses fragmentos foram lidos porque era plano de Deus que ele, ao abrir os *Evangelhos* aleatoriamente, a encontrassem. Essa prática, que, entre os cristãos, se costuma criticar como nova, é bastante antiga.²⁹²

Nessa questão do dinheiro, São Francisco de Assis se diferenciava muitos dos movimentos pauperistas do século anterior, embora também pregasse a pobreza, pois não atacava a Igreja por ela possuir bens. O *Poverello* não atacava o fato de a Igreja ter vastos recursos econômicos. Nesse sentido, a *Vita beati Francisci* e a *Memoriale in desiderio anime* estão dentro do interesse conciliador do hagiógrafo. Ao mesmo tempo em que procurou mostrar o Minoritismo casado com a Senhora Pobreza, modelou um Santo que não se opõe à Igreja usufruir das riquezas do mundo.

²⁹⁰ *Vita Prima*. In.: FF, n. 9: “*verus pecuniarum contemptor*”.

²⁹¹ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 8: “*plena manu pecuniam iactat in loco, honorandum ab omnibus specialius indicans, quem Deus supra caeteros honoravit*”.

²⁹² *Ibidem*, n. 15: “*Si vis perfectus esse vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus*”.

Celano também discorreu sobre o que os frades poderiam possuir.²⁹³ Por terem voto de pobreza, nada tinham, desejavam ou temiam perder. Era-lhes lícito possuir uma túnica (remendada por dentro e por fora), pois assim pareceriam crucificados para o mundo, que aqui significa o prazer nas coisas dessa vida. Também podiam ter uma corda, com que se cingiam, e calções baratos. “De tal modo desprezavam valorosamente todos os bens terrenos que mal admitiam receber as coisas extremamente necessárias à vida e, desligados por tão longo costume da consolação do corpo, não temiam qualquer rigor”.²⁹⁴

Ainda sobre a questão de posse, outra história nos é contada por Celano. Francisco, usando uma túnica pobre, pediu a um irmão que lhe conseguisse um pano para fazer uma túnica nova. Ao ir à cidade, o irmão foi chamado por um homem que ofereceu um pano que daria para fazer seis túnicas. Quando regressou ao Santo, o frade, já muito surpreso, ouviu do Pai dos Menores que Deus estava suprindo suas necessidades mais do que ele (Francisco) esperava; e não só a dele.²⁹⁵

A posse de livros também estava ligada à questão das riquezas e posse de bens. O *Poverello* afirmou que os frades deveriam “buscar nos livros o testemunho do Senhor e não o valor material, a edificação e não a beleza”.²⁹⁶ Por causa disso, ele recomendava que os religiosos tivessem poucos livros e, de preferência, que não fossem muito valiosos, pois deveriam ser usados apenas pra suprir alguma necessidade da Fraternidade. Mesmo na década de 1240, Celano mostra que a posse de livros não era um problema em si, mas, por outro, não era bom o excesso nesse sentido. Mais uma vez, uma tentativa de conciliação por parte da legenda celanense.

A pobreza das refeições também foi um assunto que interessou a Celano. Ao receber o médico que tratava de São Francisco, os irmãos se viram diante de um grave problema, pois o Santo havia dito para servirem as melhores coisas para o visitante. Isso mostra que comer bem não era considerado necessariamente o pecado da gula. Ao se por a mesa, apenas havia um pedaço de pão, pouco vinho e legumes. Então, por Providência Divina, apareceram, trazidos por uma mulher, um belo pão, peixes, pastéis de camarões, mel e uvas. Tal milagre aconteceu pelo fato de que

É assim que o olhar paterno de Deus jamais abandona os seus; pelo contrário, serve-os melhor quanto mais são necessitados. Como Deus é mais

²⁹³ *Vita Prima*. In.: FF, n. 39.

²⁹⁴ *Ibidem*, n. 41: “*Ita enim omnia terrena strenuissime contemnebant, ut extrema vitae necessaria vix recipere paterentur et, tam longa consuetudine a corporea consolatione disiuncti, quaeque aspera non timerent*”.

²⁹⁵ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 43.

²⁹⁶ *Ibidem*, n. 62: “*In libris testimonium Domini quaerere, non pretium, aedificationem, non pulchritudinem*”.

generoso que o homem, alimenta-se numa mesa melhor o pobre que o tirano.²⁹⁷

Num outro relato sobre isso,²⁹⁸ Francisco, indo à casa de um homem temente a Deus e de fama louvável, foi servido com um frango de sete anos (algo valioso para os padrões da época). Segundo o relato, outro homem se fingiu de mendigo para receber um pedaço da ave, visando incriminar o Santo de não cumprir o Voto de Pobreza. Foi o próprio *Poverello* quem lhe deu uma coxa do animal. Então o homem levou o pedaço de frango para acusar, diante do povo, aquele que lhe “ajudara”. Miraculosamente, o frango transformou-se em peixe, fazendo com que o pecador se arrependesse do mal que queria fazer. Essas duas histórias mostram que os frades poderiam usufruir de uma mesa farta em alguns contextos. O próprio Pobrezinho incentivava os irmãos a pedirem esmolas, afirmando que eles deveriam viver disso. Portanto, poderiam usufruir o que tinham, desde que não fossem ganho de forma ilícita. Ao mesmo tempo em que eles eram incentivados a viverem com pouco, também acontecia deles receberem alguma coisa valiosa e, mesmo assim, não verem mal nisso.

A questão da moradia dos frades também era muito problemática. Com relação às moradas, os frades deveriam preferir morar embaixo de um tugúrio (choupana, casebre) ao invés de residir em belas casas, pois, segundo o *Poverello*, “mais depressa se sobe ao céu de um tugúrio do que de um palácio”.²⁹⁹ Referência ao ditado de Jesus sobre as dificuldades dos ricos irem para o céu: é “mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”.³⁰⁰ Quanto ao fato de se esse tugúrio poderia pertencer à Ordem, nos é contado que um camponês desconfiou que os irmãos queriam ser os donos da moradia citada e que o Santo, ao saber disso, se irritou e preferiu sair dali, pois não gostava da idéia dos irmãos possuírem propriedade, pois “não queria ter propriedade alguma para poder possuir tudo mais plenamente no Senhor”.³⁰¹

Essa questão da posse de propriedades, todavia, não era tão simples. Se acima foi dito que os frades não deveriam possuir nada, noutra momentos somos informados de que

O servo de Deus Francisco, pequeno de estatura, humilde de pensamento e menor por profissão, escolheu para si e para os seus um pedacinho deste

²⁹⁷ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 44: “*paternus ille oculus nequaquam despicit suos quin potius maiore defectu mendicos maiore providentia nutrit. Largiore mensa pauper pascitur quam tyrannus, quanto Deus homine profusior largitate.*”

²⁹⁸ *Ibidem*, n. 78.

²⁹⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 42: “*citius de tugurio quam de palatio in caelum ascenditur*”.

³⁰⁰ Mateus 19:24.

³⁰¹ *Ibidem*: “*Nihil volebat proprietatis habere, ut omnia posset in Domino plenius possidere*”.

mundo, enquanto neste século tinha de viver, pois não poderia servir a Cristo sem ter alguma coisa do mundo.³⁰²

Logo, os Menores não só tinham um lugar, mas este lhes era necessário para suas funções predicatórias. Para resolver essa questão, Celano afirma duas coisas importantes: eles tinham um lugar fixo, mas não desejavam nada do mundo; eles não eram donos do lugar (pertencia a outro), apenas o usavam, mesmo que fixamente.³⁰³ Em uma série de histórias que tratam da questão dos frades poderem ou não possuir propriedades, Celano mostra, por relatos, que o problema não era alguém ter posses, mas que esses bens (no caso da história, bens imóveis) não pertencessem à OFM.³⁰⁴ Os minoritas, para servirem de forma mais apropriada, deveriam não possuir nada.

Devido ao fato de que a relação do Minoritismo com as comunas italianas³⁰⁵ era bastante próxima (estas últimas podiam fazer interferências espaciais nas cidades, tanto com o fim de melhorar a vida como para ostentar o poder da comuna), em Assis foi construída uma casa para os “frades”. Isso desagradou bastante o *Poverello*, que só se acalmou quando os cavaleiros da cidade disseram que a construção pertencia a eles.³⁰⁶

Algo parecido aconteceu em Bolonha, pois o Santo se incomodou ao ouvir chamarem uma residência de “casa dos irmãos”, fazendo com que ele não fosse lá e mandasse os irmãos abandoná-la. Esse caso só foi resolvido quando o futuro Papa Gregório IX (na época, Bispo Hugolino de Óstia) afirmou que a casa lhe pertencia. Mesmo os eremitérios deveriam pertencer aos outros, já que os frades deveriam ser peregrinos, sempre vivendo sob telhados alheios. Quando um irmão afirmou que vinha da cela de Francisco, este se irritou bastante, dizendo que ela não lhe pertencia. Para o *Poverello*, as pessoas (como no caso dos nobres da primeira história) e a Igreja (como no caso do Cardial Hugolino) podiam possuir bens, o veto

³⁰² *Vita Secunda*. In.: FF, n. 18: “*Servus Dei Franciscus persona modicus mente humilis professione minor in saeculo degens portiunculam pro se et suis de mundo elegit ex quo aliter Christo nisi de mundo aliquid haberet servire non potuit*”.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 57.

³⁰⁵ Sobre essa relação, ver PEREIRA, André Luís. Op. cit.p. 86-88: “convém ressaltar o empenho comunal em manter, conservar e vigiar o bem público, mesmo esse sendo utilizado de forma particular. Não sem razão, os assisenses pretendiam beneficiar os frades reunidos em capítulo; essa reunião anual congregava religiosos das mais diversas regiões européias que, em Assis, vinham planejar as estratégias de seu trabalho missionário. Esses eventos traziam, portanto, vantagens para a comuna tanto em prestígio quanto em lucros que se poderiam ganhar com o grande público e, até mesmo, com a presença de importantes autoridades da cúria romana. Além disso, os oficiais eclesiásticos, ao contrário dos franciscanos, não costumavam viver a extrema pobreza. Tomás de Celano noticia que, no Capítulo das Esteiras, o cardeal Hugolino chegou a Assis com ‘grande número de cavaleiros e clérigos’”.

³⁰⁶ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 57

se aplicava apenas aos frades,³⁰⁷ embora, segundo o mesmo Francisco,³⁰⁸ o seu uso fosse algo do qual não podiam fugir.

Em outras passagens, Celano narra histórias que tinham por objetivo admoestar sobre o se acomodar em grandes cortes, como quando Francisco foi atacado por demônios pelo fato dele permanecer na corte do Cardeal Leão e isso servir de motivo de escândalo para os que estavam em eremitérios. No final dessa história, Celano afirma:

Que aqueles [irmãos] que vivem nos palácios tenham conhecimento dessas coisas e saibam que eles são abortivos, retirados do útero de sua mãe. Não condeno a obediência [desses irmãos], mas repreendo a ambição, o ócio, os prazeres.³⁰⁹

Celano, falando nesse momento como narrador, não considerava um erro o frade ir a uma corte ou participar de um banquete, mas sua permanência nesses locais, segundo a interpretação celanense, indicava o desejo do coração por essas coisas; não um desejo de apenas receber aquilo que foi dado como esmola. Mais uma vez, fica evidente a intenção conciliatória, procurando unir os mais rígidos com relação à *Regra* aos menos literalistas. A crítica não está ligada ao fato de um frade se tornar Cardeal e morar em um palácio por causa de obediência ao Papa, ela é destinada àqueles que são ambiciosos ao invés de apenas cumprirem uma ordem vinda da Igreja. Estavam errados tanto aqueles que eram absolutamente contrários aos frades participarem de banquetes quanto os que não vinham problema em nunca sair deles.³¹⁰

Francisco não proibiu o uso do dinheiro e de bens materiais para toda a Cristandade, mas o limitava muito dentro da Ordem. A preocupação principal dele é com os frades e os males que essas coisas poderiam causar entre eles. Isso pode ser percebido quando o *Poverello* afirma que

Quanto mais os irmãos se desviarem da pobreza, tanto mais o mundo³¹¹ se desviará deles, e eles buscarão e não encontrarão. Mas, se tiverem abraçado a minha senhora pobreza, o mundo os nutrirá, por que eles foram dados para

³⁰⁷ Por exemplo, Francisco afirmou que “mais do que os outros religiosos, devemos deixar-nos levar pela pobreza do Filho de Deus”. *Vita Secunda*. In.: FF, n. 61: “*magis nos exempla paupertatis Filii Dei quam caeteros religiosos cogere debent*”.

³⁰⁸ *Ibidem*, n. 59: “*licet praeter usum domorum vivere non possimus*”. “Embora não possamos viver sem o uso de casas”.

³⁰⁹ *Ibidem*, n. 120: “*Noverint haec palatini, et sciant abortivos se esse, tractos ex utero matris suae. Non obedientiam damno, sed ambitionem, sed otium, sed delicias reprehendo; denique et obedientiis cunctis Franciscum omnino propono*”.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Aqui, mundo significa homens.

a salvação do mundo se desviará deles, eles buscarão e não encontrarão. Há uma aliança entre o mundo e os irmãos; estes devem dar ao mundo o bom exemplo, e o mundo deve-lhes a provisão das necessidades. Quando eles retirarem o bom exemplo por uma fé fingida, o mundo retirará a mão em justa censura.³¹²

Não era considerado pecado um cristão possuir recursos, pois estes eram necessários para a manutenção do trabalho de pregação dos Frades Menores, que, por sua vez, deviam ser pobres e dedicados à vida religiosa. Aqui, mundo não deve ser entendido como parte da sociedade apartada de Deus, mas humanidade de forma geral, que, mesmo não vivendo uma vida religiosa (no sentido de seguir uma regra), poderia ser moldada pelos valores cristãos a partir da ação predicatória dos minoritas. Esses santos leigos poderiam servir a Deus com os seus recursos financeiros/materiais, já que “os Frades Menores foram cedidos em empréstimo ao mundo para que os eleitos cumpram para com eles aquilo de que serão exaltados pelo juiz: O que fizeste a um dos meus irmãos menores, a mim o fizestes”.³¹³

Portanto, a questão da pobreza pode ser entendida através da leitura de Cláudio Leonardi,³¹⁴ que faz a distinção entre pobreza espiritual e pobreza histórica. Segundo ele, a pobreza é, antes de tudo, uma condição espiritual, uma forma de ser no mundo. É seguir a Cristo na humildade. São Francisco de Assis se privou, como os hereges do século anterior, de afirmar que a Igreja também deveria ser pobre, pois “a pobreza é o instrumento de pregação, não sua causa: é o modo de evangelizar de Francisco e de seus irmãos, não a essência do Cristianismo”.³¹⁵

3.2 CORPO

Embora estejamos discutindo a interpretação da palavra *mundus*, compreender como o Minoritismo entendeu a relação entre carne e espírito é importante porque o mesmo tipo de desprezo pela materialidade aparece nessa questão. Na Alta Idade Média, o corpo era

³¹² *Vita Secunda*. In.: FF, n. 70: “*Quantum fratres declinabunt a paupertate, tantum mundus declinabit ab eis, et quaerent*”, inquit, “*et non invenient. Sed si dominam meam paupertatem complexi fuerint, mundus eos nutriet, quia mundo dati sunt ad salutem. Et iterum Commercium est inter mundum et fratres; debent ipsi mundo bonum exemplum, debet mundus eis provisionem necessitatum. Quando ipsi retraxerint bonum exemplum fide mentita, retrahit mundus manum iusta censura*”.

³¹³ *Vita Prima*. In.: FF, n. 71.

³¹⁴ Ver LEONARDI, Claudio. _____. Introdução. **La Letteratura Franceseana**. Francesco e Chiara d’Assisi. A cura di Claudio Leonardi; commento di Daniele Solvi. Turim: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2004. p. XIII-CXCVI.

³¹⁵ *Ibidem*: “*La povertà per lui è lo strumento dell’evangelizzazione, non La sua causa: è Il modo di evangelizzare di Francesco e dei suoi frati, non l’ontologia Del Cristiano*”.

entendido como uma prisão terrestre para a alma que pretende ir para o céu. No texto grego, Paulo usou *sarkós* (σαρκός), que significa carne (no sentido material), vivência no mundo e natureza humana. A *Vulgata*, versão latina da *Bíblia*, traduziu a expressão paulina como *caro/carnis*, que tem apenas sentido material. As línguas modernas seguiram a tradição da versão latina das *Escrituras*, traduzindo σαρκός com palavras que dão o sentido de materialidade. A expressão paulina “concupiscência da carne” passou a ser entendida literalmente, significando necessidades do corpo.

“Concupiscência”, na Alta Idade Média, tinha o sentido de desejo culpável, expressão da alma pecadora, mesmo se referindo aos desejos naturais, como comer, por exemplo. Na tradição platônica, a alma não é criada, ela preexiste em relação ao corpo, no qual encontra uma habitação provisória. Tal concepção alimenta uma forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir, caso aspire viver em conformidade com os impulsos superiores da alma. Essas idéias, embora modificadas pelo cristianismo medieval, uma vez que contradizem a noção cristã de criação por Deus de cada alma individual, exerceram grande influência sobre as correntes ascéticas, que não cessaram de atravessar a cultura cristã na Idade Média e conduziram a expressões radicais de desprezo pelo corpo.

O questionamento dos modelos monásticos, no século XIII, tanto na vida social quanto no paradigma filosófico, favoreceu a aceitação de uma concepção de corpo menos depreciativa. O corpo tornou-se mais digno de atenção, induzindo a um retorno parcial ao esquema binário do corpo e da alma. Segundo Jean-Claude Schmitt, “ainda que as palavras *caro e corpus* pareçam muito intercambiáveis, a primeira é um valor, tanto quanto uma coisa”.³¹⁶ Aos poucos, carne passou a ser entendida mais como desejos pecaminosos do que como corpo em si.

Na *Vida Segunda*, São Francisco de Assis afirmou que “subtrair sem discernimento o que é devido ao corpo é pecado semelhante a fornecer-lhe o supérfluo, imperando a gula”. Segundo Celano, o Santo afirmou isso após um irmão acordar, no meio da noite, desesperado por estar morrendo de fome. Diante disso, o *Poverello* mandou servir uma refeição e exortou que não é nem lícito o excesso nem a carestia mortificante. Segundo o Pai dos Menores, a função dessa refeição não era a simples vontade de comer, seu objetivo era a caridade, a necessidade do irmão.³¹⁷

³¹⁶ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). Op. cit. p. 255-256.

³¹⁷ *Vita Prima*. In.: FF, n. 22.

O *Poverello*, segundo o hagiógrafo aqui analisado, também ensinava que o corpo deve receber alegrias (castas) para não incorrer em tristeza, uma vez que isso serve de possibilidade para as tentações, que podem colocar no coração do homem uma grande tristeza (incompatível com a alegria do cristão) e alegrias pecaminosas.³¹⁸ Para Francisco de Assis, “um servo de Deus não deve mostrar-se triste e atormentado, mas sempre sereno”.³¹⁹ Essa passagem se assemelha a muitas outras discutidas nesse trabalho que mostram a tentativa conciliatória de Celano.

Celano também relata o milagre ocorrido quando Francisco de Assis pediu a um irmão, que era citarrista antes de entrar na Ordem, que tocasse uma cítara dizendo: “os filhos deste século não entendem os desígnios divinos”. Segundo ele, “a libido humana passou a usar os instrumentos de música, destinados antigamente aos louvores divinos, só para agradar os ouvidos os filhos deste mundo não entendem os segredos divinos.”³²⁰ O Santo não tinha problema de defender o prazer proporcionado pelos sentidos, no caso específico, o prazer auditivo diante de uma bela música. Ele, continuando, disse que “eu gostaria, meu irmão, que fosses pedir em segredo uma cítara emprestada para tocar alguma canção bonita e dar algum alívio ao irmão corpo cheio de dores”.³²¹

O irmão não aceitou com medo da reputação (preocupação que já estava no Santo, uma vez que ele pediu para que o frade tocasse em segredo). Diante da negação casta do músico, São Francisco de Assis disse que era bom se privar de algumas coisas para não ter a reputação lesada. No entanto, no outro dia, Deus mandou música angelical, uma “harmonia maravilhosa” e “suavíssima melodia” para consolar o *Poverello*. Ela elevou o Santo a Deus e o fez “fruir”,³²² levando-o a pensar estar em outro mundo. Essa história objetiva ensinar que alguns prazeres faziam com que o Santo chegasse a Deus; diferente da Alta Idade Média, em que só se chegava ao divino mediante uma mística que desprezava os sentidos, já que o corpo era considerado prisão da alma.

Segundo o celanense, São Francisco, quando alegre, cantava em francês, língua vernácula, e dançava de alegria, mostrando prazer físico. Isso aponta para certa diminuição do

³¹⁸ Celano discute o tema da alegria cristã em três textos: *a alegria espiritual e seu louvor, e o mal da tristeza; a cítara angelical que ouviu; alegrando-se no espírito, o santo cantava em francês. Vita Secunda*. In.: n. FF, 125-128.

³¹⁹ *Ibidem*, n. 128: “*Non decet servum Dei tristem et turbulentum se monstrare hominibus, sed semper honestum*”.

³²⁰ *Ibidem*, n. 126: “*fili saeculi huius divina non intelligunt sacramenta. Instrumenta quippe musica, divinis quondam laudibus deputata, in aurium voluptatem libido humana convertit*”.

³²¹ *Ibidem*: “*Vellem [...], frater, ut secreto citharam mutuatus afferres, qua versum honestum faciens fratri corpori doloribus pleno solatium dares*”.

³²² É importante ressaltar o uso do verbo latino “*perfrêris*”, que significa: ter grande prazer físico em; gozar sem interrupção. Isso aponta para o realismo, valorização do corpo/materialidade de Tomás de Celano.

desprezo pelo corpo. Muitas passagens da *Vita Secunda* apresentam uma descrição da espiritualidade do Santo como bastante realista (no sentido de descrição de prazeres físicos). Por exemplo, o *Poverello* considerava o Natal a festa das festas porque nela “Deus, tornando-se criança pequenina, dependeu de peitos humanos”.³²³ Esse realismo manifesta certo apreço pelo corpo, também presente na importância que o Pobrezinho dava à Eucaristia,³²⁴ que era uma segunda encarnação de Deus, uma espécie de segundo natal, pois Deus voltava a habitar no mundo.

Para o Santo, o “irmão corpo”, não deveria ser maltratado nem tratado com caprichos. Certa vez, o *Poverello* não aceitou usar um travesseiro, pois considerava um excesso de conforto, sendo, por isso, uma porta de acesso para o Diabo, que acabou entrando no irmão que pegou o travesseiro.³²⁵ Celano também relata como o Senhor de Óstia (Hugolino, posteriormente Papa) saiu edificado quando viu a precariedade das camas dos Frades Menores.

A relação com o corpo, na hagiografia celanense, era tensa. Essas passagens mostram como Celano, representando uma visão oficial, desprezou o conforto, mas não concordava com o maltrato excessivo para com o corpo, tão comum na Alta Idade Média. O que ele defendia era o controle do corpo, o que incluía alguns prazeres físicos, desde que fossem castos. Por um lado, o hagiógrafo defendeu que tanto o corpo quanto o espírito do Pobre de Assis eram dedicados ao Senhor. Do outro, afirmava que São Francisco de Assis ensinava que o corpo deveria ser cuidado para que não murmurasse e atrapalhasse a vida devocional, uma vez que encheria a vida de tristeza, mas também deveria ser vigiado e disciplinado. Se já alimentado, o corpo ainda não quisesse praticar a devoção, o correto era tratá-lo como um jumento preguiçoso, ou seja, ele deveria ser apresentado ao chicote.³²⁶

Mas Celano critica um aspecto da relação de Francisco de Assis com o corpo. O hagiógrafo afirma que o ensino do Santo não correspondia a sua prática quanto ao cuidado consigo mesmo, uma vez que “porque submeteu seu corpo inocente com pancadas e privações, multiplicando seus ferimentos sem necessidade”.³²⁷ Em outro relato, Celano mostra

³²³ *Vita Secunda*. In.: n. FF, 126. A devoção para com o Natal do Senhor; e como queria que então todos fossem ajudados. *Ibidem*, n. 199. O realismo nessa história também se manifesta no fato de que Celano narra que Francisco beijava em faminta meditação a imagem do menino Jesus e que a devoção pelo menino lhe derretia o coração.

³²⁴ *Ibidem*, n. 201. Nessa história, Celano afirma que o fervor que Francisco tinha pelo Corpo do Senhor era tal que ele “abrasava-se com o fervor de todas as medulas”. “*Flagrabat [...] fervore omnium medullarum*”.

³²⁵ *Ibidem*, n. 65.

³²⁶ *Ibidem*. In.: FF, n. 129.

³²⁷ *Ibidem*: “*Corpus enim suum utique innocens flagellis et penuriis subigebat, multiplicans ei vulnera sine causa*”.

uma conversa do *Poverello* com outro irmão sobre como servir ao corpo. O Santo afirma que a consciência o incomodava quando tentava remediar o corpo já bastante doente (por doenças intestinais e oftalmológicas), e queria saber a opinião do irmão quanto a isso. O irmão respondeu com uma pergunta, querendo saber se o corpo o tinha obedecido. Francisco respondeu que sim. Então disse o irmão:

Então, pai, onde estão a tua generosidade, a tua piedade, a tua grande discrição? Será que essa é uma retribuição digna dos amigos fiéis: com boa vontade na hora de receber o benefício, mas sem saber retribuir quando é o outro que precisa? Que serviço pudeste prestar até agora a teu Cristo Senhor sem a colaboração de teu corpo? Não foi para isso que ele se entregou a todos os perigos, como tu mesmo estás confessando? [...] E seria conveniente que, na hora da necessidade, faltasses para com tão fiel amigo, que por ti se entregou à própria morte com tudo que possuía?³²⁸

Esta passagem deixa clara a opinião de Celano quanto ao cuidado com o corpo. O “irmão corpo”, sem o qual é impossível servir a Deus nesse mundo, não deve ser adulado e saciado em todos os seus caprichos, nem deve ser desprezado e deixado à míngua, uma vez que, se serve bem e de forma obediente, é um amigo fiel. Como resultado, São Francisco de Assis pediu perdão ao “irmão corpo”, dizendo a ele: “alegra-te [...] e me perdoa, porque agora vou tratar de cumprir com gosto tuas vontades, vou me apressar a atender tuas reclamações!”.³²⁹

Depois, Celano continua dizendo que o corpo do Santo já estava morto para o mundo, pois já estava bastante machucado. Mas mesmo dizendo isso, fica claro o ensino desse relato: o corpo deve ser dominado, mas não maltratado, mostrando certa valorização pelo corpo, pela materialidade dessa vida, pela existência no mundo, porque, como Celano tentou mostrar, é possível servir a Deus nesse mundo, desde que o corpo seja dominado e poupado do excesso de sofrimento, de uma mortificação acima da necessária. Mais uma vez, a visão equilibrada do hagiógrafo celanense fica evidente. A chave para a interpretação das duas *vidas* aqui estudadas, mais uma vez, é o bom senso, o equilíbrio entre posições extremamente conflitantes entre si.

³²⁸ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 211: “*Ubi est ergo, pater, liberalitas tua, ubi pietas et summa discretio? Estne ista fidelium amicorum redhibitio digna, beneficium libenter accipere nec tempore necessario danti pro merito respondere? Quid servitii Domino tuo Christo absque auxilio corporis hactenus impendere potuisti? Nonne, ut ipse fateris, propter hoc se omni periculo dedit? [...] Estne hoc rationis conveniens, ut tam fideli amico in tanta necessitate desis, qui se et sua pro te usque ad mortem exposuit?*”.

³²⁹ *Ibidem*, n. 211: “*Gaude [...] et parce mihi, quia, ecce, iam tua placita libenter perficio, libenter tuis querulis affectibus subvenire festino!*”.

3.3 NATUREZA

Quanto à relação com a natureza, Celano constrói um Francisco de Assis que ama muito a criação. De forma geral, a maioria das representações iconográficas santoriais trabalham com símbolos que permitem identificar facilmente de quem se trata a imagem. Com o *Poverello*, fica fácil indentificá-lo pelo fato de ele ser geralmente representado junto com animais, sobretudo pássaros.

A relação do *Poverello* com a criação está presente tanto na *Vita beati Francisci* quanto na *Memoriale in desiderio anime*. Ela aparece em seções específicas sobre o assunto, em que Celano tem a intenção de mostrar aos frades a importância de se reconhecer o Criador na criação. Também aparece em outros momentos, sobretudo quando se refere ao profundo amor de Francisco de Assis pelas outras criaturas, pois assim ele também poderia mostrar o seu amor para com Deus. Ao invés de apenas fazer a contemplação no fundo escuro da cela monástica, o Santo convidava à contemplação à partir da valorização da natureza. Não era só o olhar para dentro agostiniano, era também um olhar para fora.

Na *Vita Prima*, está presente a famosa pregação aos passáros, em que aparecem elementos que mostram alguns aspectos importantes da forma como Tomás de Celano entendia a relação com o mundo, no sentido de criação. Diante dos mais diversos tipos de pássaros, tais como pombas, gralhas e outras que vulgarmente eram chamadas de corvos, São Francisco, que, segundo a narrativa, tinha grande carinho pelas criaturas inferiores e irracionais, cumprimentou-os, como costumava fazer. Ao perceber que eles não fugiam dele, os convidou a ouvirem sua pregação.³³⁰

Ele os lembrou de que eles deveriam ser muito gratos a Deus, pois Este supria todas as necessidades deles, fazendo clara referência à passagem do *Evangelho de Lucas*, em que Jesus, falando sobre a ansiedade com o sustento diário, afirmou: “considerai os corvos, que nem semeiam, nem segam, nem têm despensa nem celeiro, e Deus os alimenta”.³³¹ Segundo o relato celanense, além disso, o Santo as lembrou de que “Deus lhes deu um bom lugar entre as suas criaturas e lhes permitiu morar na limpidez do ar, pois embora vocês não semeiem nem colham, não precisam se preocupar porque Ele protege e guarda vocês”.³³²

Ao ouvirem os passarinhos a pregação, se alegraram muito e, com isso, encheram o coração de São Francisco de alegria. Ele acariciou as aves andando entre elas e permitindo

³³⁰ *Vita Prima*. In.: FF, n. 58.

³³¹ Lucas 12:24 (BJ).

³³² *Ibidem*: “*Nobiles vos fecit Deus inter creaturas suas et in puritate aeris vobis contulit mansionem, quoniam cum neque seminetis, neque metatis, ipse nihilominus sine omni vestra sollicitudine vos protegit et gubernat*”.

que sua túnica roçasse em suas cabeças, apontando para sensibilidade poética que Celano possuía. “*Depois abençoou-os e, fazendo o sinal da cruz, deu-lhes licença para voar. [...] Daí para frente, passou a exortar com solicitude todos os pássaros, animais, répteis e até as criaturas inanimadas a louvarem e amarem o Criador, já que, por experiência própria, comprovava todos os dias como obedeciam quando invocava o nome do Salvador*”.³³³

Celano continua discorrendo sobre a relação do Santo com muitos outros animais, inclusive um coelho, que lhe obedecia apesar de ser, como afirma o hagiógrafo, um animal pouco domesticável. São Francisco amava todo tipo de animais. O celanense relatou como os pássaros pousavam nas mãos dele (como se fossem ninhos);³³⁴ nos informou sobre um pacto de amizade que o Pobrezinho fez com um falcão, que lhe avisava das horas canônicas, para que ele pudesse fazer suas orações;³³⁵ afirmou que, uma vez, depois de 40 dias de penitência em um lugar, o *Poverello* deixou lá um vaso, em que, posteriormente, as abelhas construíram pequenas celas para imitarem a “doçura da contemplação que o santo de Deus tinha bebido nesse lugar”;³³⁶ narrou sobre um faisão que fez grande amizade com o Santo e não queria se separar dele;³³⁷ e descreveu a relação de São Francisco com uma cigarra louvava a Deus com seu canto, juntamente com o Pai dos menores.³³⁸

A *Vita Prima* explica que São Francisco de Assis foi especialmente abençoado por Deus devido à obediência que lhe tinha. Por causa disso, recebeu “a grande dignidade de ser obedecido pelas suas criaturas”. Além das criaturas, também era obedecido pelos elementos, como, por exemplo, no dia em que transformou água em vinho, pois “só pode ser santa uma pessoa a quem as criaturas obedecem e à cuja vontade até os outros elementos se transformam”.³³⁹ O *Poverello* amava tanto a criação que “se comovia não só com as pessoas que passavam necessidade mas também com os animais sem fala nem razão, os répteis, os pássaros e as outras criaturas sensíveis e insensíveis”.³⁴⁰ O amor de São Francisco pela

³³³ *Vita Prima*. In.: FF, n. 58: “*Benedixit denique ipsis et, signo crucis facto, licentiam tribuit ut ad locum alium transvolarent. [...] Sicque factum est, ut ab illo die cuncta volatilia, cuncta animalia cunctaque reptilia et etiam creaturas quae non sentiunt, ad laudem et amorem Creatoris sollicitus hortaretur, quoniam quotidie, invocato nomine Salvatoris, propria experientia ipsarum obedientiam cognoscebat*”.

³³⁴ *Vita Secunda*. In.: FF, n. 167:

³³⁵ *Ibidem*, n. 168.

³³⁶ *Ibidem*, n. 169: “*contemplationis dulcedinem, quam ibi hauserat sanctus Dei*”.

³³⁷ *Ibidem*, n. 170.

³³⁸ *Ibidem*, n. 171.

³³⁹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 61: “*Et vere sanctus, cui sic obediunt creaturae, cuius et ad nutum in alteros usus ipsa transeunt elementa*”.

³⁴⁰ *Ibidem*, n. 77: “*pietatis [...] non solum erga homines necessitatem patientes verum etiam erga muta brutaque animalia, reptilia, volatilia et caeteras sensibiles et insensibiles creaturas. Sed in omni genere animalium speciali dilectione ac promptiore affectu agniculos diligebat, eo quod Domini nostri Iesu Christi humilitas in Scripturis sacris agno assimilatur frequentius et convenientius coaptatur*”.

criação era muito amplo, estendendo-se ao sol, lua, estrelas e ao resto da criação. O amor do Santo também se estendia às flores,

Admirar-lhes a delicada forma ou aspirar o suave perfume! Passava imediatamente a pensar na beleza daquela flor que brotou da raiz de Jessé no tempo esplendoroso da primavera e com seu perfume ressuscitou milhares de mortos. Quando encontrava muitas flores juntas, pregava para elas e as convidava a louvar o Senhor como se fossem racionais. Da mesma maneira, convidava com muita simplicidade os trigais e as vinhas, as pedras, os bosques e tudo que há de bonito nos campos, as nascentes e tudo que há de verde nos jardins, a terra e o fogo, o ar e o vento, para que tivessem muito amor e louvassem generosamente ao Senhor. Afinal, chamava todas as criaturas de irmãs, intuindo seus segredos de maneira especial, por ninguém experimentada, porque na verdade parecia já estar gozando a liberdade gloriosa dos filhos de Deus. Na certa, ó bom Jesus, ele que na terra cantava o vosso amor a todas as criaturas, estará agora a louvar-vos nos céus com os anjos porque sois admirável.³⁴¹

Embora Celano afirme que Francisco de Assis tinha pressa de sair desse mundo, deixa claro que ele era um feliz “intinerante” e que era ajudado pelas coisas que estão no mundo. Ele usava o *mundus* como campo de batalha contra o Diabo, mas também o via como espelho claríssimo da bondade de Deus (*clarissimo speculo bonitatis dei*).³⁴² Segundo Celano,

Em qualquer artifício louvava o Artífice, e tudo que encontrava nos fatos, repassava ao Autor. Exultava em todas as obras das mãos do Senhor e, através dos espetáculos que lhe davam prazer, sabia encontrar aquele que é razão e causa de toda vida. Nas coisas belas reconhecia aquele que é o mais belo, e ouvia todas as coisas boas clamarem: “Quem nos fez é ótimo”. Seguiu por toda parte o amado pelos vestígios que deixou nas coisas e fazia de tudo uma escada para chegar ao seu trono.³⁴³

Essa passagem aponta para muitos elementos da interpretação que Tomás de Celano tem da relação do cristão com o mundo. Para ele, a natureza não é o reflexo distorcido de uma

³⁴¹ *Vita Prima*. In.: FF, n. 81: “*cum eorum venustatis cerneret formam et suavitatis olentiam praesentiret? Statim ad illius floris pulchritudinem considerationis oculum deflectebat, qui, lucidus in vernali tempore de radice Iesse progrediens, ad odorem suum suscitavit innumera milia mortuorum. Cumque florum copiam inveniret, ita praedicabat eis et ad laudem eos dominicam invitabat ac si ratione vigerent. Sic et segetes et vineas, lapides et silvas et omnia speciosa camporum, irrigua fontium et hortorum virentia quaeque, terram et ignem, aerem et ventum sincerissima puritate ad divinum monebat amorem et libens obsequium hortabatur. Omnes denique creaturas fraterno nomine nuncupabat, et modo praecellenti atque caeteris inexperto, creaturarum occulta cordis acie decernebat, utpote qui iam evaserat in libertatem gloriae filiorum Dei. Nunc in caelis, o bone Iesu, te admirabilem laudat cum angelis, qui certe in terra positus, amabilem omnibus te praedicabat creaturis*”.

³⁴² *Vita Secunda*. In.: FF, n. 165.

³⁴³ *Ibidem*: “*In artificio quolibet commendant Artificem, quidquid in factis reperit, regerit in Factorem. Exultat in cunctis operibus manuum Domini, et per iucunditatis spectacula vivificam intuetur rationem et causam. Cognoscit in pulchris Pulcherrimum; cuncta sibi bona: ‘Qui nos fecit est optimus’, clamant. Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium*”.

realidade perfeita, como pensava a maioria dos homens da Alta Idade Média. É, todavia, uma obra prima do Deus “Criador”, “Belo”, “o Melhor”. O mundo, segundo Celano, possui beleza e criaturas que encantam e maravilham os homens. Além disso, essas criaturas servem de escada para Deus, apontam para o Criador delas. Elas têm vestígios, pistas, rastros dAquele que as criou, fazendo com que São Francisco de Assis procure o seu amado a partir delas.

O *Poverello* exemplifica a relação com a natureza na visão oficial do Minoritismo da década de 1240: a natureza revela o Criador, é bela, bonita, pois tem elementos que permitem conhecer a razão (*logos*, pensamento) de Deus. Portanto, a visão depreciativa da Alta Idade Média, influenciada pelo Neoplatonismo, teria sido substituída por uma visão apreciativa, a partir de influências do Aristotelismo, do crescimento urbano e comercial e de outros fatores que contribuíram para uma maior valorização do mundo.

São Francisco de Assis, segundo o autor da *Vita Secunda*, pedia para os irmãos cuidarem da obra de Deus. Proibia que cortassem as árvores pelo pé, para que elas pudessem crescer novamente; tirava vermes da estrada para não serem esmagados; pedia para que as hortas fossem bem cuidadas, com o objetivo de que elas crescessem bonitas, mostrando a beleza de Deus; mandava servir mel e vinho para as abelhas não morrerem de fome no inverno.

Tomás de Celano, tanto na *Vita Prima* quanto na *Vita Secunda*, pergunta quem poderia narrar tantas formas que o *Poverello* encontrou de amar a natureza. Ele pode não ter narrado tudo, mas contribuiu para a construção, dentro da Ordem dos Frades Menores, de uma representação da natureza em que esta é interpretada como bela, contribuindo para que os frades da OFM procurassem zelar pela criação. Também nos informa que São Francisco de Assis tinha um amor especial pelos cordeirinhos, já que estes o lembravam Jesus Cristo, que foi comparado a eles diversas vezes na *Bíblia*. Ele gostava principalmente das criaturas nas quais podia encontrar semelhanças alegóricas com o Filho de Deus.³⁴⁴

Embora se diga que o Santo tinha um olhar alegórico para a natureza, como acontecia na Alta Idade Média, em geral, neoplatônica, é importante lembrar que, mesmo assim, o *Poverello* se diferenciava dos contempladores da criação anteriores, pois não só via nela o Criador alegoricamente, mais via nela a inteligência e beleza de Deus. Ela não era só uma sombra, ela tinha beleza em si mesma, daí ele pregar aos animais e elementos irracionais, pois julgava que estes deveriam não só “representar” realidades superiores, mas que deveriam, junto com o grande coral de tudo que foi criado, louvar Aquele que nos doou a vida.

³⁴⁴ *Vita Prima*. In.: FF, n. 77.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante todo o trabalho, tentou-se discutir como o “lugar”, ou seja, o mundo em que o frade Tomás de Celano viveu interferiu na sua exegese da palavra mundo, contribuindo para a sua produção hagiográfica, que, no nosso caso, diz respeito a como ele entendeu o São Francisco de Assis ideal, para, a partir dele, mostrar como deveria ser a relação do cristão, de forma geral, e do frade menor, de forma específica, com o mundo.

Por isso, o primeiro capítulo foi dedicado à análise de como o Neoplatonismo foi substituído pelo Aristotelismo como paradigma filosófico. Discutiram-se, nessa parte do trabalho, as conseqüências das idéias neoplatônicas na Cristandade da Alta Idade Média, sobretudo no que se refere à relação entre o cristão e o mundo.

Os cristãos da Alta Idade Média entenderam que amar a Deus implica em odiar a natureza, o corpo e a sociedade. A visão da realidade era dual: de um lado, existia o mundo espiritual, caracterizado pela perfeição. É a vivência, de acordo com a Teologia Cristã, na Eternidade. Do outro, estava a sua distorção (as sombras do chamado *Mito da Caverna* de Platão), que é a vivência na história, marcada pelo pecado, a morte e outras degradações. Por isso, as passagens bíblicas que ordenavam, de acordo com interpretação do alto medievo, o não apreço pelas práticas pecaminosas foram simplesmente entendidas como uma ordem para se enclausurar em um mosteiro e desprezar todo tipo de materialidade.

Somente com a entrada das idéias de Aristóteles no Ocidente Medieval durante a Baixa Idade Média, por meio dos árabes, foi possível modificar a visão cristã sobre a Criação e a vida social. Nesse período, o mundo deixou de ser a distorção da realidade perfeita para ser a obra prima do Criador. A Europa estava caminhando para a valorização dessa existência e do homem que surgiu, posteriormente, com o Renascimento Cultural. Com o Aristotelismo, o mundo deixou de ser uma caverna que recebia apenas as sombras da verdadeira vida para se tornar um mundo belo, grandioso e com regras de funcionamento que os homens deveriam tentar entender.

Além da mudança do paradigma filosófico, a Europa passava por outras transformações na Baixa Idade Média. Desde, pelo menos, o ano 1000, o Ocidente Medieval começou a evoluir economicamente, pois houve um aumento considerável da produção agrícola, devido ao uso de novas técnicas e de novas ferramentas. Outro fator que contribuiu para o desenvolvimento econômico foi o renascimento do comércio, que possibilitou uma maior circulação de moedas e mercadorias. Todos esses fatores contribuíram para amenizar a

pobreza da Alta Idade Média. A Europa também estava em pleno desenvolvimento urbano, fazendo com que a cidade se tornasse um importante centro econômico e cultural.

Essas mudanças alteraram o “lugar” de leitura dos cristãos da Baixa Idade Média, inclusive o de Tomás de Celano, fazendo com que ele também atuasse na substituição gradativa do *contemptus mundi* por uma visão que contribuiu para que a santidade pudesse ser vivida no século, isto é, contribuiu para que o processo de Ascese Intramundana. Estava em curso uma aproximação, cada vez maior, da vida santa e da vivência em sociedade. Não só a hagiografia celanense modificou a maneira de entender a idéia de santidade; houve, no Cristianismo como um todo, a busca de adequar formas de vidas piedosas com a moradia nas cidades.

A Hagiografia também contribuiu para o aumento da Ascese Intramundana, uma vez que o conceito de santo mundou ao longo da Idade Média. Se os primeiros modelos (mártires, eremitas e monges) foram marcados pelo distanciamento da vivência social e a busca de sair logo dessa vida, o modelo do baixo medievo apresentou uma forte aproximação entre santidade e vida no século. Inclusive, alguns homens do povo (leigos) foram canonizados. Além destes, também foram canonizados membros de Ordens Mendicantes, marcadamente, como mostrado no trabalho, envolvidos com a vida na cidade, universidades etc.

O Contexto da produção das duas obras aqui estudadas (*Vita Prima* e *Vita Secunda*) foi o do desejo papal, sobretudo Gregório IX, de combater as heresias pauperistas contrárias às riquezas da Igreja usando as Ordens Mendicantes. Também o interesse minorita de apaziguar grupos discordantes da OFM, que discutiam até que medida os frades deveriam se relacionar com dinheiro, cargos eclesiásticos e seculares, propriedades luxuosas e outras questões ligadas à interpretação do legado espiritual de Francisco de Bernardone.

O frade menor Tomás de Celano não foi o único a sofrer e contribuir para o avanço de uma sensibilidade mais otimista com relação a essa vida, para uma visão menos depreciativa da criação. Como discutido, a hagiografia celanense, inclusive ao discorrer sobre a relação frade/cristão/corpo/sociedade/natureza, estava inserida em um gênero narrativo e num paradigma santorial bastante marcados pela Ascese Intramundana. A análise do caso Celano foi importante pelo fato dele representar duas (semelhantes em muitos aspectos) versões oficiais sobre o tenso ideal espiritual do personagem em disputa São Francisco de Assis e sua relação com o mundo.

O *Poverello* da *Vita Beati Francisci* e da *Memoriale in desiderio animae* teve uma relação tensa com o *mundus*. Se, por um lado, o vocabulário se assemelhava ao dos homens da Alta Idade Média, ao dizer que os cristãos deveriam abandonar o mundo e os desejos da

carne, por outro, Celano afirmava que o cristão deveria levar uma vida de pregação entre o povo, ou seja, de contato com a sociedade. Ao mesmo tempo, embora ele desprezasse os bens materiais, não impunha essa regra a todos, nem criticava a Igreja por ser rica.

Ele desprezava o corpo, dizendo que não era bom usar remédios para curar um inimigo, mas exortava seus seguidores a cuidarem do irmão corpo de outro membro da Ordem como se cuidasse dos deles próprios, que, nesse caso, não significava tratar mal. Para Francisco, não amar o mundo significava odiar o pecado e amar os homens, a ponto de viver na miséria para pregar o *Evangelho* e a eles e levá-los a Cristo.

Por outro lado, a relação do Pobrezinho de Assis com a natureza era bastante clara. Ele amava a Criação, pois nela via o Criador a quem tanto amava. Nos pássaros, animais selvagens, ventos, rios, homens e em tudo que foi criado, inclusive o corpo, ele via a mão de Deus agir.

O Minoritismo representou uma importante síntese da relação entre o cristão e o mundo durante o baixo medievo. Desde o século XI, a Cristandade procurava novas formas de vida religiosa que conseguissem aproximar a santidade do laicato de forma ortodoxa. O Minoritismo e, principalmente as obras celanenses, contribuíram com esse intento.

A palavra *mundus* é polissêmica nos escritos de Frei Tomás de Celano: a extensão da terra; humanidade; fração apartada da Igreja; e, principalmente quando ele interpretou a ordem das *Escrituras* para “não amar o mundo”, pecado, no sentido de afastamento dos caminhos de Deus. Mesmo usando o vocabulário da *contemptus mundi*, o celanense contribuiu para uma maior valorização da vida nessa existência. Para ele, o lugar onde os menores deveriam buscar a Salvação era entre os homens, pregando a estes o *Evangelho*. Portanto, o espaço de atuação do Minoritismo não era nem a cela monástica nem o deserto dos eremitas, era o mundo. Principalmente porque tanto a *Vita Prima* quanto a *Vita Secunda* partilhavam da visão escatológica otimista do Papa Gregório IX, que entendia que o mundo seria convertido pela atuação predicatória das Ordens Mendicantes. Na obra celanense, a OFM tinha uma vocação mundial, com a licença historiográfica, caso esta exista, para usar uma nomenclatura de hoje.

A importância de Tomás de Celano nesse processo está ligada ao fato dele ter sido o primeiro hagiógrafo oficial sobre São Francisco de Assis. Suas duas obras, a *Vita Prima* e a *Vita Secunda*, contribuíram para divulgar o culto de um novo santo e justificar, de certa forma, sua novidade no que se liga à Santidade, já que o *Poverello* não era monge, nem eremita, nem leigo, nem sacerdote. Ele era um frade menor, algo que também precisava de legitimação, já que era uma novidade em termos de vida religiosa, sobretudo por estar

bastante ligada ao laicato. O celanense escreveu primeiramente a mando do Papa Gregório IX (anteriormente Cardeal Protetor da OFM).

Depois, após aproximadamente 18 anos, por solicitação do Ministro Geral da Ordem Frei Crescêncio de Iesi, visando por fim às intensas disputa dentro do Minoritismo sobre quem é São Francisco de Assis. De um lado, estavam os que queriam uma interpretação mais rigorosa da *Regra* e que queriam que o *Testamento* também tivesse validade legislativa. Do outro, havia os que queriam a possibilidade de maior adaptação diante do contexto em que estavam inseridos os frades, fazendo com que uma série de interpretações sobre o que significa ser um menor dos “rigoristas” fosse relativizada. Essas disputas estavam presentes também à época de redação da *Vita Prima* (aliás, estavam também durante o final da vida de Francisco de Bernardone). No entanto, sua intensificação se deu no período da feitura da *Memoriale in desiderio anime*.

A posição adotada por Tomás de Celano foi, como visto ao longo do trabalho, de conciliação de dois extremos. Suas duas obras, sobretudo a segunda, tentaram equilibrar as partes discordantes por meio do bom senso. Algumas vezes, em certas situações, havia muito desprezo pelo corpo; verdadeira ojeriza pelo dinheiro; ordens claras para que os frades não tivessem altos cargos eclesiásticos; e orientações para que se dedicassem exclusivamente à pregação e ao casamento com a Senhora Pobreza, incluindo, assim, a não entrada nas Universidades nem o interesse pela Teologia.

Em outros momentos, Celano utilizou linguagem comercial e realista (no sentido de descrever as sensações do corpo); incentivou o trabalho para se arrecadar recursos para as ordens; elogiou-se o bom uso de dinheiro pela Igreja e por seculares piedosos; criticou o maltrato desnecessário para com o corpo; afirmou que os frades que tinham altos cargos eclesiásticos ou estavam nas Universidades e estudando Teologia por causa da “obediência”, por causa do “chamado”, não deveriam ser criticados por isso, pelo contrário, deveriam ser honrados.

O hagiógrafo celanense, ao afirmar, em momentos distintos, posições aparentemente contraditórias, tentava mostrar que o bom senso era o caminho a ser seguido. Em dadas situações, muito rigor. Em outras, certas adaptações. Os dois grupos, para Celano, deveriam procurar fugir dos excessos que faziam com que se excluíssem mutuamente.

Com relação à natureza, as duas obras apresentaram uma visão bastante clara, isto é, toda a Cristandade, inclusive os frades menores, deveriam zelar pela criação, pois esta é um presente do Criador.

Portanto, como foi possível perceber, o contexto em que Frei Tomás de Celano nasceu e viveu era marcado pela valorização do mundo social, do corpo e da natureza proveniente da influência do paradigma filosófico aristotélico e pelo desenvolvimento urbano e comercial. Esses fatores contribuíram para que o *Poverello* entendesse que não amar o mundo não implicava em ódio pela natureza e uma vida reclusa em um claustro.

O Santo de Assis odiou o mal entre os homens, mas amou todas as criaturas colocadas nesse mundo por Deus. Essa nova forma de entender o vocábulo bíblico *mundus* contribuiu para que seus seguidores intensificassem, no século XIII, a Ascese Intramundana. O mundo passou a ter uma visibilidade em que era considerado o *clarissimo speculo bonitatis Dei* (espelho claríssimo da bondade de Deus). A piedade se aproximou cada vez mais da criação, fazendo com que, hoje, seja possível amar, sem sentimento de culpa, a vida na história sem prejuízo do grande anseio pela Eternidade.

REFERÊNCIAS

ACCROCCA, Felice. Due diverse redazioni del *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano? Una discussione da riprendere. In: **Collectanea Franciscana**. Roma: Istituto Storico Cappuccini. v. 74 (1-2), 2004. p. 5-22.

_____. Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale. In: **La predicazione dei Frati**. Dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 1995. p. 141-188.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, Parte I. 11. ed. Petrópolis: Vozes. 2009.

_____. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, Parte II. 7. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira. 2010.

_____. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Sobre a potencialidade da Alma**: De quantitate animae. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.

ARISTÓTELES. **Arte poética**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do>>. Acesso em: 14 de outubro de 2008.

ARTIFONI, Enrico. Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano. In.: **Quaderni Medievali**, v. 35, n. 1, p.57-58, 1993.

ATOS do bem-aventurado São Francisco. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1117 – 1259.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BASÍLICA de São Francisco de Assis. [s.d.]. 1 fotografia, color. Disponível em: <http://www.caminhofranciscanodapaz.org/2008_03_01_archive.html>. Acesso em: 13 de novembro de 2008.

BERTRAND, Paul. Ordres mendiants et renouveau spirituel du bas Moyen Âge (fin du XIIe s. – XVe s.). Esquisses d'histoire. In: **Le Moyen Age**. v. 107, n. 2, 2001. p. 305-315.

BÍBLIA. Grego e português. **Novo Testamento Interlinear**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

_____. Grego. **O Novo Testamento Grego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

_____. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. _____. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade *Bíblia* Internacional, 2006.

_____. Latim. **Bíblia Vulgata: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de São Jerônimo. Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/bib/vul/jo1002.htm#015>>. Acesso em: 20 de março de 2008.

BLOCH, Marc. **A apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **A sociedade feudal**. 2. ed. Lisboa: Edições 70, [s.d]. (Lugar da História).

BULTIMANN, Rudolf. **Jesucristo y la Mitología**. Barcelona: Ediciones Ariel S. A., 1970

CAIRNS, Earlee. **O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMELO, Marcelo. Todo Carnaval Tem Seu Fim. In.: Los Hermanos. **Bloco do Eu Sozinho**. Rio de Janeiro: BMG, 2001. 1 CD (46 min 45 s). Faixa 1 (4 min 24 s)

CASAGRANDE, Carla. Predicare la penitenza. La *Summa de poenitentia* di Servassanto da Faenza. In: **Dalla Penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei Frati Mendicanti**. Atti del XXIII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Spoleto: C.I.S.A.M., 1996. p. 57-101.

CASAGRANDE, Giovanna. Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento. In: VV.AA. **Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana**. Turim: Einaudi, 1997. p. 237-258.

CELANO, Tomás de. *Memoriale in desiderio anime (Vita Secunda)*. In: PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. **Fontes Franciscanas**. Disponível em: <[http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Segunda%20Vida%20\(2Cel\)&cSubCap=47&vertudo=1](http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Segunda%20Vida%20(2Cel)&cSubCap=47&vertudo=1)>. Acesso em: 13 de mar. de 2009.

_____. Primeira vida de São Francisco. In: TEIXERA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 197-299.

_____. Segunda vida de São Francisco. In: TEIXERA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 300-441.

_____. *Vita beati Francisci (Vita Prima)*. In: PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. **Fontes Franciscanas**. Disponível em: <[http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Primeira%20Vida%20\(1Cel\)&cSubCap=46&vertudo=1](http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Primeira%20Vida%20(1Cel)&cSubCap=46&vertudo=1)>. Acesso em: 12 de jul. de 2009.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**, Petrópolis, Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/ UFRGS, 2002.

_____. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**: A crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, [s.d]. (Lugar da História).

CHYDENIUS, Johan. La théorie du symbolisme médiéval. In: **Poétique**. Révue de théorie et d'analyse littéraires. Paris: Seuil, 1975. Vol. 23. p. 322-341.

COENEN, Lothar, BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1989. Vol. 1, 2, 3 e 4.

COMPILAÇÃO de Assis. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit., p. 841-963.

COMPILATIO Assisiensis. In: PROVÍNCIA dos Capuchinhos de São Paulo. **Fontes Franciscanas**. Disponível em: <http://www.procasp.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=21&vertudo=1>. Acesso em: 17 de julho de 2010.

CORBIN, Alain. **O território do vazio**: a praia e o imaginário ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DALARUN, Jacques. Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione. In: **La predicazione dei Frati**. Dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 1995. p. 337-404.

D'ALATRI, Mariano. **Uomini di Dio al seguito di Francesco**. [“La predicazione francescana nel Due e Trecento”]. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995.

DARNTON, Robert. “História da Leitura”. In.: BURKE, Peter. **A escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios da História Cultural francesa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELAHAYE, Hippolyte. **Les Légendes Hagiographiques**. Bruxelas: 1955.

_____. **Cinq leçons sur la méthode hagiographique**. Bruxelas: 1934.

DOSSE, François. Paul Ricouer Révolutionne l'histoire. **EspacesTemps**: réfléchir les sciences sociales, Paris, n. 59, 60, 61. 1995.

DUBY, Georges (Org.). **História da Vida Privada**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. (História da Vida Privada).

DUBOIS, J.; LEMAITRE, J.-P. **Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale**. Paris: 2007.

ELIAS DE CORTONA. **Carta Encíclica de Frei Elias**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org.br/carisma/fontesfran/pdf/diversas.pdf>>. Acesso em: 20 de junho de 2010.

ELIAS, Nobert. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ELWELL, Walter A. (Ed.). **Enciclopédia histórico-teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1993. Vol. 1, 2 e 3.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: a Meneceu. São Paulo: UNESP, 2002.

EVANGELISTI, P. Per uno Studio della testualit  politica francescana fra XIII e XIV secolo. Autori e tipologia delle fonti. In.: **Studi Medievale**, v. 37, n. 2, p. 549-623, 1996.

FACCHINETTI, Vittorino. **Tommaso da Celano**. Il primo biografo di s. Francesco. Quaracchi: Tipographia del Collegio di s. Bonaventura, 1918.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva : FAPESP : EDUSP, 1995.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que l s?** São Paulo: Vida Nova, 2009.

FOY, G. Philippart de. "L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?" In: **Révue des Sciences Humaines**. Vol. 251, 1998, p. 11-39.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do Coll ge de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 13. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas)

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como Literatura**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

GALLETI, Anna Imelde. I francescani e il culto dei santi nell'Italia centrale. In: **Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200**. Atti del'VIII Convegno Internazionale. Assis: Universit  degli Studi di Perugia, 1981. p. 313-363.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Paidéia)

GONZALEZ, Justo L. **A era dos altos ideais**. 2  ed. São Paulo: Vida Nova. 1993.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEFFERNAN, Th. **Sacred Biography**. Saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: vozes, 2008.

HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1986.

INÁCIO, Inês C.; DE LUCA, Tania Regina. **O pensamento Medieval**. São Paulo: Ática, 1994.

JANO, Frei Jordano. “Crônica”. In.: TEIXERA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 1265-1294.

JÚNIOR, Arno (orgs.). **Humanismo Medieval: caminhos e descaminhos**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 395-414.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Debates).

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida: a usura na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **A sociedade do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

_____. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **São Francisco de Assis**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. Vol. 1 e 2

LEONARDI, Claudio. _____. Introduzione. **La Letteratura Francescana**. Francesco e Chiara d’Assisi. A cura di Claudio Leonardi; commento di Daniele Solvi. Turim: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2004. p. XIII-CXCVI.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LUPI, João; DAL RI JÚNIOR, Arno (orgs.). **Humanismo Medieval: caminhos e descaminhos**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

LUTERO, Martinho. **Do cativo Babilônico da Igreja**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MACEDO, José Rivair. **Movimentos populares da Idade Média**. São Paulo: Moderna, 2003.

MENESTÒ, Enrico. Dagli ‘Actus’ al ‘De Conformitate’: la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco. In: **I Francescani nel Trecento**. Atti del XIV Convegno Internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1986). Assis: Centro di Studi Francescani, 1988. p. 41-68.

_____. Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità. In: **Dalla ‘Sequela Christi’ di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà**. Atti del XVIII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1992. p. 173-201.

_____. Coscienza cittadina e coscienza agiografica nella *Cronaca* eugubina di ser Guerriero. In: **Nel segno del santo protettore: Ubaldo Vescovo, Taumaturgo, Santo**. Atti del Convegno internazionale di Studi. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1992. p. 131-142.

_____. La “questione francescana” come problema filologico. In: VV.AA. **Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana**. Turim: Einaudi, 1997. p. 117-144.

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

MIATELLO, André Luis Pereira. **Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e usos da hagiografia mendicantes nas políticas de paz**. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

OLSON, Roger E. **História da Teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.

OSBORNE, Grant R. **A Espiral Hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PADILLA, C. René. **O que é Missão Integral?** Viçosa: Ultimato, 2009.

PAPA GREGÓRIO IX. **Mira circa Nos**. Disponível em: <http://www.procasp.org.br/paragrafo_capitulo.php?cCapitulo=44&vertudo=1>. Acesso em: 16 de jun. de 2011.

_____. **Recolentes qualiter**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 6 de mar. de 2011.

_____. **Quo elongati**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 6 de mar. de 2011.

PAPA HONÓRIO III. **Cum dilecti**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 25 de mar. de 2011.

_____. **Solet annuere**. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>>. Acesso em: 25 de mar. de 2011.

PAPA JOÃO PAULO II. **Inter Sanctus**. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19791129_bolla-francesco-ecologia_sp.html>. Acesso em: 30 de abril de 2008.

PEREIRA, André Luis. **A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae)**: perspectiva de

uma política social mendicante. São Paulo, 2007. 178f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

PHILIPPART DE FOY, Guy. L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes? In: **Révue des Sciences Humaines**. Vol. 251, 1998. p. 11-39.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

_____. **O Banquete**. São Paulo: Rideel, 2005.

QUINO (Joaquim Lavado). **Toda Mafalda**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

QUINTANA, Mário. Da vida ascética. In.:_____. **Espelho Mágico**. São Paulo: Globo, 2005. p. 28

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, Desvio e Danação**: as minorias na Idade Média. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Novo Século, 2004.

ROGER, Cleon; FRITZ, Rienecker. **Chave Lingüística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RUSSO, Daniel. Saint François, les Franciscains et les représentations du Christ sur la croix en Ombrie au XIIIe siècle. Recherches sur la formation d'une image et sur une sensibilité esthétique au Moyen Age. In: **Mélanges de l'École Française de Rome**. Vol. 96, n. 2, 1984. p. 647-717.

SABATIER, Paul. **Life of St. Francis of Assisi**. Disponível em: < ftp://eremita.di.uminho.pt/pub/gutenberg /1/8/7/8/18787/18787-h/18787-h.htm#CHAPTER_I>. Acesso em: 11 de jul. de 2011.

SANTOS, Douglas. **A Reinvenção do Espaço**: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria. São Paulo: UNESP, 2002.

SÃO BENTO. **A Regra de São Bento**: Edição bilíngüe – Latim e Português. 3. Ed. Trad. D. João E. Enout. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. “Admoestações”. In.: TEIXEIRA, Celso M. (et. al.). Op. cit. p. 95-104.

_____. “Cântico do Irmão”. In.: _____. p. 104-105

_____. “Carta a um ministro”. In.: _____. p. 119-121.

_____. “Exortação ao louvor de Deus”. In.: _____. p. 126-127.

_____. “Regra Bulada”. In.: _____. p. 157-165.

_____. “Regra não Bulada”. In.: _____. p. 165-186.

_____. “Saudação às Virtudes”. In.: _____. p. 187-188.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre a Filosofia e seu Método**. São Paulo: Hedra, 2010.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Epistularum moralium ad Lucilium liber sextus**. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep6.shtml>>. Acesso em 20 de junho de 2011.

_____. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SIBILIA, Salvatore. **Gregorio IX (1227-1241)**. Milão: Casa Editrice Ceschina, 1961.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SPIRITO, Silvana. **Il Francescanesimo di Fra Tommaso da Celano**. Studio interpretativo della “Vita prima” e della “Vita seconda”. Assis: Edizioni Porziuncola, 1963.

STEUERNAGEL, Valdir. **Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos**. São Paulo: ABU Editora, 1993.

STOTT, John. “Prefácio”. In.: HARRIS, Peter. **A Rocha: uma comunidade evangélica lutando pela conservação do Meio Ambiente**. São Paulo: ABU Editora, 2001. p. 9-11.

THOMPSON, Augustine. **Predicatori e politica nell’Italia del XIII secolo**. La “grande devozione” del 1233. Trad.: Stefano Flores. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1996n

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

URIBE, Fernando. **Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)**. Madrid-Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1999.

VASCONCELLOS, Manoel. A interioridade como via de acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho. In.: **Dissertatio**. Pelotas, n° 10, p. 45 – 53, verão de 1999.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VITZ, E. Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires de saints. In. **Poétique**, v. 72. p. 387. 1987.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.