

GUSTAVO DA SILVA GONÇALVES

O governo dos frades menores a luz dos documentos hagiográficos sobre Francisco de Assis (1229-1263)

**PORTO ALEGRE
2019**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: IDADE MÉDIA
LINHA DE PESQUISA: CULTURA E REPRESENTAÇÕES**

O governo dos frades menores a luz dos documentos hagiográficos sobre Francisco de Assis (1229-1263)

GUSTAVO DA SILVA GONÇALVES

ORIENTADOR: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Dissertação de Mestrado em História, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**PORTO ALEGRE
2019**

CIP - Catalogação na Publicação

da Silva Gonçalves, Gustavo
O governo dos frades menores a luz dos documentos
hagiográficos sobre Francisco de Assis (1229-1263) /
Gustavo da Silva Gonçalves. -- 2019.
130 f.
Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Hagiografia. 2. Francisco de Assis. 3.
Franciscanos. 4. Sé Apostólica. I. Salomão Teixeira,
Igor, orient. II. Título.

GUSTAVO DA SILVA GONÇALVES

O governo dos frades menores a luz dos documentos hagiográficos sobre Francisco de Assis (1229-1263)

Dissertação (Mestrado em História) apresentada como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS.

Aprovado em 27/03/2019.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes
Programa de Pós-Graduação em História/UFF

Profa. Dra. Eliane Veríssimo de Santana
Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS

Prof. Dr. José Rivair Macedo
Programa de Pós Graduação em História/UFRGS

AGRADECIMENTOS

Como escrever uma dissertação de mestrado enquanto o mundo desaba lá fora? É possível dar continuidade a planos e metas na pós-graduação dentro de um golpe de Estado, chancelado pela ascensão dos fascismos globais e da aceitação do ódio na política? Todo esse processo corrói uma sociedade e, conseqüentemente, a pesquisa científica. Porém, como ensinou o poeta Fernando Pessoa: “navegar é preciso”.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por ter investido em minha pesquisa. A bolsa de mestrado foi essencial para que pudesse dar seqüência aos estudos. Reconhecendo a importância deste mecanismo para a promoção da ciência nacional, desejo que a entidade mantenha sua autonomia institucional e financeira para que continue a promover – independente de ideologias e afinidades políticas – o desenvolvimento científico e social do nosso país.

À prof. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães e à prof. Dra. Cybelle Crossetti de Almeida, que participaram do exame de qualificação e tiveram enorme contribuição no resultado final deste estudo. De igual forma, agradeço à banca avaliadora da defesa, composta pela prof. Dra. Carolina Coelho Fortes, pela prof. Dra. Eliane Veríssimo de Santana e pelo prof. Dr. José Rivair Macedo.

Agradeço aos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff por apostarem na educação brasileira, desde o ensino básico até a pós-graduação. Mediante o crescente investimento na área educacional e com ações de valorização de profissionais e expansão universitária, jovens pobres e periféricos, oriundos da classe trabalhadora, tiveram a oportunidade de adentrarem em recintos que antes lhes eram negados. O sonho de um país mais justo, igualitário e soberano foi idealizado durante treze anos, e somente mediante a ruptura democrática, arriscando destruir o pacto constitucional firmado pela CF88, que findou uma era de esperança em nossas escolas e universidades.

Mesmo tendo a certeza que este reconhecimento não chegará ao conhecimento dos mencionados, é preciso agradecer a Alexandra Elbakyan, fundadora do portal Sci-Hub, e aos criadores do Library Genesis. Rompendo com as limitações impostas por grandes corporações, são responsáveis por permitirem o acesso à informação. Se a *internet* tornou-se uma arena de disputa e de fomento a todo tipo de intolerância, esta ainda pode ser uma ferramenta de transformação, pois como diria Gramsci: “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”.

Ao meu orientador, prof. Dr. Igor Salomão Teixeira, por contribuir enormemente na conclusão deste trabalho e em minha compreensão do que é o ofício do historiador. Sete anos de trabalho conjunto que me formou não só profissionalmente, mas também eticamente. Em

momentos de indecisão acadêmica ou profissional, foste mais do que um mero “orientador”, mas também um amigo que contribui, até hoje, para as escolhas a serem tomadas.

Não poderia me esquecer dos amigos do Colégio Adventista e dos colegas de pesquisa, os “Rangers”, que mantemos um companheirismo inabalável frente a tantos ataques. Frente à política diária e ao redemoinho de obrigações que nos traga, é preciso distrair-se e buscar outras formas de relação. Vocês são aqueles que me fortaleceram em momentos de inquietação.

A cada companheiro que conheci nestes últimos anos, em especial: Maurício Klaser, Matheus Toledo, Henrique Santos, Frederico Zgur. Vocês contribuíram para uma outra compreensão do que a história pode ser. Muitos debates e reflexões sobre a *internet* e sobre a ascensão da extrema direita a partir do prisma comunicativo, e que permitiram aprofundar minha pesquisa a partir da proposta de um projeto de doutorado. A vocês, muito obrigado.

Meus agradecimentos à minha pequena família: Eliane, Gabriel, Arthur e Helena. O afeto diário e constante de cada um de vocês me proporciona distração diante à maçante tarefa de pesquisa. Minhas privações diárias resultaram neste trabalho. Sem vocês, minha vida se tornaria mais vazia e menos embelezada. Seria um longo e tortuoso caminho, mas sem as belas paisagens para admirar.

À Isadora, companheira de tantas lutas e conquistas. Crescemos e muito, andando sempre juntos. Contigo estou em constante movimento e aprendizado. A ti, devo agradecer a cada momento de indecisão e incerteza que se perpetuou ao longo deste trabalho. Foram tantos momentos partilhados e muitas histórias em conjunto, e que em tuas constantes demonstrações de afeto pude encontrar a paz que tanto buscava. Este trabalho seria incompleto sem a menção a uma pessoa que transformou o meu ser através do seu amor. Parafraseando nosso eterno Presidente Lula: “você é a estrela que ilumina minha vida”.

Aos meus pais, Geraldo e Elaine, pelo apoio incondicional, em todos os momentos de minha vida. Batalhadores da classe trabalhadora deste Brasil, não vacilaram em um único instante em me apoiar durante dois anos. Tudo o que sou se deve a vocês. Sou o resultado das lutas diárias que enfrentaram que, mediante privações e escolhas, puderam me proporcionar a oportunidade de cursar a pós-graduação. Sem vocês, nada seria. Eu jamais conseguirei expressar a gratidão que tenho por vocês. Só tenho a dizer: muito obrigado por existirem.

“Todo está guardado en la memoria
Sueño de la vida y de la historia”
Leon Gieco

“World will remember?
Not at all
And take my example?
Not at all...”
Viper

"The past is never dead. It's not even past."
William Faulkner

RESUMO

Esta dissertação busca compreender o papel das hagiografias sobre Francisco de Assis nos conflitos doutrinários na Ordem dos Frades Menores (OFM). O recorte temporal se dá entre 1229, data atribuída à primeira hagiografia (*Vita Prima*) até 1263, quando se aprovou a *Legenda Maior*. Analisamos as tentativas de constituir técnicas de governo na OFM derivadas destes relatos. Dividido em três capítulos, o estudo aborda as diferentes narrativas acerca da santidade de Francisco e as interpretações que são dadas sobre o papel dos frades menores a partir de dois grupos: os “Conventuais” e os “Espirituais”. A hipótese proposta por este trabalho aponta que a pluralidade de relatos se deve à complexa, e por vezes contraditória, mensagem do frade fundador e que, devido a este fator, as hagiografias foram palco de “guerras de história”. Concluímos que os frades menores tiveram sucessivas crises decorrentes destas disputas acerca da forma de vida a ser seguida, que necessitou a intervenção centralizadora do ministro-Geral Boaventura de Bagnoregio, na tentativa de conter os iminentes embates que ameaçavam a própria existência da OFM.

Palavras-chave: Século XIII; Ordem Mendicante; Francisco de Assis; franciscanos; memória; hagiografia;

ABSTRACT

This dissertation seeks to understand the role of hagiographies on Francis of Assisi in the doctrinal conflicts in the Order of Friars Minor (OFM). The temporal cut occurs between 1229, date attributed to the first hagiography (*Vita Prima*) until 1263, when the Major Legend was approved. We analyze the attempts to constitute government techniques in OFM derived from these reports. Divided into three chapters, the study deals with the different narratives about the sanctity of Francis and the interpretations that are given about the role of the Friars Minor from two groups: the Conventuals and the Spirituals. The hypothesis proposed by this work points out that a plurality of reports is due to the complex, and sometimes contradictory, message of the founding friar and that due to this factor, the hagiographies were the scene of "history wars". We conclude that the smaller brothers had successive crises resulting from these disputes about the way of life to be followed, which necessitated the centralizing intervention of the Minister General Bonaventure of Bagnoregio, in an attempt to contain the imminent clashes that threatened the existence of the OFM.

Keywords: 13th century; Mendicant Order; Francis of Assisi; Franciscans; memory; hagiography;

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

3S *Legenda Trium Sociorum*

AnPer Anônimo Perusino

VJS Vita Sancti Francisci

1Cel *Vita Prima*

1Test *Testamento de Francisco de Assis*

Am Admonitiones (exortações)

BF Bula de Canonização de Francisco de Assis, “Mira Circa Nos”

FA:ED Francis of Assisi: Early Documents

FF Fonti Francescane

LAnt Carta a frei Antônio de Pádua

LOrd Carta a toda a Ordem

LGr Carta de Greccio

LegM Legenda Maior

LegMn Legenda Minor

Mem *Memoriale in desiderio animae*

OFM Ordem dos Frades Menores

Rb Regra Bulada

RnB Regra Não Bulada

Salimbene *Cronaca di Salimbene de Adam da Parma*

VB *Vita Brevior*

CRONOLOGIA¹

- 1181/2 – Nascimento de Francisco, em Assis.
- 1202/4 – Francisco foi capturado na batalha de Collestrada e aprisionado em Perugia.
- 1206 – Conversão de Francisco.
- 1209/09 – Formação da primeira Fraternidade.
- 1209/10 – Aprovação oral da Regra de Francisco pelo papa Inocêncio III.
1215. – Encontro do Quarto Concílio de Latrão.
- 1217/19 – Primeiras tentativas de missão além dos Alpes
- 1219 – Terceira tentativa de Francisco para chegar à Terra Santa foi bem-sucedida.
- 1220, 16 jan. – Execução dos cinco protomártires da ordem, em Marrocos.
- 1220/21 – Redação da *Regra Não Bulada*
- 1223, 29 nov. – Aprovação da *Regra Bulada* pelo Papa Honório III.
- 1223, 25 dez. – Francisco celebrou a natividade em Greccio.
- 1224, c.14 set. – Francisco recebe os estigmas em La Verna.
- 1226, 3/4 out. – Morte de Francisco em Porciúncula.
- 1228, 16 julho – Canonização de Francisco por Papa Gregório IX.
- 1228, verão – Compilação da *Vita prima*, de Tomás de Celano.
- 1230, 25 maio – Transferência do corpo de Francisco para a nova basílica.
- 1230, 28 set. – *Quo elongati*, a primeira exposição papal da Regra.
- 1232, 29 mai. – Eleição de Frei Elias como Ministro geral, no capítulo geral de Rieti.
- 1239 – Deposição de Elias de Cortona e eleição de Alberto de Pisa, como ministro geral.
- 1240, 1º nov. – Eleição de Frei Ayman de Faversham, no Capítulo Geral de Anagni
- 1244, 4 out. – Eleição de Frei Crescêncio de Iesi, no Capítulo Geral de Gênova
- 1245, julho/julho – Primeiro Concílio de Lyon.
- 1245, 14 nov. – *Ordinem vestrum*, do Papa Inocêncio IV, trouxe outra interpretação da Regra, indo além dos termos da *Quo elongati*, do Papa Gregório IX.
- 1246 – Redação do *Memoriale in desiderio animae*, de Tomás de Celano, escrito em resposta ao argumento do capítulo geral de recordações do fundador.
- 1252 – Polêmica entre mestres seculares e regulares em Paris.
- 1253, 11 ago – Morte de Clara de Assis, fundadora da Ordem de Santa Clara.

¹ Cronologia baseada em: ROBSON, M. *The Franciscans in the middle ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.; MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 311-317.

1257, 2 fev. – Renúncia de frei João de Parma e eleição de Frei Boaventura de Bagnoregio, no Capítulo Geral de Roma.

1260 – Capítulo Geral de Narbona publicou as mais antigas constituições existentes.

1263 – Aprovação da *Legenda Maior*, no Capítulo Geral de Pisa.

1266 – O Capítulo Geral de Paris decide pela destruição das hagiografias anteriores à *Legenda Maior*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – Sobre memória, presença e o agir nas escritas hagiográficas	14
1.1 Governo das almas e o governar pelas hagiografias: abordagens preliminares	25
CAPÍTULO 1 – TOMÁS DE CELANO, A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE FRANCISCO DE ASSIS E AS DISPUTAS DA ORDEM DOS FRADES MENORES	30
1.1 O conceito de autor nas hagiografias medievais e o papel de Tomás de Celano na construção da santidade de Francisco de Assis	30
1.2 Tomás de Celano na linha de combate: disputas entre os frades a partir da <i>Vita Beati Patri Nostri Francisci</i> (123-?).....	43
1.3 Recuperar Francisco de Assis: a redação do <i>Memoriale in desiderio animae</i> (1247-1252)..	49
CAPÍTULO 2 – CONCILIAR E TRANSFORMAR – A <i>Legenda Trium Sociorum</i>, a <i>Vita Sancti Francisci</i> e o <i>De Inceptione</i> frente as mudanças da OFM.....	57
2.1 <i>Uma obra com viés ideológico? A Vita sancti Francisci, de Juliano de Espira</i>	58
2.2 O <i>De Inceptione</i> : contra Elias e a “canonização” da OFM	67
2.3 Uma hagiografia de Assis? <i>A Legenda Trium Sociorum</i>	75
CAPÍTULO 3 – O FIM DOS CONFLITOS? A LEGENDA MAIOR, DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO	83
3.1 É possível repetir os passos de Francisco? <i>A Legenda Maior</i> e a santidade de Francisco de Assis no pensamento boaventuriano	84
3.2 Pobreza, obediência e pregação como fundantes da OFM	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS.....	120
1. Documentação primária.....	120
2. Bibliografia	121

INTRODUÇÃO – Sobre memória, presença e o agir nas escritas hagiográficas

“Não existe grupo humano capaz de resistir, por muito tempo, a uma tal taxa de crescimento sem ser forçado a profundas reformas de estrutura e sem ser palco de uma luta selvagem pela posse do poder. É o que se passou na Ordem.”
(DESBONNETS, T. Da intuição à instituição, 1987, p.60)

O surgimento e desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores (OFM) foi um árduo processo que envolveu personagens oriundos de variadas localidades e trajetórias individuais. Para que pudesse se expandir, ocorreram recorrentes ajustes e modificações na proposta de vida de Francisco de Assis, sendo objeto de discussões após sua morte. A epígrafe auxilia a introduzir o tema: as “profundas reformas” apontadas por Desbonnets envolveram diferentes personagens com visões distintas do que deveria ser a Ordem, o que levou a sucessivas crises.

A importância de Francisco e da Ordem é inegável. Se, por um lado, não se pode menosprezar os movimentos mendicantes precedentes, como salientou o historiador franciscano Augustine Thompson, a análise sobre o período não seria apropriada se não considerasse o papel desempenhado pela OFM e as vinculações estabelecidas junto à Sé Apostólica¹. É possível afirmar que a trajetória do frade, canonizado em 1228 pelo papa Gregório IX, e os posicionamentos realizados durante a sua vida influenciaram diretamente na posterior trajetória e crescimento dos frades menores.

A proposta de vida do *Poverello* esteve baseada em almejar a absoluta pobreza, a recusa às hierarquias, a desconfiança quanto à ciência e ao conhecimento, dentre outras condições. Suas lições ocasionaram “que uma forma de vida praticada com rigor [...] terá necessariamente consequências no plano doutrinal, que poderão levar – como de fato levaram – a conflitos e contrastes extremos com as hierarquias eclesiásticas”². Giorgio Agamben ainda apontou que o estilo de vida dos franciscanos “não é de modo algum simples, e não coincide com a aplicação de uma lei universal”³.

Na obra “O Uso dos Corpos”, o filósofo italiano afirmou que a forma de vida tem uma dupla e contraditória característica. Para o autor, uma vida é inseparável de sua forma e, por outro lado, ela é separável de todas as coisas e de todos os contextos. Essa tensão é o risco inscrito na forma de vida, o que permite defini-la como uma “regra que não se aplica a uma realidade preexistente, mas a constitui”⁴, sendo imanente aos movimentos de cada personagem envolvido, seja este frade menor ou Sé Apostólica.

¹ THOMPSON, A. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, Donald. (org.). The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies. Leiden: Brill, 2011, p. 1-30.

² AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 99.

³ IDEM, *Ibidem*, p. 101.

⁴ IDEM. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 270.

De tal forma, questionamos: é possível que uma proposta de vida seja seguida de forma idêntica de quem a criou? Nosso estudo aponta que as determinações propostas por Francisco se inserem em um panorama de extrema maleabilidade, adaptando-se à contingência específica a cada período e situação, o que permitiu uma constante reelaboração hagiográfica sobre o santo, delimitada a partir dos grupos que a reinterpretavam. Em outras palavras, a forma de vida se moldava às determinações internas decorrentes do crescimento da OFM e da aproximação com a Sé Apostólica.

Esses apontamentos iniciais são fundamentais para analisar o desenvolvimento da OFM nos anos após a morte do frade. Mas por que iniciar o estudo a partir das reinterpretações da vida de Francisco?

Giovanni Miccoli apontou que a reconstituição da trajetória de Francisco deveria necessariamente passar, primeiramente, por seus escritos. Em seus dizeres, “essa obra de recuperação e de restauro dos vários e complexos materiais postos à disposição pelas biografias franciscanas deve ser encaminhada usando *em primeiro lugar, como filtro e pedra de toque*, os escritos de Francisco”⁵.

Mas não estaríamos incorrendo nos erros de uma origem mítica, tão criticada desde os trabalhos de Marc Bloch? Não estaríamos buscando em um ponto único que estabeleceria o surgimento de todo um processo complexo, denso e permeado por diferentes determinações?

Nosso objeto de pesquisa consiste em abordar as hagiografias sobre Francisco de Assis e as motivações que produziram transformações, omissões ou adições nos relatos. A abordagem parte de uma perspectiva que privilegia os relatos hagiográficos sobre Francisco: analisamos a constituição das hagiografias a partir das noções de memória, presença, produção, evocação. No estudo, buscamos compreender como as formas almejadas para os conteúdos – isto é, a vida e a trajetória do *Poverello* – foram palco de conflitos acerca da forma de vida a ser seguida.

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro, analisamos as hagiografias produzidas por Tomás de Celano, compositor “oficial” da OFM. Os seguintes documentos foram selecionados: a *Vita Prima* (1229), a *Vita Brevior* (123-?) e o *Memoriale in Desiderio Animae* (1244-1252). Nosso objetivo consiste em explorar os possíveis vínculos que existiram entre o hagiógrafo e as instâncias superiores da OFM, também pensando em como esses encontros impactaram no relato hagiográfico e na legitimidade do autor.

Ao contrário das hagiografias citadas, o *Tractatus de miraculis* não foi composto como uma obra autônoma, e sequer tinha este nome até o século XIX. Este documento não é uma

⁵ MICCOLI, G. *Francisco. O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 67, grifos nossos.

outra hagiografia sobre Francisco, mas sim a extensão do *Memoriale in desiderio animae*. O documento pode ser comparado com a redação de *Vita Prima*, que no terceiro e último opúsculo relata sobre os milagres atribuídos ao *Poverello*. Mencionamos Salimbene de Adam, que afirmou que Tomás de Celano redigiu um “belíssimo livro, tanto sobre os milagres quanto sobre a vida de Francisco de Assis e o chamou de *Memoriale beati Francisci in desiderio animae*”⁶. De tal forma que entendemos as semelhanças existentes entre o epílogo da obra e as condições que possibilitaram a emergência do *Memoriale*:

De maneira alguma nos pusemos a escrever essas coisas por vaidade, nem nos deixamos levar pelo instinto de nossa vontade própria no meio de tamanha variedade de expressões, pois nos levaram ao trabalho as pressões e pedidos dos frades e a autoridade dos superiores nos fez ir até o fim⁷.

O segundo capítulo busca abordar as hagiografias “não oficiais”. Analisamos os seguintes documentos: a *Vita Sancti Francisci*, de Juliano de Espira; o *De inceptione vel fundamento Ordinis*, erroneamente denominada de “Anonymus Perusinus”; e a *Legenda trium sociorum*, que induz os estudiosos a identificarem a composição feita por Frei Leão, Ângelo e Rufino. Foram produzidas durante o mesmo período, porém as composições não tiveram o alcance das legendas oficiais. Como exemplo mais imediato, a historiografia já reconhece as contribuições de Juliano de Espira em sua *Vita Secunda* (1235-40). Porém, seu relato não teve o mesmo impacto da obra de Tomás de Celano, o que leva a crer em outro indício de guerras de história em relação à memória oficial do fundador da OFM.

No terceiro e último capítulo, detemo-nos sobre as redações compostas por Boaventura de Bagnoregio, em especial a *Legenda Maior*, de 1263. A hagiografia foi produzida com o fim de encerrar as disputas dentro da Ordem. Essa composição adquire ainda mais importância se considerarmos a decisão do Capítulo Geral de Paris, em 1266, que ordenou a destruição de todos os relatos e a afirmação do relato como único aceito. Foi a partir dessa hagiografia – mas se outorgando da autoridade dos relatos precedentes – que Boaventura elevou Francisco a um ser “espiritual”, irrepitível para a OFM e para a história.

Do ponto de vista metodológico, aplicamos a compreensão de uma abordagem sincrônica e diacrônica. Dionathas Moreno Boenavides, ao interpretar a obra “Viena Fin de Siècle”, do historiador Carl Schorske, dá pistas que nos auxiliam a abordar os documentos. Para o medievalista brasileiro, “Na diacronia, o pesquisador tenta relacionar a criação intelectual que

⁶ “E frate Tommaso scrisse un bellissimo libro sui miracoli e sulla vita del beato Francesco e lo intitolò Memoriale beati Francisci in desiderio animae” – Cf. Salimbene. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, p. 1636.

⁷ “Certo non siamo stati spinti a scrivere ciò per vanità, né ci siamo lasciati sommergere dall’istinto della nostra volontà fra tanta diversità di espressioni, ma ci estorse ciò la maniera importuna dei frati supplicanti e ancora ci condusse a parlarlo a termine l’autorità dei nostri superiori.” Cf. Mem. In: FF. *Op. Cit.*, p. 590.

é o centro da sua análise a outras do mesmo ramo de atividade que a precederam. Na sincronia, devemos relacionar nosso objeto a outros produzidos no mesmo momento histórico, porém em outros ramos de atividade”⁸.

Em outras palavras, consideramos as análises hagiográficas em correspondência a outras obras produzidas em temporalidades aproximadas. Mas os mesmos relatos hagiográficos também são apropriados em temporalidades distintas e distantes. Essa perspectiva se aproxima com as considerações teóricas de Pierre Chastang. Para esse historiador,

Reescrever altera um hipertexto e o insere em um novo contexto social e ideológico. Variantes textuais são, portanto, evidência de um processo de reapropriação ao longo do tempo, e os historiadores devem explicar as mutações discursivas que observam⁹.

De acordo com esse fragmento, é necessário considerar as adições, supressões ou modificações de cada relato, mas considerando a existência de grupos antagônicos. Estes produziram relatos a partir de distintos entendimentos sobre a santidade de Francisco de Assis, o papel desempenhado pela OFM e como conciliar essas esferas sem se distanciar com os preceitos do frade fundador.

Dessa forma, abordar as transformações dos relatos a partir dos interesses de grupos adquire uma dimensão não somente espiritual, mas também política. Nesse ponto, as considerações de Chantal Mouffe são norteadoras para apresentar a metodologia aplicada. Para a autora, há um momento de constituição para a formação do “eles”, que também serve como constituidora de um “nós”. Essa construção constitui uma dimensão agonística que sempre está presente no político e na política, “por que eles querem que sua interpretação dos princípios seja hegemônica”¹⁰.

Ainda de acordo com Chantal Mouffe, o conflito também produz o consenso, que é temporário e estará condicionado ao conflito por parte dos “derrotados”¹¹. Essa é a dimensão política, sendo “o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político”¹². Para o

⁸ BOENAVIDES, D.M. Entre a História Intelectual e a Antropologia Histórica: possibilidades de aproximação. In: *Temporalidades*, v. 9, n.1, 2017, pp. 196-215. Disponível em: https://www.academia.edu/34266548/Entre_a_Hist%C3%B3ria_Intelectual_e_a_Antropologia_Hist%C3%B3rica_a_possibilidades_de_aproxima%C3%A7%C3%A3o_Between_Intellectual_History_and_Historical_Anthropology_approach_possibilities. Acesso em dez. 2018.

⁹ “Rewriting changes a hypotext and inserts it into a new social and ideological context. Textual variants are thus evidence of a process of reapropriation over time, and historians must account for the discursive mutations they observe”. – CHASTANG, P. *The Archeology of Medieval Texts. Recent Works on Writing in the Middle Ages*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63, no. 2, 2008, pp. 245-269. Disponível em: https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_632_0245--the-archeology-of-the-medieval-text.htm. Acesso em dez. 2018.

¹⁰ “They want their interpretation of the principles to become hegemonic” - MOUFFE, C. *Agonistics. Thinking the world politically*. Londres: Verso, 2013.

¹¹ IDEM, *Ibidem*.

¹² IDEM. *Sobre o político*. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2015, p. 8.

objeto de pesquisa, defendemos que o caráter político dos diferentes personagens foi normatizado a partir dos Capítulos Gerais, das decisões dos Ministros-Gerais e das aproximações com a Sé Apostólica.

Para Ángeles García de la Borbolla, “Embora as histórias hagiográficas possam ser usadas como fonte para a reconstrução do passado histórico, é preciso levar em conta que são obras inspiradas no culto dos santos e que pretendem manter sua memória em uma comunidade”¹³. Mesmo que impregnados pelo imaginário do período e na tentativa da edificação dos ouvintes e leitores a partir do exemplo da santidade, compreendemos que os documentos permitem abordar as crises ocorridas na OFM durante o período analisado.

De tal forma que concordamos com as assertivas de Gabrielle Spiegel:

Textos, como materiais incorporados de um uso situado da língua, refletem em sua própria materialidade a inseparabilidade do material e das práticas discursivas e a necessidade para preservar o sentido de seus entrelaçamentos mútuos e interdependência na produção de sentido¹⁴.

O excerto traduz a abordagem a ser seguida no estudo: reduzir personagens históricos a meros “instrumentos do imaginário”, dando uma demasiada ênfase nas estruturas imaginárias, nega a ação de indivíduos circunscritos a um contexto delimitado e limitados por suas próprias determinações materiais. De tal forma que iniciamos o estudo a partir da *Vita Prima*, encomendada em 1228 pelo papa Gregório IX e finalizada em 1229 por Tomás de Celano. A pesquisa encerra-se com a análise das obras redigidas por Boaventura de Bagnoregio, em especial a *Legenda Maior*, de 1263. Defendemos que a forma de vida de Francisco foi constantemente reescrita em decorrência das adaptações que esta permitia, além da própria ambiguidade expressa nas recordações escritas do *Poverello*. Exemplificando: se o Testamento expressasse certa vontade de Francisco, já que foi recorrente o uso do verbo “*volo*”, que remete a “querer”, outros escritos do frade possibilitavam uma reinterpretação, e estas outras interpretações expressavam-se em uma nova redação hagiográfica.

A principal hipótese apresentada é a de que os relatos foram produzidos na tentativa de legitimar posições de grupos sem distanciar-se dos preceitos de Francisco. Se a cisão da OFM em dois grupos, posteriormente denominados pela historiografia como “Conventuais” e

¹³ “aunque los relatos hagiográficos puedan ser utilizados como fuente para la reconstrucción del pasado histórico, debe tenerse en cuenta que son obras inspiradas en el culto a los santos y destinadas a mantener su memoria en una comunidad”. Cf. BORBOLLA, A.G. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 77-99.

¹⁴ “Texts, as material embodiments of situated language use, reflect in their very materiality the inseparability of material and discursive practices and the need to preserve a sense of their mutual involvement and interdependence in the production of meaning” - Cf. SPIEGEL, G. *The Past as a text: The theory and practice of Medieval Historiography*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999, P. 25

“Espirituais”, levou à produção das hagiografias, estas também visaram construir normas e condutas. Com isso, apontamos que a interpretação da forma de vida a ser seguida pelos frades menores após a morte do *Poverello* foi o cerne das disputas.

A pluralidade de relatos e de abordagens sobre um mesmo evento, conforme verificamos na cronologia apresentada no início desta dissertação, reflete as dificuldades de interpretar a memória do frade fundador, bem como a tentativa de evocar e produzir a sua presença, já que, conforme assinalou Jacques Dalarun, “a complexidade filológica das hagiografias reflete os múltiplos significados da experiência de Francisco [...] sua experiência e sua mensagem não poderiam ser reduzidas a uma única voz”¹⁵.

A partir desse excerto que também realizamos uma abordagem acerca da função autoral de cada hagiógrafo. Defendemos que essa é uma categoria necessária para situar as narrativas hagiográficas frente às disputas doutrinárias e interpretativas. Diferentemente de estudos que inserem na Modernidade o surgimento da figura do autor, um autor pode ser considerado como um “complexo de complexos”, ou uma “síntese de múltiplas determinações”. Ou seja, a trajetória de cada personagem histórico e as relações sociais por estes produzidos não impedem de vê-los como figuras inventivas e criadoras, mas ao mesmo tempo atravessadas por diferentes vínculos que inferem no momento da redação¹⁶.

Se o conceito de *auctor* na Idade Média pode ser definido como “alguém que era ao mesmo tempo um escritor e uma autoridade, alguém não apenas para ser lido, mas também para ser respeitado e acreditado”¹⁷, os compositores redigiram sua composição a partir de seu entendimento sobre a santidade e o que deveria ser a OFM, mas que também foram permeados por redes de sociabilidade e determinações exteriores à produção de sua obra, que se valiam dessas redações para produzir condutas e técnicas de governo. Diferentes estratégias foram utilizadas para relatar o mesmo evento, por vezes alterando o sentido.

¹⁵ “The philological complexity of the legends reflects the multiple meanings of Francis’s actual experience [...] his experience and his message could not be reduced to a single voice”. DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2002, pp. 22-23.

¹⁶ Foi desta forma que Sartre estabeleceu seu método progressivo/regressivo para compreender as narrativas, inserindo-as a partir da objetividade e da subjetividade a partir de um “vai-e-vem”, o que determina “progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia”. SARTRE, J.P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 104.

¹⁷ “someone who was at once a writer and an authority, someone not merely to be read but also to be respected and believed”. Cf. MINNIS, A. *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010, p. 10. Sobre autor e autoria na Idade Média, remetemos aos estudos: ASCOLI, A.R. *Dante and the Making of a Modern Author*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; ZIOLKOWSKI, J. Cultures of Authority in the Long Twelfth Century. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 108, n. 4, 2009, pp. 421-448. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20722770?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em dez. 2018. Agradecimentos à colega Carolina Niedermeier por sua colaboração frente a este tema.

Frente aos conflitos doutrinários sobre a proposta de vida de Francisco de Assis, os personagens envolvidos evocaram os atos do frade fundador para dar continuidade à existência da OFM, realizando o que se denominou como passagem da “intuição à instituição”¹⁸. De acordo com Giovanni Miccoli, após a morte do *Poverello* ocorreram mudanças que “pedia[m] uma recuperação da própria memória histórica, um empenho de reflexão e de ponderação que não deixou de repercutir nos textos pouco a pouco transcritos e reunidos”¹⁹.

Rememorar o frade fundador apresentava um duplo significado: em primeiro lugar, a construção específica de sua santidade, mas, ao lado disso, mostra que as hagiografias têm a característica de serem construções específicas de cada grupo, o que pode ser indicador das disputas entre os frades menores. Seguindo as considerações de Giovanni Miccoli, os relatos hagiográficos serviram como instrumentos de discussões, que reconstruíram a memória do passado à luz de condições contingentes a cada situação específica, o que levou o historiador a apontar que o problema da história, da memória, da captação e reconstrução dos acontecimentos “continua presente e operante como elemento significativo de todos aqueles textos”²⁰.

As contribuições de Hans Ulrich Gumbrecht nos auxiliam a elucidar o entendimento acerca deste “fardo da história” e da construção de narrativas que emulassem a memória de Francisco. O conceito proposto de “produção de presença”, de acordo com o autor, significa que “qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, “tocará” os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados”²¹.

Gumbrecht ainda compreende produção a partir do “sentido da sua raiz etimológica (do latim *producere*), que se refere ao ato de ‘trazer para diante’ um objeto no espaço”²². Quanto à presença, o autor pontua que é algo que “não exclui o tempo, mas sempre associa o tempo a um lugar específico”²³. Ao lado disso, a presença faz com que “as pessoas sentem-se parte do mundo físico, e contíguas aos objetos que o compõem”²⁴. O espaço, o tempo e o objeto de

¹⁸ “A pobreza primitiva de Francisco, fruto de um sentimento difuso de devoção popular, pretendia de forma intuitiva, reproduzir o que consideravam a vida de Cristo e dos apóstolos. A nova pobreza, definitivamente institucional, precisava coadunar-se com um projeto de Igreja e de sociedade. Esse implicava na estabilidade conventual e no estabelecimento de rotinas.” – MAGALHÃES, A.P.T. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. *Revista Ágora*, Vitória, n. 28, p. 154-168, 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/agora/article/view/14080/9919>>. Acesso em 18 maio 2018.

¹⁹ MICCOLI, G. *Francisco...* Op. Cit., p. 188.

²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 189.

²¹ GUMBRECHT, H-U. *Produção de presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 39.

²² IDEM, *Ibidem*, p. 13.

²³ IDEM. *Elogio da beleza atlética*. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 50.

²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 51

pesquisa vinculam-se com a santidade que, a partir de sua presença, estimula ações e atitudes contrastantes, e que engendrou em novas redações hagiográficas.

Pensar na produção de presença implica em refletir sobre a memória. Como conceber a memória sobre Francisco? Mais do que isso, como interpretá-las a partir dos relatos hagiográficos? Aliás, existiu apenas “uma” memória?

Jan Assmann discutiu sobre o tema e mostrou três níveis de memória: o interno, voltado a produção do *self* interno e que, mesmo sendo uma noção moderna, não se pode excluir e sequer negar a questão de subjetividade que se teve na Idade Média²⁵; na sequência há o social, que parte de uma dimensão comunicativa e socializável; e por fim, o cultural, que é caracterizado por objetos que estimulam as faculdades intelectivas da recordação por parte de cada indivíduo, mesmo que mediado a partir da memória social²⁶. Três noções que dialogam entre si, mas que têm distinções e peculiaridades.

Ainda de acordo com o historiador, “Coisas não ‘têm’ uma memória própria, mas podem nos lembrar, podem desencadear nossa memória, porque carregam as memórias de que as investimos”²⁷. E assim questionamos: os escritos de Francisco não estiveram produzindo uma recordação nos frades, e estes, com a narrativa hagiográfica, emularam a *presença* do *Poverello* e, assim, a partir da sua memória, estariam realizando a *produção de presença* proposta por Hans Ulrich Gumbrecht?

Como apontou a historiadora Aleida Assmann, a escrita é um suporte da memória e, como tal, pode ser descrita tanto como constituidora como destruidora²⁸. Essa constatação dialoga com a consideração de Pierre Nora, que afirmou que a história é a deslegitimação do passado vivido²⁹. As hagiografias, por terem traços que permitem a reconstituição histórica, podiam continuamente reinterpretar a proposta de vida de Francisco.

A partir dessa abordagem, defendemos que é necessário interpretar a constante reescrita hagiográfica como um processo criativo, devido à necessidade de cada grupo que reinterpretava

²⁵ O conceito de *indivíduo* remete a outros termos que remetem a direitos e valores, como família, propriedade, Estado etc. De tal forma, Jean Claude Schmitt apontou sobre o uso da noção de *pessoa* para o período, não sem ambiguidades e tensões. Cf. SCHMITT, J-C. A “descoberta do indivíduo”: uma ficção historiográfica? In: IDEM. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014, pp. 215-234.

²⁶ ASSMANN, J. Memória comunicativa e memória social. In: *História oral*, v. 19, n. 1, pp. 115-127, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642&path%5B%5D=pdf>. Acesso em dez. 2018.

²⁷ IDEM, Ibidem, p. 119.

²⁸ ASSMANN, A. *Espaços de recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011, pp. 15-31.

²⁹ NORA, P. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n.10, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em dez. 2018.

a forma de vida de Francisco a partir de suas convicções, e que esta estava sendo analisada de acordo com contingências temporais e espaciais, considerando os contantes rearranjos que a OFM estabeleceu com a Sé Apostólica.

De tal forma que se retoma a noção da memória social proposta por Jan Assmann: a escrita hagiográfica, seja criativa ou destrutiva, é legitimada a partir de uma coletividade. Se as hagiografias almejavam a instrução e a exemplaridade a partir do relato sobre a santidade, por que não pensar que estas se inseriram em períodos conflituosos e foram utilizadas pelos mais variados grupos na tentativa de cancelar a *sua própria* visão do que seria “a verdadeira e correta” conduta a ser seguida? Baseando-se em Hans-Georg Gadamer para compreensão de poemas, Gumbrecht se questiona:

Mas - poderemos de fato supor que a leitura desses textos é uma leitura exclusivamente concentrada no sentido? Não cantamos o texto (Ist es nicht ein Singen]? Será que o processo pelo qual o poema fala só deve ser conduzido por uma intenção de sentido? Não existe ao mesmo tempo uma verdade na sua performance reine Vollzugswahrzeit]?³⁰

Essa citação aponta para a necessidade de se pensar nas diferentes modalidades em que as hagiografias são utilizadas. Não somente pensá-las na edificação da santidade, mas como formadoras de condutas em uma comunidade a partir da ascese. Ou ainda como instrumentos de controle, persuasão e convencimento, a fim de que determinadas mudanças, e não outras, como a eventual busca por uma “verdadeira pobreza”, sejam legitimadas a partir da produção de presença do santo.

É verdade que a OFM já tinha conflitos antes mesmo da morte de Francisco. Se considerarmos o relato de Jordão de Giano, o qual apontou que “a Ordem está perturbada com a ausência do irmão Francisco e prestes a ser destruída”³¹, bem como a intervenção da Sé Apostólica a partir da bula *Cum dilecti filii*, de 1219, que expressava a forma de vida a ser seguida em um momento de turbulências entre os frades menores, ao lado das recomendações expressas no *Testamento*, defendemos que a memória do *Poverello* necessariamente precisa dialogar com a dimensão da presença.

A tensão entre presença e ausência esteve em constante movimento nos primeiros decênios da OFM, e por tal motivo que a assertiva de Jeanne Marie Gagnebin se mostra adequada: a memória atuava a partir da

presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente”, sinalizando a força e a fragilidade da memória e do rastro³².

³⁰ GUMBRECHT, H-U. *Produção de presença...* Op. Cit., p. 89.

³¹ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis. Entre história e memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 133.

³² GAGNEBIN, J.M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 44.

A presença e a sua produção perpassam sobre a memória, mas necessariamente dialoga sobre o ato de evocar. Conforme assinalou Paul Ricoeur, “a evocação traz a carga do enigma que movimentou as investigações de Platão e de Aristóteles, ou seja, *a presença agora do ausente anteriormente percebido, experimentado, aprendido*”³³. A evocação é algo repentino, que se assemelha à presença constante, mas que está ausente face a morte do frade fundador.

De acordo com Elton Moreira Quadros,

A evocação, ao possibilitar que o passado apresente-se no presente, sem um desejo prévio de que isso aconteça, acaba por acionar a busca enquanto um processo elemento fundamental para a discussão sobre o conhecimento e, especialmente, sobre o caráter veritativo e verificativo do conhecer, através da memória³⁴.

O que se depreende da citação é que uma condição presente almeja legitimação futura a partir das condições passadas. Para Ricoeur,

a referência ao presente coincide com a experiência cotidiana que temos das coisas que começam, continuam e deixam de aparecer. Começar constitui uma experiência irrecusável. Sem ela, não compreenderíamos o que significa continuar, durar, permanecer, cessar. E sempre um algo começa e cessa³⁵.

A partir dessas reflexões, entendemos que o objeto de pesquisa dialoga com o excerto na medida em que foi necessário constituir a presença da trajetória de Francisco de Assis adaptadas às contingências específicas a cada grupo. Ainda de acordo com o filósofo, “lembrar-se não é somente acolher, receber uma imagem do passado, também é procurar, ‘fazer’ alguma coisa”³⁶. De tal forma, identificamos que houve uma condição presente, e o ato de evocar foi a primeira etapa, ao passo que a recordação se aprofundava nas reminiscências de cada frade menor, que tem uma dimensão “individual”, social e cultural.

Se há diferenças entre a memória e a escrita hagiográfica, defendemos que as composições necessitaram das reminiscências de cada frade menor. Partindo das considerações de Sabina Loriga, que apontou que a função da história consiste na “coordenação, [...] de 'síntese do heterogêneo', a história mede e corrige a memória – ou, mais exatamente, as memórias, no plural – a partir do princípio de equidade”³⁷, apontamos que as redações consistiram na tentativa de hegemonizar e condensar estas memórias, que se verifica em uma dimensão individual, social e cultural interligadas entre si.

³³ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 45, grifos nossos.

³⁴ QUADROS, E.M. *Memória, Reconhecimento de si e Alteridade no pensamento de Paul Ricoeur*. 2016. 173f. Tese (Doutorado em Linguagem e Sociedade). Programa de Pós-Graduação em Memória, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016, p. 48.

³⁵ RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento...* Op. Cit., p. 51.

³⁶ IDEM, Ibidem, p. 71.

³⁷ LORIGA, S. A tarefa do historiador. In: GOMES, A.C.; SCHMIDT, B.B. (orgs). *Memórias e narrativas (auto)biográficas*. Rio de Janeiro: Editora FGV; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009, p. 26.

E é de tal maneira que as hagiografias sobre Francisco podem ser assimiladas às chamadas “History Wars”. Anthony Liakos afirmou que “A história se torna uma arena onde os grupos sociais ou étnicos exigem sua emancipação dos estigmas do passado e reivindicam sua participação na formação do futuro”³⁸. Julgamos que a proposta do autor pode ser aplicada às hagiografias, isto é, os documentos transformaram-se em uma arena de disputa.

Os relatos hagiográficos possibilitaram a produção de condutas e normas na OFM. Pensar as hagiografias como constituidoras de normas e modelos significa também refletir sobre as condições de emergência destas, das diferentes trocas e abordagens realizadas por seus autores. Concordamos com as abordagens das hagiografias franciscanas propostas por Jacques Dalarun, quando afirmou: “Um testemunho é um viajante que conhece todos os tipos de perigos: diferentes desacelerações, acelerações, etapas, estágios, desvios, ataques, reencontros. Possui outros companheiros durante o seu trajeto, os outros textos com os quais ele viaja”³⁹.

Nesse sentido, a decisão do Capítulo Geral Paris, de 1266, foi de grande importância: para pôr fim aos latentes conflitos entre os frades menores e cancelando as transformações ocorridas após a morte de Francisco na OFM, Boaventura de Bagnoregio ordenou a destruição de todas as hagiografias precedentes à sua. Se, por um lado, uma decisão “política” legitimou quais condutas a serem seguidas, estas não poderiam ser produzidas sem a existência da *Legenda Maior*, se pensarmos na circulação e nas funções da hagiografia⁴⁰.

As hagiografias sobre Francisco de Assis tiveram finalidades políticas, não estando somente vinculadas com a construção de sua santidade. Para a construção de formas de governo, demonstramos que os grupos se valeram da memória, engendrando na produção de presença do *Poverello*. Dessa forma, as hagiografias foram meios de enfrentamento e, como tais, podem ser conceituadas enquanto dispositivos para produções de subjetividades.

Para Giorgio Agamben, o “dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”⁴¹. Tendo o caráter de

³⁸ “History becomes an arena where social or ethnic groups demand their emancipation from the past stigmas and claim their participation to the shaping of the future”. LIAKOS, A. *apud* ÁVILA, A.L. O passado norte-americano na Era da Fratura: episódios das guerras de história nos Estados Unidos da década de 1990. In: *Tempo*, vol. 22., n. 40, mai./ago. 2016, P. 342. Tradução de Arthur Lima de Ávila.

³⁹ “Un témoin est un voyageur qui connaît toutes sortes d’aléas: des retards, des accélérations, des étapes, des détours, des attaques, des spoliations, des rencontres. Il a des compagnons de route, les autres textes avec lesquels il Voyage”. DALARUN, J. Plaidoyer pour l’histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines. In: *Journal des savants*, 2007, p. 326.

⁴⁰ Sobre a função das hagiografias, ver: SOBRAL, C. O modelo discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, A.S; MIRANDA, J.C. *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 97-107.

⁴¹ AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. In: *Outra travessia*, n. 5, p. 9-16, jan. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>>. Acesso em 18 de maio de 2018.

dispositivo, as narrativas visavam, por um lado, o cuidado das almas e das normas a serem seguidas e, por outro, consolidar determinada interpretação sobre a santidade de Francisco, o que aponta para a existência de diferenças de interpretação da forma de vida.

A função dos hagiógrafos foi, nesse sentido, de evocar a memória frente às contingências do período, conciliando estas esferas. Em outras palavras, sem abandonar as propostas e ensinamentos de Francisco, houve readaptações pelos grupos em disputa a partir da escrita hagiográfica. Se por um lado a memória do não poderia ser abdicada, por outro esta deveria ser reelaborada. É nessa chave interpretativa que compreendemos a afirmação de Jacques Dalarun, quando afirmou para a necessidade de compreender “o projeto inicial e a realidade de que ele deu à luz, reconciliando o passado das origens e o presente da escrita”⁴².

Se as hagiografias produziram condutas e formas de governo, cabe ainda precisar o que entendemos por governo e em específico para a OFM, e o papel desempenhado pelos hagiógrafos nas práticas de governo.

1.1 Governo das almas e o governar pelas hagiografias: abordagens preliminares

O nome dado à fraternidade, denominada “Ordem dos Frades Menores”⁴⁷, possibilita iniciar sobre a questão das técnicas de governo. O conceito de *minores* remonta a uma dupla matriz bíblica: “quem é o maior entre vós se torne o menor” (Mt 20, 26) e “aquilo que tiverdes feito a um dos meus irmãos mais pequeninos, a mim o tereis feito” (Mt 25, 40). O significado é bastante preciso: a submissão foi um pilar fundamental nas formas de governo⁴⁸.

Porém, a obediência não era absoluta. Mencionamos a *Carta a todos os fiéis*, com redação atribuída a Francisco de Assis, para elucidar nosso argumento: “Mas ninguém está obrigado por obediência a obedecer àquele que lhe manda o que é pecado ou delito”⁴⁹. A partir dessa citação, depreende-se que a figura do Mestre-Geral teria a função de condução, sendo que seus atos também estariam condicionados pelo crivo daqueles que o seguiam.

Mas quais técnicas de governo foram elaboradas pelos frades? E como pensá-las a partir das hagiografias?

Conforme assinalaram as pesquisadoras Corinne Leveleux-Teixeira e Annick Peters-Custot, a prática governamental, a partir da patrística, atrelou-se ao entendimento da natureza

⁴² “le projet initial et la réalité dont il a accouché, réconcilier le passé des origines et le présent de l’écriture” DALARUN, J. *Gouverner c’est servir*. Paris: Alma Éditeur, 2012, p. 28.

⁴⁷ É necessário apontar que o termo *ordo* foi utilizado pela primeira vez na bula *Pro dilectis Filiis*, de 29 de maio de 1220. Antes, como reportado pela bula *Ccum Dilecti Filii*

⁴⁸ CONTI, M. *Estudos e pesquisas sobre o Franciscanismo das origens*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 138.

⁴⁹ “E nessun uomo si ritenga obligato dall’obbedienza a obbedire a qualcuno là dove si commette delitto o peccato”. Cf. 2Lf. In: FF, *Op. Cit.*, p. 138.

pecaminosa da humanidade. Ao lado disso, a cristandade visou instaurar a busca pelo aperfeiçoamento da alma e as preocupações jurídico-políticas da comunidade entendida⁵⁰. Para tanto, a articulação da parte (a salvação da alma) juntamente com o todo (a comunidade) necessitava e reafirmava o papel da autoridade.

A noção de governo, de acordo com Michel Sennelart, adquire significado se relacionado à busca de fins, tratando-a como condução e direção espiritual: “o *regimen* medieval só é concebível numa economia salvadora da graça que reabilita a natureza [...] para permitir uma vida mais perfeita”⁵¹. De tal forma que a noção de governo se aproxima da necessidade de um dirigente, que produziria “um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral [...] procura conduzi-los à perfeição”⁵².

Dessa forma que analisamos a questão do governo na OFM: a perspectiva do *regimen*, a partir da metáfora da cidade como uma nau, e o governante sendo o timoneiro da embarcação, representava um poder não coercitivo, mas que delimitava o agir e o pensar entre os frades menores. Essas formas de governo consistiam em práticas que não apelassem à violência física, mas antes através da persuasão e da moral, que a partir do conhecimento dos seres e da exterioridade constituída por estes, realizava a correção individual em vistas à edificação e perfeição comunitária.

O papel desempenhado pelo Mestre-Geral vincula-se com a perspectiva delineada por Michel Sennelart. O próprio título de *minister* designado ao frade dirigente seguiu uma lógica de uma “servidão” aos outros, sem que houvesse uma distinção e hierarquização na OFM. A designação de Ministro, bem como os dizeres da Regra, indica para aquilo que André Vauchez afirmou: a instituição de uma nova relação entre os próprios seres que visasse a solidariedade mútua⁵³.

Estaríamos, de tal modo, próximos às proposições contidas na *Regra não bulada*, de 1221, em que lemos: “E que nenhum seja chamado prior, mas todos, da mesma forma, se chamem frades menores. E um lave os pés do outro”⁵⁴. Tendo como norteador esse fragmento que também compreendemos a afirmação contida na Regra Bulada de 1223: “E os outros frades estejam obrigados

⁵⁰ LEVELEUX-TEIXEIRA, C.; PETERS-CUSTOT, A. Gouverner les hommes, gouverner les âmes. Quelques considérations en guise d'introduction. In: *Gouverner les hommes, gouverner les âmes XLVIe Congrès de la SHMESP (Montpellier, 2015)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016, p. 19.

⁵¹ SENNELART, M. *As artes de governar: do "regimen" medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 129.

⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 29.

⁵³ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis... Op. Cit.*, P. 153.

⁵⁴ “E nessuno sia chiamato priore, ma tutti allo stesso modo siano chiamati frati minori. E l'uno lavi i piedi dell'altro.” Cf. RnB. In: FF. *Op. Cit.*, p. 67

a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores.”⁵⁵. Contrário às hierarquias, Francisco buscava construir uma fraternidade baseada na “horizontalidade”, sem que isso significasse que não houvesse repreensão para eventuais erros cometidos por seus seguidores.

Ao lado dessas deliberações, a OFM teve regulamentações a partir dos Capítulos Gerais. Conforme salientou Giulia Barone,

O ministro geral franciscano foi submetido - provavelmente a partir de 1239, certamente a partir de 1260, ano da promulgação das Constituições Narbonenses - a um controle muito rígido do capítulo geral que, em ocasião de cada reunião, examinava diligentemente o comportamento do ministro geral no triênio precedente e, com base nas conclusões da investigação, se pronunciava a favor da manutenção do superior ou a sua remoção⁵⁶.

A OFM e as ações dos ministros-Gerais estiveram delimitadas por constituições que, conforme veremos, eram inúmeras e, por vezes, contraditórias, sendo que Boaventura foi o unificador das distintas legislações. Foi dessa forma que a constituição do governo na OFM esteve condicionada por diferentes graus de controle e persuasão. O controle de um Mestre-Geral não era absoluto, já que esteve delimitado pela aprovação dos Capítulos Gerais.

A evocação da memória faz parte de nosso entendimento sobre as guerras de história e as hagiografias. Essas, ao se transformarem como ferramentas das disputas doutrinárias, atuavam como dispositivos com função de construir as normas e as técnicas de governo de acordo com os interesses de cada grupo.

Mencionemos, primeiramente, o relato da 1Cel sobre a presença de Francisco de Assis e seus companheiros na localidade de Rivortorto:

São Francisco e os outros recolheram-se em um lugar perto de Assis, chamado Rivortorto. Havia ali uma cabana abandonada, onde viveram aqueles homens, que não faziam questão de casas grandes e bonitas, e lá se defendiam da chuva. “Pois, como diz um santo, de uma cabana vai-se mais depressa para o céu do que de um palácio”. Os filhos e irmãos viviam nesse lugar com o bem-aventurado pai, trabalhando bastante e sofrendo escassez de tudo. Faltou-lhes muitas vezes até o pão, precisando contentar-se com os nabos penosamente mendigados pela planície de Assis⁵⁷.

Por sua vez, a 3S apresentou modificações quanto à primeira hagiografia:

⁵⁵ “E gli altri frati siano tenuti a obbedire a frate Francesco e ai suoi successori.” – RB 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 89.

⁵⁶ “il ministro generale franciscano fu sottoposto – probabilmente dal 1239, certamente dal 1260, anno della promulgazione delle Constitutiones Narbonenses – ad un controllo molto stretto da parte del capitolo generale che, in occasione di ogni sua riunione, *esaminava* diligentemente il comportamento del ministro generale nel triennio precedente e, in base alle risultanze di tale inchiesta, si pronunciava a favore del mantenimento del superiore o della sua rimozione”. BARONE, G. *Da frate Elia agli Spirituali*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999, p. 92.

⁵⁷ “Il beato Francesco era solito raccogliersi con i suoi compagni in un luogo presso Assisi, detto Rivortorto, dove vi era un tugurio abbandonato, in cui quegli ardití dispregiatori delle grandi e belle case vivevano e trovavano riparo nelle bufere, perché, al dire di un santo, c’è maggior speranza di salire più presto in cielo da un tugurio che da un palazzo. Se ne stavano là con il beato padre i figli e fratelli, tra molti stenti e indigenze, non di raro privi anche del ristoro del pane, contenti di sole rape che andavano a mendicare per la pianura di Assisi” – Cf. 1Cel 16. In: FF, *Op. Cit.*, p. 278.

Mas o feliz pai Francisco ainda vivia com seus filhos num lugar perto de Assis chamado Rivortorto, onde havia uma cabana por todos abandonada. O lugar era tão apertado que ali mal podiam sentar e repousar. E muitas vezes, não tendo pão, só comiam nabos que mendigavam aqui e acolá naquela penúria. O homem de Deus escrevia os nomes dos frades nos caibros daquela cabana para que quem quisesse descansar ou orar soubesse o seu lugar, e para que algum barulho insolente não perturbasse o silêncio da mente por causa do aperto do lugar⁵⁸.

De acordo com a historiadora Ana Paula Magalhães, é possível identificar diferenças dos relatos a partir de uma finalidade política, já que, na 3S, a “verdadeira” pobreza franciscana estaria designada na descrição da cabana, ao passo que o casebre representaria, na 1Cel, a raiz do convento⁵⁹. Porém, conforme demonstraremos no segundo capítulo, a 3S e outras hagiografias “não oficiais” conciliam elementos da experiência de Francisco e aquela produzida pelos frades menores após a morte do *Poverello*.

Julgamos que as hagiografias possibilitam analisar as “guerras de história” no que refere à memória do frade fundador, e estas disputas estão intrinsecamente vinculadas a projetos de governo na OFM. Do mesmo modo, as narrativas sobre Francisco de Assis foram produzidas sob viés moral e pedagógico na tentativa de persuasão e convencimento dos frades em vistas à fins “políticos”, que foram específicos, a cada grupo da OFM.

Isso significa concordar com Marie-Céline Isaïa, que apontou que os relatos hagiográficos devem ser compreendidos de forma mais ampla, não se reduzindo a finalidades exemplares. Esses documentos produziram um *corpus* de referências restritivas nas sociedades ocidentais cristãs. Porém, as normas contidas nos relatos designariam não somente o conjunto de regras a serem seguidos, mas também “o que um grupo acredita que estes são comportamentos que traduzem em ação o ideal comum”⁶¹.

Os relatos hagiográficos possibilitaram a evocação da memória de Francisco sob a perspectiva de edificar a sua santidade. Mas não somente isso: auxiliou a estabelecer parâmetros para a construção de normas. A partir da memória do frade fundador, “todos os membros da comunidade, líderes ou líderes, poderiam viver seus vários cargos sob o signo da mesma virtude

⁵⁸ “Dimorava allora quel felice padre con i suoi figli in un luogo vicino ad Assisi, chiamato Rivo Torto, dove sorgeva un tugurio abbandonato da tutti. Era un luogo così angusto, che solo a gran fatica potevano sedersi e distendersi. Spessissimo, per mancanza di pane, si nutrivano di sole rape ottenute a fatica in elemosina qua e là. L’uomo di Dio aveva scritto i nomi dei fratelli sulle travi del tugurio, così che, chiunque volesse riposare o pregare, potesse riconoscere il proprio posto e in un luogo tanto piccolo e angusto nessun rumore inopportuno turbasse il silenzio interiore.” Cf. 3S. In: FF. *Op. Cit.*, p. 828.

⁵⁹ MAGALHÃES, A.P.T. *A Via Pacis: Dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV)*. *Revista Ágora*, Vitória, n. 28, p. 154-168, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18716/12761>>. Acesso em 18 de maio de 2018.

⁶¹ ISAÏA, M-C. L’hagiographie, source des normes médiévales. In: ISAÏA, M-C-; GRANIER, T. (orgs). *Normes et hagiographie dans l’Occident latin (Ve-XVIe siècles) Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*. Turnholt: Brepols, 2014, p. 26.

que garantiu sua comunhão.”⁶². Mas a comunhão dos frades menores não foi inteiramente pacífica, e as hagiografias foram dispositivos de persuasão, controle e condução.

⁶² "tous les membres de la communauté, dirigeants ou dirigés, pouvaient vivre leurs diverses positions sous le signe d'une même vertu qui assurait leur communion". – DALARUN, J. *Gouverner c'est servir...* Op. Cit., p. 274.

CAPÍTULO 1 – TOMÁS DE CELANO, A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DE FRANCISCO DE ASSIS E AS DISPUTAS DA ORDEM DOS FRADES MENORES

1.1 O conceito de autor nas hagiografias medievais e o papel de Tomás de Celano na construção da santidade de Francisco de Assis

Neste capítulo, tratamos das hagiografias compostas por Tomás de Celano, sendo elas: a *Vita Prima* (1229), a *Vita Brevior* (123-?) e o *Memoriale in desiderio animae* (1247-1252). Abordamos a importância de Tomás de Celano para a construção da santidade de Francisco de Assis, bem como a sua participação nas disputas internas da Ordem dos Frades Menores (OFM). Ao influenciar os posteriores relatos, as composições produzidas por esse hagiógrafo são fundamentais para se compreender as mudanças nas redações nos posteriores relatos, questionando as possíveis motivações que geraram estes descompassos.

No ensaio de 1967, intitulado “A Morte do Autor”, o filósofo Roland Barthes apontou para a necessidade de historicizar a noção de autoria, compreendendo-a a partir de um período preciso e delimitado. Em seus dizeres, o autor é

[...] uma personagem moderna, produzida sem dúvida pela nossa sociedade, na medida em que, ao terminar a idade Média, com o empirismo inglês, o racionalismo francês e a fé pessoal da Reforma, ela descobriu o prestígio pessoal do indivíduo, ou como se diz mais nobremente, da “pessoa humana”¹.

O excerto remete, mesmo que de forma indireta, à interpretação da Idade Média como período das trevas, em que nada se produziu, o que necessitaria aguardar o alvorecer do Renascimento, da Modernidade e do Humanismo italiano para, paulatinamente, produzir-se a figura autoral.

Como contraponto, partimos da constatação de François Dosse, quando afirmou: “escrever a vida é um horizonte inacessível, que, no entanto, sempre estimula o desejo de narrar e compreender. Todas as gerações aceitaram a aposta biográfica. Cada qual mobilizou o conjunto de instrumentos que tinha à disposição”². Isso significa apontar, em primeiro lugar e ao contrário da proposta de Roland Barthes, que as descrições sobre um personagem histórico são suscetíveis de interpretações antes mesmo do surgimento das noções modernas de sujeito ou indivíduo³. Além disso, a escrita biográfica possibilita a compreensão de um universo mais amplo, que não se limita a reportar unicamente o relato sobre um personagem.

¹ BARTHES, R. “A morte do Autor”, In: *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 58, grifos nossos.

² DOSSE, F. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 11.

³ É necessário frisar que a vinculação destas categorias com a modernidade já foi objeto de críticas de Peter Haidu e Jean Claude Schmitt. Ver: HAIDU, P. *Sujeito medieval/moderno: Texto e governo na Idade Média*. São

Caso se afirme que não haja autoria – o que é impensável para o nosso objeto se considerado que as terminologias de *auctor*, *scriptor* foram conhecidas durante o medievo - de que forma se compreenderia as mudanças nos relatos hagiográficos? Conforme apontou André Vauchez,

Se a continuidade do gênero hagiográfico desde as origens cristãs até a modernidade seja um fato incontestável, não se segue que a mensagem veiculada e transmitida pelas Vidas dos santos permaneceu a mesma coisa ao longo do tempo⁴.

No caso específico em estudo, como negar a função autoral nas hagiografias compostas por Tomás de Celano?

Na introdução da *Vita Brevior*, o hagiógrafo relatou que, devido a extensão da *Vita Prima*, ele se viu obrigado a corrigir e encurtá-la em vistas a um melhor proveito entre os frades menores. Mas o principal elemento a ser considerado identifica-se no término da leitura do *Memoriale in Desiderio Animae*. Nele é possível identificar uma inquietação, ou até mesmo irritação, por parte de Tomás de Celano:

Não podemos produzir todos os dias coisas novas nem mudar o que é quadrado em redondo, e nem mesmo aplicar a variedades tão distintas de tantos tempos e tendências o que recebemos como uma única verdade. De maneira alguma nos pusemos a escrever essas coisas por vaidade, nem nos deixamos levar pelo instinto de nossa vontade própria no meio de tamanha variedade de expressões, pois nos levaram ao trabalho as pressões e pedidos dos frades e a autoridade dos superiores nos fez ir até o fim.⁵

A suposta irritação ou exaltação contida no excerto inseriu-se em um momento de frequentes reelaborações da memória sobre Francisco de Assis decorrentes dos tensionamentos existentes entre os grupos, que posteriormente se dividiram entre os “Conventuais” e “Espirituais”⁶. Se considerarmos que as hagiografias foram produzidas para consumo interno entre os frades menores, pensamos que a produção de novos fatos esteve atrelada com as disputas sobre a forma da vida do frade fundador.

Leopoldo: Editora Unisinos, 2006; SCHMITT, J-C. A descoberta do indivíduo: uma ficção historiográfica? In: IDEM. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁴ “Si la continuité du genre hagiographique depuis les origines chrétiennes jusqu'à l'époque moderne est un fait indiscutable, il ne s'ensuit pas pour autant que le message véhiculé et transmis par les Vies de saints soit demeuré identique au fil des temps”. Cf. VAUCHEZ, A. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)* Roma: École Française de Rome, 1991.

⁵ “Non possiamo ogni giorno produrre cose nuove, né mutare ciò che è quadrato in rotondo, e neanche applicare alle varietà così molteplici di tanti tempi e tendenze ciò che abbiamo ricevuto come unica verità. Certo non siamo stati spinti a scrivere ciò per vanità, né ci siamo lasciati sommergere dall'istinto della nostra volontà fra tanta diversità di espressioni, ma ci estorse ciò la maniera importuna dei frati supplicanti e ancora ci condusse a portarlo a termine l'autorità dei nostri superiori” – Cf. Mem. In: FF, *Op. Cit.*, p. 590.

⁶ Sobre as disputas entre os grupos, ver: BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

Acreditamos que é possível identificar a autoria nas narrativas hagiográficas, já que, conforme demonstraremos, estas foram redigidas com fins específicos, também contando com a habilidade e conhecimento dos hagiógrafos. Porém, defendemos que seja necessário realizar uma breve sistematização da participação de Tomás de Celano na OFM. Sua atuação possibilita compreender as formas nas quais se inseriu nos conflitos entre os frades, também identificando as interferências destes nas composições.

Pouco se sabe sobre os primeiros anos de vida de Tomás de Celano. Nascido por volta de 1190, possivelmente foi formado em um ambiente cultural de alto nível. Quanto à data de entrada na OFM, ainda é uma incógnita para os historiadores. Acreditamos que a sua inserção data de 1215, quando Francisco de Assis retorna de viagem da Espanha. No relato da 1Cel, é possível identificar informações “autobiográficas”:

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 satisfação⁷.

Após esse período descrito, não temos muitas informações sobre sua atuação na OFM, exceto pela obra de Jordão de Jano. De acordo com esse relato, Tomás de Celano partiu em direção à Germânia após o Capítulo de Pentecostes, conduzido por Cesário de Espira em 1221⁸. Durante esse decênio, o frade atuou como vicário da província renana da OFM, que incluía Colônia, Magonza, Worms e Espira. Isso leva a crer que o hagiógrafo tinha certa influência entre os frades menores.

Sendo um indício de que o hagiógrafo circulava nas instâncias superiores, é possível identificar sobre a provável presença do frade durante a canonização de Francisco de Assis, ocorrida em 1228. A partir de então, seus trabalhos de evocar a santidade do frade fundador o conduziu a uma posição de destaque na OFM, o que levou Marco Guida a denominá-lo como um “hagiógrafo de profissão”⁹.

A breve descrição sobre Tomás de Celano coaduna-se com a metodologia elaborada por Jacques Dalarun. A proposta do historiador situa-se a partir de uma dupla perspectiva: compreender as hagiografias como um *corpus celanense*, ou seja, a partir de uma continuidade

⁷ “Ma il buon Dio, che si compiacque per la sua sola benignità di ricordarsi di me e di innumerevoli altri, affrontandolo direttamente mentre era giunto in Spagna per non farlo proseguire più oltre, sopraggiunta una malattia, lo richiamò dal viaggio che aveva intrapreso. Ritornato a Santa Maria della Porziuncola, non molto tempo dopo gli si presentarono alcuni uomini letterati e alcuni nobili, ben felici di unirsi a lui” – Cf. 1Cel 56, 57. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 287-288.

⁸ Salimbene. In: FF, *Op. Cit.*, p. 1544.

⁹ GUIDA, M. Il Tommaso ritrovato. La Legenda di santa Chiara d’Assisi. In: DE SANCTIS, F. (Org). *Frate Tommaso da Celano: una Vita per Francesco*. Pescara: Carsa Edizioni, 2016, p. 58.

que produziu um “selo autoral”. Ao lado disso, seria imprescindível analisar cada obra separadamente, interrogando sobre as mudanças observáveis nas redações¹⁰.

Também podemos acrescentar que Tomás de Celano afirmou, na 1Cel, que desejava deixar o caminho aberto para novas adições em sua obra: “E queremos informar aqui apenas os dados essenciais, deixando aos outros o caminho aberto para uma exposição mais ampla.”¹¹. Assim, é legitimada a dupla perspectiva de analisar suas hagiografias como um todo, mas também de abordá-las individualmente.

O enfoque em cada hagiografia é uma necessidade que se impõe. A exterioridade dos eventos implicou diretamente nas redações, o que provocou adições, supressões e silenciamentos. Dessa forma, buscamos interpretar as hagiografias de Tomás de Celano a partir dos conflitos e disputas de narrativas dentro da Ordem dos Frades Menores. Para tanto, abordam-se as seguintes hagiografias: a *Vita Prima* (1229), a *Vita Brevior* (123?) e o *Memoriale in Desiderio animae* (1244-1252).

1.1 *Vita Prima*, *Vita Gregorii* ou obra da Ordem dos Frades Menores?

A 1Cel foi publicada pela primeira vez em 1768 por Constantin Suyskens. Porém, as traduções realizadas foram baseadas nos estudos na publicação de Michael Bihl, que utilizou cerca de aproximadamente vinte manuscritos para análise, todos datados do século XIII¹².

Essa hagiografia teve um grande peso na construção da santidade de Francisco de Assis, já que ela influenciou, de forma direta ou indireta, os relatos sucessivos sobre o frade. Contudo, a *Vita Prima* foi fadada ao esquecimento quando se aprovou a destruição de todas as hagiografias que não fossem a de Boaventura de Bagnoregio, durante o Capítulo Geral da Ordem de 1266, em Paris.

Dessa forma, os documentos utilizados para pesquisa ou cultos litúrgicos são derivados da publicação realizada pelos Bolandistas, em 1768. Mas o interesse pelo documento somente se verificou após 1894, quando Paul Sabatier publicou a obra *Vie de S. François d’Assise*. Esse estudo apontou que Tomás de Celano seria o hagiógrafo de confiança de Gregório IX, e que a narrativa sobre Francisco de Assis esteve submetida à manipulação da Sé Apostólica¹³.

Sabemos que a da *Vita Prima* foi encomendada pela Sé Apostólica, conforme indica o prólogo da hagiografia: “Fiz isso por ordem do glorioso Papa Gregório, conforme consegui e

¹⁰ DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2002, pp. 94-95.

¹¹ “E vogliamo riferirne qui solo i dati essenziali, lasciando ad altri la via aperta per una più ampia esposizione” – 1Cel 88. In: FF. *Op. Cit.*, p. 308.

¹² DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi... Op. Cit.*, p. 99.

¹³ ACCROCCA, F. *Un Santo di Carta. Le fonti biografiche di San Francesco d’Assisi*. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana Milano, 2013, p. 47.

procurei expressar, embora em linguagem simples”¹⁴. Tal constatação é reafirmada a partir manuscrito Paris MS 3187: “Em Pérugia, o feliz senhor papa Gregório IX, no segundo ano de seu glorioso pontificado [1229], no quinto dia do calendário de março [23 de fevereiro] recebeu, confirmou e decretou que era necessário possuir esta legenda”¹⁵. De acordo com Fernando Uribe, foi por conta deste documento que se produziu o equívoco de identificar a hagiografia como *Vita Gregorii*¹⁶.

Sendo o primeiro relato sobre Francisco de Assis, a 1Cel forneceu as diretrizes a serem seguidas pelos posteriores hagiógrafos. Traduzir a experiência do *Poverello* em um único relato demandou criatividade e astúcia do hagiógrafo, o que leva a crer que a escolha de Tomás para a redação seguiu critérios “técnicos”. No prólogo, consta que foi discípulo “daquele que sempre evitou a linguagem difícil e desconheceu os rodeios de palavras”¹⁷. Porém, é possível apontar que Tomás foge dos conselhos de seu tutor, pois conforme apontou Fernando Uribe, o hagiógrafo utilizou uma linguagem elegante, por vezes refinada, e demonstrou ser profundo conhecedor da literatura precedente¹⁸.

A 1Cel foi redigida em um curto período após a canonização de Francisco de Assis, que ocorreu em 16 de julho de 1228. De acordo com Jacques Dalarun, não houve alterações na redação original desde a aprovação do manuscrito pelo papa Gregório IX, em 1229¹⁹. A datação do documento é anterior a 1230, já que é explícita a menção ao *Testamento*, além de não constar o relato sobre o traslado do corpo do frade à Basílica, em Assis.

A partir dessas considerações que questionamos: o relato se reduz a uma composição que satisfizesse os interesses da Sé Apostólica? Conforme demonstraremos, apesar das pressões e das tentativas em influenciar os rumos da composição, a 1Cel não foi redutível aos interesses da Cúria Romana nem da OFM, apontando para a importância da autoria de Tomás de Celano no processo de construção da santidade de Francisco de Assis.

¹⁴ “Dietro invito del glorioso signor papa Gregorio, mi sono accinto a narrare diligentemente gli atti e la vita del beatissimo padre nostro Francesco.”. Cf. 1Cel 1. In: FF, Op. Cit., p. 247.

¹⁵ “Apud Perusium Felix Dominus papa Gregorius nonus secundo gloriosi Pontificus sui Anno quinto Kal Marci legendam hanc recepit, confirmavit et Censuit fore tenendam”. MICHETTI, R. “La ‘Vita beati Francisci’ di Tommaso da Celano: storia di un’agiografia medievale”. In: *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di Studi francescani*. Vol. I. Spoleto: Fondazione CISAM., 1999. p. 123-235. p. 131

¹⁶ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d’Assisi (sec. XIII-XIV)*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2002, p. 62

¹⁷ “colui che evitò costantemente il linguaggio difficile e gli ornamenti della retorica” – Cf. 1Cel 1. In: FF, Op. Cit., p. 247.

¹⁸ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 74.

¹⁹ IDEM. Le plus ancien témoin manuscrit de la Vita beati Francisci de Thomas de Celano. In: BERTAZZO, L. et al. (orgs). *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2011.

Uma primeira vinculação da hagiografia com os interesses papais poderia ser estendida com a análise que se pode realizar entre a bula de canonização de Francisco de Assis, a *Mira Circa Nos* emitida em 1228, e a 1Cel, de 1229. Através de analogias e a partir de uma abordagem escatológica, o papa Gregório IX definiu a missão de Francisco de Assis nos seguintes dizeres:

Francisco, homem verdadeiramente segundo o 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 exortação²⁰.

Se é evidente a tentativa de apresentar a renovação e iluminação na Cristandade como obra de Francisco de Assis, a 1Cel aprofunda estas características:

Sem distinção de idade ou sexo, corriam todos para assistir às maravilhas que Deus estava realizando outra vez por seu servo neste mundo. Na verdade, parecia que, naquele tempo, tanto pela presença como pela simples fama de São Francisco, tivesse sido enviada uma luz nova do céu para a terra, espantando toda escuridão das trevas, que a tal ponto tinha ocupado quase toda a região, que mal dava para alguém saber onde se estava indo. Tão profundos eram em quase todos o esquecimento de Deus e a negligência na observância de seus mandamentos, que quase não se conseguia afastar alguém um pouco de seus inveterados vícios. Brilhava como uma estrela fulgente na escuridão da noite e como a aurora que se estende sobre as trevas. Dessa maneira, dentro de pouco tempo, tinha sido completamente mudada a aparência da região, que parecia por toda parte mais alegre, livre da antiga fealdade²¹.

Tanto a hagiografia composta por Tomás de Celano quanto a Sé Apostólica estiveram empenhadas na edificação da santidade de Francisco de Assis, exaltando suas virtudes e atos. A proposta da Sé Apostólica se deu em busca da edificação da santidade do frade, e apresentá-lo como membro da *militia Christi*, que combatia os inimigos da Cristandade.

No prólogo da obra consta a instrução delegada pela Cúria Romana na redação, bem como a estrutura e roteiro a serem executados na hagiografia:

Dividi também em três pequenos livros tudo que consegui ajuntar sobre o santo homem, distribuindo a matéria em capítulos, para que a mudança dos tempos não confundisse a ordem dos fatos e não pusesse a verdade em dúvida. O primeiro livro segue, portanto, a ordem cronológica, é dedicado principalmente à pureza de seu comportamento e de sua vida, aos seus santos costumes e edificantes exemplos. Aí foram colocados só alguns dos muitos milagres que o Senhor Deus se dignou operar por meio dele enquanto viveu na carne. O segundo livro conta os acontecimentos desde o penúltimo ano de sua vida até sua morte bendita. O terceiro contém uma

²⁰ “il beato Francesco, uomo veramente secondo il suo cuore, lampada invero disprezzata nei pensieri dei ricchi, ma preparata per il tempo stabilito, mandandolo nella sua vigna perché ne stirpasse le spine e i rovi, dopo aver annientati i filistei che l’assaltavano, illuminando la patria, e la riconciliasse con Dio ammonendola con assidua esortazione” – BF I. In: FF, *Op. Cit.*, p. 1717.

²¹ “Persone di ogni età e sesso venivano sollecite ad ammirare le meraviglie che il Signore di nuovo compiva nel mondo per mezzo del suo servo. La presenza o anche la sola fama di san Francesco sembrava davvero una nuova luce mandata dal cielo in terra a dissipare le caliginose tenebre che avevano invaso quasi tutta la regione, così che a mala pena c’era chi sapesse scorgere dove rivolgersi. Infatti li aveva quasi tutti sopraffatti una così profonda dimenticanza del Signore e una tale pigra indifferenza dei suoi comandamenti, che appena erano capaci di smuoversi un poco dai loro vizi antichi e inveterati.” – Cf. 1 Cel 36. In: FF, *Op. Cit.*, p. 274.

porção de milagres - e omite vários outros - que o gloriosíssimo santo tem operado na terra agora que está reinando com Cristo nos céus. Também fala da devoção, da honra, do louvor e da glória que lhe tributaram o feliz Papa Gregório, e com ele todos os cardeais da santa Igreja Romana, devotamente, quando o canonizaram²².

A partir desse excerto, Chiara Frugoni afirmou que a obra pôde ter sido composta em dois distintos momentos. Apesar da proximidade temporal na redação, o hagiógrafo teria iniciado pela reconstituição da trajetória do frade e posteriormente relatando a canonização, tendo por fim um prólogo geral que uniria as partes²³. Por sua vez, Fernando Uribe criticou a hipótese, quando afirmou que seria exagero supor a existência de estágios na redação decorrente do curto prazo para a composição²⁴.

Cabe salientar que o esquema proposto não foi inteiramente respeitado se considerarmos a desigual extensão das partes: trinta capítulos para a primeira parte, dez para a segunda e cinco para relatar os atos miraculosos. A divisão também não foi obedecida, já que a canonização foi relatada antes dos milagres. Defendemos que a desproporção pode ser explicada devido à importância dos atos *in vita* dada pela Sé Apostólica a partir do século XIII²⁵. Também se deveu às transformações identificadas nas hagiografias a partir do século XIII, em um momento que se defendeu a primazia dos atos realizados sobre os milagres produzidos pelo santo²⁶.

Frente às instruções da Cúria Papal, o *Poverello* foi caracterizado como pertencente a outro mundo: “parecia verdadeiramente um novo homem e de outro mundo”²⁷. Dessa forma, a construção da santidade fez parte da elaboração da “nova santidade” proposta pela Cúria Romana, ao lado da maior centralização no que concerne ao culto dos santos²⁸.

A proposta de um “novo homem” relatado por Tomás de Celano se inscreveu nessa renovação espiritual, o que adquire maior sentido se considerarmos o ambiente citadino em que Francisco viveu:

Todos o admiravam e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e nas conversas fúteis, nas canções e nas roupas

²² “Ho diviso in tre parti e in vari capitoli il materiale raccolto, allo scopo di non creare confusione tra episodi di tempi diversi, né dubbio circa la loro verità. La prima parte segue l’ordine cronologico, e tratta soprattutto della purezza della sua vita, delle sue virtù esemplari e dei suoi salutari insegnamenti. Vi sono inseriti anche alcuni miracoli, tra i tanti che Dio si degnò di compiere per mezzo di lui in vita. La seconda narra gli avvenimenti dal penultimo anno della sua vita fino alla sua beata morte. La terza infine raccoglie molti miracoli operati in terra dal santo, ma molti più ne tace, da quando egli regna glorioso con Cristo in cielo. Descrive pure il culto di venerazione, di onore e di lode che papa Gregorio, felicemente regnante, e tutti i cardinali della santa Chiesa romana gli tributarono, quando decisero di iscriverlo nel catalogo dei santi” – I Cel 1. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 247-248.

²³ FRUGONI, C. *Francesco e l’invenzione delle stimmate*. Turim: Einaudi, 1992, p. 6.

²⁴ URIBE, F. *Introduzione alle fonte agiografiche...* Op. Cit., p. 64.

²⁵ VAUCHEZ, A. *La santità nel medioevo*. Bolonha: Il Mulino, 2009, pp. 44-45.

²⁶ PRINZIVALLI, E. Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997, p. 75.

²⁷ “sembrava veramente un uomo nuovo e di un altro mondo”. – I Cel 82. In: FF, *Op. Cit.*, p. 303.

²⁸ VAUCHEZ, A. *Op. Cit.*; PRUDLO, D. *Certain Sainthood: Canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

delicadas e luxuosas. Na verdade, era muito rico, mas não avarento, antes pródigo; não ávido de dinheiro, mas gastador; negociante esperto, mas esbanjador insensato. Mas era também muito humano, muito jeitoso e afável, embora para sua própria insensatez²⁹.

Mais do que um retrato das mudanças provocadas pelo surgimento da figura do mercador³⁰, o excerto também é um indício de apresentar Francisco a partir de um percurso ascendente, ou seja, “o reconhecimento da atuação na vida do santo do projeto divino”³¹. A transformação do jovem indica a tentativa de apresentar a modificação espiritual que foi propícia à renovação espiritual idealizada pela Sé Apostólica a partir dos frades que atuavam nas cidades. Esses, por sua vez, visaram a conversão, a instrução e correção dos indivíduos a partir dos preceitos da Igreja.

Porém, se é possível analisar a interferência do divino durante a ascese, devemos assinalar que esta teve, de acordo com a 1Cel, um caráter excepcional, único e exclusivo a Francisco. Consta no Testamento que, durante a sua juventude, o *Poverello* andava com os leprosos, sendo o início de sua conversão: “O Senhor assim deu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: porque, como estava em pecados, parecia-me por demais amargo ver os leprosos. E o próprio Senhor me levou para o meio deles, e fiz misericórdia com eles”³².

Se o Testamento indicou a aproximação com os leprosos como o primeiro momento da conversão, a redação de Tomás de Celano inseriu o ocorrido nas últimas etapas da transformação espiritual, o que representou mais uma mudança interior do frade do que uma realização miraculosa. A contraposição com o escrito de Francisco e a hagiografia permite deduzir a existência de uma “laicidade” anterior à conversão, o que poderia ser inadmissível na redação que exaltaria a santidade. A partir de então, concordamos com Marco Bartoli, ao

²⁹ “Oggetto di meraviglia per tutti, cercava di eccellere sugli altri ovunque e con smisurata ambizione: nei giochi, nelle raffinatezze, nelle parole scurrili e sciocche, nei canti, nelle vesti sfarzose e fluenti. E veramente era molto ricco, ma non avaro, anzi prodigo; non avido di denaro, ma dissipatore; mercante avveduto, ma munificentissimo per vanagloria; di più, era molto cortese, accondiscendente e molto affabile, sebbene a suo svantaggio”. 1Cel 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 250

³⁰ LE GOFF, J. *A Idade Média e o Dinheiro - Ensaio de Uma Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014; TODESCHINI, G. *Commerciare nell'Occidente medievale: Il Sacro quotidiano*. Tradução por ASSMANN, S. J. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 409-423, dez. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/31709>>. Acesso em: 18 mai. 2018.

³¹ PASZTOR, E. *Francesco d'Assisi e la "questione franciscana"*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2000, p. 88.

³² “Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericórdia” – Test. 1,2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 99.

afirmar que “um clérigo teria descrito as coisas do modo oposto: ele teria primeiro colocado a consciência religiosa e então sua externalização na caridade em vistas ao outro”³³.

A juventude de Francisco foi descrita a partir de um percurso que esteve em consonância com a tentativa de marcar uma radical cisão com a ordem vigente. Ao construir a santidade a partir de um pressuposto de “renovação” espiritual, a 1Cel apresentou a excepcionalidade do frade. Ao lado disso, indicaria o despreparo da sociedade frente à radical escolha realizada e, por conta disso, melhor se compreenderia a afirmação de “novo homem”³⁴.

O caráter excepcional da descoberta por parte de Francisco no que concerne à pobreza fornece pistas na tentativa de construir a santidade consoante os interesses da Sé Apostólica, o que seria, de igual forma, um ponto de referência a ser seguido pela Ordem dos Frades Menores. Consta na hagiografia: “a esposa imaculada do Senhor era a verdadeira religião que ele abraçou”³⁵. Ao contrário da redação da 3S, sendo esta mais incisiva ao dar maiores adornos à pobreza, mencionando que Francisco de Assis encontrou a “sua noiva era a vida religiosa que ele abraçou, tornada mais nobre, rica e bela através da pobreza.”³⁶.

Os relatos sobre a descoberta do Evangelho, por parte de Francisco, permitem compreender os conflitos doutrinários, já que esse momento foi considerado como o surgimento da OFM. Para Tomás de Celano, o frade descobriu sua forma de vida após ter contato com o sacerdote da Igreja de Santa Porciúncula, e posteriormente teria recebido os seus companheiros:

Mas, como em um dia foi lido nessa igreja o evangelho de como o Senhor enviou seus discípulos para pregar, o santo de Deus, aí presente, ouvindo bem as palavras do evangelho, depois da celebração da missa suplicou ao sacerdote que lhe explicasse o evangelho. Depois que ele lhe explicou tudo em ordem, ouvindo São Francisco que os discípulos de Cristo não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar pelo caminho bolsa, sacola, nem pão ou bastão, não ter calçado nem duas túnicas, mas pregar o reino de Deus e a penitência, ficou logo exultante e disse: “É isso que eu quero, é isso que eu procuro, é isso que eu desejo fazer com todo o meu coração”³⁷.

Essa citação pode ser contrastada com o Testamento, em que vemos: “E depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me ensinava o que deveria fazer, mas o próprio Altíssimo me

³³ “Un chierico avrebbe descritto le cose in modo inverso, avrebbe posto prima la presa di coscienza religiosa e poi la sua esternazione nella carità verso l’altro” – BARTOLI, M. *Vestigia francisci. Studi di storia del francescanesimo*. Roma: Aracne Editrice, 2010, p. 20.

³⁴ PASZTOR, E. *Francesco d’Assisi e la “questione franciscana”*... Op. Cit., p. 89.

³⁵ “E veramente sposa immacolata di Dio è la vera Religione che egli abbraccio”. 1Cel 7. In: FF, *Op. Cit.*, p. 254.

³⁶ “la sua sposa fu la vita religiosa che egli abbracciò, resa più nobile e ricca e bella dalla povertà”. 3S 7. In: FF, *Op. Cit.*, p. 798.

³⁷ “Ma un giorno, in cui in questa chiesa si leggeva il brano del Vangelo relativo al mandato affidato agli apostoli di predicare, il santo, che era presente e ne aveva intuito solo il senso generale, dopo la messa pregò il sacerdote di spiegargli il passo. Il sacerdote glielo commentò punto per punto e Francesco, udendo che i discepoli di Cristo non devono possedere né oro, né argento, né denaro, né portare bisaccia, né pane, né bastone per via, né avere calzari, né due tonache, ma soltanto predicare il regno di Dio e la penitenza, subito, esultante di divino fervore, esclamò: «Questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore!»”. 1Cel, 22. In: FF, *Op. Cit.*, p. 263-264.

revelou que deveria viver segundo a forma do santo Evangelho”³⁸. Houve uma sutil, mas importante, alteração: ao passo que o Testamento indica a presença dos primeiros seguidores junto a Francisco, a 1Cel indica que o *Poverello* se encontrava sozinho no momento da recepção da mensagem, ouvindo diretamente as palavras do sacerdote. Isso também indica a tentativa de construção de laços entre o frade e a Sé Apostólica representada pelo clérigo.

Confrontando a 1Cel com os relatos hagiográficos posteriores, Giovanni Miccoli também cogitou que Tomás de Celano poderia relatar poucas informações para sua composição, se considerado o curto período para a redação da hagiografia. Ou ainda o hagiógrafo as julgava improcedente e que, por conta disso, identificou unicamente em Francisco as características do franciscanismo, distinguindo-o do clero e apontando para a novidade da OFM.

O estudo apresentado pelo historiador mostra que a redação da 1Cel foi distorcida, ou quiçá falsificada em vistas a apresentar o frade como o único personagem a descobrir a “vocalização franciscana”³⁹. Para esse autor, a operação hagiográfica realizada por Tomás de Celano se caracteriza como uma atividade de construção posterior de modo a fazer com que as realizações dos frades menores estivessem prefiguradas na vida do fundador, ou seja, “realizar a perfeição evangélica vivendo e operando entre os homens, atuando no mundo”⁴⁰.

Defendemos que o hagiógrafo omitiu fatos ou os modificou frente às exigências da Sé Apostólica em edificar a santidade de Francisco de Assis. Ao lado disso, consideramos as necessidades da Ordem dos Frades Menores em um momento de expansão, o que aponta, de certo modo, para a estreita vinculação que se deu entre a OFM e a Cúria Romana⁴¹. Se as disputas interpretativas acerca da “verdadeira” pobreza ou sobre o encontro de Francisco de Assis com o Evangelho podem ser percebidas nas hagiografias, acreditamos que não foi necessário explicitar mais detalhadamente o que se compreendia por “verdadeira religião” na 1Cel, já que a exaltação deveria consistir na santidade do frade fundador.

Ao abordar a 1Cel, Édith Pasztor apontou para a tentativa de Tomás de Celano em apresentar a OFM sem ter grandes problemas e conflitos internos que, de acordo com a

³⁸ “E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo” – Test. 14. In: FF, *Op. Cit.*, p. 100.

³⁹ MICCOLI, G. A “descoberta” do Evangelho como “forma vitae” nas biografias franciscanas: as aporias de uma memória histórica em apuros. In: IDEM. *Francisco: O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, pp. 137-185.

⁴⁰ “[...] realizzare la perfezione evangélica vivendo ed operando fra gli uomini, nel mondo”. PASZTOR, E. *Francesco d’Assisi e la “questione franciscana”...* Op. Cit., p. 93.

⁴¹ Basta se recordar a complementação que existiu entre ordens mendicantes e Sé Apostólica no período da Cruzada Albigense. Entre 1208 e 1209, o papa Inocêncio III promoveu uma reaproximação entre os Pobres de Lyon e os Pobres da Lombardia, “em uma tentativa de conter a difusão dos ensinamentos e da influência de grupos heterodoxos”. Cf. RUSCONI, R. *Francis of Assisi in the sources and writings*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2008, p. 25.

pesquisadora, indicava “um certo modo de viver dos franciscanos em seus inícios”⁴². Porém, essa afirmação não pode ser aceita de forma absoluta. Se a hagiografia visou consolidar uma visão da santidade, é possível identificar indícios de tensões e conflitos interpretativos da proposta de vida do frade fundador, que levaram à inserção de excertos em tons pessimistas. Como exemplo, mencionamos a profecia atribuída a Francisco, que apontou para o grande crescimento da Ordem, mas logo em seguida advertiu:

No começo desta nossa vida vamos encontrar alguns frutos doces e deliciosos. Depois serão oferecidos outros de menor sabor e doçura. No fim, serão dados alguns cheios de amargor, de que não poderemos viver, porque sua acidez será intragável para todos, apesar da aparência de frutos belos e cheirosos⁴³.

É importante assinalar que o fragmento apresenta não somente uma profecia supostamente elaborada por Francisco, mas aponta para a própria historicidade da OFM indicada a partir da escrita de Tomás de Celano, isto é, ela é um indício que representa a passagem da fraternidade à ordem. Um dos elementos a ser considerado é a expansão da Ordem dos Frades Menores e as reviravoltas ocorridas que se situam entre 1220 e 1223⁴⁴.

De acordo com Grado Giovanni Merlo, é necessário lembrar que a entrada de Frei Aiman de Faversham data desse período, e que disputas em torno a um suposto “franciscanismo das origens” já existia entre os frades. Foi neste período que Frei Aiman e seus companheiros se aproximaram da figura de Jordão da Saxônia, mestre geral dos Dominicanos. Conforme ainda assinalou o historiador, Jordão foi um grande recrutador de frades nos ambientes universitários e grande defensor dos estudos dentro da Ordem dos Pregadores⁴⁵. Esses contatos possibilitaram uma inicial discussão sobre a necessidade dos estudos entre os menores.

O tema dos estudos entre os frades menores e os conflitos doutrinários produzidos por esse tema são demonstráveis pela adesão dos primeiros companheiros a Francisco de Assis. Primeiramente, mencionamos Frei Felipe: na 1^a Cel foi demonstrado que, ao adentrar na OFM,

Seus lábios foram purificados pelo Senhor com a brasa da pureza, para dizer a seu respeito coisas doces e melífluas. Entendia e interpretava também as Escrituras *sem as ter estudado*, como aqueles que os príncipes dos judeus desprezavam como ignorantes e iletrados⁴⁶.

⁴² PAZSTOR, E. *Francesco d'Assisi e la "questione franciscana"*. Op. Cit., p. 88.

⁴³ “All'inizio della vita comune troveremo frutti dolci e deliziosi a mangiarsi, poi ne avremo altri meno gustosi; infine ne raccoglieremo di quelli pieni di amarezza, di cui non potremo cibarci, perché, quantunque siano estremamente belli e profumati, a motivo della loro asprezza nessuno potrà assaporarli”. – 1^a Cel 28. In: FF, *Op. Cit.*, p. 268.

⁴⁴ MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 81-86.

⁴⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 82.

⁴⁶ “[...] il Signore aveva toccato e purificato le labbra con la pietra della purificazione, così che parlava di Dio con infinita dolcezza. Comprendevo e interpretava anche la Sacra Scrittura, senza aver studiato nelle scuole, diventando simile a coloro che i principi dei giudei desprezavano come ignoranti e illetterati”. – FF, 1^a Cel 25, p. 266, grifos nossos.

Apesar da assimilação contida no excerto com a descrição de Francisco de Assis, que foi citado como *idiota e simplex* na *Vita Prima* e em diferentes hagiografias posteriores⁴⁷, o frade fundador não rejeitava os estudos, conforme verificado a partir do bilhete enviado a Antônio de Pádua: “Agrada-me que ensines sagrada teologia aos frades, contanto que, nesse estudo não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido na regra”⁴⁸. Os documentos remetem à desconfiança quanto ao conhecimento, mas não sua proibição. Caso se atenha aos apontamentos da Regra Bulada, vemos que não há qualquer rejeição aos estudos, mas sim uma desconfiança à prática desta, já que se requereria livros e, conseqüentemente, recursos para a atividade, visto que era custosa para o período⁴⁹.

A maior inserção de frades universitários produziu disputas acerca da forma de vida de Francisco. É nesse sentido que se compreende a afirmação de Frei Egídio, que supostamente declarou: “Paris, Paris, você destruiu a Ordem de São Francisco”⁵⁰. De acordo com Neslihan Senocak, mesmo que desconheçamos as circunstâncias dessa afirmação, bem como a imprecisão do que se entende por “Paris”, “é bastante concebível que Egídio, como Leão, Rufino e Ângelo, não ficaram satisfeitos com a nova ênfase da Ordem nos estudos”⁵¹.

A breve exposição acerca dos estudos na OFM, ao lado da interpretação da profecia dos frutos atribuída a Francisco de Assis, possibilita abordar as disputas ocorridas entre os frades, e o papel de mediador desempenhado por Tomás de Celano. Frente as reivindicações em torno do legado do frade fundador, concordamos com Felice Accrocca, quando afirmou que “Tomás de Celano está plenamente consciente da *novitas* representada por Francisco e da sua Ordem na longa história da Igreja”⁵².

A ICel deu destaque a Elias de Cortona, apresentando-o de forma positiva. Conforme assinalou Jacques Dalarun, “Francisco esteve sozinho no palco na primeira parte, reentrou em cena na segunda parte com Elias, e Gregório IX ocupou toda a cena na terceira seção”⁵³. Apesar

⁴⁷ Esse elemento também está presente em seu Testamento, em que se lê: “Ed eravamo illetterati e soggetti a tutti.”. Isso indica, para a *Vita Prima*, que Tomás de Celano possuía o documento no momento de sua composição, e reforça, portanto, que a hagiografia foi concluída antes de 1230.

⁴⁸ “Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in questa occupazione tu non estingua lo spirito dell’orazione e della devozione, come sta scritto nella Regola”. – LAnt. In: FF, *Op. Cit.*, p. 158

⁴⁹ RB 5.2 e 10.8. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 89-99.

⁵⁰ SENOCAK, N. *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca: Cornell University Press, 2012, P. 100.

⁵¹ “it is quite conceivable that Giles, like Leo, Rufino and Angelo, was not pleased with the Order’s new emphasis on learning”. Cf. SENOCAK, N. *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca: Cornell University Press, 2012, P. 100

⁵² “Tommaso è pienamente cosciente della *novitas* rappresentata da Francesco e dal suo Ordine nella lunga storia della Chiesa”. Cf. ACCROCCA, F. *Op. Cit.*, p. 86.

⁵³ “Francis is alone on stage in the first part, he is joined by Elias in the second, and Gregory IX occupies the entire stage in the third”. DALARUN, J. *The misadventure... Op. Cit.*, p. 127.

de seu generalato ter se iniciado em 1232, podemos afirmar que seus atos antes daquele posto geraram atritos dentro da Ordem e que, por conta disso, a produção hagiográfica durante este período esteve em busca de legitimação.

De tal forma que identificamos, a partir da hagiografia, que Francisco não estaria “contrariado” frente às transformações ocorridas na OFM. Assim, melhor se explica a centralidade dada a Frei Elias: sendo o “escolhido” por Francisco de Assis, houve a tentativa de legitimar-se frente aos seus companheiros, e isso refletiu-se na segunda parte da 1Cel, dedicada aos dois últimos anos de vida do frade fundador.

De acordo com David Burr, a escolha de João Parente para o cargo de Mestre-Geral da OFM foi resultado de um processo dirigido e controlado por Gregório IX e Frei Elias. Este, ao não ser designado ao posto mais alto da hierarquia da Ordem, dedicou-se a angariar apoio e recursos para a construção da Basílica do Santo⁵⁴. Com isso, é possível imaginar, tal como apontou Rosalind Brooke, que Frei Elias pôde ter ocupado um cargo provisório de Mestre-Geral entre 1226 e 1227⁵⁵.

Sucessor de João Parente, apontamos que o generalato de Elias aprofundou medidas que já estavam em voga, como o incentivo aos estudos. Dessa forma, concordamos com Giulia Barone, quando afirmou:

De todas essas transformações, Elias parece ter sido consciente, bem como participante e realizador, assim como do primeiro fenômeno contemporâneo de "urbanização" dos franciscanos, que começam a abandonar seus conventos, extra-urbanos ou localizados nos subúrbios, para se instalarem na cidade⁵⁶.

Frente às transformações na OFM, Tomás de Celano esteve condicionado a relacionar uma série de exigências fomentadas por personagens antagônicos. Por sua vez, era necessário, frente a diferentes demandas, conciliá-las. A “concordia” ocorreu na exaltação da Ordem. Conforme consta na 1Cel: “No tempo em que a Ordem dos frades, pela graça de Deus, já tinha começado a se difundir bastante, e como um cedro no paraíso de Deus elevava-se até o céu pelos santos merecimentos, estendendo os ramos por toda a amplidão da terra como a vinha eleita”⁵⁷.

⁵⁴ BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001, p. 14.

⁵⁵ BROOKE, R. *Early Franciscan Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 118 [1ª ed. 1959].

⁵⁶ “Di tutte queste trasformazioni Elia sembra essere stato cosciente e partecipe realizzatore, così come del contemporaneo primo fenômeno di “inurbamento” dei francescani, i quali incominciano ad abbandonare i loro conventi, extra-urbani o ubicati nei sobborghi, per stabilirsi all’interno della città”. BARONE, G. *Da frate Elia agli spirituali*. Milão: Biblioteca Franciscana Edizioni, 1999, p. 76

⁵⁷ “Quando infatti la Religione e poi l’Ordine dei frati incominciava, sostenuto dalla grazia di Dio, a dilatarsi e a innalzare nel cielo, come cedro del paradiso di Dio, la cima dei suoi meriti e, come vigna eletta, a estendere i suoi santi tralci su tutta la terra” - 1 Cel 100. In: FF., *Op. Cit.*, p. 317.

Por conta dessa apologia que concordamos com Giovanni Miccoli: “Tomás constrói uma vida para Francisco que, no seu desenrolar e nas suas expectativas, reflete a importância e o papel que a Ordem vinha assumindo na vida da Igreja”⁵⁸. A santidade e a OFM, compreendida de forma indivisível e sem tensões em seu interior, tinha um papel determinante de renovar a cristandade que não poderia ser dispensado.

A menção dada aos companheiros de Francisco, ao lado da compreensão das transformações que a OFM conheceu ao longo de sua história, tendo Frei Elias de Cortona e Gregório IX como principais articuladores dessas mudanças, permite identificar as diferentes forças que atuaram no momento da composição, e como a redação de Tomás de Celano produziu interferências pessoais na redação.

Portanto, defendemos que o objetivo almejado nessa hagiografia foi conciliar diferentes posições em uma harmoniosa composição. Esta, por sua vez, tornou-se “oficial” e apresentando Francisco de Assis a partir de uma determinada posição que satisfizesse os anseios da Sé Apostólica e ao mesmo tempo da OFM. Não por menos que a *Vita Prima* conserva comportamentos e conflitos que não podem ser julgados como fruto de uma manipulação⁵⁹.

1.2 Tomás de Celano na linha de combate: disputas entre os frades a partir da *Vita Beati Patri Nostri Francisci* (123-?)

A história da *Vita Beati Patris Nostri Francisci*, também conhecida por *Vita Brevior*, remonta a 2007, quando Jacques Dalarun identificou um novo relato sobre Francisco de Assis. Em tal ocasião, o documento foi intitulado como “Legenda da Úmbria”.

Passados dez anos, o historiador francês descobriu um novo manuscrito, que estava à venda em um site especializado na comercialização de manuscritos⁶⁰. Localizada em 2015, a VB é uma versão resumida da 1Cel, sendo parte do manuscrito NAL 3245. De pequenas dimensões e produzido em pergaminho de baixa qualidade (120 × 82 mm), o códex tem uma série de documentos relativos à OFM, como as Exortações de Francisco de Assis e a bula *Solet Annuere*, emitida por Honório III.

Conforme salientou Giovanni Paolo Maggioni, a nova documentação sobre Francisco de Assis, ao ser derivada da 1Cel, tem uma importância por ser parte de referência para as sucessivas fontes franciscanas⁶¹. A VB é uma peça central para compreender as mutações

⁵⁸ MICCOLI, G. *Op. Cit.*, p. 219.

⁵⁹ ACCROCA, F. *Un santo di carta...* *Op. Cit.*, p. 49.

⁶⁰ <http://www.lesenluminures.com/>

⁶¹ MAGGIONI, G.P. L'edizione critica della Vita Beati Patris Nostri Francisci di Tommaso da Celano. In: *Frates Francesco*, vol. 83, n. 1., pp. 181-190, 2017.

ocorridas na OFM, já que o manuscrito possivelmente foi copiado por um frade em um convento na região central da Itália, destinado ao uso pessoal.

A recente descoberta é a segunda composição feita por Tomás de Celano, apesar da participação de outros frades na redação do manuscrito⁶². O impacto da descoberta é grande, já que se considerava que a documentação sobre Francisco de Assis estava fechada desde a publicação da *Compilatio Assise*, em 1922. A VB é um documento que “embaralhou” as cartas das hagiografias, pois as datações destas estão sendo objetos de debates historiográficos na medida em que se abordam as interdependências textuais.

Como exemplo mais imediato, as palavras contidas na *Legenda ao uso do coro* adquirem novo sentido: “Tu me pediste, Frei Bento [ou abençoado?], que escolhesse alguma coisa da Legenda de nosso beatíssimo pai Francisco e montasse uma série de nove leituras para serem postas nos breviários, para que, sendo breves, estivessem ao alcance de todos”⁶³. Tomás de Celano não estaria abreviando a 1Cel ao compor a legenda supracitada, mas sim a VB. É possível pensar que a recente descoberta tinha um propósito litúrgico, mas que devido a sua extensão, Tomás de Celano teve que encurtar mais uma vez o seu relato⁶⁴.

Apesar das supressões e silenciamentos de sua nova redação, o que se depreenderia de uma obra “abreviada” ou “resumida”, Tomás de Celano atualizou e reelaborou a estrutura da 1Cel, inserindo informações até então desconhecidas. Recordemos o relato sobre João Parente que, no momento da redação, estaria morto, já que, conforme consta, “enquanto viveu, ensinou toda a família a seguir o Cristo e não transgrediu em absolutamente nada a observância da Regra e da perfeição evangélica”⁶⁵. De igual forma deve ser entendida a menção a Frei Antônio de Pádua, já considerado santo pela VB⁶⁶.

Composta por Tomás de Celano anos após a morte de Francisco de Assis, a VB certamente foi redigida após 1232. Sua redação inseriu-se durante o generalato de Frei Elias de Cortona, o que levou Jacques Dalarun a afirmar que a redação se remete a disputas doutrinárias

⁶² DALARUN, J. Thome Celanensis Vita Beati Patris Nostri Francisci (Vita Brevior). Présentation et édition critique. In: *Analecta Bollandiana*, vol 133, n.1, pp. 23-86, 2015

⁶³ A indeterminação de um nome próprio foi apontada por Jacques Dalarun na tradução do documento. “Tu m’as demande, frère Benoît, d’extraire certains éléments de la Légende de notre très bienheureux père François et de les ordonner en une série de neuf lectures, de la façon dont eles devraient être mises dans les bréviaires: en raison de leur brièveté, tous pourraient ainsi les avoir”. – As “FF” não possuem a *Legenda do Uso do Coro*, e por isso nos valem da edição do oitavo centenário de Francisco de Assis. Cf. DALARUN, J. (org). *François d’Assise: Écrits, Vies, témoignages. Édition du VIII Centenaire*. Paris: Editions du CEFF/Éditions Franciscaines, 2010, p. 687.

⁶⁴ SEDDA, F. Vita Brevior o breviato liturgica? In: *Frate Francesco*, vol. 83, n. 1, pp. 221-228, 2017.

⁶⁵ “Hic vero omnem familiam suam Christum sequi edocens, donec advixit, totius regularis observantie evangeliceque perfectionis nec apicem transgressus est nec iota”. VB 55. In: DALARUN, J. *Thome Celanensis... Op. Cit.*, p. 54.

⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, pp. 45-46.

e, decorrente dessas, políticas internas à OFM. Estamos de acordo com a hipótese do autor, podendo explicá-la a partir da *Regra Bulada*, que determinava que a duração dos generalatos seria indefinida. Caso ocorressem desvios ao cargo, o Capítulo Geral seria organizado para a escolha de um novo Mestre-Geral⁶⁷.

Mas há como analisar os conflitos doutrinários, que engendrou em disputas políticas no comando da OFM, a partir da *VB*?

Defendemos que a recente descoberta é a segunda hagiografia produzida sobre Francisco de Assis. Em outras palavras, caso consideremos um esquema linear e não apontando as interdependências hagiográficas, o documento localizado em 2015 foi o segundo relato composto sobre o frade fundador. Ao debater sobre a provável datação da composição, Jacques Dalarun afirmou que o relato de Juliano de Espira, bem como a *Legenda ao Uso do Coro*, não poderiam obter as informações dos milagres póstumos ao basear-se exclusivamente na 1Cel. Complementar a isso, Tomás de Celano não poderia ter à sua disposição os milagres póstumos, já que a sua primeira composição não poderia contê-los, ao passo que os dois outros documentos seriam “muito alusivos”, no entender do autor⁶⁸.

Ao contrário da 1Cel, cuja redação foi solicitada por Gregório IX, a nova composição foi encomendada diretamente por Frei Elias. Consta na introdução da hagiografia:

Sob tua prescrição [de Elias], reduzi-a agora a um breve opúsculo e tomei o cuidado de escrever em um discurso sucinto e resumido os pontos essenciais e úteis, omitindo o desnecessário. [...] É porém apenas *teu julgamento* que deve ser seguido com segurança nesses casos, tu a quem o santo de Deus abriu o espírito mais que aos outros e deliberadamente confiou o que devia ser feito. Queira então, pai venerável, segundo a sabedoria que te foi dada, cortar e amputar desta obra aquilo que a entrave. Queira colher e conservar o que é útil⁶⁹.

Esta abertura da hagiografia indica que o documento teve o crivo e a aprovação de Elias, o que pode indicar que a composição foi produzida devido a questões da OFM. Na *VB*, ao contrário da 1Cel, a preocupação central de Tomás de Celano não foi tanto se dedicar à construção da santidade de Francisco de Assis, mas sim consolidar a posição do Mestre-Geral frente às disputas doutrinárias e interpretativas da forma de vida do frade fundador.

⁶⁷ “E se talora alla totalità dei ministri provinciali e dei custodi apparisse chiaro che detto ministro non fosse idoneo al servizio e alla comune utilità dei frati, i predetti frati, ai quali è demandata l’elezione, siano tenuti, nel nome del Signore, ad eleggersi un altro come custode” – Rb 4. In: FF, *Op. Cit.*, p. 95.

⁶⁸ DALARUN, J. *La Vie retrouvée en questions*. Passim.

⁶⁹ “nunc opusculo breviori perstrinxi et summa dumtaxat et expedientia queque, pluribus obmissis, sermone succincto et compendiose scribere procuravi. Nam, licet aliqui quedam fortasse vellent dici aliter quam dicuntur, tuum tamen iudicium solum in hiis tutius est sequendum, cui sanctus Dei plus ceteris animum suum aperuit et que agenda erant liberius ipse commisit. Placeat igitur, venerande pater, secundum sapientiam tibi datam ex hoc opere succidere et amputare que inpediunt. Placeat in eo colere ac servare que prosunt”. – VB 1. In: DALARUN, J. *Thome Celanensis...* Op. Cit., P. 35, grifos nossos.

Decorrente dessa tentativa de legitimação, a redação da *VB* apresentou o frade como um *alter Christus*. A nova hagiografia é uma *reductio*, mas em sentido teológico, *reductio ad Christum*. Conforme apontou Jacques Dalarun:

Os novos termos usados para designar Francisco na *Vita Brevior* comprovam isso: onde na *Vita prima* se falou “*servus Altissimi*”, “*servus Dei*”, “*amicus Altissimi*”, “*famulus Dei*”, “*preco Dei*”, and “*sanctus Dei*”, a *Vita Brevior* agora fala em “*amicus Christi*”, “*servus Christi*”, “*famulus Christi*”, “*signifer Christi*” e “*sanctus Christi*”. Tomás de Celano inaugura aqui - e somente aqui - uma ruptura no equilíbrio trinitário do culto franciscano e prefigura a transformação que dará início ao “*Franciscus alter Christus*”⁷⁰.

A passagem indica que a aproximação com a imagem de Cristo fez parte da busca dos grupos de se adaptarem às contingências do período, produzindo o minoritismo proposto por Grado Giovanni Merlo⁷¹. Esse fenômeno, que consistiu em adaptar a mensagem do frade fundador às novas conjunturas, como a luta anti-herética e a pacificação das cidades, provocaram a alteração do entendimento da santidade de Francisco de Assis.

Composta durante o generalato de Frei Elias, defendemos que a *VB* visou consolidar o nome do Mestre-Geral entre os frades menores, já que, após a morte de Francisco de Assis, desencadearam-se conflitos por conta da construção da Basílica de São Francisco. Construída em curto prazo, os conflitos ocorreram devido ao manejo de dinheiro por parte de Frei Elias em e sua aproximação à Cúria Romana para realização do empreendimento, já que as terras nas quais a Basílica foi construída partiram de doações de Simon Puzarelli e Monaldus Leonardi. Além disso, a bula *Recolentes qualiter*, emitida em 1229, prometia a indulgência de quarenta dias a todos aqueles que contribuíssem com os gastos⁷². Dessa forma, as tensões se acentuaram porque Frei Elias estaria deturpando a “verdadeira” mensagem de Francisco de Assis.

As disputas podem ser elucidadas a partir dos relatos produzidos a partir do Capítulo Geral de 1230, que foi “Celebrado em maio, por ocasião do Pentecostes, [...] para acentuar essa tensão, também contribuiu para os problemas inerentes à interpretação da Regra e à natureza obrigatória do Testamento”⁷³. Conforme ainda apontou Piero Messa, estiveram presentes os

⁷⁰ ““The new terms used to designate Francis in the *Vita Brevior* proves it: where the *Vita prima* spoke of “*servus Altissimi*”, “*servus Dei*”, “*amicus Altissimi*”, “*famulus Dei*”, “*preco Dei*”, and “*sanctus Dei*”, the *Vita brevior* now speaks of “*amicus Christi*”, “*servus Christi*”, “*famulus Christi*”, “*signifer Christi*” and “*sanctus Christi*”. Thomas inaugurates here – and only here – a break in the Trinitarian equilibrium of Franciscan worship and prefigures the transformation which will usher in the “*Franciscus alter Christus*”. IDEM. The new Francis in the Rediscovered Life. In: CUSATO, M.; MCMICHAEL, S.; JOHNSON, T. *Ordo et Sanctitas: The Franciscan Spiritual Journey in Theology and Hagiography Essays in Honor of J. A. Wayne Hellmann, O.F.M. Conv.* Leiden: Brill, 2017, pp. 44-45

⁷¹ MERLO, G.G. Francescanesimo, minoritismo e politica. In: *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*. Vol. 31, Nº 59-60, 2015, pp. 751-771.

⁷² BROOKE, R. *Op. Cit.*, p. 137.

⁷³ “Celebrato a maggio, in occasione della Pentecoste, [...] ad acuire tale tensione contribuirono anche le problematiche inerenti l’interpretazione della Regola e l’obbligatorietà del Testamento” – Cf. MESSA, P. Frate

opositores de Frei Elias, dentre os quais se destacou Antônio de Pádua, frade conhecido por seu intelecto e frade oriundo da “segunda geração” do franciscanismo⁷⁴.

Outros fatores, contudo, foram determinantes para produzir uma visão depreciativa do Mestre-Geral. Conforme salientou Michael Robson, durante o generalato de Elias, “as causas de fricção eram sua taxação das províncias para a conclusão da basílica, uma recusa em convocar capítulos gerais e sua remoção caprichosa de ministros provinciais.”⁷⁵. Decorrente disso que a Cúria Romana tentou mediar esses conflitos internos. Na busca pela pacificação na OFM, houve um aumento de bulas e cartas emitidas pela Sé Apostólica com vistas a ordenar a Ordem dos Frades Menores⁷⁶. Mencionemos, por um momento, a bula *Quo Elongati*, de 1230. Esta adquiriu relevância por anular o Testamento de Francisco de Assis. Outras determinações foram estabelecidas, como a possibilidade de recebimento e manejo de dinheiro por parte dos frades, desde que houvesse necessidade para o uso.

A nova Basílica, que era objeto de discussões e conflitos, foi transferida para a jurisdição da Sé Apostólica a partir da bula *Is qui ecclesiam*, também de 1230, “na qual estabelecia que a Igreja de São Francisco, em Assis, estivesse sujeita somente ao pontífice romano e fosse considerada, pelos Menores, como “caput et mater” da Ordem”⁷⁷. As decisões do documento são verificadas ao final da VB: “Em relação à Igreja propriamente dita, cuja pedra fundamental ele [Gregório IX] havia lançado, isentou-a de toda jurisdição inferior à autoridade apostólica”⁷⁸.

Se o papel desempenhado por Tomás de Celano foi, de acordo com Jacques Dalarun, de fiel seguidor do Mestre-Geral, apontamos que a redação da VB serviu para consolidar as modificações determinadas pelas bulas papais e para consolidar o nome de Elias entre os frades menores, que criticavam seu generalato. Como exemplo, acreditamos que o relato dos estigmas de Francisco de Assis é um indício da defesa de Frei Elias. Na VB, o hagiógrafo inseriu um elemento ausente nos relatos. Lemos: “Muitos viram as marcas das mãos e dos pés que o amigo

Elia da Assisi a Cortona. Storia di un passaggio. Disponível em: <http://www.glisicritti.it/blog/entry/2972>. Acesso em fev./2018.

⁷⁴ Sobre Antônio de Pádua e a “segunda geração” de frades franciscanos, ver: RIGON, A. *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*. Roma: Viella, 2002

⁷⁵ “Causes of friction were his taxation of the provinces for the completion of the basilica, a refusal to convene general chapters and his capricious removal of ministers provincial”. – ROBSON, M. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 46.

⁷⁶ ACCROCCA, F. Quo Elongati: il tentativo di una doppia fedeltà. In: *Frate Francesco*, vol. 81, pp. 133-166, 2015, p. 137.

⁷⁷ “nel quale stabiliva che la chiesa di San Francesco in Assisi fosse soggetta solo al romano pontefice e dovesse essere considerata dai Minori «caput et mater» del loro Ordine” – MESSA, P. *Passim*.

⁷⁸ “Ecclesiam vero ipsam, in qua primarium lapidem fundamenti posuerat, ipse ab omni iurisdictione inferiori auctoritate apostolica exemit” – VB 96, *Op. Cit.*, p. 68, grifos nossos.

do Crucificado sofreu na carne, porém, *ninguém viu a preciosa ferida na lateral. Apenas Frei Elias: em razão do especial afeto que o santo tinha por ele, eles trocaram de túnica*⁷⁹.

Por sua vez, o *Memoriale* conta com uma redação diferente, ao apresentar que a doação da túnica foi conferida a Frei Leão e não a Elias. Afirmamos que houve, a partir da *VB*, a crescente tentativa de legitimação de Elias frente à “segunda geração” da OFM, e, por conta disso, houve a doação da vestimenta de Francisco de Assis ao Mestre-Geral. Esse ato não se verifica no *Memoriale*, o que aponta para a tentativa de apagar o nome do Mestre-Geral após sua expulsão do cargo, em 1239.

Frei Elias ganhou destaque durante os últimos momentos de Francisco de Assis na *VB*. Através de uma revelação do Senhor, o Mestre-Geral soube dois anos antes o destino do *Poverello*, ao passo que na *1Cel* os fatos haviam sido apresentados para o próprio Francisco de Assis⁸⁰. Além disso, foi no momento de benção que o frade enfermo afirmou aos seus companheiros: “Eu te abençoo em tudo e por tudo, tu que, assumindo meus encargos, virilmente atendeu às vontades dos frades. Visto que, em tuas mãos, o altíssimo os fez crescer e os protegeu, em ti eu abençoo a todos os outros”⁸¹.

Ao interpretar o fragmento, Filippo Sedda afirmou que Tomás de Celano “quis lucidamente enfatizar a imagem de Frei Elias com uma amplificação retórica contida nas palavras da benção pessoal”⁸². O autor ainda afirma que o papa teve interesse em uma redação moralística e que favorecesse Frei Elias, decorrente das políticas “anti-heréticas” e “anti-Fredericana”. Retomando a aproximação que existiu entre o hagiógrafo e o ministro-Geral, defendemos que a *VB* estreitou ainda mais os laços existentes.

Portanto, é possível afirmar que a redação da *VB* se deu em um período de fortes contestações. Composta no início ou ao término do generalato, o texto presente na recente descoberta serviu como uma ferramenta para cancelar o poder de Frei Elias frente a uma Ordem cada vez mais cindida. E é a partir dessa interpretação que compreendemos a aproximação realizada por Tomás de Celano às figuras de mãe e pai delegadas ao Mestre-Geral: o amor materno nutrido por Francisco de Assis a Elias representaria o afeto entre ambos,

⁷⁹ “Sed, licet manuum et pedum signa, dum in carne viveret Crucifixi amicus, multi vidissent, pretiosum tamen lateris vulnus nullus potuit intueri, nisi frater Helyas, qui semel ab eo, ob precipuam dilectionem quam habebat sanctus in eog, tunica eius se induit et suam sibi versa vice donavit”. *VB* 74. *Op. Cit.*, p. 60, grifos nossos.

⁸⁰ *1Cel* 108 1, *VB* 84.

⁸¹ “fili, in omnibus et per omnia benedico, qui, humeris propriis honora mea suscipiens, fratrum necessitates viriliter subportastim. Et sicut in manibus tuis eos augmentavit et conservavit Altissimus, ita et in te omnibus benedico.” *VB* 84, p. 63.

⁸² SEDDA, F. La malaventura di frate Elia. Un percorso attraverso le fonti biografiche. In: *Il Santo*, vol. 41, pp. 215-300, 2001, p. 231. Disponível em: https://www.academia.edu/3543223/La_malaventura_di_frate_Elia._Un_percorso_attraverso_le_fonti_biografiche_in_Il_Santo._Rivista_Francescana_di_Storia_dottrina_e_arte_41_2001_215-300. Acesso em jun. 2018.

enquanto a figura paterna representaria um agente que corrigia e apontava as diretrizes a serem seguidas pelos frades menores.

1.3 Recuperar Francisco de Assis: a redação do *Memoriale in desiderio animae* (1247-1252)

A partir do terceiro decênio do século XIII, verificou-se uma proliferação de hagiografias sobre Francisco de Assis. Todas, em maior ou menor grau, foram dependentes da *Vita Prima*.

Para André Vauchez, houve um progressivo “esquecimento” da mensagem de Francisco durante esse período. Analisando escritos de Antônio de Pádua e João de La Rochelle, o autor constatou que não houve nenhuma menção ao frade fundador. Neste período também ocorreu o movimento de pacificação comunal conhecido por *Alleluia*. Brevemente mencionamos essa mobilização, já que, ao preconizarem a paz, os frades menores recorreram à redação de estatutos e legislações, o que contrariava os ensinamentos do *Poverello*⁸³.

Conforme assinalou o historiador francês, recorrer à lei e à coerção contrariava a vontade do frade fundador. Ocorreu, em sua interpretação, um progressivo distanciamento da proposta de vida de Francisco de Assis. Mas naquele momento, frente a uma série de ingerências que descaracterizaram a OFM, houve a imperiosa necessidade de evocar a memória do frade. De acordo com Jacques Le Goff, “Os franciscanos das duas tendências tinham multiplicado a biografia do santo, atribuindo-lhes palavras e atitudes de acordo com as suas posições. Não se sabia mais a que São Francisco se apegava”⁸⁴.

Frente à necessidade de resgatar os atos e as lições de Francisco de Assis, Crescêncio de Jesi, então Mestre-Geral, solicitou a composição de uma nova hagiografia a partir das recordações dos frades: “Reverendíssimo Padre, aprouve à santa universalidade do passado capítulo geral e a vós, não sem disposição da vontade divina”⁸⁵. A redação da hagiografia contou com uma estreita afinidade com o Capítulo Geral de 1244, realizado em Gênova. Uma das principais decisões tomadas neste período se tratou de “recolher todos os dados verdadeiros sobre a vida, os sinais e prodígios de São Francisco, que não foram narrados na *Vita Prima*”⁸⁶.

⁸³ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis: Entre história e memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, pp. 227-234.

⁸⁴ LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005, p. 52.

⁸⁵ “La venerata assemblea dell’ultimo capitolo generale e vostra paternità reverendissima, assistiti da Dio, hanno creduto bene di ordinare a noi, per quanto incapaci, di scrivere i fatti e persino le parole del glorioso nostro padre Francesco, a conforto dei presenti e a memoria dei posteri. Noi l’abbiamo potuto conoscere meglio degli altri per lunga esperienza, frutto di assidua comunione di vita e di scambievolmente familiarità.” Cf. *Mem.* 1. In: FF, *Op. Cit.*, p. 361.

⁸⁶ “[...] raccogliere tutti I dati veritieri sulla vita, I segni e i prodigi di san Francesco, che non erano narrati nella *Vita Prima*”. URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit, p. 94.

Se não há documento algum que indique a data de início de composição, é possível deduzir uma provável data de início da redação, visto que Tomás de Celano provavelmente teve a sua disposição a “Carta de Greccio”, com redação atribuída a Frei Léo, Ângelo e Rufino e datada de 11 de agosto de 1246. Sabendo que a hagiografia já circulava durante o Capítulo Geral de Lyon, de 1247, acreditamos que a obra foi redigida em um curto prazo, o que levou Fernando Uribe a propor que a hagiografia foi finalizada em oito meses⁸⁷.

O *Memoriale* não deve ser visto como uma obra substituta à primeira hagiografia, mas sim como um complemento: “Este opúsculo contém, em primeiro lugar, alguns fatos admiráveis da conversão de São Francisco, não colocados nas Legendas anteriores porque não tinham chegado ao conhecimento do autor”⁸⁸. Apesar da centralidade dada à 1Cel, houve a necessidade de reelaborar a santidade de Francisco de Assis a partir de outros relatos, em especial a partir das recordações de outros frades menores. De acordo com Jacques Dalarun, o hagiógrafo favoreceu uma “facção”, identificando o perigo de cisão. Sua composição se baseou na “mensagem de Francisco, a mensagem das vocações complementares”, produzindo uma mensagem essencial e estruturalmente igual àquela produzida em 1228⁸⁹.

É importante questionar: o que mudou na OFM para que se produzisse uma nova hagiografia a partir da estrutura e da mensagem contida na 1Cel?

Para responder a essa questão, é possível recorrer a outros documentos. Como exemplo, recorreremos à descrição realizada por Salimbene de Adam do generalato de Elias da Cortona. Na *Crônica*, é possível verificar fortes críticas à dureza e às decisões do ministro-Geral, como a tentativa de se perpetuar no poder⁹⁰. Mas, conforme salientou Giulia Barone, o principal ataque de Salimbene de Adam a Frei Elias foi a aceitação de laicos na Ordem, que foram descritos como “inúteis” e “indignos”. Para a autora, estes facilitaram o controle do Mestre-Geral sob toda a Ordem, apesar da insatisfação dos frades instruídos e que tinham vínculos com as universidades⁹¹.

Se o generalato de Elias foi tumultuado, sua deposição foi de igual modo turbulenta. Mas, conforme assinalou Grado Giovanni Merlo, “não se deve pensar que o *negocium ordinis*

⁸⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 95.

⁸⁸ “Questo libro contiene anzitutto alcuni episodi meravigliosi relativi alla conversione di Francesco, che non sono stati inseriti nelle Vite già composte, perché non erano stati portati a conoscenza dell’autore”. Cf. Mem, Prólogo. In: FF, Op. Cit., p. 361.

⁸⁹ DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. Cit., pp. 133-136.

⁹⁰ “Ottava colpa di frate Elia fu che volle tenere in mano l’Ordine con la violenza, e per poter raggiungere questo scopo ricorse a molte astuzie: la prima e` che cambiava frequentemente i ministri affinche` non avvenisse che, radicandosi troppo, potessero insorgere con piu` forza contro di lui; la seconda e` che eleggeva ministri quei frati che riteneva suoi amici; la terza e` che non celebrava capitoli generali”. Cf. Salimbene. In: FF, Op. Cit, p. 1647.

⁹¹ BARONE, G. *Da Frate Elia agli Spirituali...* Op. Cit., p. 57.

contra Heliam” fosse apenas de natureza pessoal. Houve um conflito de personalidade; mas os problemas eram bem maiores”⁹². Frente a sua deposição encontravam-se os frades clérigos vinculados aos *studia* de Paris e Oxford. Eram frades teólogos e distanciados do franciscanismo “umbro” que, por sua vez, vetaram o acesso dos frades leigos das funções administrativas e postos de autoridades. A necessidade de reforma da Ordem foi defendida após a expulsão de Frei Elias, o que provocou mudanças na OFM frente às novas contingências.

O generalato de Alberto de Pisa foi breve. Tornou-se ministro-Geral em 1239 e faleceu um ano depois. Seu posto foi ocupado por frei Hayman de Faversham até 1244, quando este foi substituído por Frei Crescêncio de Jesi. Neste momento, identificamos um reinteresse pela figura de Francisco de Assis, que tinha por objetivo a realização de “uma consciente obra de pacificação da Ordem, na esperança de diminuir as tensões e os conflitos mediante a reproposição do modelo dos Menores por excelência, que era a *vida* de São Francisco”⁹³.

Acreditamos que a ingerência da Cúria Romana colaborou para o reinteresse da santidade e da forma de vida de Francisco de Assis. Entre 1239 e 1241, a Sé Apostólica endereçou diversas bulas aos frades menores, concedendo inúmeros privilégios. Nesse processo, frente ao crescente interesse da Sé Apostólica em controlar e normatizar a OFM, a *Ordinem Vestrum* visou corrigir eventuais equívocos interpretativos possibilitados a partir da *Quo Elongati*⁹⁴. Emitida em 14 de novembro de 1245, a bula autorizava o uso do dinheiro por parte dos frades menores, usando-o não somente para as necessidades, mas para coisas úteis. Também permitia a utilização de livros e utensílios, ao lado da possibilidade de ter casas e conventos, o que contradizia a *Quo Elongati* e o Testamento⁹⁵.

A partir dessa nova “fase” da OFM que se entende o amplo espaço concedido à questão da pobreza no *Memoriale*. É possível identificar um desequilíbrio na estrutura da obra. Dos 184 parágrafos contidos na segunda parte da hagiografia, 41 destes enfatizam a pobreza, ao passo que apenas 18 trataram da humildade e da simplicidade de Francisco⁹⁶. A obra aponta para assinalar as virtudes e os ensinamentos dos frades, condizendo com a proposta de exaltar os atos do *Poverello* preconizados pela Sé Apostólica nas hagiografias precedentes⁹⁷.

⁹² MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco...* Op. Cit., p. 103

⁹³ IDEM, *Ibidem*, p. 111.

⁹⁴ É possível corroborar o crescente interesse da Sé Apostólica na instrumentalização da OFM a partir do Capítulo Geral de Metz, em 1254, no qual abdicou a aplicabilidade da *Ordinem Vestrum*, já que a bula teria excedido as determinações prescritas na *Quo Elongati*. A decisão de não seguir a bula emitida por Inocêncio IV foi reafirmada no Capítulo Geral de Narbona, em 1260.

⁹⁵ ACCROCCA, F. *Ordinem vestrum: un pronunciamento fragile e resistente*. In: *Frate Francesco*, vol. 81, n. 2, pp. 477-504, 2015.

⁹⁶ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 106

⁹⁷ PRINZIVALLI, E. *Un santo da leggere...* Op. Cit. P. 98.

Se a *Ordine vestrum* autorizava a posse de bens pelos frades menores, a redação do *Memoriale* apresenta indícios de contrariedade com as medidas realizadas pela Sé Apostólica. Como exemplo, mencionamos o relato do retorno da cidade de Verona. Consta na hagiografia que Francisco também desejava passar por Bolonha. Porém, próximo da cidade, o frade foi informado de que seus companheiros haviam edificado uma casa. Sua reação, de acordo com o documento, foi de crítica e irritação:

Só de ouvir falar em “casa dos frades”, mudou de direção e foi por outro lado, sem passar por Bolonha. Depois mandou que frades saíssem imediatamente da casa: não ficaram nem os doentes, postos para fora como os outros. E não deu licença para voltarem enquanto o cardeal Hugolino, então bispo de Óstia e legado na Lombardia, não afirmasse em pública pregação que a casa era sua⁹⁸.

Se a casa realmente existiu, pouco importa; o que é relevante é a forma do conteúdo transmitido. A proposta de posse, por parte dos frades menores, contrariava os ensinamentos de Francisco de Assis. Bolonha, por sua vez, não deve ser esquecida, já que a localidade provavelmente situou o primeiro *studium* da fraternidade⁹⁹.

É a partir de uma de exortação que a composição deve ser compreendida. A partir dos conflitos e das disputas acerca das transformações ocorridas, este relato foi uma tentativa de pacificação a partir de uma finalidade *informativa* (ou seja, conhecer a vida e virtudes de Francisco), mas também *formativa*, propondo o *Poverello* como modelo para edificação dos presentes e futuros frades¹⁰⁰. Nessa dupla perspectiva que o prólogo adquire relevância e aponta para a finalidade da obra: “confiar à nossa pequenez escrever os atos e até os ditos de nosso Pai Francisco, para consolação dos presentes e memória dos futuros”¹⁰¹. De tal forma que a menção de que “o santo seja glorificado, e o nosso sonolento afeto seja estimulado” indica um distanciamento e quiçá relaxamento dos frades menores face aos preceitos do frade fundador.

Se ainda considerarmos a partir da leitura do Prólogo, tem-se a impressão de que Tomás tivesse mais interesse em instruir os frades menores do que relatar propriamente a santidade de Francisco. Tomás visou “apresentar [...] esmeradamente qual foi o ideal generoso, amável e perfeito do santo pai para si e para os seus na execução dos ensinamentos divinos e no esforço

⁹⁸ “Poiché la voce diceva casa dei frati, egli cambiò direzione e passò altrove non andando a Bologna. Mandò poi a dire ai frati di uscire subito da quella casa. Per questo motivo, lasciato il luogo, non vi rimasero neppure i malati, ma furono fatti uscire assieme agli altri. Né fu dato permesso di ritornarvi sino a quando il signor Ugolino, allora vescovo di Ostia e legato in Lombardia, predicando proclamò davanti a tutti che la suddetta casa era sua” – Cf. Mem. 58. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 401-402.

⁹⁹ ROEST, B. *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650*. Leiden: Brill, 2015, P. 53.

¹⁰⁰ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 110.

¹⁰¹ “hanno creduto bene di ordinare a noi, per quanto incapaci, di scrivere i fatti e persino le parole del glorioso nostro padre Francesco, a conforto dei presenti e a memoria dei posteri”. Cf. Mem 1. In: FF, *Op. Cit.*, p. 361.

de perfeição”¹⁰². Defendemos que as menções foram frutos das disputas e da tentativa de demarcar posições entre os frades. E essa é a principal chave para se compreender a introdução do segundo livro do relato. Lemos: “os que não os conheceram corporalmente podem pelo menos ser levados ao bem por seus feitos, e são animados para coisas melhores porque os pais, separados pelo tempo, oferecem aos filhos exemplos dignos de serem lembrados”¹⁰³.

Nesse excerto verificamos a finalidade devocional da hagiografia, não estando desvinculada de uma composição formativa, construtora de condutas. Devido a esses fatores de perigo de cisão que determinados temas foram mais explorados pelo hagiógrafo, com uma escrita que mostre com mais frequência as advertências de Francisco aos frades menores¹⁰⁴.

É explícita a tentativa de edificar a santidade de Francisco de Assis em busca a elaborar normas para os frades menores. Nos dizeres de Tomás de Celano, “São Francisco é um espelho santíssimo da santidade do Senhor e uma imagem de sua perfeição”¹⁰⁵. A partir disso que compreendemos que os atos dos frades menores deveriam ser seguidos a partir da conduta de Francisco de Assis. O *Memoriale* visou instituir a retomada da “verdadeira” proposta de vida, e a partir disso que se compreende os dizeres atribuídos ao frade fundador:

“Filho, respondeu, amo os frades como posso. Mas haveria de amá-los mais ainda se seguissem meus vestígios, e não me alhearia deles. Porque há alguns prelados que os conduzem por outros caminhos, propondo-lhes exemplos dos antigos e fazendo pouco de meus avisos. Mas depois vão aparecer os resultados do que estão fazendo”. 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”¹⁰⁶.

Os dizeres do fragmento apresentam uma tentativa de apontar para a decadência e distanciamento dos frades menores face à “verdadeira” proposta de vida, já que muitos destes viviam no luxo – se recordarmos o relato de Salimbene de Adam sobre o generalato de Frei

¹⁰² “Vogliamo inoltre esporre e mettere in luce, con attenzione e precisione, ciò che il santissimo padre Francesco ha voluto per sé e i suoi – il suo ideale generoso, amabile, perfetto – in ogni esercizio della scienza celeste, e alla ricerca amorosa della più alta perfezione: ciò che fu sempre oggetto delle sue effusioni sante davanti a Dio e dei suoi esempi davanti agli uomini.” – Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 362.

¹⁰³ “Dal ricordo delle loro gesta sono indotti al bene e convinti a migliorarsi, mentre testimonianze indimenticabili rendono vivi ai loro occhi i padri ormai lontani nel tempo”. Cf. *Mem* 26 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 380.

¹⁰⁴ DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. cit., p. 132.

¹⁰⁵ “ritengo che Francesco sia stato come uno specchio santissimo della santità del Signore e immagine della sua perfezione”. Cf. *Mem*. 26. In: FF, *Op. Cit.*, p. 380.

¹⁰⁶ “Figlio, – rispose – io amo i frati come posso. Ma se seguissero le mie orme, li amerei certamente di più e non mi renderei estraneo a loro. Vi sono alcuni tra i prelati che li trascinano per altre strade, proponendo loro gli esempi degli antichi e facendo poco conto dei miei ammonimenti. Ma si vedrà alla fine che cosa fanno». E poco dopo, mentre era molto ammalato, nella veemenza dello spirito si drizzò sul lettuccio: «Chi sono – esclamò – questi che mi hanno strappato dalle mani l’Ordine mio e dei frati? Se andrò al capitolo generale, mostrerò loro qual è la mia volontà” – Cf. *Mem*. 188 2-6. In: FF, *Op. Cit.*, p. 484.

Elias – ou ainda pela passagem da “pobreza vivida” para a “pobreza teorizada”, considerando a maior inserção de frades universitários.

Se considerarmos que o *Memoriale* é um complemento, e jamais almejou substituir a 1Cel, apontamos que esta hagiografia visou estabelecer a unidade e a glorificação tanto da santidade de Francisco quanto da Ordem por ele criada, e que, se considerarmos as obras enquanto um conjunto, como uma *opus celanense*, defendemos que tanto o “criador”, isto é, Francisco de Assis, quanto à “criatura”, no caso, a OFM, dependem de si para existir e serem exaltados:

Sempre manteve um desejo constante e um esforço vigilante para preservar entre seus filhos o vínculo da unidade, para que os que foram trazidos pelo mesmo espírito e gerados mesmo pai e fossem formados pacificamente no seio da mesma mãe. Queria que os grandes se unissem aos pequenos, que os sábios e os simples vivessem em comunhão fraterna e que os que se encontrassem longe sentissem que estavam ligados pelo amor. Uma vez, contou esta parábola moral, que não é pouco instrutiva: “Vamos supor que todos os religiosos da Igreja se reuniram em um só capítulo geral! Estando presentes letrados e os que são sem letras, os sábios e os que sabem agradar a Deus mesmo sem sabedoria, encomendaram um sermão a um dos sábios e a um dos simples”. “O sábio, por ser sábio, pensou consigo mesmo: ‘isto aqui não é lugar de demonstrar conhecimentos, porque estão presentes homens perfeitos na ciência, e não convém que eu me faça notar pela afetação, dizendo coisas sutis diante de pessoas mais sutis. Talvez seja mais proveitoso falar com simplicidade”. “Amanheceu o dia combinado, reuniram-se as congregações de santos, sequiosas de ouvir o sermão. O sábio se apresentou vestido de saco, com a cabeça coberta de cinza e, diante da admiração de todos, pregando mais com o exemplo, foi breve nas palavras. Disse: ‘Prometemos grandes coisas, maiores são as que nos foram prometidas. Observemos as primeiras e suspiremos pelas segundas. O prazer é breve, o castigo é perpétuo, o sofrimento é pequeno, a glória não tem fim. Muitos são os chamados, poucos os escolhidos, todos terão a sua retribuição”. “Os ouvintes romperam em lágrimas com o coração compungido e veneraram aquele verdadeiro sábio como um santo. “Vejam só, disse o simples em seu coração. O sábio me tirou tudo que eu ia fazer e dizer. Mas já sei o que farei. Conheço alguns versículos de salmos: vou agir como um sábio, já que ele agiu como um simples”. “Chegou a sessão do dia seguinte, o simples se levantou, propôs um Salmo como tema. Inspirado pelo Espírito Santo, falou com tanto fervor, com tanta sutileza, com tanta doçura, por um dom que só podia vir de Deus, que todos ficaram repletos de estupor e disseram: Deus fala com os simples”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ “Fu suo desiderio costante e vigile premura mantenere tra i figli il vincolo dell’unità, in modo che vivessero concordi nel grembo di una sola madre quelli che erano stati attratti dallo stesso spirito e generati dallo stesso padre. Voleva che si fondessero maggiori e minori, che i dotti si legassero con affetto fraterno ai semplici, che i religiosi pur lontani tra loro si sentissero uniti dal cemento dell’amore. Una volta raccontò loro questa parabola ricca di significato. «Ecco, supponiamo che si faccia un capitolo generale di tutti i religiosi che sono nella Chiesa! Poiché vi sono dotti e ignoranti, sapienti e altri che sanno piacere a Dio, pur essendo senza cultura, viene incaricato a parlare uno dei sapienti e uno dei semplici. «Il sapiente riflette – non per niente è dotto! – e pensa tra sé: “Non è questo il luogo di fare sfoggio di dottrina, perché vi sono qui luminari di scienza, e neppure farmi notare per ricercatezza nell’espone cose sottili fra persone di ingegno sottilissimo. Forse sarà più fruttuoso parlare con semplicità”. «Arriva il giorno fissato e si radunano insieme tutte le comunità dei santi assetate di udire il discorso. Avanza il sapiente vestito di sacco, la testa cosparsa di cenere e, con meraviglia di tutti, predicando più con l’atteggiamento, dice brevemente: “Abbiamo promesso grandi cose, maggiori sono promesse a noi; osserviamo quelle e aspiriamo a queste. Il piacere è breve, la pena eterna; piccola la sofferenza, infinita la gloria. Molti i chiamati, pochi gli eletti, ma tutti avranno la retribuzione!”. Scoppiano in lacrime gli ascoltatori con il cuore compunto e venerano come santo quel vero sapiente. “Ecco – esclama in cuor suo il semplice – questo sapiente mi ha portato via tutto ciò che avevo stabilito di fare e di dire. Ma so io che cosa fare. Conosco alcuni versetti dei salmi. Farò io la parte del sapiente, giacché lui ha fatto quella del semplice”. Giunge la sessione del giorno dopo, il frate semplice alza a parlare e propone come tema un salmo. E, infervorato dallo Spirito di Dio, parla con tanto

Na leitura da passagem, é possível analisar a tentativa de promover a unidade entre os frades. Depois disso há a menção à figura materna. Jacques Dalarun demonstrou que essa representação foi utilizada como metáfora para se opor às formas de dominação: “A maternidade é a metáfora incorporada de um governo de serviço.”, ponderou o historiador¹⁰⁸. O uso de termos em latim, como *simplex*, também visa assimilar a experiência de Francisco, que, por vezes, denominava-se dessa forma e de *idiota*. E, assim como a tentativa de assimilar o conhecimento e a pregação de Francisco a partir de uma inspiração divina, o relato aponta que o frade leigo também foi instruído de tal forma, o que indica a busca de equiparação com o conhecimento dos universitários.

Como assinalou Felice Accrocca, as novas inserções verificadas no *Memoriale* visaram corrigir os relatos que eram considerados vagos e imprecisos¹⁰⁹. Baseando-se em informações providas pelos frades que teriam seguido Francisco de Assis, Tomás de Celano aperfeiçoou seu principal escrito, na tentativa de “promover a pacificação interna através de um conhecimento mais adequado do fundador”¹¹⁰.

É necessário, por sua vez, apontar a inventividade de Tomás sem comprometer a estrutura narrativa: as críticas estendem-se às transgressões da pobreza, mas também contra o antagonismo, contra os dominicanos e outras advertências. De tal forma que o *Memoriale* foi composto em uma tentativa de reunificar a OFM, cada vez mais cindida a partir das constantes reinterpretações que a forma de vida de Francisco propiciava. A edificação da santidade significou, tal como assinalou Emanuela Prinzivalli, “propor vínculos simbólicos e comparações hagiográficas, mais do que descrever a personalidade humana de Francisco”¹¹¹.

O término do *Memoriale* mostra uma preocupação quanto aos eventos posteriores dos frades menores: “Lembra-te, pai, de todos os teus filhos, pois tu que és santíssimo sabes como seguem os teus vestígios de longe, no meio de intrincados perigos. Dá forças para que possam resistir. Purifica-os para que resplandeçam. Alegra-os para que sejam felizes”¹¹². Se o

calore, acume e dolcezza, seguendo il dono dell'ispirazione celeste, che tutti sono pieni di stupore ed esclamarono giustamente: “Con i semplici parla il Signore”. Cf. Mem. 191. In: FF, Op. Cit., p. 486-487.

¹⁰⁸ “La maternité est la métaphore incarnée d'un gouvernement de service.”. DALARUN, J. *Gouverner c'est servir...* Op. Cit., P. 336.

¹⁰⁹ ACCROCCA, F. *Un santo da leggere...* Op. Cit., p. 263.

¹¹⁰ “promuovere la pacificazione interna attraverso una conoscenza più adeguata del fondatore”. Cf. PRINZIVALLI, E. *Francesco d'Assisi nel percorso...* Op. Cit., p. 88.

¹¹¹ “Proporre rapporti simbolici e raffronti agiografici piuttosto che a descrivere la personalità umana di Francesco”. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 98.

¹¹² “Ricordati, o padre, di tutti i tuoi figli. Tu, o santissimo, conosci perfettamente come, angustiati da gravi pericoli, solo da lontano seguono le tue orme. Dà loro forza per resistere, purificali perché risplendano, rendili fecondi perché portino frutto” – Cf. Mem. 224. In: FF, Op. Cit., p. 510.

distanciamento da “verdadeira mensagem” ocorreu, a hagiografia visou reestabelecer a concórdia e a união entre todos os seguidores do *Poverello*.

Buscamos evidenciar as disputas internas da OFM a partir da abordagem do *opus celanense* proposto por Jacques Dalarun. Analisar as hagiografias através de suas particularidades permitiu compreender que a escrita de Tomás de Celano não foi redutível aos conflitos entre os frades, evidenciados pelo murmúrio do hagiógrafo no término do *Tractatus de miraculis* que, conforme visto, faz parte do *Memoriale*.

Se é possível afirmar que o Tomás de Celano visou encontrar na grandeza da santidade de Francisco um ponto comum para os frades menores, concordamos com Emanuela Prinzivalli, quando afirmou que “Tomás de Celano sente que existe um limite intransponível para além do qual as questões legítimas dirigidas ao passado tentam reformulá-lo à vontade”¹¹³. A função autoral readquire força frente à inventividade do hagiógrafo, sendo que este se inseriu nas contendas de seu tempo e sua redação foi determinada por diferentes personagens, limitadas por inúmeros entraves acerca de qual forma de vida deveria ser seguida. Isso significa, portanto, que a forma de vida de Francisco foi reconstruída a partir das múltiplas relações sociais, sem se esquecer da própria inventividade de Tomás.

Se as hagiografias foram resultados de específicos conflitos doutrinários e interpretativos, estes não poderiam abandonar a proposta de vida de Francisco de Assis. Dessa forma que Tomás de Celano, ao se tornar o hagiógrafo “oficial”, dedicou-se à contínua tarefa de construir e reelaborar a evocação da memória do fundador, conciliando-a frente às transformações.

Porém, de que forma “aqueles que seguiram” Francisco de Assis se posicionaram? Houve alguma produção por parte destes? Caso positivo, há a possibilidade de abordar as disputas da OFM a partir destes documentos?

Esse é o tema do próximo capítulo.

¹¹³ “Tommaso sente che esiste un limite invalicabile oltre il qual ele legitime demande rivolte al passato lo annullano col riplasmarlo a piacimento”. IDEM, *Ibidem*, p. 101

CAPÍTULO 2 – CONCILIAR E TRANSFORMAR – A *Legenda Trium Sociorum*, a *Vita Sancti Francisci* e o *De Inceptione* frente as mudanças da OFM

“Os primeiros dispunham do Verbo, os outros tomavam-no por empréstimo”
(Jean Paul Sartre)

O primeiro capítulo deste estudo teve como objetivo abordar a influência, a extensão e a qualidade das hagiografias compostas por Tomás de Celano. Buscamos compreender as aproximações existentes entre o hagiógrafo, a Sé Apostólica e determinados setores da Ordem dos Frades Menores, o que possibilitou analisar as disputas existentes no momento da redação de cada relato. Identificamos que, ao longo dos relatos, houve importantes modificações quanto ao entendimento da santidade de Francisco de Assis e o papel a ser desempenhado pela OFM.

Defendemos que os relatos foram constantemente modificados devido às implicações extratextuais, ou seja, às disputas que envolveram grupos que tinham diferentes entendimentos sobre a forma de vida a ser seguida. Também buscamos apresentar que, apesar das hagiografias de Tomás de Celano serem um profícuo terreno para a análise de seu tempo, os documentos possibilitam analisar a construção de condutas e normas entre os frades menores.

Nosso objetivo para este capítulo é analisar as seguintes hagiografias: a *Vita Sancti Francisci*; o *De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii B. Francisci*, erroneamente denominada de “Anonymus Perusinus”; e a *Legenda trium sociorum* que, apesar das complexidades engendradas pelos manuscritos existentes, bem como a “Carta de Greccio” que precede o relato, a hagiografia tem uma questão autoral mais complexa, assunto que será desenvolvido na continuidade do estudo. Todas, em maior ou menor grau, são dependentes da 1Cel, o que torna possível questionar o porquê destes relatos terem sido compostos, além de cada modificação feita em torno dos relatos de Tomás de Celano.

Para o capítulo, almejamos abordar como se deram as produções dessas hagiografias em áreas que não estivessem no centro do poder da OFM, já que, como assinalou Daniele Solvi, tratam-se de hagiografias não oficiais¹. Conforme identificado no capítulo anterior, Tomás de Celano tinha vínculos com a alta “hierarquia” dos frades menores e da Sé Apostólica, o que acarretou em interferências na sua obra, sem que isso compromettesse a qualidade dos relatos, bem como a inserção de sua própria compreensão do que deveria ser a santidade de Francisco.

¹ SOLVI, D. Mutamenti e persistenze nelle fonti non ufficiali. In: *Frate Francesco*, v. 80, n. 1, 2014, pp. 193-203. Disponível em: https://www.academia.edu/24595868/Mutamenti_e_persistenze_nelle_fonti_non_ufficiali_in_Frate_Francesco_80_2014_pp._193-203. Acesso em dez. 2018.

Dessa forma, abordamos as variações das hagiografias selecionadas, e se estas estiveram vinculadas à tentativa de consolidar normas e posições entre os frades menores.

Utilizamos, na epígrafe deste capítulo, uma citação de Jean Paul Sartre. No prefácio da obra “Os Condenados da Terra”, o filósofo francês discutiu sobre as relações entre os centros e as periferias globais, apontando para a violência dos processos coloniais. Detenhamo-nos, porém, sobre a frase mencionada, já que adaptamos o sentido proposto pelo pensador. Ela pode ser aplicada às hagiografias sobre Francisco de Assis, já que, durante anos, a historiografia apontava que Tomás de Celano seria o “detentor do Verbo”. Isto é, a *Vita Prima* seria a “palavra”, o ponto de origem de qualquer relato sobre Francisco de Assis, ao passo que outros hagiógrafos seriam meros compiladores. Como exemplo, François van Ortroy descreveu o trabalho de Juliano de Espira como “um resumo servil” da obra de Tomás de Celano, apesar da obra ter pouco mais da metade das palavras utilizadas da 1^o Cel e alterar a sequência histórica dos eventos². Ao lado disso, podemos mencionar que a hagiografia influenciou o relato do dominicano Vincenzo de Beauvais³, o que permite afirmar que este documento é muito mais que uma mera redução de uma composição precedente.

Seguindo as considerações de Andreas Huysen, o ato de esquecer se dá a partir de uma série de atos e fenômenos que fazem parte de uma memória política, resultando da mediação da memória a partir de uma narrativa⁴. Em outras palavras: se estas hagiografias foram deliberadamente abandonadas, cabe questionar as motivações que levaram a este ato. Em nosso entendimento, essas composições podem ser um fecundo terreno para compreender os conflitos ocorridos na OFM, e que possibilitam analisar diferentes formas de condutas a serem seguidas entre os frades menores.

2.1 Uma obra com viés ideológico? A Vita sancti Francisci, de Juliano de Espira

Os historiadores contam com poucas informações sobre a *Vita Sancti Francisci* e o compositor da obra, Juliano de Espira. Nascido em Espira – sendo atualmente a parte sul da cidade de Frankfurt am Main – o hagiógrafo foi também conhecido como *Theutonicus*. Logo recebeu instrução em Paris, onde teve lições de canto. O relato de Bartolomeu de Pisa indica

² URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2002.

³ ACCROCCA, F. Giuliano da Spira e Vincenzo di Beauvais: la «Vita» di San Francesco nello «Speculum historiale». In: BERTAZZO, L.; GALLO, D.; MICHETTI, R. (orgs). *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2011.

⁴ HUYSSSEN, A. Resistência à memória: os usos e abusos do esquecimento público. In: BRAGANÇA, A.; MOREIRA, S.V. (org.). *Comunicação, acontecimento e memória*. São Paulo: Intercom, 2005.

que se tornou *magister cantus* na corte de Felipe II e/ou Luis VIII antes de tornar-se um frade menor⁵.

Já sendo membro da OFM, a crônica de Jordão de Jano indica que “homens letrados, corretos e honestos” foram designados a Magdeburgo para iniciarem a escola de teologia naquela região. Apesar de não estar explícita a menção a Juliano, o historiador Jason Miskuly hipotetiza o fato de que seria inconcebível para uma universidade de teologia não ter um *magister cantus*⁶.

Pouco após o traslado de Francisco de Assis à nova Basílica, foi designado ao *studium generale* de Paris, que necessitava de um *magister cantus*. Para Peter Lowen, o título dado ao hagiógrafo de *cantor Parisiensis et corrector mensae* indica que sua experiência pôde ter sido usada para treinar os frades a cantarem apropriadamente os ofícios litúrgicos, apesar de não se ter muitas pistas de como um *corrector mensae* atuava no período⁷.

Em Paris, o hagiógrafo também compôs a *Legenda ad usum chori*, obra de elevada complexidade e marcada por um ritmo oral bastante característico de Juliano⁸. Essa recente descoberta nos leva a defender que o hagiógrafo teve uma formação cultural que foi aprofundada durante a sua permanência na cidade, e que essa aproximação frente a uma realidade distinta àquela da Península Itálica refletiu em sua abordagem da santidade de Francisco de Assis e como esta deveria ser entendida pelos frades menores na França.

Provavelmente Juliano tenha falecido próximo a 1250, apesar de haver discordância quanto a essa data⁹. É certo, porém, que foi sepultado em Paris em uma igreja próxima ao convento dos frades menores daquela localidade. Se isso atesta sua aproximação a um centro cultural e universitário do período, o relato de Bernardo de Bédia fornece mais indícios: “Na França, foi frei Juliano, notável homem de ciência e santidade, que também compôs o texto e o canto d’Ofício noturno do santo”¹⁰. E foi nesse efervescente local devido ao *studium* que a *Vita sancti Francisci* foi redigida.

⁵ ARMSTRONG, R.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, W.; *Francis of Assisi: early documents*. Nova Iorque: New City Press, 2002. Doravante se utiliza FA:ED para citações.

⁶ MISKULY, J. Julian of Speyer: Life of st. Francis (Vita Sancti Francisci). *Franciscan studies*, vol. 49, n. 1, 1989, pp. 93-174. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/451173/summary>. Acesso em dez. 2018.

⁷ LOWEN, P. *Music in early Franciscan thought*. Leiden: Brill, 2013, p. 207.

⁸ RAVA, E. Sulle tracce dell’autore della *Legenda ad usum chori* beati Francisci. Analisi lessicografica e ipotesi di attribuzione. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, n. 69, 2011, pp. 107-175. Disponível em: <http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/56803?show=full>. Acesso em dez. 2018.

⁹ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 131.

¹⁰ “En France, ce fut frère Julien, remarquable de science et de sainteté, qui composa aussi le text et le chant de l’Office nocturne du saint”. Cf. BERNARDO DE BESSE. *Liber de laudibus* apud LEBIGUE, J-B. Introduction du Office et vie de Saint-François. In: DALARUN, J. et alli (orgs.). *François d’Assise. Écrits, Vies, témoignages. Édition du VIIIe Centenaire*. Paris: Éditions du CERF, 2010, P. 708.

A data de redação não é consensual. O documento fornece-nos indícios para afirmar que foi composta após 1232, pois o frade Antônio de Pádua foi considerado “santo e glorioso confessor de Cristo”¹¹, bem como consta a informação do translado do corpo de Francisco, em 1230. Ainda é possível deduzir que a obra foi composta sob o generalato de frei Elias devido à forma que o hagiógrafo se refere ao ministro-Geral¹².

De acordo com Jean Baptiste Lebigue, os estudos produzidos por Théophile Desbonnets a partir de sete breviários conservados em bibliotecas francesas, cinco destes estando conservados em Paris, permitem assegurar o uso litúrgico dessa hagiografia. Ao lado disso, o historiador sustenta que um breviário localizado em Châlons-en-Champagne apresenta uma versão reduzida da VJS¹³. Os vários testemunhos estão localizados em uma região cujos frades não tiveram contato com Francisco de Assis e o início da experiência da OFM, o que é possível denomina-los como “franciscanismo internacional”, expressão utilizada por Roberto Paccioco para denominar os frades que se localizavam distantes da Úmbria e que conheceram uma Ordem cada vez mais vinculada à Sé Apostólica, com frades universitários e modificações da forma de vida expressa na experiência do *Poverello*¹⁴.

A VJS é dependente de uma série de outros relatos sobre Francisco. Além da 1Cel, Juliano de Espira provavelmente utilizou a VB¹⁵, e de outras obras como o *Officium Rhythmicum*¹⁶ e de sua *Legenda ad usum Chori*. Diferentemente das hagiografias de Tomás de Celano, a obra foi influenciada por um contexto universitário diverso daquele do norte da Península Itálica, já que foi composta em um pujante centro cultural da Europa, que era Paris.

Se é possível afirmar que a VJS é fortemente influenciada pela 1Cel, defendemos que ela traz novidades, não somente se tratando de novas informações como o primeiro relato do translado do corpo de Francisco de Assis à nova Basílica, evento que Juliano possivelmente testemunhou¹⁷. De acordo com Jason Miskuly, o hagiógrafo “omite muitas das observações e interpolações editoriais de Celano, rearranja o material que a Vita Prima trata de sequência

¹¹ “Brother Anthony, who is now a saint and glorious confessor of Christ”. Cf. VJS 30. In: FA:ED, Op. Cit., p. 390.

¹² URIBE, F. *Introduzione alle fonti...* Op. Cit., p. 143.

¹³ LEBIGUE, J-B. Introduction. In: DALARUN, J. *François d'Assise...* Op. Cit., p. 734-5.

¹⁴ PACCIOCO, R. *Sublima negotia: Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuove Ordine dei Frati Minori*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1996, pp. 159-160.

¹⁵ Sobre o uso da VB por Juliano de Espira e as discussões acerca da interdependência da VJS e da nova hagiografia sobre Francisco de Assis, ver: DALARUN, J. *La Vie Retrouvée en questions*. NO PRELO.

¹⁶ LEBIGUE, J-B. Introduction. In: DALARUN, J. *François D'Assise...* Op. Cit., p. 731.

¹⁷ VJS 74-75; In: FA:ED, Op. Cit., p. 418-419.

histórica e/ou lógica e, na maior parte, exclui os comentários de Celano sobre pessoas que não o próprio Francisco”¹⁸.

Defendemos que as alterações ou rearranjos realizados deram-se na tentativa de consolidar condutas específicas ao ambiente universitário parisiense, bem como apontar para a especificidade da OFM na *curia animarum* sem que houvesse uma assimilação completa entre os frades menores e a santidade de Francisco. Em outras palavras, era necessário realizar uma cisão entre a experiência do *Poverello* e os frades menores, reinterpretando os eventos e consolidando uma nova proposta de forma de vida que ressoou neste ambiente, sendo que a proposta feita nesta hagiografia ressoou na *Legenda Maior*.

Isso, porém, leva a uma reformulação da afirmação de Emanuela Prinzivalli, que apontou uma escrita com fins “ideológicos” por parte de Juliano. A autora também assinalou que essa reelaboração levou a uma tentativa de apagar quaisquer menções à decadência e conflitos da OFM, bem como a censura aos dizeres de Francisco de Assis quanto à sua insatisfação nos comportamentos dos frades menores perto de sua morte¹⁹. Todas e quaisquer obras contam com motivações ideológicas que divergem (ou não) entre si, sendo necessário analisar o meio em que se realizou a escrita e a interação que existiu entre o autor da obra e os atores sociais por ele relatados.

Foi de tal forma que Juliano de Espira produziu uma nova narrativa omitindo fatos e trazendo novas informações, além de apresentar uma concepção de Ordem que se vinculou com as tendências que idealizavam uma maior aproximação à Sé Apóstolica. Mas também apontamos que Juliano rearranja o entendimento da santidade de Francisco a partir da 1Cel. Nesse sentido, o prólogo da obra é elucidativo: “As fraquezas de algumas das pessoas santas que o Senhor teve o prazer de dotar com uma prerrogativa especial de mérito são para um propósito particular mencionado nas Escrituras”²⁰.

Ainda no prólogo do relato consta que os objetivos almejados seriam a própria elevação espiritual dos leitores/ouvintes que “estivessem prostrados na profundidade dos vícios, e para que algum dos ímpios, desesperados por suas faltas, não fique com medo de se aproximar do

¹⁸ “omits many of Celano’s observations and editorial interpolations, rearranges material the *Vita Prima* treats out of historical and/or logical sequence and, for the most part, excludes Celano’s remarks about people other than Francis himself”. Cf. MISKULY, J. *Julian of Speyer...* Op. Cit., p. 101.

¹⁹ PRINZIVALLI, E. Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso dele fonti agiografiche. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997, p. 86.

²⁰ “The weaknesses of some of the holy people the Lord was pleased to endow with a special prerogative of merit are for a particular purpose mentioned in the Scriptures”. Cf. VJS, Prólogo. In: FA:ED, vol. 1. *Op. Cit.*, p. 368.

Senhor”²¹, além de estimular “a piedosa humildade dos inocentes e se dê mais firme esperança de perdão aos que caíram”²². Se é possível identificar uma assimilação com a pregação e a conversão a partir da *curia animarum*, é necessário fazer um breve comparativo: a expansão dos frades menores na Inglaterra que, conforme demonstrou Bert Roest, essa vinculação com as universidades deu-se devido à busca de aperfeiçoamento das técnicas de pregação²³.

Como a atuação divina servia para instruir e corrigir a fraqueza de “pessoas sagradas”, a hagiografia assimilou a imagem de Francisco de Assis como um *alter Christus*²⁴, e ainda ao apontar a “fraqueza de pessoas santas”, demonstrou o papel mundano da OFM, que se apoia na Sé Apostólica e em Cristo para buscar a ascese individual. É representado um duplo projeto, “místico e humano”, nos dizeres de Jean Baptiste Lebigue, já que a vocação de “não possuir ouro e nem dinheiro” se deu graças a uma inspiração divina²⁵.

Distanciando-o da experiência cotidiana dos frades menores, sem que sua forma de vida fosse imitada *ipsi litteris*, verificamos modificações na forma de vida proposta pelo frade fundador. A mensagem transmitida pela hagiografia indica mais a tentativa de construir a perfeição evangélica atribuída a cada frade menor do que apontar a atuação nas cidades, tal como a experiência originária do frade fundador. Francisco tornava-se o personagem que revelava a mensagem para seus irmãos, e estes, de forma passiva em diferentes passagens da hagiografia, acatavam as orientações do santo:

O propósito da dádiva levou-o a agir imediatamente, para que talvez ele permanecesse ingrato, e ele obedientemente começou a fazer planos com os irmãos: primeiro, observando a regra, eles poderiam progredir na virtude; e segundo, como edificando seus vizinhos eles poderiam ganhar interesse pelo Senhor na peça de prata confiada aos seus cuidados. [...] de fato, ele forneceu um plano de salvação para pessoas de todos os estados e condições, idade e sexo, dando a todos uma regra de vida. Agora suficientemente ensinado em todas as coisas perfeitas por seu tutor, a graça do Espírito Santo, ele desejava vir a conhecer em si mesmo todo tipo de perfeição pela experiência. E assim, ele primeiro ensinou a seus irmãos, por seu exemplo, aquelas coisas que ele mais tarde instou a eles com palavras doces freqüentes. Como esses irmãos, pessoalmente servindo como cavaleiros sob tal líder, tornaram-se mais proficientes em toda a perfeição por seu ensino e exemplo.²⁶

²¹ “despise those laid low in the depth of vice; nor should sinners, in despair because of their shameful deeds, fear to approach the fountain of mercy to ask forgiveness. As a respectful humility moves the just to fear the Lord”. Cf. VJS, Prólogo. In: FA:ED. *Op. Cit.*, p. 368.

²² “the proper humility of the innocent increased, and a firmer hope of pardon given to those who have fallen from grace”. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 369.

²³ ROEST, B. *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220–1650. Cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendam sanctam fidem catholicam...* Leiden: Brill, 2015.

²⁴ ACCROCCA, F. Francesco “Alter Paulus”. Un percorso attraverso l’opera di Boaventura e le fonti agiografiche del Duecento. *Doctor Seraphicus*, n. 52, 2013, pp. 43-65. Disponível em: http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2013_043-065_accrocca.pdf. Acesso em dez. 2018.

²⁵ LEBIGUE, J-B. Introduction... In: DALARUN, J. (Org.). *François d’Assise...* Op. Cit, p. 736.

²⁶ “The purpose of the gift moved him to act immediately, lest perhaps he remain ungrateful, and he dutifully began to make plans with the brothers: first, how by observing the rule they could make progress in virtue; and second, how by edifying their neighbors they might earn interest for the Lord on the silver piece entrusted to their care [...] In fact, he provided a plan of salvation to persons of every state and condition, age and sex, giving them

A passagem indica o propósito da forma de vida exclusiva e única, ao passo que os frades possuiriam uma mera atuação contemplativa. Há a dimensão coletiva, mas quem teve a iniciativa foi Francisco, e dando uma especial atenção à observância da Regra para a virtude. Mas mais do que um papel passivo, a construção da narrativa indica que a atuação do *Poverello* serve como um modelo a ser seguido na busca da perfeição evangélica.

De tal forma que a posterior abordagem feita por Salimbene de Adam enquadra-se na análise da hagiografia. De acordo com André Vauchez, a interpretação desse frade consistia em evocar a memória do frade, porém, “não se sente [...] obrigado a seguir o seu exemplo nem mesmo impellido a fazê-lo [...] [Salimbene] considera que um bom irmão menor é antes de mais um pregador letrado encarregado de orientar a vida religiosa dos fiéis”²⁷.

A narrativa de Juliano possibilita afirmar que o autor empregou recursos estilísticos para realizar uma cisão entre a *fraternitas* e a *ordo*. O relato apresenta a impossibilidade de recriar os passos do *Poverello*: “Creio que não existe um mortal capaz de expressá-lo [o amor de Francisco por todas as criaturas] em palavras”²⁸, mas também o elemento retórico de questionamento sobre a brevidade do relato, que dialoga com a impossibilidade de seguir a forma de vida “originária”: “Por que dizer mais?”; “Quem poderá contar em detalhes?”; “O que devemos dizer?”; “O que mais pode ser dito?”²⁹. De tal forma que, se a brevidade se vincula com o seu uso litúrgico, defendemos que também se deveu à tentativa de mostrar a impossibilidade de recriar a trajetória de Francisco a partir de um contexto universitário que ocorreu a redação da obra.

A virtude dos frades, a partir da estrutura da narrativa, permite analisar que houve uma cisão entre Francisco e seus seguidores; o *Poverello* era o modelo, mas que a partir de uma visão cristológica encontrava-se distanciado dos frades menores, em uma abordagem que terá influência nas interpretações de Boaventura de Bagnoregio. Conforme apontou Michael Blastis, a principal preocupação existente nesta hagiografia dá-se na tentativa de produzir a perfeição evangélica a cada frade menor³⁰. Controle, ascese “individual” e os fundamentos que

all a rule of life. Now sufficiently taught in all things perfect by his tutor, the grace of the Holy Spirit, he wished to come to know in himself every kind of perfection by experience. And so, he first taught his brothers by his example those things which he later urged on them by frequent sweet words. How these brothers, personally serving as knights under such a leader, became more proficient in all perfection by his teaching and example”. Cf. VJS 22, 24. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 383-385.

²⁷ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis...* *Op. Cit.*, p. 233.

²⁸ “I do not think that it would be possible for any mortal to express this [*Francis' compassion for all creatures*] in words”. Cf. AnPer 44. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 400.

²⁹ “Why say any more” VJS 1; “Who will be able to tell in detail” VJS 24; “What shall we say?” VJS 32; “What more can be said?” VJS 33.

³⁰ BLASTIS, M. Talking about Ourselves: The Shift in Franciscan Writing from Hagiography to History (1235-1247). In: *Franciscan Studies*, vol. 58, pp. 37-75, 2000, p. 53.

permitem extrapolar a interpretação originária de Francisco em um contexto de rápida modificação nas formas de vida e dos modos de governo.

A omissão de uma importante menção a Jesus Cristo e que estava presente na 1Cel é elucidativa: “Tão vivo era seu zelo pela salvação das almas e tão grande sua sede pelo bem do próximo que, quando não podia mais andar, percorria as terras montado num jumento”³¹. Defendemos que a supressão é um indício da tentativa do hagiógrafo em conciliar a memória do frade fundador com uma visão ascética, peculiar de uma região na qual os conventos e as universidades se desenvolveram, como foi o caso de Paris. Mas se pode ir além dessa constatação: também é possível afirmar que houve uma progressiva cisão entre a experiência dos frades e aquela proposta por Francisco de Assis contida na hagiografia, haja vista que este recebeu diretamente de Cristo os ensinamentos e a mensagem da fraternidade.

Se considerarmos que o *Poverello* se tornou, por inspiração divina, o proclamador da perfeição evangélica³², ou como os frades menores, sendo cavaleiros controlados por uma liderança, aproximaram-se ainda mais do Evangelho a partir de suas lições, apontamos para a progressiva assimilação de Francisco de Assis com Cristo. Retenhamo-nos no episódio da denudação face ao bispo de Assis, Guido I:

O bispo, verdadeiramente admirando o grande fervor do homem, sabia que isso só poderia ter sido feito por inspiração divina e, a partir de então, estava preparado para ajudá-lo com o amor paternal. Ele pegou-o nos braços e cobriu-o com o manto que usava. Assim, o homem nu de Deus havia se conformado com o nu na cruz e cumpriu perfeitamente o conselho de renunciar a todos os seus bens³³.

É importante assinalar que o conceito de *conformitas* também aparece na 1Cel, mas na VJS o termo é empregado com outra finalidade, visando assimilar a Cristo³⁴. Essa temática é tratada quando o hagiógrafo se refere aos estigmas de Francisco. O relato afirma que “pois, o Senhor reservara para ele maravilhosamente o privilégio de uma graça única: portar os emblemas das próprias feridas de Cristo”³⁵. As marcas em seu corpo representariam sua excepcionalidade frente aos demais frades, e a sua assimilação a Cristo refere-se a uma tentativa

³¹ “Tanto vivo era il suo amore per la salvezza delle anime e desiderava così ardentemente il bene del prossimo che, non avendo più la forza di camminare, se ne andava per le contrade in groppa a un asinello”. Cf. 1Cel 98. In: FF, *Op. Cit.*, p. 315.

³² VJS, 16. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 378-379.

³³ “The bishop, truly admiring the man’s great fervor, knew that this could only have been done by divine inspiration, and from then on he was prepared to help him with fatherly love. He took him in his arms, and covered him with the mantle he was wearing. Thus the naked man of God had conformed himself to the naked one on the cross, and had perfectly fulfilled the counsel of renouncing all his possessions”. Cf. VJS 9. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 375.

³⁴ SINIGAGLIESE, P. La Vita sancti Francisci di Giuliano da Spira tra le fonti della Legenda maior di Bonaventura da Bagnoregio. *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, v. 18, 2016, pp. 43-47.

³⁵ “for the Lord had wonderfully reserved for him the privilege of a unique grace: bearing the emblems of Christ’s own wounds” Cf. VJS 36. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 395.

de mostrar que a replicação da sua forma de vida seria uma tarefa impossível, pois a sua proposta, inspirada em Cristo, poderia ser aplicada exclusivamente a si.

Também é necessário apontar que esse tema não se verifica na *VB*, o que possibilita afirmar que Juliano de Espira foi o precursor da temática nas hagiografias sobre o santo, ao contrário do que afirmou o historiador Alfonso Marini, que indicou que a *Legenda trium sociorum* foi o primeiro relato a apontar a *conformitas* de Francisco e Cristo³⁶. Mencionamos a constante atribuição de Juliano de “*confessor Christi*” ao *Poverello*, que não consta na 1Cel e que indica o possível conhecimento do hagiógrafo da bula *Quo Elongati*, de 1230³⁷.

A produção de um relato que aproxime a santidade do *Poverello* a Cristo também foi resultado das transformações da maior inserção de frades universitários na OFM. Nesse quesito, o relato deu destaque à pregação, porém sem mencionar as expressões empregadas na 1Cel para descrever a pouca instrução do frade fundador. A menção mais explícita encontrada na VJS à educação de Francisco aponta que a sua instrução não fora realizada por qualquer homem, o que permite supor que o hagiógrafo desejasse apontar a Cristo como o mentor do *Poverello*³⁸.

Para Paola Sinigagliese, ocorreu a tentativa de reelaborar a expressão *idiota*, que denota uma privação, uma falta. A autora ainda afirma: “graças à escrita de Juliano, [Francisco] aparenta passar da condição de analfabeto para aquela de homem que foi instruído diretamente por Deus e que, portanto, encontra-se em posição de superioridade respeito a todos os cultos”³⁹. Defendemos que essa nova abordagem sobre a educação de Francisco de Assis deu-se justamente por conta do meio em que a hagiografia foi produzida.

É lícito afirmar que a hagiografia teve como finalidade a tentativa de instruir os frades universitários, em um período de expansão destes nas universidades e, em especial, na *nagna domus* de Paris⁴⁰. Não causa espanto apontar que a VJS tem certa independência da 1Cel, haja vista a tentativa da constante reafirmação da ascese de Francisco e da disciplina corporal, o que

³⁶ MARINI, A. Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca su fonti francescane. In: *Franciscana. Bolletino della Società Internazionale di studi francescani*, v. 7, 2005, pp. 69-87. Disponível em: <http://www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/483/2005%20Marini%2C%20Dalla%20sequela%20alla%20conformitas%2C%20in%20Franciscana%207.PDF>. Acesso em dez. 2018.

³⁷ “Sed sancte memorie beatus confessor Christi Franciscus nolens regulam suam per alicuius fratris interpretationes exponi” Cf. *Quo Elongati*. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 571.

³⁸ VJS 23; Expressão retomada em LM 13.

³⁹ “grazie alla pena dello Spirese, sembra passare dalla condizione di “illetterato” a quella di uomo che è stato istruito direttamente da Dio e che quindi si trova in una posizione di superiorità rispetto a tutti gli altri dotti”. SINIGAGLIESE, P. La *scientia* e Francesco d’Assisi in Giuliano da Spira. In: *Frate Francesco*, n. 1, 2013, pp. 7-28.

⁴⁰ Sobre a inserção dos franciscanos em Paris, ver: ROEST, B. *A history of franciscan education (1210-1517)*. Leiden: Brill: 2000; WEI, I.P. *Intellectual Culture in Medieval Paris Theologians and the University c. 1100-1330*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

pode ser hipotetizado até mesmo pelo papel de *corrector mensae* desempenhado por Juliano em Paris. Concordamos com Michael Blastic, quando afirmou:

Juliano abreviou o texto de Celano porque este último havia apresentado uma imagem de Francisco e da vida minoritária que não era mais viável para os irmãos que viviam e estudavam no convento de Paris. Juliano suprimiu o papel dos irmãos como agentes ativos no desenvolvimento e na configuração da forma de vida dos Irmãos Menores, substituindo-os por um enfoque unilateral em Francisco como aquele que, quase sozinho, desenvolveu, explicou, modelou e codificou a norma e vida do franciscanismo. Francisco, por si só, tornou-se o modelo da virtude franciscana para o hagiógrafo. [...] A vida no meio das pessoas no mundo foi substituída pela vida dos irmãos no convento [...] O que Juliano fez ao escrever sua *Vita sancti Francisci* foi descrever como o processo de monastificação e clericalização estava mudando a compreensão minoritária do que significava ser e como viver, como um irmão menor de Francisco⁴¹.

A passagem reflete sobre a construção da narrativa de Juliano de Espira. Em seu relato, a ascese se tornou o principal elemento destinado a cada frade, já que Francisco era inimitável. Produzida em contexto universitário, a hagiografia identificava a irrepetibilidade da experiência do *Poverello*, o que levava os frades menores à necessária modificação na forma de vida.

Mas ainda é possível de se identificar a relevância dada a OFM. Pouco após o reparo de três igrejas, o que marcava o início da conversão de Francisco, o autor da hagiografia traz um novo posicionamento ao afirmar que “Creio que, por permissão de Deus, foi figurado previamente o que mais tarde esse homem simples fez tão maravilhosamente, iniciando suas três célebres Ordens, que levou à perfeição com sua vida e palavra”⁴². A manutenção das edificações prefiguraria a expansão da OFM, sem que isso fosse problema para o hagiógrafo.

Reavaliando os tons pessimistas adotados por Tomás na 1Cel e indicando as transformações ocorridas entre os frades menores, Juliano aponta que Francisco advertiu: “Irmãos, começemos a servir a Deus. Começemos e continuemos, porque até agora progredimos muito pouco”⁴³. E ao apontar que o *Poverello*, ao retirar-se como autoridade da OFM, seria mais útil do que como líder entre os frades menores, o autor omitiu a condenação de Tomás frente a outros que tinham ambições diferentes à pobreza.

⁴¹ “Speyer abbreviated Celano’s text because the latter had presented an image of Francis and of minorite life that was no longer feasible for the brothers living and studying at the convent in Paris. Speyer deleted the role of the brothers as active agents in developing and shaping the form of life of the Lesser Brothers, replacing that with a unilateral focus on Francis as the one who, almost singlehandedly, developed, explained, modeled and codified the norm of Franciscan life. Francis alone became the model of Franciscan virtue for Speyer [...] Life in the midst of people in the world has been replaced by life with brothers in the convent [...] What Speyer has done in the writing of his *Vita sancti Francisci*, was to describe how the process of monastification and clericalization was changing the minorite understanding of what it meant to be and how to live, as a Lesser Brother of Francis”. Cf. BLASTIC, M. *Op. Cit.*, p. 65.

⁴² “I think that, according to God’s will, it prefigured what this simple man marvelously fulfilled: he founded three famous Orders and, by his life and words, carried them to perfection”. Cf. AnPer 14. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 378.

⁴³ “Let us begin, brothers, to serve God. Let us begin,” he would say. “And let us make progress, because up to now we have made too little progress” Cf. AnPer 67. In: FA:ED, *Op. Cit.*, p. 414.

Pouco abordada pelos historiadores e até mesmo depreciada durante anos, a VJS é um importante relato sobre a transformação da forma de vida para a aplicação em conventos e em um contexto universitário. Por conta desses fatores, podemos concordar com Emanuela Prinzivalli, que afirmou que essa hagiografia é a precursora da *Legenda Maior* de Boaventura⁴⁴.

Se ainda considerarmos os paralelismos existentes entre as duas fontes, vemos que a composição de Juliano é uma peça central para se compreender as diferentes interpretações acerca das técnicas de governo. O autor, ao escrever no contexto universitário parisiense, indicava que os frades menores tinham uma atuação específica na *curia animarum*, sem que isso compromettesse as modificações na interpretação da forma de vida de Francisco. De forma similar, o *De Inceptione* visa conciliar a intuição com a instituição, fazendo com que a expansão da OFM fosse legitimada sob a produção de presença do frade fundador.

2.2 O *De Inceptione*: contra Elias e a “canonização” da OFM

É frequente encontrar estudos que nominem o *De Inceptione* como “L’Anonimo Perugino”. Isso deve-se ao fato de que esse documento foi assim denominado por Costanzo Suyskens em 1768. Apesar de descoberto desde o século XVIII, a obra teve de esperar até 1902 para se ter um primeiro estudo realizado pelo jesuíta François van Ortroy, e aguardar até 1972 para a primeira edição crítica, sob cuidados do frade franciscano Lorenzo di Fonzo⁴⁵.

Conforme assinalou Fernando Uribe, cerca de 60% do texto contém novas informações frente a 1Cel⁴⁶. Porém, o autor desse relato apoiou-se em outros escritos para realizar a composição. Seguimos as considerações de Felice Accrocca, quando afirmou que o compositor dessa hagiografia teve à sua disposição a obra de Tomás de Celano e outras hagiografias, como a VJS. Também é possível afirmar que o compositor se valeu de escritos de Francisco de Assis, e em especial o *Testamento* e as *Admonições*, textos normativos da OFM como a *Regra Bulada*, além de documentos pontifícios, como as bulas *Mira circa nos* e *Quo elongati*.

No prólogo da obra, constata-se que o autor possivelmente teve contato com os primeiros membros da *fraternitas*: “eu, que vi seus feitos, ouvi suas palavras e fui discípulo deles”⁴⁷. É possível afirmar que os frades indiretamente citados são Egídio e Bernardo, já que

⁴⁴ PRINZIVALLI, E. Francesco d’Assisi nel percorso... *Op. Cit.*, p. 86.

⁴⁵ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* *Op. Cit.*, p. 173.

⁴⁶ IDEM, *Ibidem*.

⁴⁷ “io che ho visto le loro opere e ascoltato le loro parole, e dei quali sono stato anche discepolo”. Cf. *AnPer* 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 847.

na Carta de Greccio de 1246 lê-se: “Frei João companheiro do venerável pai Frei Egídio e que teve muitos desses fatos do próprio santo Frei Egídio”⁴⁸.

Outros indícios permitem aproximar a autoria do *AnPer*, como o *Liber exemplorum fratrum minorum*, datado de 1276, que apontou frei Giovanni como “reconhecido companheiro e confessor de frei Egídio”. No manuscrito conservado em Perúgia, em que se localiza o documento, também consta uma hagiografia sobre frei Egídio, o que levou a Stefano Brufani a hipotetizar que a composição também tenha sido feita por frei Giovanni⁴⁹. Em todo caso, devido à centralidade dada aos frades Egídio e Bernardo de Quintavalle, os indícios indicam que a obra tenha sido redigida por frei Giovanni de Perúgia.

É possível estabelecer uma datação mais precisa para o documento, sendo a sua data de redação situada entre 1240 e 1241. No relato, consta que frei Silvestre já estava morto: “E pouco tempo mais tarde entrou na Ordem dos frades, onde viveu bem e terminou gloriosamente”⁵⁰. Provavelmente o seu óbito tenha ocorrido em 1240. Ao lado disso, as várias menções dadas a Gregório IX indicam que este personagem ainda estava vivo durante a composição: “Não passou muito tempo que o dito cardeal, segundo a profecia do beato Francisco, foi eleito para a Sé Apostólica, e se chamou Papa Gregório IX”⁵¹.

É importante assinalar a supressão do nome de frei Elias, o que leva a afirmar que o relato foi composto após sua deposição, em 1239. De tal forma que o documento adquire importância, pois foi composto em um período de turbulências entre os frades logo após a deposição do ministro-Geral. O relato permite entrever os rearranjos “institucionais” em vistas a manter a unidade da OFM, mas com vistas a adaptar o seu conteúdo “histórico” para a nova condição dos frades menores. Para Michael Cusato, “seu foco é recontar a história de modo a re-situar a fraternidade pós-1239 por seu trabalho no mundo e mais particularmente na Igreja. [...] Reescrevendo a história da Ordem na justificação da nova orientação clerical”⁵².

Ao contrário dos documentos previamente analisados, o *AnPer* não pode ser considerado uma hagiografia em sentido estrito. Isso deve-se ao fato de que a atenção do autor

⁴⁸ “frate Giovanni, compagno del venerabile frate Egídio e che connobe molte di queste cose tramite lo stesso santo frate Egídio”. Cf. LGr. In: FF, Op. Cit., p. 353.

⁴⁹ BRUFANI, S. Irmão Egídio de Assis. *Revista Territórios e Fronteiras*. 2016, vol. 9, n. 1, pp. 38-52. Disponível em: <http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/560/288>. Acesso em dez. 2018.

⁵⁰ “E trascorso poco tempo, entrò nell’Ordine, dove santamente visse e gloriosamente fini”. Cf. *AnPer* 13. *Op. Cit.*, p. 852.

⁵¹ “Non passò molto tempo che il detto cardinale, secondo la profecia del beato Francesco, fu eletto alla Sede apostolica con il nome di papa Gregorio IX”. Cf. *AnPer* 45, *Op. Cit.*, p. 871.

⁵² “his focus is to re-tell the story so as to re-situate the post-1239 fraternity for its work in the world and most particularly in the Church [...] re-writing the -history of the Order in justification of the new clerical orientation” Cf. CUSATO, M. Talking about Ourselves... *Op. Cit.*, p. 58.

se centrou mais em analisar o desenvolvimento da OFM, a inserção dos frades menores em seu meio e a aproximação com a Sé Apostólica, do que analisar a santidade de Francisco de Assis.

Nesse sentido, o título da obra é elucidativo: comumente conhecido como *De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii B. Francisci*⁵³, o documento traz como protagonistas os frades menores, sendo Francisco de Assis um coadjuvante, apesar da destacada atuação. Conforme assinalou Marco Bartoli, ao inserir a palavra *acta*, é provável que houvesse a utilização de recurso literário para aproximar as *Acta Apostolorum*, o que sugere o paralelismo com os atos dos apóstolos praticados pelos primeiros *socii* de Francisco⁵⁴. Somente o primeiro e o último capítulos são dedicados ao *Poverello*, sendo que doze capítulos são dedicados a uma temática mais “comunitária”, centrada na constituição da fraternidade.

Jacques Dalarun apontou que o documento narra “a transição da “religião” dos irmãos, para a então Ordem dos Frades Menores. É o relato que nos permitirá descrever a fundação da ordem que nasceu, uma fundação que deve ser buscada em seu início”⁵⁵. Por conta de sua forma, pode-se concordar com Felice Accrocca, quando afirmou que o documento está em um meio termo entre a crônica e hagiografia⁵⁶.

Esse documento foi escrito após 1240, correspondendo a um período posterior à deposição de frei Elias. Defendemos que, ao contrário do que apontou o historiador Marco Bartoli, não foi um processo “instintivo” a redação de um documento com caráter de relato histórico⁵⁷. Conforme salientou Giulia Barone, a acusação ao ministro-Geral centrou-se na *carnalitas*, que indicava um estilo de vida incompatível com a pobreza dos frades⁵⁸.

A conduta do ministro-Geral foi criticada por conta do manejo de dinheiro, e quaisquer valores foram duramente reprimidos por Francisco no *AnPer*. Como exemplo, mencionamos a forte repreensão a um frade: "Não sabias que eu não só não quero que os frades usem dinheiro,

⁵³ É necessário, porém, apontar que o título da obra é derivado de uma construção feita pelos editores da obra, sendo que os diferentes manuscritos do relato possuem outras nomações na apresentação do texto. Sobre a temática, ver: ACCROCCA, F. *De inceptione vel fundamento Ordinis*: una fonte preziosa, un testo malfermo. *Franciscana, Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, n. 19, 2017, pp. 57-76. Disponível em: https://www.academia.edu/37695291/De_inceptione_vel_fundamento_Ordinis_una_fonte_preziosa_un_testo_malfermo_in_Franciscana_19_2017_57-76. Acesso em dez. 2018.

⁵⁴ BARTOLI, M. *Il De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii Beati Francisci*. In: BARTOLI, M.; MARINI, A. (orgs.) *Da Assisi al Mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano*. Trapani: Pozzo di Giacobbe, 2010, p. 12.

⁵⁵ “it is the account that will enable us to describe the founding of the order thus borning, a founding that is to be sought in its beginning”. – DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. Cit., p. 178.

⁵⁶ ACCROCCA, F. *Un santo di carta...* Op. Cit., p. 103.

⁵⁷ BARTOLI, M. *Il De inceptione vel fundamento Ordinis...* Op. Cit., p. 18.

⁵⁸ BARONE, G. *Da Frate Elia agli spirituali...* Op. Cit., p. 80.

mas que nem mesmo toquem nele? [...] A partir disso, Francisco admoestou os frades a que, onde quer que encontrassem dinheiro, desprezassem-no e o tivessem por nada”⁵⁹.

É importante frisar que esse relato era desconhecido até então, sendo retomado por Tomás de Celano no *Memoriale*. Mas ainda pode-se considerar outra inserção no texto, que apontou a rejeição abrupta às riquezas: “Alegravam-se muito na pobreza, porque não cobiçavam outras riquezas senão as eternas. Nunca tinham ouro e prata, e embora desprezassem todas as riquezas deste mundo, dinheiro era o que mais calcavam aos pés”⁶⁰.

Dessa forma que não causa estranheza a passagem que inseriu o personagem Silvestre. O relato indica que Francisco, pouco após ter a companhia de frei Bernardo e Pedro, comprou pedras de Silvestre para reparar a igreja de São Damião, e que este ficou insatisfeito com a quantia dada pelo frade menor, o que levou Giovanni a apontar a avareza do sacerdote⁶¹. Relata o documento que “Ouvindo-o murmurar injustamente, o bem-aventurado Francisco *que repelira de si toda avareza*, aproximou-se do Irmão Bernardo e pôs a mão no manto, onde havia moedas, tirou um punhado cheio e entregou ao padre”⁶².

Pouco tempo após o encontro, o *AnPer* informa que Silvestre estava inquieto por causa de seu gesto, e reconhecendo o desprezo de Francisco frente ao dinheiro: “inspirado pelo Senhor, começou a pensar no que o bem-aventurado Francisco tinha feito, dizendo: — “Será que não sou um miserável, eu que, sendo velho, desejo e procuro essas coisas temporais, enquanto esse jovem despreza-as e as aborrece por amor de Deus”⁶³.

Defendemos que o excerto não estaria em contradição com os preceitos da OFM, o que poderia incorrer em um “ideal originário” previamente idealizado. Ao contrário do que afirmou Giovanni Miccoli, que ao interpretar esse encontro, apontou que “[Francisco] já tem

⁵⁹ “Non sapevi la mia volontà che i frati non solo non facciano uso di denaro, ma neppure lo tocchino? [...] E da quel momento Francesco ammonì i frati che, dovunque trovassero denaro, lo avessero a vile e non lo tenessero in nessun conto”. Cf. *AnPer* 30. In: FF, *Op. Cit.*, p. 861.

⁶⁰ “Erano felici di essere poveri, poiché non bramavano che le ricchezze eterne. Non possedevano né oro né argento, e sebbene avessero in dispregio qualsiasi ricchezza di questo mondo, più di ogni altra cosa mettevano sotto i piedi il denaro”. Cf. *AnPer* 29. In: FF, *Op. Cit.*, p. 861.

⁶¹ “Vedendoli erogare tanto denaro, quel prete, arso dalle fiamme dell’avarizia”. Cf. *AnPer* 12. A distinção entre estas duas características esteve presente até mesmo no dominicano Tomás de Aquino ao longo de sua *Suma Teologica*. Desta forma, a generosidade de Francisco de Assis é vista de forma positiva, o que mostra seu desprendimento dos valores mundanos. Sobre a benevolência e o ideal de nobreza no *Poverello*, ver: BATAIS, L. La courtoisie de François d’Assise. Influence de la littérature épique et courtoise sur la première génération franciscaine. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, vol. 109, n.1, 1997, pp. 131-160. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_1997_num_109_1_3549. Acesso em dez. 2018.

⁶² “Udendo il beato Francesco quell’ingiusto rimprovero, lui che aveva ricacciato da sé ogni avarizia, si avvicinò a frate Bernardo e mettendo la mano nel suo mantello, dove c’erano le monete, ne estrasse una manciata piena e la porse al sacerdote”. Cf. *AnPer* 12, *Op. Cit.*, p. 852, grifos nossos.

⁶³ “ispirato dal Signore, riflettendo sul gesto del beato Francesco, diceva: «Sono proprio un disgraziato! Vecchio come sono, eccomi bramosamente a caccia di questi beni mondani, mentre quel giovane li disprezza e li aborrisce per amore di Dio”. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 852.

amadurecido para si uma postura e uma opção fundamental, *mas não sabe como se portar na nova situação*”⁶⁴, o que pode causar uma análise psicologizante e pouco materialista desse fato. Optamos por seguir as premissas de Jacques Dalarun. Em seu entendimento, “essa fixação em odiar o dinheiro em si também pode ser uma maneira de permitir outras formas indiretas de posse ou uso”⁶⁵. A assertiva é válida na medida em que o relato indica que os frades menores construíram habitações: “Pouco tempo depois, o Senhor inspirou um que o temia em cada cidade ou castelo onde deveriam ir, que lhes preparava hospedagens, *até que eles mais tarde edificaram seus lugares nas cidades e aldeias*”⁶⁶.

Mas se houve um interesse dos frades menores nessa composição, defendemos que esta se deu devido ao fato da necessidade de conciliar a memória de Francisco de Assis e de seus primeiros companheiros frente à expansão da OFM, que impactava na forma de vida a ser seguida. Ao lado disso, a crescente influência dos frades menores nas contendas de seu tempo fez com que se necessitasse conciliar a “intuição” e a “instituição”. No que concerne à aprovação da Regra junto à Sé Apostólica, relata o documento que

O senhor Papa concedeu-lhe a Regra, e também para os irmãos que tinha e para os que viriam. Deu-lhe autorização para pregar em qualquer lugar, como lhe concedesse a graça do Espírito Santo, e que também os outros frades, aos quais fosse concedido o ofício da pregação pelo bem-aventurado Francisco, pudessem pregar.⁶⁷

É interessante apontar que, de acordo com a passagem, a Regra foi estendida para Francisco e a todos aqueles que viriam. Não se relata uma ruptura. Mas é interessante notar que a continuação do fragmento apresenta que “o referido Cardeal, pela devoção que tinha para com o Irmão, fez dar a clériga a todos aqueles doze frades”⁶⁸. A inserção, que é vista pela primeira vez nos relatos hagiográficos, torna possível apontar, tal como Roberto Rusconi afirmou, que se trata de uma formal clericalização⁶⁹, se ainda considerar que o hábito da tonsura teve implicância no direito canônico, já que os frades se assimilariam aos clérigos. Houve a “absorção” da OFM pela Sé Apostólica, mas também a “missão” dos frades menores foi

⁶⁴ MICCOLI, G. *Francisco de Assis... Op. Cit.*, p. 144, grifos nossos.

⁶⁵ “this fixation on hatred of Money itself may also be a way of allowing other indirect forms of possession or use”. Cf. DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi... Op. Cit.* p. 183.

⁶⁶ “Dopo qualche tempo il Signore ispirò a qualcuno timorato di lui, nelle singole città o nelle borgate dove stavano per giungere i frati, di preparare loro un alloggio, finché essi, più tardi, edificarono i loro luoghi nelle città e nei paesi”. Cf. *AnPer* 41. In: FF, *Op. Cit.*, p. 867, grifos nossos.

⁶⁷ “E il signor papa concesse la Regola a lui e ai suoi frati presenti e futuri. Gli diede altresì autorità di predicare dovunque, secondo la grazia largitagli dallo Spirito Santo, e autorizzò a predicare anche gli altri frati, a cui il beato Francesco volesse concedere l’ufficio della predicazione” Cf. *AnPer* 36. In: FF, *Op. Cit.*, p. 864.

⁶⁸ “Il cardinale Giovanni sunnominato, per la devozione che nutriva verso il fratello, fece concedere la chierica a tutti i dodici frati” Cf. *AnPer* 36. In: FF, *Op. Cit.*, p. 864.

⁶⁹ RUSCONI, R. La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII. In: ANDENNA, C.; MELVILLE, G. (orgs.). *“Regulae Consuetudines, statuta”*. *Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Münster: LIT, 2005.

vinculada à pregação. Com a crescente influência daqueles que não conheceram Francisco, tendo por necessidade de conciliar tanto o “passado” com o “futuro”, sendo que a entrega da clériga se deu a doze frades de forma igualitária, sem distinção entre si.

Citemos um elemento textual e a circunstância que o produziu. Relata a hagiografia que “amavam-se com afeto profundo, um servia e nutria o outro, como uma mãe serve e nutre seu filho”⁷⁰. Ora, pensando no enfoque coletivo do relato, e se mencionar de que o compositor se valeu das recordações de frades, enfatizamos a tentativa de uma advertência aos frades em uma nova situação, na tentativa de apaziguamento. Concordamos com André Vauchez, quando este afirmou que a recusa ao poder era expressa a partir do modelo “Jesus nossa mãe”, em que implicava em uma “vigilância atenta da parte dos responsáveis não só sobre as necessidades como sobre os desvios dos que lhes estavam confiados”⁷¹.

Mesmo considerando o latim arcaico e a aproximação do autor com frei Egídio, que repudiava os estudos e que poderia aproximar a obra com uma redação voltada aos interesses de frades ligados à pobreza radical, defendemos que o relato foi produzido devido a uma hostilidade maior a frei Elias, que ao mostrar uma relação passada e mistificada da origem da *fraternitas*, vislumbra atuar em um presente bastante preciso, de forma a criticar o “governo autocrático” do ministro-Geral, com um posicionamento contrário a formas de governo estritamente pessoais. Devido a isso que se reafirma, ao longo do relato, a convocação dos capítulos gerais, sendo que Francisco tratou de institucionalizar a realização de dois encontros por ano, durante o Pentecostes e a festa de São Miguel⁷². De tal forma, trata-se de uma “crítica implícita contra um ministro geral deposto que tinha voluntariamente omitido de se reunir”⁷³.

Conforme assinalou Jacques Dalarun, a redação do *AnPer* sugere mais uma presença do que uma ruptura. Em tal sentido, a “data de fundação” da fraternidade não foi a conversão de Francisco, nem a viagem a Roma e nem a confirmação da Regra Bulada, em 1223. O ponto crucial do surgimento da experiência dos frades menores foi a data em que os primeiros *socii* se juntaram a Francisco: “Depois que se completaram 1207 anos da Encarnação do Senhor, no dia 16 de abril, vendo Deus que seu povo, [...] vivia esquecido de seus mandamentos e ingrato

⁷⁰ “Si volevano bene l’un l’altro con affetto profondo, si servivano e si procuravano reciprocamente il nutrimento, come una madre serve a nutre il proprio figlio”. Cf. *AnPer* 25. In: FF, *Op. Cit.* p. 859.

⁷¹ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis...* Op. Cit. P. 156.

⁷² AP 36. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 864-865.

⁷³ “critique implicite contre un ministre general déchu qui avait volontairement omis de les reunir” IDEM. Introduction. In: DALARUN, J et alli (orgs.). *François d’Assise...* Op. Cit., p. 984.

por seus benefícios, [...] iluminou um homem, que havia na cidade de Assis, chamado Francisco”⁷⁴.

Defendemos que tal escrita se deu devido aos posicionamentos assumidos no generalato de Ayman de Faversham, que marcou a progressiva sacerdotalização e integração da Ordem às formas de *militia Christi* propostas pela Sé Apostólica em relação à *historia salutatis*⁷⁵. Os frades menores foram vistos como operários em busca à salvação dos pecadores: “não querendo a morte do pecador, mas que se converta e viva”, movido por sua infinita misericórdia, decidiu enviar operários para a sua colheita”⁷⁶.

É possível ainda indicar que essa perspectiva, não estando presente em nenhuma outra hagiografia, e que tem influências de bulas papais, como a *Vineae Domini Custodes*, de 1225, e a *Mira circa nos*, de 1230. Se a última consagra a santidade de Francisco, a outra indica o papel dos mendicantes frente à conversão dos “sarracenos”, e que de acordo com Roberto Paccioco, tal chancela teve papel fundamental da transformação da fraternidade à Ordem⁷⁷.

Se os frades menores tivessem um papel a ser desempenhado, que consistia no apoio à Sé Apostólica na *curia animarum*, o aumento de frades menores não foi um problema a ser enfrentado em tal período. O principal embate deu-se na tentativa de conciliar a memória de Francisco com as transformações que ocorreram após a deposição de Elias. De acordo com o relato, identificamos dois momentos em que o *Poverello* anunciou a “missão” da OFM:

Caríssimos irmãos, consideremos a nossa vocação, porque Deus nos chamou misericordiosamente, não tanto por nós próprios mas para a utilidade e também para a salvação de muitos. Portanto, vamos pelo mundo exortando e instruindo homens e mulheres com a palavra e com o exemplo, para que façam penitência de seus pecados e se lembrem dos mandamentos do Senhor, que já por longo tempo esqueceram. E disse mais: “Pequeno rebanho, não tendes medo, mas tende confiança em Deus. Não digais entre vós: “Somos homens rudes e sem instrução: como faremos para pregar?” Mas lembrai-vos das palavras que o Senhor dirigiu a seus discípulos: “Não sois vós que falais, mas o Espírito de vosso Pai fala em vós”. O próprio Senhor vos comunicará espírito e sabedoria para exortar e pregar aos homens e mulheres o caminho e as obras dos seus preceitos. [...] Não tendes medo! Sabei que dentro de não muito tempo virão ter conosco muitos sábios, prudentes e nobres, e ficarão conosco. Pregarão às multidões e aos povos, aos reis e aos príncipes, e muitos se converterão ao Senhor. E o Senhor fará multiplicar e crescer sua família pelo mundo inteiro.”⁷⁸

⁷⁴ “Compiuti 1207 anni dall’incarnazione del Signore, il 16 del mese di aprile, vedendo Dio che il suo popolo viveva dimentico dei suoi comandamenti e ingrato dei suoi benefici, [...] illuminò un uomo della città di Assisi, di nome Francesco”. Cf. AnPer 3. In: FF, *Op. Cit.*, pp. 847-848.

⁷⁵ MERLO, G.G *Em nome de são Francisco...* Op. Cit., p. 106.

⁷⁶ “non volendo tuttavia la morte del peccatore, ma che si converta e viva, mosso dalla sua benignissima misericordia, decise di inviare degli operai nella sua messe” Cf. AnPer 3. In: FF, *Op. Cit.*, p. 848.

⁷⁷ PACCIOCO, R. *Sublima negocia...* Op. Cit., passim.

⁷⁸ “Carissimi fratelli, consideriamo la nostra vocazione: Dio misericordioso non ci ha chiamato solo per noi stessi, ma anche per l’utilità e la salvezza di molti. Andiamo dunque per il mondo, esortando e ammaestrando uomini e donne con la parola e con l’esempio, affinché facciano penitenza dei loro peccati e si ricordino dei comandamenti del Signore, che da lungo tempo hanno gettato in dimenticanza. E disse ancora: «Piccolo gregge, non abbiate timore, ma nutrite fiducia in Dio. E non dite tra voi: “Siamo persone ignoranti e senza istruzione: come faremo a predicare?”. Invece, richiamate a mente le parole che rivolse Gesù ai suoi discepoli: Non siete voi che parlate, ma

O trecho permite analisar que Francisco de Assis profetizava sobre o aumento dos frades menores, mas ao contrário de Tomás de Celano, que tratava a expansão em tons pessimistas⁷⁹, o relato do *AnPer* conta com contornos otimistas. A expansão é vista como uma *vocação*, e esta é expressa a partir da pregação. Ao lado disso, a recusa à ignorância e a falta de instrução é indício da gradual recusa a frades leigos, e que a pregação teria inspiração divina e possibilitaria entrever que esta seria tão ou mais eficaz que aquelas realizadas por frades universitários. Em todo caso, os leigos foram paulatinamente isolados entre os frades.

A afirmação de que nobres estariam entre os frades condiz com estas restrições, bem como a maior inserção de universitários condiz com o período posterior à deposição de frei Elias. Para Michael Cusato, é possível analisar os anseios de uma maior integração da OFM junto à Sé Apostólica, podendo ser representado pelo generalato de Haymo de Faversham, que também instigou a deposição de Elias e que foi mestre de teologia em Paris e *lector* em Bolonha⁸⁰.

Caso se concorde com Fernando Uribe, que afirmou que a obra “é uma narração histórica com uma finalidade parenética, impregnada de ensinamentos e motivos ascéticos”⁸¹, é lícito afirmar que determinadas condutas eram incompatíveis ou até mesmo inaceitáveis, como o manejo de direito, enquanto outras eram flexibilizadas, exemplificado pela posse de casas ou pela maior inserção de frades universitários.

De acordo com Grado Giovanni Merlo, as características “originárias” de Francisco coexistiram com mudanças institucionais, refletindo na conduta dos frades menores⁸². A combinação desses elementos tornou inviável combater o generalato de Elias a partir de desvios “políticos” ou “doutrinários”, já que a própria forma de vida, de acordo com alguns frades, era bastante diversa daquela proposta de Francisco.

Era preciso, portanto, combatê-lo no plano moral mediante à escrita hagiográfica do *AnPer*. De tal forma, defendemos que a redação desse documento esteve diretamente vinculada

è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi. Il Signore stesso vi darà spirito e sapienza per esortare e predicare a uomini e donne la via e le opere dei suoi precetti [...] Non temete! Sappiate infatti che fra non molto tempo verranno a noi numerosi sapienti, prudenti e nobili, e staranno insieme con noi. Predicheranno alle genti e ai popoli, ai re e ai principi, e molti si convertiranno al Signore. E per tutto il mondo il Signore farà moltiplicare e crescere la sua famiglia”. Cf. *AnPer* 18. In: FF, *Op. Cit.*, p. 855.

⁷⁹ Cf. Cap. 1.

⁸⁰ CUSATO, M. *Talking about ourselves...* Op. Cit., p. 55.; Sobre a trajetória de Haymo de Faversham e sua vinculação com os *studia*, ver: ROEST, B. *Op. Cit.*, p. 45.

⁸¹ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 186.

⁸² MERLO, G.G. Francescanesimo, minoritismo e política. In: *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*. Vol. 31, N° 59-60, 2015, pp. 751-771. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5533693.pdf>. Acesso em dez. 2018.

com a própria deposição de Elias⁸³. Em um período conturbado que se deu após a sua saída, era necessário criar um apaziguamento entre os frades menores mediante à escrita hagiográfica.

2.3 Uma hagiografia de Assis? A *Legenda Trium Sociorum*

A *Legenda Trium Sociorum* foi descrita por Paul Sabatier como “a peça mais refinada da literatura franciscana, e uma das produções mais encantadoras da Idade Média”⁸⁴. Por sua vez, François van Ortroy descreveu o relato como “uma paródia mal feita das hagiografias oficiais”⁸⁵. Mas por que a hagiografia tem interpretações tão distintas? E qual a importância dessa obra?

Estabelecer a data de composição gera divergências. Porém, há indícios que possibilitam situá-la após 1240. Consta que frei Silvestre já estava morto, tal como no *AnPer*; Gregório IX foi descrito da seguinte forma: “o Senhor de Óstia foi eleito Sumo Pontífice, chamado Gregório IX, o qual até o fim da vida foi o principal benfeitor e defensor dos irmãos e dos outros religiosos, especialmente dos pobres de Cristo. Por isso, crê-se, não sem razões, que tenha sido acolhido entre os santos”⁸⁶. Bernardo de Quintaville, possivelmente morto em 1243, foi descrito como um frade “de santa memória”.

Devido a tais fatores que afirmamos que a obra foi produzida após o *AnPer* e finalizada antes do *Memoriale in desiderio animae*, em 1247. Porém, de acordo com Fernando Uribe, a hagiografia foi composta em duas fases: a primeira, que comporta dezesseis capítulos, foi redigida durante entre 1240 a 1246, o que pode ser ainda mais preciso se considerarmos que todos os manuscritos da hagiografia contém a Carta de Greccio, que foi escrita entre 1244 e 1246 por conta do Capítulo Geral de Gênova; o segundo momento, que se refere aos dois últimos capítulos, certamente foi composta após o Capítulo Geral de Paris, de 1266, já que há uma nítida dependência do *Mem.* e da *Legenda Maior*⁸⁷.

Sua autoria também causa dificuldades, não havendo consenso historiográfico. Em resumo, podemos dividir as abordagens em dois grupos: aqueles que aprofundam as análises de Raoul Manselli, que indicou o caráter “assisiano” da 3S, possivelmente redigida por um notário

⁸³ CUSATO, M. *Talking about ourselves...* Op. Cit., p. 54.

⁸⁴ “the finest piece of Franciscan literature, and one of the most delightful productions of the Middle Ages”. SABATIER, P. *Life of St. Francis*. Nova Iorque: Cosimo, 2007, p. 378. [1ª ed. 1894].

⁸⁵ “a bad parody of official legends”. – 3S, Introdução. In: *FA:ED*, Op. Cit., p. 62

⁸⁶ “il signore di Ostia fu effettivamente eletto sommo pontefice, con il nome di papa Gregorio IX. Egli fu benefattore insigne e difensore, sino alla fine della sua vita, sia dei frati come pure di tutti gli altri religiosi e particolarmente dei poveri di Cristo. Per questo noi crediamo che egli meritatamente ora sia associato all’assemblea dei santi.”. Cf. 3S 67. In: FF, *Op. Cit.*, p. 837; 3S 24. In: FF, *Op. Cit.*, p. 810.

⁸⁷ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 214.

de Assis e que buscava reproduzir uma imagem positiva da cidade, ao contrário daquela representada na 1Cel proposta por Tomás de Celano, apresentando os aspectos negativos dos comerciantes e da família de Francisco.

Também há a interpretação proposta por Jacques Dalarun. Este afirmou que a obra foi redigida por um frade menor da cidade, com conhecimentos jurídicos, teológicos e da cultura francesa. Para o historiador, tais fatores possibilitam indicar que o autor tinha uma nobre distinção e, ao considerar que os frades de origem aristocrática mencionada na Carta de Greccio foram somente dois, a saber, Ângelo e Rufino, defendeu que a redação foi realizada por Rufino. Porém, o próprio autor reconhece que a sua hipótese necessita ser mais aprofundada⁸⁸.

De tal forma, dada a limitação de informações, seja por documentos perdidos ou pelas diferenças existentes entre os manuscritos, defendemos que é mais seguro conciliar ambas as visões, limitando-se a não precisar o autor do relato. Mas ao contrário da interpretação de Raoul Manselli, assumimos a posição de Jacques Dalarun: possivelmente a obra foi redigida por um frade menor, que teve ao seu dispor diferentes hagiografias para produzir sua narrativa. Para Fernando Uribe, mais de 40% foi derivada do *AnPer*, sendo que o autor também se valeu da VJS, da VB e da 1Cel para a redação da obra⁸⁹.

Dado o contexto de produção desse relato, não é improvável que a redação tenha se voltado para a conciliação da santidade de Francisco e as disputas devido ao crescimento da OFM, mas que diferentemente do *AnPer*, valeu-se da recordação de frades e dos cidadãos de Assis. Assim como seu modelo, a 3S também é uma descrição do nascimento e dos primeiros passos da Ordem. O prólogo da obra, que está presente em alguns dos manuscritos que contém o relato, aponta:

Estes são alguns escritos feitos por três companheiros do bem-aventurado Francisco, sobre sua vida e comportamento quando se vestia como secular, sobre sua admirável e perfeita conversão, e sobre a perfeição da origem e do fundamento da ordem nele e nos primeiros frades⁹⁰.

A partir desse excerto, é possível afirmar que, ao se valer de novas informações e das hagiografias precedentes, a hagiografia visou conciliar a santidade de Francisco com uma conjuntura diferente daquela na qual a OFM foi construída. É possível apontar o caráter “histórico” e hagiográfico da obra, ao inserir novos episódios sobre o *Poverello* e relatar, tal

⁸⁸ DALARUN, J. Introduction. In: IDEM. *François d'Assise...* Op. Cit., p. 1058-1060. Essa hipótese também é considerada válida por André Vauchez. Cf. VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis...* Op. Cit., p. 243.

⁸⁹ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., P. 208. Sobre a interdependência da VB e da 3S, ver: DALARUN, J. *La vie retrouvée...* Op. Cit., passim.

⁹⁰ “Queste sono alcune memorie, scritte da tre compagni del beato Francesco, sulla vita e condotta di lui mentre era in abito secolare, sulla meravigliosa e perfetta sua conversione, sulla perfezione dell’origine e del fundamento dell’Ordine in lui e nei primi frati”. Cf. LGr. In: FF, *Op. Cit.*, p. 793.

como o *AnPer*, o prelúdio do surgimento dos frades menores. Devido a tais fatores que se concorda com Emanuella Prinzivalli, quando a autora afirmou que “as coordenadas interpretativas da santidade de Francisco permanecem inalteradas: é o santo da evangelização, mas também, agora, o da pobreza [...] A relação entre Francisco e a Ordem não apresenta problemas de espécie alguma”⁹¹.

Diferentemente das hagiografias precedentes, a 3S introduz uma nova abordagem sobre a juventude de Francisco. A visão negativa proposta por Tomás de Celano foi reavaliada, mostrando seus incipientes traços nobres, o que corrobora a possibilidade do autor ter uma formação jurídica e cultural conforme apontado anteriormente: “Depois de adulto, tendo demonstrado uma inteligência sutil, exerceu a arte do pai, isto é, o comércio, mas de maneira muito diferente porque era mais alegre e liberal, gostava de brincadeiras e cânticos, dando a volta pela cidade de Assis de dia e de noite, junto aos que eram parecidos com ele”⁹².

De acordo com a 3S, essas características foram como degraus em sua trajetória em busca da pobreza:

A partir desses graus de virtudes naturais, chegou a tal graça que dizia a si mesmo, depois da conversão: “Se és generoso e cortês com os homens de quem não recebes nada, a não ser favores transitórios e vazios, é justo que, por amor de Deus, que é generosíssimo em retribuir, sejas generoso e cortês também com os pobres”. Por isso começou a olhar de boa vontade para os pobres, dando-lhes esmolas abundantes. Apesar de ser comerciante, era muito vaidoso para dissipar os bens terrenos.⁹³

Ao apontar que “tocado pela graça divina” e por “graus de virtudes”, apontamos para a tentativa de aproximar Francisco como profeta de Cristo.

A conversão de Francisco foi construída a partir de uma visão ascendente, mas diferentemente da 1Cel, que tentou indicar a abrupta radicalidade da forma de vida, a 3S insere o *Poverello* como um personagem “mundano”, vinculado aos comerciantes de Assis e ao ofício desempenhado por seu pai, sem conotações pejorativas. Por sua vez, se a conversão é vista de forma progressiva, sua nova forma de vida é expressa como “miles Christi”, “novus miles Christi”, o que indica um duplo percurso: a aproximação do frade com as propostas da Sé

⁹¹ “le coordinate interpretative della santità di Francesco rimangono invariate: è il santo dell’evangelizzazione, ma anche, ormai, quello della povertà [...] Il rapporto di Francesco con l’Ordine non presenta problemi di sorta”. Cf. PRINZIVALLI, E. Francesco d’Assisi nel percorso... *Op. Cit.*, P. 97.

⁹² “Giunto all’età adulta e dotato di ingegno acuto, egli prese a esercitare la professione paterna, cioè il commercio, ma con stile completamente diverso. Francesco era tanto più allegro e generoso, dedito ai giochi e ai canti, girovagava per la città di Assisi giorno e notte con amici del suo stampo”. Cf. 3S 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 794.

⁹³ “Queste virtù di natura furono come gradini che lo elevarono fino alla grazia di poter dire a se stesso: «Dal momento che sei generoso e cortese verso persone dalle quali non ricevi niente, se non un’effimera vuota simpatia; ebbene, è giusto che tu sia generoso e cortese anche con i poveri, per amore di Dio che contraccambia tanto largamente». Da quel giorno vedeva volentieri i poveri e distribuiva loro elemosine in abbondanza; infatti, benché fosse commerciante, aveva il debole di sperperare le ricchezze di questo mondo”. Cf. 3S 3. In: FF, *Op. Cit.*, p. 795.

Apostólica, mas também a continuidade do componente cavaleiresco, e conseqüente rearranjo da visão acerca dos concitadinos de Assis⁹⁴.

Em um episódio não contido nas hagiografias precedentes, a 3S relata que “a mãe, a princípio, o chamou de João; mas depois do retorno de seu pai da França, ele foi chamado pelo nome de Francisco”⁹⁵. De acordo com Jacques Dalarun, a interpretação proposta na 3S representa a tentativa de apresentar a novidade de Francisco, bem como criar um paralelismo da *novitas* franciscana: “Francisco será *miles Christi*, Francisco será *minor* e filho de um único pai que está no céu [...] O nome de Poverello, de fato, é postulado desde o início como uma metonímia da *novitas* franciscana”⁹⁶.

A hagiografia almejou construir a santidade de Francisco em uma presciência do futuro, ou seja, a expansão da OFM se dá na própria experiência do *Poverello*⁹⁷. Não há contradição entre o crescimento do número de frades, as modificações ocorridas e a forma de vida. Os estigmas de Francisco são exemplos neste quesito: em diferentes momentos da hagiografia há a alusão à realização desse milagre⁹⁸.

Porém, é mencionado pela primeira vez sobre dúvidas da autenticidade dessas marcas corporais: “A verdade inquebrável desses estigmas apareceu claramente em sua vida e na morte pela visão e pelo contato demonstradíssimo, [...] e antes haviam sido seus detratores, pela bondade atuante de Deus e compelidos pela verdade, tornaram-se louvadores e anunciadores fidelíssimos dele”⁹⁹. André Vauchez apontou sobre a crescente incredulidade, seja dentro ou fora da OFM, desse milagre, havendo reação por parte da Sé Apostólica na emissão de bulas para atestar a veracidade dos relatos, bem como dos frades menores na tentativa de reafirmar a autoridade da santidade de Francisco¹⁰⁰.

⁹⁴ MESSA, P. Francesco d'Assisi: dai sogni di grandezza alla grandezza di un sogno. *Frate Francesco*, 2005, v. 71, n. 1, pp. 57-89. Disponível em: https://www.assisi ofm.it/uploads/558-Francesco_dAssisi_dai_sogni_di_grandezza.pdf. Acesso em dez. 2018; BATTALIS, L. La courtoisie de François d'Assise... *Op. Cit.*, p. 149.

⁹⁵ “la madre in un primo momento gli mise nome Giovanni; ma dopo il ritorno del padre dalla Francia, fu chiamato con il nome di Francesco”. Cf 3S 2. In: FF, *Op. Cit.*, p. 794.

⁹⁶ “François sera miles Christi, François sera minor et fils d’un seul Père qui est aux cieux [...] Le nom du Poverello, en effet, est posé d’emblée comme methonymie de la novitas franciscana”. Cf. DALARUN, J. Dis-moi comment tu t’appelles je te dirai qui tu es. *Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S. «Genèse médiévale de l’anthroponymie moderne» (Rome, 6-8 octobre 1994)*. Roma: École Française de Rome, 1996. pp. 1-5.

⁹⁷ DALARUN, J. Introduction. In: DALARUN, J. et alli (orgs.). *François d’Assise...* *Op. Cit.*, p. 1074.

⁹⁸ 3S 13, 14, 15 e 31.

⁹⁹ “La verità irrefragabile di queste stimate non solo apparve luminosamente in vita e in morte di Francesco, per visione diretta e contatto assai evidente [...] mentre prima erano stati suoi detrattori, per opera della bontà di Dio e costretti dalla verità dei fatti divennero fedelissimi promotori della lode di Francesco”. Cf. 3S 70. In: FF, *Op. Cit.*, p. 839.

¹⁰⁰ VAUCHEZ, A. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, v. 80, n. 2, 1968, pp. 595-625. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1968_num_80_2_7562. Acesso em dez. 2018.

Dessa forma, a 3S ratificou o papel desempenhado pelos frades menores em um período após a morte do frade fundador, vinculando as transformações com uma reavaliação da trajetória do *Poverello*. Retoma-se a discussão sobre os valores cavallheirescos adotados por Francisco, a hagiografia informa sobre a mendicância do frade realizada em francês: “Em pé nos degraus da igreja com outros pobres, pedia esmola em francês, porque gostava de falar francês, apesar de não saber falá-la direito”¹⁰¹.

Ao contrário de termos como *simplex* e *idiota*, que foram recorrentes nas hagiografias precedentes, a formação cultural e a cordialidade de Francisco foi valorizada na 3S. Defendemos que esse reconhecimento se deveu ao próprio entendimento do autor e de suas vinculações aristocráticas, das hagiografias que este se valeu para produção de seu relato, além de um novo período que se abriu na OFM, em especial a partir da bula *Ordine Vestrum*, emitida pelo papa Inocêncio IV em 1245.

Para a hagiografia, a OFM era dotada um caráter exclusivo, inovador, sem perder a conexão com a experiência de Francisco. Relata-nos o documento:

muito contribuiu uma visão que certo irmão teve quando ainda no século, e a quem o bem-aventurado Francisco amava com singular afeto, durante todo o tempo que esteve com ele, mostrando-lhe particular familiaridade. Ele, desejando servir a Deus, como mais tarde na Ordem fielmente o fez, viu, em visão, que todos os homens deste mundo estavam cegos e ajoelhados em torno de Santa Maria da Porciúncula, e, com as mãos juntas, o rosto voltado para o céu, em voz alta e lacrimosa, pediam ao Senhor que se dignasse, por sua misericórdia, iluminar a todos. [...] ele se propôs servir mais firmemente a Deus e, pouco depois, tendo abandonado de uma vez este século perverso com suas pompas, entrou na Ordem onde permaneceu no serviço de Deus, humilde e devotamente¹⁰².

A menção contida na passagem refere-se à Porciúncula, não à Basílica. Além disso, *todos* estariam de joelhos diante à Igreja, que indica sua importância e persistência no período. Para Roberto Paccioco, “a Porciúncula, da qual o corpo de Francisco já fora retirado no dia seguinte à sua morte e onde Francisco desejava ser enterrado, que se tornou um centro ‘ideal’, o tipo exemplar de povoamento da *fraternitas*”¹⁰³.

¹⁰¹ “E stando sulla gradinata della chiesa in mezzo agli altri mendichi, chiedeva l’elemosina in lingua francese. Infatti parlava volentieri questa lingua, sebbene non fosse in grado di usarla correttamente”. Cf. 3S 10. In: FF, *Op. Cit.*, p. 800.

¹⁰² “Molto contribuì a raccomandare l’amore per questo luogo la visione che un frate ebbe mentre stava ancora nel mondo e che il beato Francesco amò con particolare affetto, finché visse con lui, dimostrandogli grande familiarità. Mentre desiderava consacrarsi al servizio di Dio – come poi fece fedelmente in Religione – gli parve di vedere in visione che tutti gli uomini della terra fossero ciechi e stessero in ginocchio intorno alla chiesa di Santa Maria della Porziuncola, a mani giunte e levate insieme, con il viso verso il cielo. E ad alta voce, piangendo, supplicavano il Signore affinché si degnasse nella sua misericordia di ridonare a tutti loro la vista. Mentre pregavano, gli parve che dal cielo uscisse un grande splendore che, scendendo su di loro, li illuminò tutti con la sua luce risanatrice [...] Svegliatosi, rinnovò fermamente il proposito di mettersi al servizio di Dio. E poco dopo, abbandonato per sempre questo secolo malvagio e tutte le sue seduzioni, entrò in religione, dove perseverò umile e devoto nel servizio di Dio”. Cf. 3S 56. In: FF, *Op. Cit.*, p. 829.

¹⁰³ “la Porziuncola, dalla quale il corpo dell’Assisiense era già stato rimosso all’indomani della sua morte e dove Francesco avrebbe desiderato essere sepolto, che divenne un centro “ideale”, il tipo esemplare di insediamento della fraternitas”. PACCIOCO, R. *Sublima Negotia...* Op. Cit., passim.

Em um momento em que a sacerdotização se acentuava e, em especial após a deposição de frei Elias, poderia causar estranheza – em um primeiro momento, essa citação. E ainda mais se considerarmos a bula *Ordine Vestrum* de 1245, que foi emitida com vistas a elucidar pontos da *Quo Elongati*, de 1230. Porém, ao passo que houve as transformações na OFM, a *Ordine Vestrum* não conseguiu pacificar os conflitos acerca da “verdadeira” interpretação a ser feita da forma de vida. De acordo com Felice Accrocca, “Precisamente as determinações da *Ordine Vestrum*, sobretudo aquelas relativas ao uso do dinheiro, de bens móveis e imóveis, tinham de convencê-las de que era muito necessário levar ao conhecimento de todos o que havia sido o pensamento de Francesco”¹⁰⁴.

Se adaptações eram aceitáveis, isso ocorreu devido à “produção de permanência” de Francisco, que resultou na adaptação do franciscanismo e do minoritismo enquanto elementos indissociáveis, conforme propôs Grado Giovanni Merlo. Determinadas condutas eram aceitáveis, ao passo que outras eram condenadas e fortemente refutadas pelos frades menores, que se valiam da figura do frade fundador para ancorar seus posicionamentos. A novidade da mensagem franciscana é reforçada a partir da pobreza que, se baseando no *Testamento*, indicava que “porque naquele tempo ninguém deixava suas coisas para pedir esmolas de porta em porta”¹⁰⁵. O que a hagiografia visou apontar é a vinculação existente entre a proposta “original e inovadora” de Francisco e a expansão da OFM.

Ao contrário da 1Cel, que apontou em tons pessimistas o crescimento dos frades menores, a 3S indica que Francisco, em diálogo com frei Egídio, afirmou: “Nossa religião será semelhante a um pescador que lança suas redes na água pegando uma grande quantidade de peixes, mas deixando os pequenos na água, escolhe os maiores para sua vasilha”¹⁰⁶. Pouco após esse relato, ainda expõe a hagiografia que Francisco teria dito: “Irmãos caríssimos, consideremos a nossa vocação pela qual Deus nos chamou com misericórdia, não só para a nossa salvação, mas para a de

¹⁰⁴ “proprio le determinazioni della Ordinem vestrum, quelle soprattutto relative all’uso del denaro e dei beni mobili e immobili, dovettero invece convincerli che era quanto mai necessario portare a conoscenza di tutti quello che era stato il pensiero di Francesco” Cf. ACCROCCA, F. *Ordine vestrum: un pronunciamento fragile e resistente*. 2015, *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, n. 2, pp. 477-504. Disponível em: https://www.academia.edu/26698419/Ordinem_vestrum_un_pronunciamento_fragile_e_resistente_in_Frate_Francesco_81_2015_477-504. Acesso em dez. 2018.

¹⁰⁵ “perché a quel tempo nessuno abbandonava i propri averi per andare a elemosinare di porta in porta”. Cf. 3S 35. In: FF, *Op. Cit.*, p. 816.

¹⁰⁶ “Il nostro movimento religioso sarà simile al pescatore, che getta le sue reti nell’acqua e cattura una moltitudine di pesci; poi, abbandonando nell’acqua quelli piccoli, sceglie e mette nelle ceste quelli grossi”. Cf. 3S 33. In: FF, *Op. Cit.*, P 815.

muitos, a fim de irmos pelo mundo, exortando a todos, mais com o exemplo que com a palavra, a fazer penitência de seus pecados e lembrar-se dos mandamentos de Deus”¹⁰⁷.

É possível fazer uma comparação da 3S com o seu modelo, o *AnPer*. Neste documento, consta que “a religião dos irmãos ainda não se chamava Ordem”¹⁰⁸, o que demonstra uma distinção entre *fraternitas* e *ordo*. Por sua vez, a 3S indica que “a sua ordem ainda não se chamava religião.”¹⁰⁹, ou seja, a Ordem precedia a fraternidade. O uso do termo foi usado por Francisco até mesmo pouco antes de sua morte, ao passo que *Ordo* foi pouquíssimo mencionado, havendo apenas uma citação na *Regra Bulada*¹¹⁰.

Mas conforme assinalou Jacques Dalarun, “a palavra *fraternitas* aparece dez vezes nos escritos de Francisco. Quase parece que os próprios irmãos, depois de 1230, queriam esquecer essa palavra e tudo o que a envolvia”¹¹¹. A antecedência de *ordo* demonstra uma tentativa de apontar a proximidade de uma nova condição após a morte do frade fundador com aquela *forma vitae* “originária”. Considerando que *AnPer* trouxe indícios de uma experiência penitencial e subscrita a Assis, o relato da 3S antecipa a existência da OFM e ainda a vinculou com a própria santidade de Francisco¹¹².

Defendemos que os relatos hagiográficos analisados indicam que os frades menores tinham uma vocação, que é aquela de atuar no mundo e voltada à salvação daqueles que estiverem em pecados. A escolha do nome de Francisco, a profecia dos peixes e a mendicância atuam de forma integrada, reforçando a santidade do *Poverello* e ao mesmo tempo chancelando os rumos tomados pela OFM. Rememorar a *forma vitae* era indispensável frente às novas contingências.

Francisco de Assis ainda era o modelo a ser seguido, necessitando ser constantemente produzida a sua presença. A intuição não contradizia a instituição; a forma de vida condizia com a própria missão dos frades menores em um novo contexto. Com uma maior aproximação com a Sé Apostólica, participação de universitários e restrição a frades leigos, o que provocou uma clericalização da Ordem, as disputas se acirraram a ponto de as hagiografias analisadas serem

¹⁰⁷ “Fratelli carissimi, consideriamo la nostra vocazione. Dio, nella sua misericordia, ci ha chiamati non solo per la nostra salvezza, ma anche per quella di molti altri. Andiamo dunque per il mondo, esortando tutti, con l’esempio più che con le parole, a fare penitenza dei loro peccati e a ricordarci dei comandamenti di Dio”. Cf. 3S 36. In: FF, *Op. Cit.*, P. 817.

¹⁰⁸ “Allora, infatti, la Religione dei fratelli non era ancora denominata Ordine”. Cf. *AnPer* 19. In: FF, *Op. Cit.*, p. 791.

¹⁰⁹ “Infatti il loro Ordine non era ancora detto Religione” 3S 37. In: FF, *Op. Cit.*, P. 818.

¹¹⁰ SENOCÁK, N. *The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan order, 1209-1310*. Ithaca: Cornell University Press, 2012, P. 38.

¹¹¹ “the word fraternity appears ten times in the writings of the Francis. It almost seems as if the brothers themselves, after 1230, wanted to forget this word and all it involved”. DALARUN, J. *The Misadventure of Francis... Op. Cit.*

¹¹² DALARUN, J. *Francis of Assisi and power*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2007, pp. 33-35.

proibidas no Capítulo Geral de Paris, de 1266, sob generalato de Boaventura de Bagnoregio, autor de importantes obras e comentários, cujas narrativas são analisadas no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3 – O FIM DOS CONFLITOS? A LEGENDA MAIOR, DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

Nos capítulos precedentes, tivemos a oportunidade de analisar a amplitude de relatos sobre Francisco de Assis. Abordamos as hagiografias compostas por Tomás de Celano, bem como outros relatos do período, em parte considerados aos "*Nos qui cum eo fuimus*", ou seja, aqueles primeiros seguidores e constituidores da Ordem dos Frades Menores. Buscamos apresentar as modificações nos relatos a partir das necessidades de cada grupo, e como condutas e normas foram estabelecidas nas técnicas de governo derivadas daquelas redações. Foram sucessivas tentativas de apaziguamento dos conflitos ocorridos após a morte do frade fundador que, conforme demonstrado, resultou em uma profusão de escritos e interpretações sobre a forma de vida a ser imitada ou adaptada.

O objetivo deste capítulo consiste em analisar a *Legenda Maior*, composta por Boaventura de Bagnoregio entre 1260 e 1263¹. Seu relato adquire maior significado se considerarmos a decisão do Capítulo Geral de Paris, de 1266, que ordenou a eliminação de todas as hagiografias anteriores². A expressa determinação de se destruir os relatos deu-se até mesmo em localidades fora do domínio da ordem, mas de acordo com André Vauchez, “a nomeada do santo de Assis era tal que as bibliotecas e um certo número de casas das outras Ordens religiosas conservaram alguns exemplares desses textos doravante proibidos entre os menores, o que permitiu a sua preservação e, mais tarde, a sua redescoberta”³. Para o capítulo, valemo-nos das considerações metodológicas tanto de Édith Pasztor quanto de Jacques Dalarun, que apontaram para a necessidade de conciliar outras produções do *Doutor Seráfico*, além de considerar sua trajetória dentro da OFM, para se analisar a *Legenda Maior*.

Mas podemos questionar: por que tomar a decisão de destruir as hagiografias precedentes? Quais personagens foram envolvidos na trama a ponto de haver tal deliberação? Para responder a essas questões, julgamos que a estratégia mais coerente é realizar um breve panorama dos conflitos que se aprofundaram na OFM a partir de 1250. Afinal, consideramos essas disputas como um elemento indispensável para compreender as respostas dadas por Boaventura em suas hagiografias. Frente ao aprofundamento das crises e dos embates, este capítulo parte da premissa de que as soluções adotadas produziram em um novo entendimento

¹ Conforme discutiremos adiante, esta datação não é consensual entre os historiadores.

² Recentemente esta hipótese foi contestada por Filippo Sedda. Ver: SEDDA, F. La “malavventura” di Tommaso da Celano. In: KUMKA, E. (org.). *Tommaso da Celano, agiografo di San Francesco*. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2016.

³ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 250

da santidade de Francisco, além de uma nova interpretação acerca do papel desempenhado pelos frades menores.

3.1 É possível repetir os passos de Francisco? A *Legenda Maior* e a santidade de Francisco de Assis no pensamento boaventuriano

Dentre os principais obstáculos e dissensos que identificamos no período, consideramos dois: a difusão das ideias de Joaquim de Fiore (1135-1202) na OFM e a querela contra os mendicantes nas Universidades na década de 1250.

Francis Andrews fez um resumo das concepções de Joaquim de Fiore:

Usando uma comparação, ou concordância, entre os dois Testamentos bíblicos, ele explicou o curso da história do mundo em sete eras (*etates*), com sete tempos (*tempora*) da Igreja e três estágios (*status*) de crescimento espiritual, culminando com aquele do Espírito Santo. Um elemento essencial do Joaquismo era, portanto, a expectativa de um período histórico de mudança radical na vida da Igreja e do mundo, trazido pelo Espírito Santo⁴.

Essas concepções estiveram presentes entre os frades desde a década de 1240, aprofundando-se após o generalato de Haymo de Faversham. Por sua vez, as interpretações dessas doutrinas produziram versões de que os frades menores, erradicados na pobreza absoluta, contrastariam com o poder da Sé Apostólica. Por sua vez, Boaventura também se valeu dessas concepções na tentativa de conciliar distintas visões com vistas a unificar a Ordem, rechaçando abordagens que indicassem a superação da Sé Apóstólica por parte da OFM.

Na identificação de cada grupo que se identificou com essas propostas, André Vauchez assinalou:

Uma grande perseguição seria infligida à Igreja por um personagem designado como o primeiro Anticristo, identificada com o imperador excomungado Frederico II, que procurava destruí-la. [...] Dois grupos de “homens espirituais” seriam chamados a ter um papel decisivo. Ele tentou identificar estes batalhões, destinados a afrontar vitoriosamente o Anticristo e seus aliados, às duas ordens mendicantes⁵.

Os grupos identificados por Vauchez, que se voltaram à “pobreza radical”, foram denominados como “Espirituais”, encontraram respaldo nas concepções joaquimistas⁶. O crescimento das influências do joaquimismo pode ser datado a partir de 1240. Desenvolveu-se

⁴ “Using a comparison, or concordance, between the two biblical Testaments, he explained the course of world history in seven ages (*etates*), with seven times (*tempora*) of the Church and three stages (*status*) of spiritual growth, culminating in that of the Holy Spirit. An essential element of Joachism was thus the expectation of a historical period of radical change in the life of the Church and of the world brought about by the Holy Spirit” Não é do escopo deste trabalho analisar o joaquimismo, mas apenas apontar as ideias e concepções que moviam cada grupo no interior da Ordem dos Frades Menores. Ver: ANDREWS, F. *The Influence of Joachim in the 13th Century*. In: RIEDL, M. (org). *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden: Brill, 2018, p. 192.

⁵ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis: Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, p. 252.

⁶ CULLEN, C. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 12.

primeiramente no Sul da Itália⁷, e teve na eleição de João de Parma, considerado “*maximus iochita*” por Salimbene de Adam. Foi em tal momento que as interpretações joaquimistas tiveram o seu auge.

A situação teria se agravado com a publicação do *Liber introductorius ad evangelium aeternum* em 1254 por frei Gerardo de Borgo San Donnino. Ao defender que os escritos de Joaquim de Fiore constituíam um novo *Evangelho*, assimilava Francisco como “o arauto da nova era e os membros [da OFM] teriam sido os atores privilegiados do Evangelho, num contexto [...] em que as antigas instituições da Igreja, já inúteis, estariam ultrapassadas”⁸. A OFM, marcada por conflitos internos, estava em risco de ser considerada uma “seita herética” justamente por conta das interpretações que apontavam para a deterioração da Sé Apostólica.

Podemos, ainda, mencionar as disputas que envolviam os mestres seculares e das Ordens Mendicantes no *studium* de Paris. A inserção dos frades, bem como a conquista de importantes cátedras por parte destes, e aqui basta recordar que a inserção de Alexandre de Harles, em 1236, provocou um crescente conflito com os “seculares”⁹. A polêmica iniciou em 1252, ao limitar a uma cátedra o ensino praticado pelos mendicantes, sendo que em anos anteriores os Frades Menores já tinham obtido cerca de um quarto do total de cátedras¹⁰. Destacou-se a atuação de Willian de Saint Amour, que em 1254 fez um virulento ataque aos frades menores em seu livro *Liber de antichristo*, renovando suas investidas em 1256 ao afirmar que a pobreza era um mal moral, sendo posteriormente condenado pelo papa Alexandre IV¹¹.

Foi nesse complexo quadro que Boaventura se inseriu. Expansão da OFM e dissidências em seu interior, além de ameaças externas que questionavam sua finalidade; todo esse panorama contribuiu para a construção do seu entendimento acerca da santidade de Francisco e do papel a ser desempenhado pelos frades menores. Porém, como defendido anteriormente, um autor conta com sua criatividade, não sendo redutível às relações exteriores que o permeiam. É por isso que também se faz necessário realizar uma sucinta abordagem sobre a biografia e formação cultural do *Doutor Seráfico*.

⁷ Acerca dos prelúdios do joaquimismo na OFM e a participação de João de Parma, dentre outros frades menores, ver: RANDOLPH DANIEL, E. A Re-Examination of the Origins of Franciscan Joachitism. *Speculum*, v. 43, n. 4, 1968, pp. 671-676. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2855326?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em dez. 2018.

⁸ MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XIV*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 114.

⁹ FORTES, C.C. A querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260). In: MATTOS, C.M.F.; CRUXEN, E.B.; TEIXEIRA, I.S. (orgs.). *Reflexões sobre o medievo II*. São Leopoldo: Oikos, 2012, pp. 131-142; MÄKINEN, V *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters, 2001.

¹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 25.

¹¹ CULLEN, C. *Bonaventure...* Op. Cit., p. 17.

Sabemos, a partir da *Legenda Minor*, que Boaventura não conheceu Francisco:

Minha mãe, na verdade, quando eu ainda era criança, jurou por mim a São Francisco por que eu estava gravemente doente: fui arrebatado das garras da morte e restaurado, saudável e a salvo, no vigor da vida¹².

Esse aspecto é importante e diferencia a relação entre o autor e sua personagem. Dentre todos os hagiógrafos citados ao longo do trabalho, Boaventura foi o único a não encontrar pessoalmente o *Poverello*, tendo conhecimento somente a partir das recordações de frades, bem como a partir dos relatos hagiográficos.

Pouco se sabe sobre a juventude de Boaventura, sendo que até a data do nascimento é imprecisa. Temos informações a partir de sua inserção no *studium* de Paris, entre 1235-36, tendo como professores os mestres franciscanos Alexandre de Harles, Odo Rigardi e João de la Rochelle. Entre 1250 e 1252 concentrou-se na análise das *Sentenças* e, em 1253, obteve a permissão para lecionar em Paris que se estendeu até 1257, quando João de Parma abandonou o posto de ministro-Geral da Ordem¹³. No outono de 1257, no Capítulo Geral de Ara Coeli, iniciou o seu generalato. De acordo com Marianne Schlosser, “Foi o próprio João quem propôs Boaventura como seu sucessor, e o papa Alexandre IV ficou muito satisfeito com o resultado da eleição”¹⁴. Necessário afirmar que a escolha de Boaventura para o posto contou com a participação do papa durante a celenidade.

Conforme assinalou Jacques Dalarun, Boaventura teve boas relações com o rei Luis IX da França, bem como com a Sé Apostólica, cabendo salientar que durante o seu generalato houve a nomeação de quatro papas: Alexandre IV (Pontificado de 1254-1261), Urbano IV (1261-1264), Clemente IV (1265-1268) e Gregório X (1271-1276). Para o historiador francês, também é necessário enfatizar que Boaventura se distinguiu por realizar inúmeras visitas às diversas províncias. Nesse sentido, é possível falar em uma reestruturação da OFM a partir do seu generalato, em um processo de clericalização que se verificou desde a morte de Francisco e se acentuou em 1239 com a proibição da entrada de frades leigos.

A primeira medida que se tem conhecimento de seu generalato data de 23 de abril de 1257 a partir da bula *Licet insufficientiam meam*. Destinadas aos ministros provençais “ele

¹² “Mia madre infatti, quand’ero ancora fanciullino, fece voto per me a san Francesco perché ero malato molto gravemente: e io fui strappato dalle fauci stesse della morte e restituito, sano e salvo, nel vigore della vita.” – LegMn 7, 8. In: FF, *Op. Cit.*, p. 786.

¹³ Sobre o afastamento do ministro-Geral e as circunstâncias que provocou sua retirada, ver: BURR, D. *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*. University Park: Pennsylvania University Press, 2001.

¹⁴ “It was John himself who had proposed Bonaventure as his successor, and Pope Alexander IV was highly satisfied with the outcome of the election” SCHLOSSER, M. *Bonaventure: Life and Works*. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014, p. 26.

anunciou sua confiança nos ministros provinciais [...], entusiasmo e zelo vivo na remoção do mal, promovendo fraquezas boas e fortalecedoras e confirmando os pontos fortes”¹⁵. Esse documento pode ser considerado como um prelúdio das profundas reformas na jurisprudência da OFM, que se encontravam dispersas e imprecisas, que culminou na promulgação das *Constitutiones Narbonenses*, sancionadas no Capítulo Geral de Narbona, em 1260. Existia, ao menos, cerca de 250 estatutos antes desta sanção, o que provocava desencontros e desentendimentos¹⁶. Graças a esse trabalho legislativo, Jacques Dalarun sentenciou que o frade pode ser considerado como o segundo fundador da Ordem¹⁷.

Boaventura manteve-se próximo das altas hierarquias eclesiásticas até 1274, ano em que faleceu¹⁸. Foi canonizado em 14 de abril de 1432 pelo papa franciscano Sisto IV, e declarado *Doutor Seráfico* em 1588 pelo papa Sisto V. Sua trajetória gerou impactos acerca de suas concepções do que viria a ser a “missão” da OFM, bem como a sua compreensão da santidade de Francisco, que foi apreendida com a mescla de características de ambos os grupos, mesmo sem distanciar-se dos preceitos do *Poverello*.

A evocação da memória do frade fundador e a produção de sua presença mantinham-se como objetivo final, mas adaptado às novas circunstâncias e desafios conhecidos pelos frades menores. Mas como se deu a redação dessa hagiografia? Para responder a esse questionamento, seguiremos as proposições de Jacques Dalarun: para o historiador, a obra não foi resultado de uma mera casualidade ou improvisação, mas se funde com a trajetória do ministro-Geral e com as condições objetivas que determinaram a redação¹⁹.

A sentença de Jacques Boulgerol é fundamental para se compreender as circunstâncias iniciais da redação da *Legenda Maior*: “o encargo de orientar a Fraternidade espalhada pelo mundo em 32 províncias, que agruparam entre 30.000 e 35.000 irmãos, distantes entre si,

¹⁵ “he announced his reliance on the ministers provincial [...], eagerness and lively zeal in removing evil, promoting good, fortifying weakness and confirming strengths”. ROBSON, M. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 86.

¹⁶ BOUGEROL, J.G. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Editorial Católica, 1984, p. 297.

¹⁷ DALARUN, J. *The Misadventure of Francis of Assisi. Toward a Historical Use of the Franciscan Legends*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2002., p. 224.

¹⁸ É possível questionar o porquê de um *tempo de santidade* tão diferente entre a canonização de Boaventura e a de Tomás de Aquino, que ocorreu em 1323. Ambos tiveram envolvimento nas querelas do *studium* parisiense, mas a canonização do mestre dominicano teve uma maior celeridade. Este questionamento está presente em: TEIXEIRA, I.S. *Como se constrói um santo? A canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2013, p. 194. Um estudo detalhado sobre a diferença do tempo de santidade pode ser lida em: VAUCHEZ, A. Les canonisations de S. Thomas et de St. Bonaventure: pourquoi deux siècles d'écart? In: *1274: Année Charnière: mutations et continuités*. Paris: CNRS, 1974, pp. 753-767.

¹⁹ DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. Cit., p.227.

divididos entre si no modo de interpretar e observar a Regra, é pesado”²⁰. Com o acirramento das disputas acerca da doutrina e da forma de vida a ser seguida entre os frades menores, era imperativo ordenar e organizar os relatos e informações sobre Francisco. Isso é explícito em uma passagem do *Ceremoniale ordinis minorum vetustissimum*, documento datado de 1254, em que consta: “Do mesmo modo é ordenado acerca do relato do beato Francisco, que um bom seja compilado de todos os outros”²¹. Por sua vez, no prólogo da hagiografia constam as possíveis motivações para uma nova composição:

Também instou comigo concordemente o capítulo geral, e fui levado pela devoção ao santo pai que me obriga. [...] Decidi recolher em toda parte as virtudes, atos e palavras de sua vida, como alguns fragmentos, em parte descuidados e em parte dispersos [...] para que não acontecesse de se perderem quando morrerem os que conviveram com o servo de Deus²².

O excerto aponta a uma dupla obrigação. Primeiramente, as definições do Capítulo Geral, que a partir do fragmento, indicam uma ordem a ser cumprida: a redação de uma nova hagiografia. Ao considerarmos a informação contida acerca da morte de Frei Egídio, que faleceu em 23 de abril de 1262, apontamos que o relato foi produzido antes desta data e, portanto, o Capítulo Geral mencionado foi o de Roma, realizado em 1257. Ao lado disso, o fragmento também aponta para a necessidade de unificação e ordenação das memórias sobre Francisco, estas que se encontravam de forma dispersa. Tratava-se, assim, como a legislação dos frades menores, de uniformizar as distintas recordações em uma Ordem em franca expansão. Essa homogeneização dos relatos hagiográficos pode ser constatada a partir da quantidade de manuscritos preservados, pois, se considerarmos que a *Legenda Maior* contou com uma ampla difusão, encontram-se mais de cem códices conservados²³.

No que concerne às fontes utilizadas por Boaventura, a *Legenda Maior* teve uma influência de todo o *corpus celanense*, já que os relatos de milagres sobre a santidade se basearam no *Tractatus de miraculis*. Também é tributária da obra de Juliano de Espira, especialmente por conta da interpretação dada por Juliano acerca da santidade de Francisco e o

²⁰ “...es pesado el cargo de guiar la Fraternidad dispersa por todo el mundo en 32 provincias, que agrupaba entre 30 000 y 35 000 hermanos, distantes unos de otros, divididos entre sí sobre la manera de interpretar y observar la Regla” - BOUGEROL, J.G. *Introducción a San Buenaventura...* Op. Cit., p. 290.

²¹ “Likewise it is ordained concerning the legend of blessed Francis, that one good one be compiled from all the others”. HAMMOND, J.M. *Bonaventure’s Legenda Maior*. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure...* Op. Cit., p. 454.

²² “io non mi sarei assolutamente azzardato a simile impresa, se non mi avesse spinto il fervido affetto dei miei confratelli, nonché l’insistenza di tutti i partecipanti al capitolo generale [...] ho voluto raccogliere insieme nella misura del possibile, seppure non nella loro completezza, le notizie riguardanti le sue virtù, le sue azioni e i suoi detti, che si trovavano in forma frammentaria, in parte non menzionate e in parte disperse, perché, venendo a morire coloro che hanno vissuto con il servo di Dio, esse non andassero perdute” – LegM, Prólogo 3. In: *FF*, Op. Cit., p. 601.

²³ URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche...* Op. Cit., p. 259.

papel “mundano” da OFM. Porém, os relatos foram tratados de forma desigual. Foram 35 relatos miraculosos relatados a partir da hagiografia de Tomás, tendo somente 5 novas adições. O uso da *Legenda Trium Sociorum* e da *Compilatio Assise* não é consensual, já que conforme assinalou Jay Hammond, Boaventura pôde ter tido acesso a esses textos somente de forma indireta, valendo-se a partir dos relatos “oficiais” de Tomás e da hagiografia composta por Juliano.

Para apontar a veracidade e a legitimação de sua obra, consta no prólogo que:

para que a verdade de sua vida, que devia ser transmitida aos pósteros, constasse para mim com mais certeza e clareza, fui ao lugar onde o homem santo nasceu, conviveu e morreu, e mantive uma entrevista cuidadosa com pessoas que foram seus familiares e ainda sobrevivem²⁴.

O excerto aponta que a narrativa de Boaventura se autentica a partir do significado dos lugares, e o testemunho permite chancelar a veracidade dos fatos²⁵. De tal forma, são inconcebíveis as sentenças que apontam para a mera cópia ou compilação, por parte de Boaventura, das hagiografias precedentes.

Se é importante assinalar que Boaventura se valeu de uma tradição hagiográfica – o que era uma atitude comum para o período em análise, isto é, a utilização das composições anteriores para a legitimação de sua função como *autor*, isso não minimiza o seu entendimento sobre a OFM e sobre a santidade de Francisco. Por sua vez, o *Poverello* era um modelo a ser seguido e não mais imitado, decorrente da impossibilidade de repetir os passos daquele que se assimilou a Cristo a partir do pensamento boaventuriano. Nesse sentido, o Prólogo da *Legenda Maior* nos fornece indícios da construção realizada:

a graça de Deus, nosso Salvador, apareceu em seu servo Francisco para todos os verdadeiramente humildes e amigos da santa pobreza, que, venerando nele a superabundante misericórdia de Deus, são instruídos por seu exemplo a abnegar pela raiz à impiedade e aos desejos deste século, a viver em conformidade com Cristo e a terem sede do desejo incansável da bem-aventurada esperança²⁶.

Francisco foi o servo no qual Cristo manifestou sua graça, sendo um dos principais elementos na história da salvação. Para Fernandu Uribe, o termo “*aparecer*” mencionado no fragmento indica que o *Poverello* se tornava um “lugar” em que a graça divina continuava a se

²⁴ “Per aver ben chiara davanti alla mente, con la maggior certezza possibile, la vita del santo nella sua verità e trasmetterla così ai posteri, mi sono recato nei luoghi dove egli è nato, è vissuto ed è morto, e ho fatto diligenti indagini sui fatti con coloro che gli furono familiari e sono tuttora viventi”. LegM, Prólogo 4. In: FF, *Op. Cit.*, p. 601-602.

²⁵ DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. Cit., p. 238.

²⁶ “La grazia di Dio, nostro salvatore, in questi ultimi tempi è apparsa, nel suo servo Francesco, a tutti coloro che sono veramente umili e veramente amici della santa povertà. Essi, mentre venerano in lui la sovrabbondante misericordia di Dio, sono istruiti dal suo esempio a rinnegare radicalmente l’empietà e i desideri mondani, a vivere in conformità con Cristo e ad aspirare, con sete e desiderio insaziabili, alla beata speranza”

revelar na história²⁷. Mas se a graça apareceu a todos, esta se deu através da mediação de Francisco. Ele foi, de tal forma, colocado em um plano “não humano”, mas compreendido a partir de uma concepção teológica e mística.

Mas a imitação se tornava inatingível, já que no *Sermo V*, datado de 1254 e que em conjunto a outros escritos de Boaventura, deve ser interpretado como as bases do pensamento do ministro-Geral: “E nisto, é mais por admirá-lo e louvá-lo do que imitá-lo”²⁸. Esse mesmo sermão demonstra que a mansidão e a humildade são as principais características da OFM, e foi corporificada de forma exclusiva e irrepitível por Francisco, o que reforça a impossibilidade de repetir os passos do frade fundador e, conseqüentemente, adaptar sua forma de vida. *Frates minores*, no pensamento do ministro-Geral expressa no *Sermo V*, assume um posicionamento evangélico que se estende a todo cristão, já que a mansidão consiste na relação com o próximo e a humildade refere-se a Deus, marcando o posicionamento de Francisco que, por sua vez, consistia em uma ação irrepitível²⁹.

A narrativa da *Legenda Maior* deu-se em torno a construir a busca da ascese por cada frade, conciliando elementos hagiográficos, teológicos e “históricos” em torno da evocação da memória e da presença de Francisco: “o homem de Deus começou a ser por instinto divino um emulador da perfeição evangélica”, fragmento esse que se encontra de forma similar na VJS e é um indício da influência da compreensão de Juliano de Espira na obra de Boaventura. De acordo com Giovanni Miccoli,

Boaventura [...] enfatiza [...] que seu exemplo seja, sobretudo, de ascese e mortificação individual, um caminho solitário que qualquer frade deve se esforçar para repetir [...] mas com uma clara consciência da absoluta impossibilidade de repetir aquela figura e aquela experiência muito especial”³⁰.

A passagem indica a irrepitibilidade da experiência de Francisco, mas aponta que cada frade deveria se empenhar no aperfeiçoamento espiritual. De acordo com Felice Accrocca, “Boaventura oferece aos frades possibilidades graduais para seguir a Cristo e seu perfeito imitador [Francisco]”³¹.

A ascese, assim como a obra de Juliano, vinculou-se com a constituição dos estudos no *studium* de Paris e que, com a crescente influência dos frades menores na universidade,

²⁷ URIBE, F. Il San Francesco di Bonaventura... *Op. Cit.*, p. 21.

²⁸ “In questo è più da ammirare e da lodare che da imitare”. Cf. ACCROCCA, F. *Un santo di carta...* *Op. Cit.*, p. 348.

²⁹ CHAVERO BRANCO, F. “Discite a me”. El *Sermo V* de Sancto Francisco y la teología de San Buenaventura. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, v. 16, n. 30, 2000, pp. 275-322. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/110700.pdf>. Acesso em dez. 2018.

³⁰ MICCOLI, G. *Francisco...* *Op. Cit.*, p. 278.

³¹ “Bonaventura offre ai frati possibilità graduale per seguire Cristo e il suo imitatore perfetto”. Cf. ACCROCCA, F. *Un santo di carta...* *Op. Cit.*, p. 349.

constituía um referencial para a passagem da *pobreza praticada* à *pobreza pensada*, isto é, Francisco era o modelo a ser perseguido, mas não a ser imitado. Sua trajetória é descrita a partir de três atos, que será desenvolvido ao longo da hagiografia: o começo, o progresso e a consumação de sua vida”. Esses três atos foram sintetizados da seguinte forma:

Pois para ele, que era verdadeiramente pobrezinho e contrito, o Deus excelso olhou com tamanha condescendência da bondade, que não só ergueu o miserável do pó do comportamento mundano, mas também o deu à luz dos que crêem como alguém que professou a perfeição evangélica, feito guia e pregoeiro, para que, dando testemunho da luz, preparasse para o Senhor o caminho da luz e da paz para os corações dos fiéis³².

De acordo com Fernando Uribe, esse fragmento também conta com uma conotação de pontuar o “forte contraste entre a condição humana de Francisco e a ação misericordiosa de Deus”³³. O primeiro momento da ascese consistiu na penitência, seguido de tornar-se como “guia”, para consumir no “testemunho da luz”. Mas o fragmento pode ser contrastado com a *Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, de 1254-55, em que Boaventura se expressa sobre a OFM:

Não te impressões que, no início, os frades foram simples e iletrados. Isso até se deve confirmar em ti a fé na Ordem. Confesso diante de Deus que foi sobretudo isso que me fez amar a vida do bem-aventurado Francisco; é que ela é semelhante ao início e à perfeição da Igreja, que começou primeiramente com simples pescadores e depois progrediu até doutores famosíssimos e valorosíssimos; a mesma coisa poderás vê-la na religião do bem-aventurado Francisco, para que Deus mostre que ela não foi fundada pela prudência dos homens, mas de Cristo; e já que as obras de Cristo jamais acabam, mas progredem, vê-se que esta obra é divina pelo fato de que também homens sábios não se furtaram a adaptar-se à companhia de homens simples³⁴.

O excerto, além de aludir ao necessário aprimoramento através dos estudos visando à pregação, na medida em que se conforma ao padrão institucional da própria igreja. Também demonstra uma progressiva intercessão divina na natureza pecaminosa e frágil da humanidade. Os frades menores, ao serem conduzidos por Francisco, e que este também foi visto como um intermédio entre a Ordem e Deus, deveriam estar em constante “progresso” e transformações sem se distanciar dos “preceitos originários”.

Caso retomemos as polêmicas no *studium* de Paris, tal concepção remetia a um necessário aprofundamento dos estudos pelos frades menores em vistas à perfeição, contrariando as opiniões de Willian de Auvergne que, de acordo com Neslihan Senocak, “o

³² “Su di lui, infatti, in quanto veramente poverello e contrito di cuore, Iddio eccelso posò il suo sguardo con tanta accondiscendenza e benignità, che non soltanto lo sollevò, mendico, dalla polvere della vita mondana, ma anche lo rese tale che facesse professione della perfezione evangelica, ne fosse la guida e l’araldo, e lo scelse come luce per i credenti, affinché, divenuto testimone della luce, preparasse per il Signore la via della luce e della pace nel cuore dei fedeli” – LegM, Prólogo. In: *FF*, Op. Cit., p.

³³ URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura...* Op. Cit., p. 27.

³⁴ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO apud MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco...* Op. Cit., p. 120

forte apego ao estudo certamente levou, pelo menos, a uma iluminação parcial e imperfeita da mente”³⁵.

E foi em tal sentido que se deve compreender a assimilação produzida, por parte de Boaventura, entre Davi e o apóstolo Pedro: “Pois o Doutor excelso costuma manifestar seus mistérios aos simples e aos pequeninos, como apareceu antigamente em Davi, o mais exímio dos profetas, e depois em Pedro, príncipe dos Apóstolos, e finalmente em Francisco, pobrezinho de Cristo”³⁶. Com influências joaquimistas a partir do tempo da Igreja e o advento da era do Espírito Santo a partir de Francisco, Boaventura mencionou o Velho e o Novo Testamento a partir de uma função profética e inserindo-os na condução da história da salvação. O Ministro-Geral também se valeu da expressão “evangelica perfectio”, que não é encontrada nas redações de Tomás de Celano, mas especialmente nas obras de Juliano de Espira. Mas se a perfeição era inatingível, deveria ser ao menos buscada por cada frade menor.

As adaptações contidas na *Legenda Maior* derivavam da experiência de Francisco e de sua Regra. Nesse quesito, é interessante apontar uma passagem contida na hagiografia que, foi reinterpretada a luz dos relatos do *Memoriale in desiderio animae* e da *Legenda Perusina*:

Querendo, por isso, redigir a Regra para ser confirmada numa forma mais abreviada, de acordo com o que dissera a visão, pois ficara muito extensa pelo acréscimo de citações evangélicas, foi levado pelo Espírito Santo e subiu a um monte com dois companheiros. Lá, jejuando, contente só com pão e água, fez com que fosse escrita conforme o Espírito Santo sugeria ao orante. Quando desceu do monte, entregou-a ao seu vigário para que a guardasse mas ele, poucos dias depois, disse que tinha sido perdida por descuido. Então o homem santo voltou ao lugar solitário e logo tornou a fazê-la como a anterior, como se recebesse as palavras da boca de Deus. E conseguiu que fosse confirmada, como desejara, pelo supradito senhor papa Honório, no oitavo ano de seu pontificado³⁷.

O relato indica a tentativa de reduzir as disposições da Regra. Para Fernando Uribe, o relato foi simplificado e tem conotações mais sóbrias no que concerne à redação do documento: não houve consultas aos frades e à Sé Apostólica, mas somente sua posterior aprovação pelo

³⁵ “strong attachment to study certainly led at least to a partial and imperfect illumination of the mind”. - SENOCÁK, N. *The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan order, 1209-1310*. Ithaca: Cornell University Press, 2012, p. 111.

³⁶ “Infatti l’excelso Dottore suole rivelare i suoi misteri ai semplici e ai piccoli, come abbiamo visto dapprima in Davide, il più sublime tra i profeti, e successivamente in Pietro, il principe degli apostoli, e finalmente in Francesco, il poverello di Cristo” – LegM 11, 14. In: *FF, Op. Cit.*, p. 683.

³⁷ “Seguendo le indicazioni avute in visione, volle, prima di farla approvare, ridurre a forma più compendiosa la Regola, che aveva steso con lunghe e abbondanti citazioni del Vangelo. Perciò, guidato dallo Spirito Santo, salì su un monte con due compagni e là, digiunando a pane e acqua, dettò la Regola, secondo quanto gli suggeriva lo Spirito divino durante la preghiera. Disceso dal monte, la affidò da custodire al suo vicario. E siccome questi, pochi giorni dopo, gli disse che l’aveva perduta per trascuratezza, il santo tornò di nuovo nella solitudine e subito la rifece in tutto uguale alla precedente, come se ricevesse le parole dalla bocca di Dio. Ottenne, poi, che venisse confermata, come aveva desiderato, dal sopraddetto papa Onorio, nell’ottavo anno del suo pontificato”. – LegM 4, 11. In: *FF, Op. Cit.*, p. 629-630.

papa Honório III³⁸. As regras precedentes, que geravam conflitos e divergências acerca da interpretação a ser seguida, eram falhas por terem sido criadas por humanos, corrompidos em sua natureza pecaminosa. A nova redação, por sua vez, foi produzida por Francisco a partir de uma inspiração de deus, sendo infalível e perfeita. Dessa forma que, na concepção de Boaventura, as obras divinas necessariamente progrediam no curso da história, o que provocaria a modificação e adaptação da mensagem celeste.

Por conta do seu caráter de imitador perfeito de Cristo, a trajetória do *Poverello* não se reduz à uma “experiência local”, como propôs a *Legenda Trium Sociorum*, ao vinculá-lo com a cidade de Assis. De acordo com Michael Robson, “Boaventura escreveu em um contexto de um culto global e afirmou que o santo era digno de admiração em todo o mundo”³⁹. A interpretação dada por Boaventura remete à inovação trazida por sua mensagem que, marcada pelo desprezo e pela renúncia ao mundo, simbolizava que a experiência de Francisco tinha dimensões divinas: “Para os que o viam, parecia um homem de outro mundo, pois com a mente e o rosto sempre voltados para o céu, esforçava-se por arrastar todos para cima”⁴⁰.

Defendemos que a sua compreensão da santidade de Francisco que, a partir de inspiração divina, corrigiria os problemas mundanos, esteve envolta a partir da própria filosofia desenvolvida pelo ministro-Geral: “A clareza do conhecimento filosófico é grande de acordo com a opinião mundana dos homens; no entanto, é pequeno em comparação com a clareza da Ciência Cristã”⁴¹. De acordo com Christopher Cullen,

Boaventura adota a grande percepção de Aristóteles de que a tarefa da ciência é alcançar julgamentos estáveis e duradouros sobre um mundo que está em fluxo. O grande problema para qualquer um que alegue ter juízos corretos sobre o mundo é que o mundo está mudando constantemente⁴².

A partir desse fragmento, é possível apontar que o pensamento de Boaventura se refletia na defesa de mudanças e adaptações frente a cada contingência imposta aos frades menores. Considerava a irrepetibilidade da santidade de Francisco, e que esta era incompreensível devido à fragilidade humana. A solução para este impasse, de manter a presença de Francisco frente a

³⁸ URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura...* Op. Cit., p. 177.

³⁹ “s. Bonaventure wrote in a context of a global cult and affirmed that the saint was worthy of admiration throughout the world”. ROBSON, M. *The Franciscans in the Middle Ages...* Op. Cit., p. 88.

⁴⁰ “A chi lo vedeva, sembrava un uomo dell’altro mondo: uno che, la mente e il volto sempre rivolti al cielo, si sforzava di attirare tutti verso l’alto”. – LegM 4, 5. In: *FF*, Op. Cit., p. 625.

⁴¹ “Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae.” BOAVENTURA apud TORDONI, D. L’Itinerarium come esplicazione della dialetticità del pensare. *laNOTTOLA di MINERVA, Journal of Philosophy and Culture supplement*, v. 15, n. 1, 2017, pp. 24-45. Disponível em: <http://www.leonexiii.org/1.pdf>. Acesso em dez. 2018.

⁴² “Bonaventure adopts Aristotle’s great insight that the task of science is to attain stable and abiding judgments about a world that is in flux. The great problem for anyone claiming to have right judgments about the world is that the world is constantly changing”. – CULLEN, C. Bonaventure’s Philosophical Method. In: HAMMOND, J.; WAYNE HELLMANN, J.; GOFF, J. (orgs.). *A Companion to Bonaventure...* Op. Cit., p. 148.

uma ordem dilacerada por conflitos acerca da doutrina a ser seguida, deu-se a partir de que o mundo, como criação divina, está em constante mudança, mas que não excluía a necessidade de admiração da experiência de Francisco.

Ao longo das obras boaventurianas, foi recorrente a aplicação de noções neoplatônicas, pois Boaventura compreendia que os seres progridem em direção a Deus a partir do intermédio de outros seres⁴³. Mas se Francisco agiu como intermediário do plano divino entre os frades menores, é necessário enfatizar que o entendimento dado por Boaventura à santidade do *Poverello* aponta para a irrepetibilidade. Foi de tal forma que a *Legenda Maior* tratou a narrativa dos estigmas. Francisco tornou-se um *alter Christus*, uma “imitação perfeita”. De caráter irrepitível, carregava consigo as marcas dos estigmas. É importante, porém, apontar que o milagre dos estigmas já era questionado durante o generalato de Boaventura.

Caso se amplie tais dúvidas ao papel desempenhado pela OFM, a redação de Boaventura visou legitimar não somente a santidade de Francisco, inserindo-a em uma visão cristológica e irrepitível para os frades, proporcionando novas condutas que não fossem *ipsi litteris* ao frade fundador, mas também se tornou uma contra-resposta aos “detratores”:

Eia, pois, valentíssimo soldado de Cristo, empunha as armas do Comandante jamais vencido, pois munido com elas insigneiramente, vencerás todos os adversários! Carrega o estandarte do Rei altíssimo, para animar com sua visão todos os batalhadores do exército divino! Carrega também o selo de Cristo, sumo pontífice, pelo qual tuas palavras e atos vão ser aceitados por todos como irrepreensíveis e autênticos! Pois agora, por causa dos estigmas do Senhor Jesus, que carregas em teu corpo, ninguém te deve ser molesto, antes todo servo de Cristo está obrigado a professar-te singular afeto e devoção. Esses sinais evidentiíssimos, que foram comprovados justamente não por duas ou três testemunhas mas super abundantemente por muitíssimas, fazem com que as manifestações de Deus em ti e por ti sejam tão dignas de crédito, que tiram aos incrédulos a mais leve desculpa⁴⁴.

O excerto faz uso de vocabulário cavalheiresco, o que pode ser compreendido a partir do papel desempenhado na defesa da “Igreja Militante” e da liberdade da Igreja, reafirmando a importância dos frades menores na *curia animarum*⁴⁵.

⁴³ Sobre este tema, ver: FREITAS, M.C. S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível. *Didaskalia*, v. 6, n. 1, 1976, pp. 21-63. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13234/1/V00601-021-063.pdf>. Acesso em dez. 2018.

⁴⁴ “Orsù, dunque, o valorosissimo cavaliere di Cristo, brandisci le armi del tuo stesso invittissimo Condottiero: così splendidamente armato, sconfiggerai tutti gli avversari. Brandisci il vessillo del Re altissimo: alla sua vista, tutti i combattenti dell’esercito di Dio ritroveranno coraggio. Ma brandisci anche il sigillo di Cristo, il pontefice sommo: con questa garanzia le tue parole e le tue azioni saranno da tutti e a piena ragione ritenute irreprensibili e autentiche! Ormai nessuno ti deve recare molestia per le stimmate del Signore Gesù, che porti nel tuo corpo; anzi ogni servo di Cristo è tenuto a venerarti con tutto l’affetto. Ormai, per questi segni certissimi, non solo confermati a sufficienza da due o tre testimoni, ma confermati in sovrabbondanza da prove innumerevoli, gli insegnamenti di Dio in te e per te si sono dimostrati veracissimi e tolgono agli increduli ogni velo di scusa”. – LegM 13, 9. In: FF, Op. Cit., p. 697-698.

⁴⁵ GARDONI, G. “Milites Christi”. Per una ricerca sul clero in armi nell’Italia settentrionale dei secoli XII-XIII. In: *Società, cultura, economia. Studi per Mario Vaini*. Mantova: Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti, 2013, pp. 35-55

Ainda é possível inferir que a excepcionalidade das marcas, um “privilégio singular [...] mediante um milagre nunca visto”⁴⁶ se estende à própria Ordem, caso se considere o sermão *Illa que sursum est ierusalem*, composto entre 1260-1262, que aponta que os estigmas se constituíam como marcas únicas que distinguiam o modo de vida dos frades menores⁴⁷. Dessa forma que Boaventura legitimou as mudanças, ao indicar que a OFM mantinha vínculos com Francisco a partir do que compreendemos por “produção de presença”. De forma indireta, pode-se identificar a semelhança da trajetória de Francisco com a Ordem:

Francisco, servo e amigo do Altíssimo, fundador e condutor da Ordem dos Frades Menores, praticante da pobreza, exemplo de penitência, pregador da verdade, espelho da santidade e exemplo de toda perfeição evangélica, tendo recebido primeiro a graça divina, fez um progresso ordenado, chegando das coisas mais ínfimas às mais sumas⁴⁸.

Para o ministro-Geral, permanecia uma continuidade entre a expansão dos frades menores e a forma de vida proposta por Francisco. Ainda, podemos considerar que os frades, por necessariamente terem vínculos com o *Poverello* e que este, ao ser assimilado a Cristo e que as coisas por este criadas realizavam “progressos”, derivava que a forma de vida não poderia ser seguida de forma literal. Essa foi a proposta interpretativa operada por Boaventura para compreender o desenvolvimento da OFM.

De acordo com Felice Accrocca, Tomás de Celano compreendeu o aumento dos frades a partir de uma decadência. Por sua vez, a redação boaventuriana centrou-se em um contínuo crescimento, como “uma pequena semente destinada a tornar-se uma grande árvore: Boaventura, portanto, [...] omite quaisquer acenos às tensões relacionadas entre Francisco e seus frades”⁴⁹.

A “perfeita conversão” de Francisco deveria seguir de exemplo, porém ser somente almejada devido à impossibilidade de imitação. Mas, de acordo com a visão de Boaventura, elementos tinham centralidade em suas reflexões, que distinguiram os frades menores no

⁴⁶ “un privilegio singolare [...] mediante un miracolo mai visto”. BOAVENTURA apud ACCROCCA, F. Francesco “Alter Paulus”. Un percorso attraverso l’opera di Boaventura e le fonti agiografiche del Duecento. *Doctor Seraphicus*, n. 52, 2013, pp. 43-65. Disponível em: http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2013_043-065_accrocca.pdf. Acesso em dez. 2018.

⁴⁷ “Istud itaque est sigillum, quo confirmatur nostra religio. Ista est confirmatio admirabilis et amabilis. Qui enim sumus nos, aut que sunt merita nostra, ut tanta singulari quam honorabili signaculo dignetur nos ab aliis discernere?” – Cf. HOROWSKI, A. “Illa que sursum est Ierusalem”. Un sermone sull’eccellenza dell’Ordine Minoritico del ms. Aldini 47. *Franciscana*, v. 80, n. 3-4, 2010, pp. 563-580. Disponível em: https://www.academia.edu/22242220/Illa_que_sursum_est_Ierusalem_.Un_sermone_sull_eccellenza_dell_Ordine_Minoritico_del_ms._Aldini_47_in_Collectanea_Franciscana_80_2010_563-580. Acesso em dez. 2018.

⁴⁸ “Francesco, dunque, servo e amico dell’Altissimo, fondatore e guida dell’Ordine dei frati minori, modello nel professare la povertà, forma della penitenza, araldo della verità, specchio di santità e modello di tutta la perfezione evangélica, prevenuto dalla grazia celeste pervenne, con ordinata progressione, dal grado più basso ai più sublimi”. Cf. LegM 15. In: *FF*, Op. Cit., p. 704.

⁴⁹ “un piccolo seme destinato a divenire un grande albero: egli, perciò, [...] omette ogni aceno alle tensioni intercorse tra Francesco e i suoi frati”. ACCROCCA, F. *Op. Cit.*, p. 373.

período: a pobreza, a obediência e a pregação. Contudo, como esses conceitos foram compreendidos na *Legenda Maior*?

3.2 Pobreza, obediência e pregação como fundantes da OFM

Muitas das polêmicas que envolveram os frades menores se deram por conta de um suposto “relaxamento” da forma de vida de Francisco. Se considerarmos o posterior relato de Ubertino da Casale em seu *Arbor vitae*, vemos que o autor pontua que a *Legenda Maior* omitiu informações para ocultar a decadência da OFM⁵⁰. Por sua vez, João Olivi indica que “reclama que os irmãos, em seu próprio tempo, estão citando a frouxidão de Boaventura como precedente para seus próprios”⁵¹. Compreendemos que houve uma disputa acerca da forma de vida a ser seguida.

Mas qual conteúdo se tinha para se produzir a forma?

É necessário enfatizar que Boaventura, mais do que privilegiar determinados aspectos da forma de vida dos frades menores, como ressaltar a opção pela pobreza em detrimento da pregação ou da submissão, articulou distintas interpretações dos grupos, adaptando a forma de vida. Disso, é inconcebível identificar cada aspecto de forma isolada, e se assim realizar, há a possibilidade de produzir-se uma interpretação incompleta do que deveriam ser as ações dos frades menores. De tal forma que não houve conceitos a serem privilegiados no pensamento boaventuriano, sendo necessário concebê-los de forma integrada justamente por conciliar distintas visões, o que criou condutas a serem seguidas a partir de técnicas de governo.

A partir de uma nova contribuição da *Legenda Maior*, podemos iniciar a análise da temática. Relata a hagiografia:

Da mesma forma, muitos, não só compungidos pela devoção, mas também inflamados pelo desejo de Cristo, desprezando toda a vaidade dos mundanos, seguiam os vestígios de Francisco. Estes, crescendo com os que chegavam cada dia, bem depressa alcançaram todos os confins da terra. [...] quando alguns deles chegaram nas terras dos infiéis aconteceu que um sarraceno, com pena, ofereceu-lhes dinheiro para a comida de que precisavam, mas, como eles recusaram, o homem ficou admirado, vendo que eram pobres. Quando compreendeu, afinal, que, tendo-se feito pobres por amor de Deus, não queriam possuir dinheiro, uniu-se a eles por tão grande afeição, que se ofereceu para dar-lhes tudo que fosse necessário, quando sobrasse alguma coisa de suas posses⁵².

⁵⁰ Para um estudo da *Arbor vitae*, ver: MAGALHÃES, A.P.T. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. São Paulo: Intermeios, 2016.

⁵¹ “complains that brothers in his own time are citing Bonaventure’s laxity as precedent for their own”. BURR, D. *The Spiritual Franciscans...* Op. Cit., p. 34.

⁵² “Molti, inoltre, non solo spinti da devozione, ma infiammati dal desiderio della perfezione di Cristo, abbandonavano ogni vanità mondana e si mettevano alla sequela di Francesco. Essi, crescendo e moltiplicandosi di giorno in giorno, si diffusero in breve tempo fino alle estremità della terra. [...] Una volta alcuni frati si recarono nei paesi degli infedeli e incontrarono un saraceno che, mosso da pietà, offrì loro il denaro necessario per il vitto. Essi lo rifiutarono, e quell’uomo ne rimase meravigliato, perché li vedeva sprovvisti di tutto. Ma quando,

A partir dessa citação é possível afirmar que há referência ao *usus pauper*, que foi sancionado a partir da bula *Exiit qui seminat*, emitida no pontificado de Nicolas III, em 1279, que distinguiu as noções de propriedade (*proprietas*), uso (*usus*), e *dominium*. A defesa mais enfática de Boaventura acerca dessa noção foi feita no *Apologia pauperum*, que defendeu o fato de que os frades menores poderiam se valer de coisas providas por benfeitores, mas não poderiam possuí-los, também expressa na *Epistola de tribus questionibus*⁵³. É em similar perspectiva que se deve analisar o excerto da *Legenda Maior*, que aponta:

quando o piedoso pastor percebeu que havia perigo iminente para sua ovelha, chamou o frade, serviu-lhe pão e, para que não ficasse envergonhado, começou ele mesmo a comer primeiro, e a convidá-lo docemente a comer. O frade deixou de lado a vergonha, pegou a comida⁵⁴.

O excerto mantém diálogo com o *Apologia pauperum*, que indicava que a perfeição evangélica sintetizada a partir da pobreza não se contrapunha com o uso de bens comuns. Este documento também autorizava os frades menores a compatibilizar a mendicância com a riqueza, e Boaventura apoiou-se na *Quo Elongati*, de Gregório IX e emitida em 1230, para prevalecer seus posicionamentos⁵⁵. Ainda, identificamos outras atribuições dos frades menores: a exaltação da pobreza e a conversão dos infiéis. Podemos, ainda, considerar que a expansão da OFM não foi vista como empecilho ou decadência, mas sim como algo positivo, justamente por contribuir para a conversão de outrem a partir da pregação.

É necessário enfatizar que a pobreza, a obediência e a pregação são pilares fundamentais da perfeita vida evangélica, de acordo com o pensamento boaventuriano. Na *Legenda Maior*, a descoberta da “vocaçãõ franciscana” é representada da seguinte forma:

Pois quando ouvia devoto, um dia, a Missa dos Apóstolos, foi lido aquele Evangelho em que Cristo deu, aos discípulos que deviam ser mandados para pregar, a forma evangélica de viver, isto é, que não deviam possuir ouro ou prata, nem dinheiro em seus cintos, nem uma bolsa para o caminho, nem duas túnicas, nem levar calçados, nem uma vara. [...] Por isso soltou os calçados dos pés, depôs o bastão, execrou a bolsa e o dinheiro, e, ficando contente com uma única túnica pequena, rejeitou a

finalmente, comprese che non volevano denaro, perché si erano fatti poveri per amor di Dio, si legò ad essi con tanto affetto che promise di fornire loro, finché gli rimaneva qualcosa delle sue sostanze, tutto il necessario". Cf. LegM 4, 7. In: *FF, Op. Cit.*, pp. 625-626.

⁵³ HAMMOND, J. *Op. cit.*, p. 476. Sobre uma discussão do *usus pauper*, ver: MAKINEN, V. *Property Rights in the Late Medieval...* Op. Cit., pp. 57-95; SENOCÁK, N. The making of franciscan poverty. In: *Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses*, v. 24, 2013, pp. 5-26. Disponível em: <https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RM.5.102491>. Acesso em dez. 2018.

⁵⁴ “Comprendendo il pietoso pastore che la sua pecorella si trovava in pericolo, chiamò il frate, gli mise davanti un pò di pane e, per evitargli il rossore, incominciò a mangiare lui per primo, mentre con dolcezza invitava l'altro a mangiare. Il frate lasciò da parte la vergogna e prese il cibo con grandissima gioia” – LegM 5, 7. In: *FF, Op. Cit.*, p. 635.

⁵⁵ AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 128.

correia e tomou uma corda como cingulo, dirigindo toda solitudine do coração para pôr em prática o que ouviu e para se ajustar em tudo à regra de retidão apostólica⁵⁶.

Nesse excerto houve uma reinterpretação da 1Cel, que deu destaque à figura do sacerdote para auxiliar Francisco na compreensão do Evangelho. Para Giovanni Miccoli, Boaventura apropriou-se dos relatos de Tomás de Celano e Juliano de Espira para construir sua narrativa, mas inicia o relato com uma nova informação: a missa que Francisco teria ouvido seria a dos Apóstolos. Além disso, de acordo com o historiador, essa inserção consistia em conciliar a mensagem de Francisco com a futura missão apostólica dos frades menores⁵⁷.

Há uma pequena, mas importante alteração: na VJS consta a descrição de “anunciador da perfeição evangélica”, enquanto no relato de Boaventura modificou-se para “imitador da perfeição evangélica”. Tal modificação estaria condicionada por conta das disputas com o clero secular com o direito à curia animarum, mas ao lado disso, indica que a mensagem recebida por Francisco tinha validade similar àquela dos Apóstolos, o que daria validade ao papel desempenhado pela OFM.

Se retomarmos as discussões de ascese individual e mortificação corpórea presentes na VJS, identificamos possíveis influências dessa hagiografia na redação de Boaventura. A descrição boaventuriana sobre a forma de vida a ser seguida por Francisco e seus seguidores busca inspirações na composição de Juliano de Espira, mas traz novas adaptações:

Voltando, depois disso, ao vale de Espoleto com o santo propósito, começaram a tratar se deveriam viver no meio das pessoas ou partir para lugares solitários. Mas Francisco, o servo de Cristo, como não confiava na própria decisão nem na dos seus, pediu pela insistência da oração o beneplácito de Deus sobre a questão. Por isso, iluminado pelo oráculo da revelação suprema, entendeu que tinha sido mandado pelo Senhor para lucrar para Cristo as almas que o diabo procurava arrebatar. Preferiu, então, viver mais para todos que para si sozinho, provocado pelo exemplo daquele que se dignou ser o um que morreu por todos [...] Retirou-se, pois, o servo de Deus com os outros companheiros, a um tugúrio abandonado perto da cidade de Assis, no qual iam vivendo de acordo com a forma da santa pobreza, com muito trabalho e escassez, procurando alimentar-se mais com o pão das lágrimas do que com o das delícias. Pois lá se entregavam sem cessar às preces divinas, dedicando-se ao esforço da devota oração mais mental do que vocalmente, pois não tinham os livros de igreja em que pudessem cantar as horas canônicas⁵⁸.

⁵⁶ “Mentre un giorno ascoltava devotamente la messa degli apostoli, sentì recitare il brano del Vangelo in cui Cristo, inviando i discepoli a predicare, consegna loro la forma di vita evangelica, dicendo: Non tenete né oro, né argento, né denaro nelle vostre cinture, non abbiate bisaccia da viaggio, né due tuniche, né calzari, né bastone. [...] Si toglie i calzari dai piedi; lascia il bastone; maledice bisaccia e denaro e, contento di una sola tonachetta, butta via la cintura e la sostituisce con una corda e mette ogni sollecitudine del cuore per vedere come realizzare quanto ha sentito e come adattarsi in tutto alla regola e retta via degli apostoli”. – LegM 3. In: *FF*, Op. Cit., pp. 614-615.

⁵⁷ MICCOLI, G. *Francisco: O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, pp. 140-141.

⁵⁸ “Mentre, con il santo proposito, ritornavano nella valle Spoletana, si misero a discutere se dovessero passare la vita in mezzo alla gente, oppure dimorare in luoghi solitari. Ma Francesco, il servo di Cristo, non confidando nell'intraprendenza propria o in quella dei suoi, si affidò all'insistenza della preghiera per ricercare quale fosse su questo punto la disposizione della volontà divina. Venne così illuminato dalla risposta di una rivelazione dal cielo e comprese che egli era stato mandato dal Signore a questo scopo: guadagnare a Cristo le anime, che il diavolo tentava di rapire. [...] L'uomo di Dio e gli altri suoi compagni si raccolsero in un tugurio abbandonato, vicino ad

O fragmento indica uma indecisão acerca de atuação e forma de vida a ser seguida pelos frades menores. O problema, por sua vez, teria sido solucionado a partir de uma inspiração divina, intermediado a partir de Francisco, que também aponta como o conhecimento humano é falho. A indicação estenderia-se aos demais frades, contrastado com a VJS que relatava que a vocação era específica ao *Poverello*.

Mas se a principal missão consistia na pregação e no empenho pastoral, as noções de contemplação e a ascese estiveram em vistas a aperfeiçoar cada frade menor e, portanto, a própria OFM como um todo. De acordo com Christian Cullen, a teologia de Boaventura é concebida como um equilíbrio entre prática e especulação, sendo que a contemplação e a santidade são inseparáveis.

Conforme assinalou Fernando Uribe, a *Legenda Maior* “insiste sobre a pobreza interior como ponto de partida e complemento necessário daquela exterior”⁵⁹. A partir de uma nova inserção, que não é encontrada nas hagiografias precedentes, o *Doutor Seráfico* visava cessar os ataques dos frades que julgavam o “relaxamento da verdadeira doutrina”, bem como as acusações dos seculares universitários de Paris. Relata o documento que: “Dizia que a pobreza era o fundamento de sua Ordem, e que sobre essa base firma-se primeiramente toda a estrutura da religião, de modo que, se for firme, tudo será firme; se falsear, tudo será destruído”⁶⁰.

Esse fragmento vincula-se com as disputas que envolveram as concepções de Boaventura contra aquelas de Guilherme de Saint-Amour: “se alguém quisesse desafiar e tentar de novo, nos servos de Cristo, todo modo de implorar, seria como desafiar não apenas as Ordens mendicantes, mas também o Sumo Pontífice, que aprovou este modo de vida”⁶¹. Os ataques à pobreza dos frades menores eram concebidos não somente a um questionamento à santidade de Francisco, mas também à própria natureza divina.

Com isso, a virtude da pobreza tinha uma dupla característica: o frade menor não poderia ter nada para si, mas somente ser sustentado pelos bens comuns; e estes, por sua vez, seriam

Assisi: là essi vivevano tra molta fatica e indigenza, secondo la forma della santa povertà, preoccupati di rifocillarsi piu` con il pane delle lacrime che con il pane dei godimenti. Là erano continuamente intenti a pregare Iddio, applicandosi all'esercizio dell'orazione e della devozione più con la mente che con la voce, per la ragione che non avevano”

⁵⁹ “insiste sulla povertà interiore come punto di partenza e complemento necessário di quella esteriore”. – URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura...* Op. Cit., p. 249.

⁶⁰ “Diceva che la povertà è il fondamento dell'Ordine, la base principale su cui poggia tutto l'edificio della Religione, in modo tale che, se essa è solida, solida è la Religione; se essa crolla, la Religione crolla dalle fondamenta” – LegM 7, 2. In: *FF*, Op. Cit., p. 647.

⁶¹ “se qualcuno volesse impugnare e riprovare, nei servi di Cristo, ogni modo di mendicare, sarebbe come impugnare non solo gli Ordini mendicanti, ma anche il Sommo Pontefice stesso, che questo modo di vivere ha approvato”. BOAVENTURA apud MARANESI, P. *Bonaventura, ministro-Generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano. Doctor Seraphicus*, v. 55, 2008, P. 24. Disponível em: http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2008_017-065_Maranesi.pdf. Acesso em dez. 2018.

sustentados por estranhos, o que permitia que a própria Ordem não possuísse o domínio dos objetos⁶². Uma leitura da *Legenda Maior* possibilita sustentar a afirmação:

Por amor da santa pobreza, o servo de Deus onipotente usava com muito mais boa vontade as esmolas pedidas de porta em porta do que as que eram oferecidas. Se fosse, alguma vez, convidado por grandes e devesse ser honrado por mesas mais abundantes, primeiro ia pedir pedaços de pão pelas casas vizinhas e depois, assim enriquecido pela escassez, sentava-se à mesa⁶³.

O excerto permite identificar a condenação atribuída a Francisco quanto ao fruto do trabalho e de suas críticas à acumulação. Chiara Frugoni apontou: “em troca de seus labores, os frades podiam receber o necessário para viver [...] mas sem guardar as sobras para o dia seguinte”⁶⁴. A falta de precisão de Francisco referente a esse tema foi discutida por Boaventura em sua *Epistola*:

Abordemos a questão do trabalho manual, sobre o qual se insiste muito, se foi um conselho ou um preceito. Pessoalmente, acredito que o Beato Francisco não pretendeu ordenar, recomendar ou recomendar [...] Deve-se notar também que ele não diz aos frades: "Eu ordeno a vocês" ou "Eu os aconselho" a trabalhar e nem sequer diz: "Os frades que podem trabalhar ou que conhecem um ofício, trabalhem", mas se dirige "àqueles frades a quem o Senhor concedeu a graça de trabalhar", que, além da possibilidade, também prevê a vontade. Mas se ele dissesse: "Os frades a quem o Senhor concedeu a graça das lágrimas, chorando com moderação, para não perder a visão", não ordenariam a chorar; por isso também significa para o trabalho. Ele mesmo se dedicou apenas ao pequeno trabalho para expulsar a ociosidade. De fato, como ele mesmo observou plenamente a Regra, não creio que, pelo trabalho de suas mãos, pudesse ter obtido doze moedas ou seu correspondente; por outro lado, exortava os frades à oração e não queriam que fossem extintos por lucro.⁶⁵

Comparando ambos os excertos concordamos com Felice Accroca, que apontou para a existência, no pensamento de Boaventura, do chamado “trabalho espiritual”, que se tratava de um apêndice para evitar o ócio, recordando a fala atribuída a Francisco: “Por isso disse uma

⁶² PANSTERS, K. - *Franciscan Virtue Spiritual Growth and the Virtues in Franciscan Literature and Instruction of the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 2012, p. 147.

⁶³ “Per amore della santa povertà, il servo di Dio onnipotente usava molto più volentieri delle elemosine cercate di porta in porta che non di quelle offerte spontaneamente. Quando, invitato da grandi personaggi, doveva accettare l'onore di assidersi a mense sontuose, andava prima a chiedere dei pezzi di pane nelle case dei vicini e poi, così arricchito di miseria, si metteva a tavola” – LegM 7, 7. In: *FF*, Op. Cit., p. 650.

⁶⁴ FRUGONI, C. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 68.

⁶⁵ “Affrontiamo ora la questione del lavoro manuale, sulla quale tu insisti molto, se sia un consiglio o un preceito. Personalmente ritengo che il beato Francesco non intendesse né ingiungerlo né consigliarlo né scongiurarlo [...] Bisogna poi notare che non dice ai frati: “vi comando” o “vi consiglio” di lavorare e neppure dice: “I frati che possono lavorare o che conoscono un mestiere, lavorino”, ma si rivolge “a quei frati ai quali il Signore ha concesso la grazia di lavorare”, il che, oltre la possibilità, prevede anche la volontà. Se infatti Egli stesso si dedicava al lavoro manuale soltanto quel poco per cacciar l'ozio; infatti, poiché egli stesso ha osservato compiutamente la Regola, non credo che dal lavoro delle sue mani avrebbe potuto ricavare dodici denari o il loro corrispondente; esortava invece i frati all'orazione e non voleva che la estinguessero per lucroavesse detto: “I frati ai quali il Signore ha concesso la grazia delle lacrime, lacrimino con moderazione, per non perdere la vista” non avrebbe comandato di lacrimare; così intende anche per il lavoro”. BOAVENTURA apud ACCROCA, F. *Un santo di carta...* Op. Cit., p. 353. Sobre o tema do trabalho em Francisco e Boaventura, ver: PELLEGRINI, L. La grazia del lavoro. In: ACCROCCA, F.; MARANESI, P. (orgs). *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*. Pádua: Editrici Francescane, 2012.

vez: quero que meus frades trabalhem e se exercitem para que não fiquem vagueando com o coração e a língua em coisas ilícitas por estarem entregues ao ócio”⁶⁶. A pobreza foi conciliada com a questão do *usus* sintetizado pela aplicação do “enriquecido pela escassez”.

A reformulação operada por Boaventura, segundo Kevin Hughes, “estabelece que a pobreza minoritária é evangélica - está sempre a serviço da missão pastoral da Igreja. É precisamente esta missão pastoral que justifica o frade de se abster do trabalho manual e receber apoio material de outros”⁶⁷. A partir do que foi apresentado, é possível concordar com essa sentença na medida em que a missão pastoral, que serve como justificativa para os frades absterem-se do trabalho manual, e, ao mesmo tempo, receberem apoio material de outros.

Assim compreendemos o excerto referente ao conselho solicitado por Pedro Cattani, então vigário de Francisco, que teria apontado:

Numa outra ocasião, como havia tanta escassez no lugar de Santa Maria da Porciúncula, que não podiam providenciar de acordo com a exigência da necessidade aos frades hóspedes que chegavam, o vigário foi falar com o homem de Deus. Alegou a penúria dos frades e pediu que fosse lícito reservar algumas coisas dos noviços que entravam, de modo que os frades pudessem recorrer a elas, gastando-as no tempo oportuno. O homem, que não ignorava o conselho superno, disse-lhe: “Longe de nós, irmão caríssimo que, por quem quer que seja, ajamos impiamente contra a Regra. Prefiro que dispas o altar da Virgem gloriosa, quando a necessidade o exigir, do que atentar, por pouco que seja contra o voto de pobreza e a observância do Evangelho. Pois a Virgem bem-aventurada vai ficar mais contente se o seu altar for descoberto para que se observe perfeitamente o conselho evangélico do que, se o altar ficar revestido mas deixarmos de lado o conselho que prometemos a seu Filho”⁶⁸.

A partir dessa passagem indicamos que a pobreza era um dos elementos fundantes da forma de vida a ser seguida pelos frades menores. Por sua vez, a pregação exercia a atividade pastoral no cuidado das almas, já que o papel a ser cumprido pelos frades menores consistia na atuação no mundo mediante a pregação, desempenhando uma importante função no cuidado das almas. Para Roberto Pacciocco, o “minoritismo” consistia em uma “prédica crível e uma digna fé do compartilhamento do *status*, da assimilação de quem pregava à própria categoria

⁶⁶ “Perciò una volta disse: «Voglio che i miei frati lavorino e si tengano esercitati. Così non andranno in giro, oziando con il cuore e con la lingua, a pascersi di cose illecite» – LegM 5, 6. In: *FF*, Op. Cit., p. 634.

⁶⁷ “Bonaventure establishes that the Minorite poverty is evangelical— it is always at the service of the church’s pastoral mission. It is precisely this pastoral mission that justifies the friar’s refraining from manual labor and receiving material support from others” – HUGHES, K.L. Bonaventure’s defense of mendicancy. In: HAMMOND, J.; WAYNE HELLMANN, J.; GOFF, J.; (orgs). *A companion to Bonaventure...* Op. Cit., p. 538.

⁶⁸ “Nel luogo di Santa Maria della Porziuncola regnava tale penuria che non si poteva provvedere adeguatamente alle necessità dei frati ospiti di passaggio. Perciò il suo vicario, una volta, si presentò all’uomo di Dio e gli espose l’indigenza dei frati, chiedendo il permesso di metter da parte un po’ dei beni dei novizi, che venivano all’Ordine, per servirsene a tempo opportuno. Ma il santo, che aveva in mente bene il consiglio del Vangelo, gli rispose: «Non sia mai, fratello carissimo, che noi agiamo empivamente contro la Regola, a favore di chicchessia. Preferisco che tu spogli l’altare della Vergine gloriosa, quando la necessità lo richieda, piuttosto che vederti compiere anche il più piccolo attentato contro il voto di povertà e contro l’osservanza del Vangelo. Perché la beata Vergine avrà più caro vedere che noi lasciamo spoglio il suo altare, per osservare perfettamente il consiglio del santo Vangelo, anziché vedere che lasciamo ben ornato il suo altare, ma trascuriamo il consiglio del Figlio suo” – LegM 7, 4. In: *FF*, Op. Cit., p. 648.

dos pobres”⁶⁹. A pregação foi utilizada como mecanismo para o anúncio da pobreza dos frades menores, e essa função foi analisada por Boaventura:

Agora existem três tipos de evidências de que o pregador é enviado pelo Senhor para pregar o Evangelho. Primeiro é a autoridade de quem envia, seja este do bispo ou especialmente daquele bispo que toma o lugar de Pedro, que por sua vez toma o lugar de Jesus Cristo. Então a pessoa enviada por ele é enviada por Cristo. O segundo é o zelo pelas almas na pessoa que é enviada, quando a meta principal desse indivíduo é a honra de Deus e a salvação das almas. Terceiro, a pregação produz bons frutos e conversão nos ouvintes. - Por meio do primeiro sinal, eles são arautos do Pai, pelo segundo arauto do Filho e pelos terceiros arautos do Espírito Santo.⁷⁰

Cabe ressaltar que o excerto indica a influência divina na pregação e naquele que a realizava. Ao lado disso, legitima o papel os frades menores junto à Sé Apostólica, evitando quaisquer acusações de heresia ou superação do papel da Igreja, como entendido pelos joaquimistas ou pelos membros do clero secular. Mas não somente, também assinala a presença divina a partir de Francisco e da OFM, indicando uma continuidade a partir do ato de pregar. Foi dessa forma que Boaventura compreende a centralidade da pregação:

A Regra declara expressamente que a autoridade e o ofício de pregação são atribuídos aos irmãos, os quais eu não acredito que sejam encontrados em qualquer outra Regra. Se eles não são obrigados a pregar fábulas, mas a palavra divina; e eles são incapazes de entender, a menos que eles leiam; e eles são incapazes de ler, a menos que tenham escrito material: então é inteiramente claro que ter livros, como pregar, é próprio da perfeição da Regra⁷¹.

De acordo com o fragmento, a pregação foi legitimada a partir da *Regra Bulada*, de 1223. Esta, por sua vez, por ser derivada de Francisco e ter dimensão divina, seria aplicada a toda OFM. De outro modo, para que a finalidade da pregação fosse devidamente almejada, tornava-se necessário o uso de livros para aperfeiçoamento dos conhecimentos de cada frade.

A pobreza e a pregação, que a partir de uma teorização que se adaptava às novas contingências, vincularam-se a partir de um elo místico e sobrenatural, que encontravam no divino e na santidade de Francisco suas legitimações. Relata-nos a *Legenda Maior*:

⁶⁹ “predicazione resa credibile e fede degna dalla condivisione dello status, dall'assimilazione di chi predicava alla categoria stessa dei pauperes”. – PACCIOCO, R. *Sublima negotia...* Op. Cit, passim.

⁷⁰ “Now there are three types of evidence that the preacher is sent forth by the Lord to preach the Gospel. First is the authority of the one sending, be this of the bishop or especially of that bishop who takes the place of Peter, who for his part takes the place of Jesus Christ. So the person sent by him is sent by Christ. Second is the zeal for souls in the person who is sent, when that individual’s primary goal is the honor of God and the salvation of souls. Third, the preaching brings forth good fruit and conversion in the listeners.— By means of the first sign they are heralds of the Father, by the second heralds of the Son, and through the third heralds of the Holy Spirit”. – BOAVENTURA apud BOUGEROL, J.G. *Bonaventure as exegete*. In: HAMMOND, J.; WAYNE HELLMANN, J.; GOFF, J. (orgs). *A Companion to Bonaventure...* Op. Cit., p. 182.

⁷¹ “The Rule expressly declares that the authority and office of preaching is assigned to the brothers, which I do not believe is found in any other Rule. If they are not obliged to preach fables but the divine word; and they are unable to understand, unless they read; and they are unable to read, unless they have written material: then it is entirely clear that having books, like preaching, is proper to the perfection of the Rule” – JOHNSON, T. *Bonaventure as preacher*. In: HAMMOND, J.; WAYNE HELLMANN, J.; GOFF, J. (orgs). *A Companion to Bonaventure...* Op. Cit, p. 409.

Para tornar-se desprezível diante dos outros, não se envergonhava de manifestar diante de todo o povo os próprios defeitos, na pregação. Uma vez aconteceu que, agravado pela doença, relaxou um pouquinho o rigor da abstinência para recuperar a saúde. Mas quando recuperou e tudo as forças do corpo, como verdadeiro desprezador de si mesmo e animado para envergonhar a própria carne, disse: “Não é conveniente que o povo ache que eu faço abstinência e que eu, pelo contrário, esteja carnalmente comendo escondido”. Por isso levantou-se, inflamado pelo espírito da santa humildade, convocou o povo na praça de Assis e, solenemente, com muitos frades que levou consigo, entrou na igreja maior com uma corda amarrada no pescoço, e mandou que o levassem diante de todos, despido, só com os calções, até a pedra em que costumavam colocar os malfeitores que tinham que ser punidos. Subindo nela, embora estivesse com febre quartã e enfraquecido, pregou com muito vigor de ânimo num tempo de frio cortante, e afirmou para todos os que estavam ouvindo que ele não devia ser honrado como um homem espiritual, mas antes devia ser desprezado por todos como um carnal e glutão. Os que tinham comparecido, vendo todo esse espetáculo, ficaram admirados, e como já conheciam sua austeridade, compungidos com um devoto coração, proclamavam que sua humildade era mais admirável do que imitável⁷².

É necessário observar no fragmento a dimensão ascética que, através de sua corporeidade mortificada e de seu exemplo, visava persuadir os ouvintes à conversão. De acordo com Fernando Uribe, a narrativa boaventuriana tem uma maior dramaticidade se comparada ao relato da 1Cel⁷³. O relato também inseriu um ritual de humilhação conhecido por *hamiscara*, que consistia em simular a pena do crime cometido, esperando despertar a piedade daqueles que observavam a cena⁷⁴. Ainda, pode-se mencionar o uso da *ars condicionandi*, que consistia em “arrancar a adesão popular através de gestos, efeitos de voz e de uma linguagem direta e zombeteira, própria para impressionar multidões”⁷⁵. Por fim, o capítulo se finda com uma exortação de Boaventura, ao apontar que a humildade praticada pelo *Poverello* era admirável e não imitável.

A dimensão da contemplação e da pregação foram abordadas de forma comparada por Boaventura:

⁷² “Per guadagnarsi il disprezzo degli altri, non si risparmiava il rossore e, predicando, raccontava davanti a tutta la gente i propri difetti. Una volta, a causa di una grave malattia, aveva allentato un poco la sua rigorosa astinenza, per ricuperare la salute. Quando ebbe in qualche modo riacquistato le forze, il vero dispregiatore di sé, ben deciso a umiliare se stesso, disse: «Non è giusto che la gente mi creda un digiunatore, mentre io mi rifaccio di nascosto mangiando la carne». Così, infiammato dallo spirito della santa umiltà, si alzò, radunò il popolo di Assisi nella piazza ed entrò con grande solennità nella cattedrale, scortato da molti frati. Si legò una corda al collo e, nudo, con le sole mutande, si fece trascinare, sotto gli occhi di tutti, fino alla pietra su cui di solito venivano messi i delinquenti. Salito sulla pietra, benché scosso dalla quartana e privo di forze, con quel freddo pungente, predicò con grande vigore e dichiarò a tutti quanti gli ascoltatori che non dovevano stimarlo un uomo spirituale, ma che, anzi, tutti dovevano disprezzarlo come un uomo carnale e un ghiottone. Tutti i convenuti, a uno spettacolo così impressionante, furono pieni di meraviglia, perché conoscevano bene la vita austera di quell'uomo, e, con il cuore compunto dalla devozione, dicevano apertamente che un'umiltà come quella si poteva, sì ammirare, ma non certo imitare” – LegM 6, 2. In: *FF*, Op. Cit., p. 639.

⁷³ URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura...* Op. Cit., p. 221.

⁷⁴ Sobre este ritual, ver: MOEGLIN, J.M. HARMISCARA - HARMSCHAR – HACHEE. Le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Age. *Bulletin Du Cange (Archivum latinitatis medii aevi)*, n. 54, 1996, pp. 11-66. Disponível em: http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/8883/ALMA_1996_54_11.pdf. Acesso em dez. 2018.

⁷⁵ VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis...* Op. Cit. P. 112.

Francisco, verdadeiramente servo fiel e ministro de Cristo, para dar conta de tudo com fidelidade e perfeição, dedicava-se principalmente àqueles exercícios de virtude que, por inspiração do Espírito, sabia que mais agradavam a Deus. Por isso aconteceu que ele caiu numa grande agonia de uma certa dúvida e, muitos dias, quando saía da oração, propunha aos frades seus familiares como acabar com ela. Dizia: “Irmãos, o que aconselhais, o que vos parece louvável: que eu me dedique à oração ou que saia a pregar? É certo que eu, pequeno, simples e mal preparado na palavra, recebi maior graça para orar do que para falar. Também parece que na oração há lucro e acumulação de graças, na pregação uma certa distribuição dos dons recebidos do céu; na oração também há uma purificação dos afetos interiores e uma união com o uno, o verdadeiro e o sumo bem, com revigoramento da virtude; na pregação empoeiram-se os pés do espírito, distrai-se por muitas coisas e há um relaxamento da disciplina. Finalmente, na oração falamos com Deus e o ouvimos, convivendo com os anjos como se vivêssemos uma vida angélica; na pregação precisamos ser muito condescendentes com as pessoas e, vivendo humanamente entre elas, pensar, ver, dizer e ouvir coisas humanas. [...] Chamando dois frades, mandou-os a Frei Silvestre, aquele que vira uma cruz saindo de sua boca, e nessa ocasião estava continuamente entregue à oração em um monte junto de Assis, para que obtivesse uma resposta divina sobre essa dúvida: o que lhe era pedido da parte do Senhor. Isso mesmo mandou à sagrada virgem Clara, que por alguma mais pura e simples das virgens que moravam sob sua disciplina, e ela rezando com as outras irmãs, procurasse saber a vontade de Deus sobre isso. Por revelação do Espírito superno, concordaram na resposta o venerável sacerdote e a virgem consagrada a Deus, isto é, que a vontade divina era que o pregoeiro de Cristo saísse a pregar⁷⁶.

A passagem permite analisar a indecisão de Francisco quanto a orar ou pregar. Indica a dimensão ascética e a disciplina obtida a partir da oração, mas que, ao fim, tem-se a opção pela pregação. Para Fernando Uribe, a aproximação entre contemplação e a pregação marcam o “discernimento franciscano”, que consiste “de um lado, o papel fundamental dos irmãos e, de outro, o valor que é dado à oração para conhecer a vontade de Deus”⁷⁷.

Porém, a dimensão coletiva proposta pela narrativa foi representada a partir de dois membros da vida contemplativa: Clara de Assis e Frei Silvestre. De acordo com Verônica

⁷⁶ “Francesco, servitore e ministro veramente fedele di Cristo, tutto volendo compiere con fedeltà e perfezione, si sforzava di praticare soprattutto quelle virtù che sapeva maggiormente gradite al suo Dio, come aveva appreso per dettame dello Spirito Santo. A questo proposito, si trovò una volta fortemente angosciato da un dubbio, che per molti giorni esposse ai frati suoi familiari, quando tornava dall’orazione, perché l’aiutassero a scioglierlo. «Fratelli – domandava – che cosa decidete? Che cosa vi sembra lodevole: che io mi dia all’orazione o che vada attorno a predicare? Io, piccolino e semplice, inesperto nel parlare, ho ricevuto la grazia dell’orazione più che quella della parola. Pare inoltre che nell’orazione o si acquistano o si accumulano le grazie; nella predicazione, invece, si distribuiscono i doni ricevuti dal cielo. Nell’orazione purifichiamo i nostri sentimenti e ci uniamo con l’unico, vero e sommo Bene e rinvigoriamo la virtù; nella predicazione lo spirito si impolvera e si distrae in tante direzioni e la disciplina si rallenta. Finalmente, nell’orazione parliamo a Dio, lo ascoltiamo e, conducendo quasi una vita angelica, ci tratteniamo in mezzo agli angeli; nella predicazione dobbiamo scendere spesso verso gli uomini e, vivendo da uomini in mezzo agli uomini, pensare, vedere, dire e ascoltare le cose umane [...] Incaricò dunque due frati di andare da frate Silvestro per dirgli che cercasse di ottenere la risposta di Dio sulla dubbiosa questione e che gliela facesse sapere. Questa stessa missione affidò alla santa vergine Chiara: indagare la volontà di Dio su questo punto, sia incaricandone qualcuna fra le vergini più pure e semplici, che vivevano alla sua scuola, sia pregando lei stessa con le altre sorelle. E furono meravigliosamente d’accordo nella risposta – poiché l’aveva rivelata lo Spirito Santo – il venerabile sacerdote e la vergine consacrata a Dio: il volere divino era che egli, araldo di Cristo, uscisse a predicare”. – LegM 12, 1-2. In: *FF*, Op. Cit., p. 684-685.

⁷⁷ “por una parte el papel fundamental que en ella tienen los hermanos y, por otra, el valor que se le da a la oración para conocer la voluntad de Dios”. - URIBE, F. Presupuestos y principios básicos del discernimento según San Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, vol. XXVIII, núm. 84, 1999, 337-356. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/espiritualidad/Uribe-PresupuestosyPrincipios.html>. Acesso em dez. 2018.

Aparecida Aguiar, o movimento feminino franciscano se distinguiu, desde o seu início, por almejar a vida contemplativa em seus mosteiros⁷⁸. Dessa forma que houve uma predominância da pregação frente à contemplação representados pelas menções de Clara e Silvestre, porém a ascese ainda permanecia como elemento de importância para os frades menores. Eleonora Lombardo, ao analisar sermões de Boaventura, indicou que a função de difusão da palavra cristã foi designada aos contemplativos, que também se estendia aos frades menores, “que vivem na condição dual de poder atingir os mistérios da divindade como contemplativos para depois transmiti-los a leigos e penitentes”⁷⁹. Em outras palavras, o cuidado das almas a partir da pregação também exigia uma contemplação ascética dos frades menores.

A *Legenda Maior* contém outra passagem que permite abordar a vinculação existente entre a pregação e a pobreza:

Como os frades lhe perguntaram, uma vez, se gostava que os frades letrados já recebidos na Ordem se aplicassem ao estudo das Sagradas Escrituras, respondeu: “Gosto, contanto que a exemplo de Cristo, sobre o qual está escrito que mais orava do que lia, não deixem de lado o esforço da oração, e também não estudem só para saber o que terão que falar, mas para porem em prática o que ouviram e proporem aos outros o que já praticaram”. Disse; “Quero que meus frades sejam discípulos evangélicos, e que assim cresçam no conhecimento da verdade de forma que cresçam ao mesmo tempo na pureza da simplicidade, para que não separem a simplicidade da pomba da prudência da serpente, pois o Mestre exímio uniu-as com sua palavra bendita⁸⁰.”

O relato inicia com a referência a frades letrados, sem quaisquer menções a conflitos acerca de sua presença e contrastando com o relato de Tomás de Celano. Ao lado disso, há uma exortação à oração de acordo com o exemplo de Cristo. A partir das análises de Timothy Johnson, defendemos que Boaventura deu ênfase na ascese e no ato de orar, já que

no *Breviloquium*, Boaventura recorda aos seus confrades que numerosos obstáculos, distrações e medos podem impedir os esforços dos fiéis, mas a audível articulação da oração desperta suas afeições e concentra suas intenções conscientes⁸¹.

⁷⁸ AGUIAR, V.A.S. *Ancilla Christi, plantula sancti Francisci: o evangelho e a pobreza como forma de vida em Clara de Assis (1212-1253)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 26.

⁷⁹ “i quali vivono nella duplice condizione di poter attingere ai misteri della divinità come i contemplativi per doverli poi trasmettere ai laici e ai penitenti” – LOMBARDO, E. *Ecclesia huius temporis. La Chiesa militante nelle prime raccolte dei sermoni dei frati minori (1225ca - 1260)*. 2010. Tese (Doutorado em História). – Departamento de História, Università degli Studi di Padova, Pádua, 2010.

⁸⁰ “Una volta i frati gli chiesero se aveva piacere che le persone istruite, dopo essere state accolte nell’Ordine, si applicassero allo studio della Scrittura; ed egli rispose: «Ne ho piacere, sì; purché, però, sull’esempio di Cristo, di cui si legge non tanto che ha studiato quanto che ha pregato, non trascurino di dedicarsi all’orazione e purché studino non tanto per sapere come devono parlare, quanto per mettere in pratica le cose apprese, e, solo quando le hanno messe in pratica, le propongano agli altri. Voglio – disse – che i miei frati siano discepoli del Vangelo e progrediscano nella conoscenza della verità, in modo tale da crescere contemporaneamente nella purezza della semplicità. Così non disgiungeranno la semplicità della colomba dalla prudenza del serpente, che il Maestro insuperabile ha congiunto con la sua parola benedetta” – LegM 13, 1. In: *FF*, Op. Cit., p. 676.

⁸¹ “In the *Breviloquium* Bonaventure reminds his confreres that numerous obstacles, distractions, and fears may impede the efforts of the faithful, but the audible articulation of prayer both awakens their affections and focuses their thoughtful intentions” – JOHNSON, T. *The prothemes of Bonaventure’s Sermones dominicales and Minorite Prayer*. In: IDEM (org). *Franciscans at prayer*. Leiden: Brill, 2007, p. 107

Nesse excerto, a ascese e o controle de si vinculam-se com uma técnica de governo que visava pôr fim aos conflitos entre os frades menores, e que Boaventura, não somente na *Legenda Maior*, mas também em outras obras, conciliou distintas visões para produzir a forma de vida adequada às novas contingências que a OFM presenciava.

A partir de uma releitura do *Memoliale in desiderio animae*, de Tomás de Celano, Boaventura realizou uma simplificação e rearranjo na estrutura daquela hagiografia. De acordo com Fernando Uribe, o relato conta com três alterações que foram realizadas com o intuito de dirimir os conflitos e questionamentos sobre os frades menores: em primeiro, a visão de Francisco que apontava para a ruína da Ordem por conta dos intelectuais; ao lado disso, não há menção a um frade laico; por fim, não se verifica a aparição do *Poverello* a um frade, recomendando-o a usar palavras simples em sua pregação⁸².

Mas podemos ainda recordar a omissão, por parte de Boaventura, sobre a comunidade dos primeiros frades na Porciúncula. Por sua vez, cita a igreja de Santa Maria dos Anjos, em que Francisco apresentou uma “visão maravilhosa e a predizer muitas coisas futuras sobre o progresso da Ordem”, e os frades “souberam de verdade que o Espírito Santo repousava com tanta plenitude sobre seu servo Francisco que era mais do que seguro para eles seguir atrás de sua vida e doutrina”⁸³. Isso permite concordar com Luigi Pellegrini, que apontou que a redação do *doutor Seráfico* visou conciliar duas visões distintas do evento – seja a partir da permanência dos frades em Rivotorto ou Porciúncula, mas que buscou apresentar uma exaltação do crescimento da Ordem, e o papel profético de Francisco a partir da assimilação ao personagem bíblico de Elias⁸⁴.

Boaventura conciliou a pobreza baseada em interpretações que permitiam o *usus*, ao lado da pregação e da oração como via para a ascese e progressão dos conhecimentos. Concordamos com Jacques Dalarun, que concluiu:

Cristo e Francisco escolheram a pregação; portanto, os irmãos menores devem pregar; portanto, eles devem ler as Escrituras e os comentários; por conveniência, eles usam livros e, desde que não tenham nenhum sentimento de propriedade, eles os possuem e assim por diante⁸⁵.

⁸² URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura...* Op. Cit., p. 378.

⁸³ “i frati dovertero riconoscere che lo Spirito del Signore si era posato in tutta la sua pienezza sopra il suo servo Francesco: perciò la cosa più sicura per loro era seguire la sua dottrina e la sua vita”. – LegM 4, 4. In: *FF*, Op. Cit., p. 624.

⁸⁴ PELLEGRINI, L. *I luoghi di Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*. Disponível em: https://www.academia.edu/14682689/I_luoghi_di_frate_Francesco. Acesso em dez. 2018. Passim.

⁸⁵ “Christ and Francis chose preaching; therefore the lesser brothers must preach; therefore they must read Scripture and the commentaries; for convenience they use books, and as long as they harbor no feeling of proprietorship, they may possess them and so forth” DALARUN, J. *The Misadventure of Francis...* Op. cit., p. 241.

Esse excerto indica para as adaptações da forma de vida na OFM. Mas o “edifício” do pensamento do ministro-Geral acerca das condutas a serem seguidas não estaria completo se não abordássemos a questão da obediência, que se vincula com a humildade e a submissão a partir da forma de vida de Francisco. É o que ocorre em seu *Itinerarium*, em que defendeu:

Há um triplo conselho de pobreza, obediência e castidade. Mas, por mais que se obedeça geral e universalmente, por isso ele age mais perfeitamente. E similarmente concernente ao conselho da castidade. Portanto, por uma razão igual, será verdade sobre o conselho da pobreza⁸⁶.

A partir dessa passagem verificamos que, em Boaventura, a pobreza, a pregação e a humildade, baseada na absoluta obediência e na renúncia de si próprio, constituem uma tríade inseparável. O capítulo seis da *Legenda Maior* é dedicado a abordar a obediência e humilhação de Francisco, como um ato não só de renúncia de si, mas que também visava a indicar as adaptações que a Ordem sofrera, tal como o relato da pregação de Francisco em Ímola⁸⁷. É nesse sentido que se deve ler o relato sobre o milagre do perdão a um frade pecador:

Pois o homem santo detestava a soberba, origem de todos os males, e a desobediência, sua pior prole, mas não era menor o apreço que tinha pela humildade da penitência. Aconteceu que uma vez foi-lhe apresentado um frade que, contra a lei da obediência, tinha feito algo que precisava ser corrigido pela disciplina da justiça. Mas quando o varão de Deus viu que aquele frade estava verdadeiramente compungido, por sinais evidentes, foi levado a perdoá-lo por amor da humildade. Todavia, para que a facilidade do perdão não fosse um incentivo para o erro, mandou que se tirasse o capuz do frade jogando-o no meio das chamas, para que todos percebessem com quanta e qual espécie de vingança era preciso dar valor à ofensa da desobediência. Quando o capuz já estava havia algum tempo no meio do fogo, mandou tirá-lo e devolve-lo ao frade humildemente penitente. Que maravilha! O capuz foi tirado do meio das chamas sem ter nenhum vestígio de queimadura. Assim aconteceu que Deus, só com esse milagre, recomendou a virtude do homem santo e a humildade da penitência⁸⁸.

⁸⁶ “there is a threefold counsel of poverty, obedience, and chastity. But by however much one obeys generally and universally, by that much he acts more perfectly. And similarly concerning the counsel of chastity. Therefore, by an equal reason it will be true concerning the counsel of poverty” - BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. De paupertate quoad abrenuntiationem (De perfectione evangelica, q. 2 a. 1). Disponível em: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bonaventure_2.1-abrenuntiationem.pdf. Acesso em dez. 2018.

⁸⁷ “Una volta, giunto a Imola, si presentò al vescovo della città e chiese umilmente il permesso di convocare, con il suo beneplacito, il popolo per la predica. Il vescovo gli rispose duramente: «Frade, basto io per predicare al mio popolo». Chinò il capo, il vero umile, e uscì. Ma di lì a poco, eccolo di nuovo. Il vescovo, piuttosto alterato, gli domanda che cosa vuole ancora. Umile nella voce come nel cuore, egli risponde: «Signore, se un padre caccia il figlio da una porta, il figlio non può che rientrare dall'altra». Vinto dall'umiltà, il vescovo lo abbracciò e, con volto lieto, gli disse: «Per l'avvenire tu e tutti i tuoi frati avete il mio generale permesso di predicare nella mia diocesi: la santa umiltà ve lo ha meritato» – LegM 6, 8. In: *FF*, Op. Cit., p. 643-644.

⁸⁸ “Il santo aveva in orrore la superbia, origine di tutti i mali, e la disobbedienza, sua pessima figlia; accoglieva però, non meno di buon grado, chi umilmente si pentiva. Una volta gli fu presentato un frate, che aveva trasgredito i comandi dell'obbedienza, perché lo correggesse con il magistero del castigo. Ma l'uomo di Dio notò da segni evidenti che quel frate era sinceramente pentito e perciò si sentì spinto dall'amore per l'umiltà ad essere indulgente con lui. A evitare, tuttavia, che la facilità del perdono fosse per gli altri incentivo a mancare, comandò di togliere al frate il cappuccio e di gettarlo tra le fiamme, perché tutti potessero osservare quanta e quale vendetta esige la trasgressione contro l'obbedienza. E dopo che il cappuccio era rimasto un bel pezzo nel fuoco, ordinò di levarlo dalle fiamme e di ridarlo al frate, umile e pentito. Meraviglia: il cappuccio non aveva alcun segno di bruciatura! Così avvenne che con questo solo miracolo Dio esaltò la virtù del santo e l'umiltà del pentimento. Quanto è degna di essere imitata l'umiltà di Francesco, la quale anche sulla terra gli procurò una dignità così grande da piegare

A citação inicia a partir da crítica aos soberbos, já que esta desencadeava a desobediência. Porém, conforme assinalou Roberto Rusconi, o recurso à fogueira e à ordália foi proibido a partir do IV Concílio de Latrão de 1215, no cânone VIII⁸⁹. Porém, devido ao relato ter dimensões místicas, já que o milagre foi proporcionado por inspiração divina, tornou-se possível corrigir os erros, perdoadando o frade e transformando a si próprio.

Caso considerarmos que a desobediência e o orgulho foram as causas, de acordo com o *Breviloquium* de Boaventura, da punição e queda da humanidade do paraíso⁹⁰, defendemos que a renúncia de si através da obediência e submissão se transforma no pilar fundamental a todo cristão, não sendo diferente aos frades menores. De acordo com Christopher Cullen,

A paixão de Cristo é um modelo de virtude em que ele suportou a morte em prol da justiça e obediência divinas [...] é uma oferta de obediência plena e satisfatória a Deus [...] Como o homem pecou por orgulho e desobediência, foi através da humilhação e obediência que o homem foi restaurado⁹¹.

O fragmento aponta para a interpretação de que o pecado “original” de Adão e Eva, a partir da desobediência e da soberba, infligiu a via purgatória na humanidade. Essa via se vincula, no pensamento de Boaventura, com a penitência e a mortificação corpórea. De tal forma que a submissão deveria ser o mote de todo cristão, pois “o verdadeiro humilde será exaltado ao trono de glória de que o soberbo é excluído”. É dessa forma que se deve compreender o relato da renúncia de Francisco ao posto de ministro-Geral:

Mas para ter lucro de muitos modos e para aproveitar para seu merecimento todo o tempo presente, este comerciante evangélico preferiu ser súdito e não superior, e mais obedecer do que mandar. Por isso, renunciando ao cargo de geral, pediu um guardião a cuja vontade se submetesse em tudo. Pois afirmava que era tão copioso o fruto da santa obediência que não passava nada do tempo sem lucro para os que submetiam o pescoço ao seu jugo. Por isso se acostumara e prometer sempre obediência ao irmão com quem andava, e a observá-la. Uma vez, disse aos companheiros: “Entre outras coisas que a piedade divina dignou-se dar-me, está a graça de obedecer diligentemente ao noviço de uma hora, se me fosse dado como guardião, como ao mais antigo e discreto dos frades. “O súdito, dizia, não deve considerar em seu prelado o homem mas aquele por cujo amor se submeteu. Pois quanto mais desprezível for quem preside, tanto mais agrada a humildade do obediente”. Certa vez, quando lhe perguntaram quem devia ser julgado um verdadeiro obediente, deu como exemplo a semelhança de um corpo morto. Disse: “Pega um cadáver exânime, e põe onde quiser! Verás que não vai desgostar do movimento, nem murmurar do lugar, nem

Dio ai suoi desideri, da trasformare completamente il cuore dell'uomo, da scacciare con un solo comando la protervia dei demoni e da frenare con un solo cenno la voracità delle fiamme” – LegM 6, 11. In: *FF*, Op. Cit., p. 645.

⁸⁹ RUSCONI, R. Francesco d'Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangelica. In: *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, v. 6, n.1, 2004, 909-923. Disponível em: https://www.academia.edu/29535568/Francesco_d_Assisi_e_la_politica_il_potere_delle_istituzioni_e_l_annuncio_della_pace_evangelica. Acesso em dez. 2018.

⁹⁰ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *The Breviloquium*. Disponível em: <http://agnuz.info/app/webroot/library/7/13/index.htm>. Acesso em dez. 2018.

⁹¹ “As man sinned through pride and disobedience, it was through humiliation and obedience that man was to be restored”. CULLEN, C. *Bonaventure...* Op. Cit., p. 146

reclamar se o tirarem. Se o colocarem numa cátedra, não vai olhar para cima mas para baixo; se o vestirem de púrpura, vai ficar duplamente pálido. Esse é o verdadeiro obediente que não julga por que foi movido, não se importa onde foi posto, não insiste para ser transferido; elevado a um cargo, mantém a humildade costumeira, e quanto mais honrado mais se julga indigno”⁹².

A partir dessa passagem afirmamos que Boaventura se baseou no relato do Memoriale e nos escritos de Francisco. Além disso, o excerto podia criar condições e respaldo para as adaptações na forma de vida do *Poverello*. Não se verifica a menção a Pedro Cattani, nomeado a assumir o posto de ministro-Geral, nem quaisquer menções aos conflitos que ocorreram em 1220, momento em que Francisco retorna da Terra Santa. Conforme assinalou Jacques Dalarun, “a recusa do poder por parte de Francisco de Assis - ostensiva e empática - é, não obstante, acompanhada de uma aceitação da instituição, da qual se deve prestar contas, inclusive dentro de seus paradoxos”⁹³. O excerto também abre margem para concordar com Rosalind Brooke, que defendeu que “seus seguidores precisavam ser corrigidos e ele era avesso a puni-los; eles precisavam ser controlados, e ele não tinha os dons de um administrador”⁹⁴.

Se Francisco sentia-se inapto e resignado às transformações, não significava que fosse contrário às mudanças. A sua aceitação não eliminava a hierarquização da Ordem, que se impunha no período devido às desavenças entre os frades menores. E é em tal maneira que menciona a *Expositio super Regulam fratrum minorum*, no qual consta que a autoridade e a humildade se vinculam para construir a unidade, “por que sem uma liderança, nenhuma *res publica* poderia ser bem executada; e é por este motivo que o Senhor deu importância a um apóstolo sobre os outros”⁹⁵.

⁹² “Questo mercante evangelico, allo scopo di fare guadagni in molti modi e di organizzare tutto il tempo della vita in funzione del merito, preferì non comandare, ma obbedire. Per tale motivo rinunciò all’ufficio di ministro generale e chiese un guardiano, alla cui volontà sottostare in tutto. Il frutto della santa obbedienza – affermava – è così abbondante che nessuna frazione di tempo trascorre senza guadagno, per quanti sottomettono il collo al suo giogo. Per questa ragione aveva l’abitudine di promettere sempre obbedienza al frate con il quale andava in viaggio, e di osservarla. Disse una volta ai compagni: «Tra le altre grazie che, per sua degnazione, la divina misericordia mi ha concesso, vi è questa: che io sono disposto a obbedire con uguale sollecitudine a uno che fosse novizio da un’ora, qualora mi venisse dato per guardiano, come al frate più vecchio e più prudente. Il suddito – aggiungeva – non deve vedere nel suo prelato un uomo, ma Colui per amore del quale accetta di obbedire. E quanto più è spregevole chi comanda, tanto più piace l’umiltà di chi obbedisce». Quando una volta gli domandarono: «Chi deve essere ritenuto un vero frate minore?», egli portò l’esempio del cadavere. «Prendi un corpo morto – disse – e mettilo dove ti pare e piace. E vedrai che, se lo muovi, non si oppone; se lo metti in un posto, non mormora; se lo metti da parte, non protesta. Se lo metti in cattedra, non guarderà in alto, ma in basso. Se gli metti un vestito di porpora, sembrerà doppiamente pallido. Questo è il vero obbediente: chi non giudica il perché lo spostano; non si cura del luogo a cui viene destinato; non insiste per essere trasferito; eletto a un ufficio, mantiene la solita umiltà; quanto più viene onorato, tanto più si ritiene indigno” – LegM 6, 4. In: *FF*, Op. Cit., pp. 640-641.

⁹³ DALARUN, J. *Francis of Assisi and power...* Op. Cit., p. 32.

⁹⁴ “His followers needed to be corrected, and he was averse to punishing them; they needed to be controlled, and he lacked the gifts of an administrator”. - BROOKE, R. *Early Franciscan Government*. Cambridge: University Press, 2004, [1ª ed. 1959], p. 77

⁹⁵ “because without a leader, no *respublica* can be run very well; it is why the Lord gave importance to one apostle over the others”. BOAVENTURA apud DALARUN, J. *Francis of Assisi and power...* Op. Cit., P. 162.

A partir de outros escritos teológicos, mas fundamentalmente baseando-se na *Legenda Maior*, defendemos que Boaventura criou as condições para que as adaptações à forma de vida de Francisco fossem realizadas, como no fragmento sobre o significado de “menores”:

Disse uma vez a seu companheiro: “Não acho que sou um frade menor se não estiver no estado que vou te descrever: Eis que sou prelado dos frades, vou ao capítulo, prego e admoesto os frades, e no fim dizem contra mim: Não és conveniente para nós, porque és iletrado, não sabes falar, idiota e simples. Afinal sou posto para fora com opróbrio, desprezado por todos. Eu te digo que, se não ouvir essas palavras com a mesma cara, com a mesma alegria e com o mesmo propósito de santidade, não sou absolutamente frade menor”. E acrescentava: “Na prelatura há uma queda; no louvor, um precipício, na humildade do súdito, lucro da alma. Então por que vamos dar mais importância aos perigos que às vantagens se o tempo nos foi dado para ser aproveitado?”. Foi por essa razão que Francisco, exemplo de humildade, quis que seus frades se chamassem menores, e que os prelados de sua Ordem fossem ministros, também para usar as palavras do Evangelho, que prometera observar, e pelo próprio nome aprendessem os seus discípulos que estavam entrando na escola do humilde Cristo para aprender a humildade. Na verdade, o mestre da humildade, Cristo Jesus, para formar os discípulos na perfeita humildade, disse: Quem, entre vós, quiser ser o maior, seja o vosso ministro; e quem entre vós quiser ser o primeiro, seja o vosso servo. O senhor ostiense, protetor e principal promotor da Ordem dos Frades Menores, que, mais tarde, de acordo com a predição do santo, foi sublimado à honra do sumo pontificado, com o nome de Gregório IX, perguntou-lhe um dia se estaria de acordo em que frades seus fossem promovidos às dignidades eclesiásticas, e ele respondeu: “Senhor, meus frades são chamados de menores para não presumirem ser maiores. Se queres que dêem fruto na Igreja de Deus, mantende-os e conservai-os no estado de sua vocação, e não permitais absolutamente que sejam promovidos às prelaturas eclesiásticas”⁹⁶.

A passagem indica a presença da palavra *maiores* que, conforme demonstrou Jacques Dalarun, foi pouco utilizada para descrever o ofício de ministro-Geral⁹⁷. Ainda de acordo com esse historiador francês, “Por uma escolha profundamente evangélica, o termo “ministro”, muitas vezes na dupla assertiva “ministro e servo”, impôs-se, assim, na legislação franciscana

⁹⁶ Disse una volta al suo compagno: «Non mi sembra di essere frate minore, se non sarò nello stato che ora sto per descriverti. Ecco: io sono superiore dei frati e vado al capitolo, predico e ammonisco i frati, e alla fine quelli si mettono a dire contro di me: “Non sei adatto per noi: non sei istruito, non sai parlare, sei idiota e semplice!” Alla fine vengo scacciato ignominiosamente, tra le ingiurie di tutti. Ti dico: se non ascolterò tutto questo con la stessa faccia, con la stessa allegrezza di spirito e con lo stesso proposito di santità, non sono per niente un frate minore». E aggiungeva: «Nella prelatura, la caduta; nella lode, il precipizio; nell’umile stato di suddito, il guadagno per l’anima. Come mai, allora, siamo più interessati al pericolo che al guadagno, dal momento che il tempo della vita ci è stato concesso per guadagnare?» Proprio per questo motivo Francesco, modello di umiltà, volle che i suoi frati si chiamassero «minori» e che i prelati del suo Ordine avessero il nome di «ministri». In questo modo egli si serviva delle parole contenute nel Vangelo, che aveva promesso di osservare, mentre i suoi discepoli, dal loro stesso nome, apprendevano che erano venuti alla scuola di Cristo umile, per imparare l’umiltà. Difatti Cristo Gesù, il maestro dell’umiltà, allo scopo di formare i discepoli all’umiltà perfetta, disse: Chiunque tra voi vorrà essere il maggiore, sia vostro ministro, e chiunque tra voi vorrà essere il primo, sarà vostro servo. Il vescovo di Ostia – primo protettore e promotore dell’Ordine dei frati minori, che in seguito, secondo la predizione del santo, fu elevato all’onore del sommo pontificato con il nome di Gregorio IX – chiese un giorno a Francesco se gradiva che i suoi frati accedessero alle dignità ecclesiastiche. Il santo rispose: «Signore, i miei frati sono stati chiamati minori proprio per questa ragione: che non presumano di diventare maggiori. Se volete che facciano frutto nella Chiesa di Dio, teneteli e conservateli nello stato della loro vocazione e non permettete assolutamente che ascendano alle prelature ecclesiastiche» – LegM 6, 5. In: FF, *Op. Cit.*, p. 641-642.

⁹⁷ DALARUN, J. *Francis and power...* Op. Cit.

para designar aquele que dificilmente ousa chamar o superior”⁹⁸. O que se verifica, por sua vez, é que Francisco, em uma situação hipotética, é rejeitado pelos frades devido à falta de formação intelectual, o que é indício das restrições impostas aos leigos após 1239.

Sua aceitação designa, por um lado, o caráter de sua forma de vida, idealizada a partir de um “horizontalismo” e que unia os frades em torno de um amor maternal. Por outro lado, mostra que a presença do frade era como uma “ideia que pairava” sobre o generalato de Boaventura, que legitimava a estratificação e distinção entre os frades menores. Grado Giovanni Merlo afirmou que “os defeitos e abusos na Ordem são feitos dependentes da imperfeição humana e, por isso, devem ser objeto de vigilante correção por parte daqueles que têm a responsabilidade de orientar os frades”⁹⁹. Em outras palavras, as transformações são inerentes à OFM na medida em que se vincula com o progresso das coisas divinas e que, devido à natureza pecaminosa da humanidade, necessita de “guardiões” para vigiar o correto cumprimento das normas.

A exortação final de Boaventura sobre o tema da humildade e obediência indica a evocação da memória de Francisco, produzindo a sua presença que, adaptada às contingências das distintas conjunturas que a Ordem encontrava, possibilitava as modificações sem distanciarem-se dos preceitos do *Poverello*:

Por isso a humildade de Francisco deve ser dignamente seguida, pois mereceu tão admirável dignidade também na terra: inclinou Deus ao seu desejo, mudou a disposição de um homem, avassalou com sua ordem a maldade dos demônios e refreou a voracidade das chamas só com o seu desejo. Certamente esta é a virtude que exalta os que a possuem, presta reverência a todos e merece ser honrada por todos¹⁰⁰.

Importante salientar que o excerto traz o uso do termo *sectanda*, e não *imitatio* ou seus derivados. Como visto, a trajetória de Francisco foi única, e devido à natureza pecaminosa de cada frade, tornava-se impossível repetir os passos do frade fundador. Era imperativo transformar a forma de vida, em vistas ao aperfeiçoamento e progresso de cada frade menor. Ao lado disso, a passagem indica que Boaventura reafirmou o papel profético desempenhado pela Ordem através da obediência, da pobreza e da pregação.

A *Legenda Maior* deve ser compreendida a partir de uma profunda adaptação na forma de vida de Francisco, também sendo necessário analisa-la dentro do panorama da teologia

⁹⁸ “Par un choix profondément évangélique, le terme de «ministre», souvent dans le doublet «ministre et serviteur», s’imposa donc dans la législation franciscaine pour désigner celui qu’on ose à peine appeler le supérieur.” IDEM. *Gouverner c’est servir...* Op. Cit., p. 223

⁹⁹ MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco...* op. Cit., p. 121.

¹⁰⁰ “Quanto è degna di essere imitata l’umiltà di Francesco, la quale anche sulla terra gli procurò una dignità così grande da piegare Dio ai suoi desideri, da trasformare completamente il cuore dell’uomo, da scacciare con un solo comando la protervia dei demoni e da frenare con un solo cenno la voracità delle fiamme” – LegM 6, 11. In: FF, *Op. Cit.*, p. 645.

pensada por Boaventura¹⁰¹. Sua formação cultural em Paris, bem como os debates acerca do papel dos frades menores no cuidado das almas, fez com que entendesse a Ordem em um constante progresso na história da salvação. Sem distanciar-se dos preceitos do frade fundador, Boaventura pôde produzir um relato condizente com as propostas do *Poverello*, mas adaptadas às novas contingências, seja àquelas universitárias acerca da legitimidade dos frades menores, ou sobre o acirramento dos grupos internos que disputavam a “verdadeira” forma de vida.

A análise de Michael Cusato acerca das proposições de Boaventura pontua três mudanças realizadas no generalato do *Doutor Seráfico*. A primeira, “Francisco funciona como um símbolo da jornada cristã da perfeição, mais do que como fundador de um movimento religioso com dinâmica e referências históricas específicas”, em outras palavras, ocorreu uma cisão entre a experiência do *Poverello* e a história da OFM. O historiador ainda indica que a Ordem é “uma entidade histórica que evolui ao longo do tempo dentro de parâmetros jurídicos”, o que significa considerar a “evolução” como obra divina, mas que também esteve enquadrada a partir de reflexões teológicas e chanceladas por bulas pontifícias. Por fim, o autor afirmou que a “pobreza e a humildade são valores interiores para ser cultivados por cada frade, mais do que um valor social na transformação do mundo”.

Ao estimular a ascese e a reflexão espiritual, as reflexões de Boaventura proporcionaram um rígido controle sobre as atitudes de cada frade, legitimando a constituição de hierarquias e modulando a forma de vida de Francisco a partir de uma nova interpretação, mesmo que sem se distanciar dos preceitos do frade fundador.

¹⁰¹ HUBERT, S. Theological and Polemical Uses of Hagiography: A Consideration of Bonaventure's *Legenda Major* of St. Francis. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 29, n. 1, 1998, pp. 47-61. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2072n9cb>. Acesso em dez. 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quantos homens em um homem! Como seria injusto, para essa criatura móvel, estereotipar uma imagem definitiva!
(Jules Michelet)

O que é uma vida? Quem a constitui: o sujeito que a vivenciou ou aqueles que a interpretam e redigem sobre os atos de um personagem histórico? Há algum significado para a existência de um sujeito? Por fim, como analisar uma vida?

Pensar uma trajetória individual também significa abordá-la em perspectiva relacional com outrem. É dessa forma que compreendemos a epígrafe de Jules Michelet: um sujeito histórico é, por sua vez, uma unidade, mas que condensa uma pluralidade de determinações, atravessado por diferentes redes de sociabilidade que interferem em uma trajetória. Por esse motivo que é inconcebível cancelar uma “única” ou “verdadeira” memória hagiográfica. De acordo com Jean Paul Sartre, “o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corroem; em cada nível de vida, estabelece-se um curto-circuito, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo na base de suas condições materiais de partida”¹. A subjetividade e o meio em que esta é produzida estão em constantes tensões.

Se, de acordo com Sartre, os indivíduos coletivos corroem o sujeito histórico, significa que a história é reformulada e que, portanto, significa novamente concordar com a assertiva do filósofo francês: “se a História me escapa, isso não resulta do fato de que eu não a faço: mas do fato de que o outro também a faz”². A constante tensão entre o indivíduo e o coletivo, entre a subjetividade e a objetividade, é verificada na trajetória de Francisco de Assis e nos posteriores eventos da Ordem dos Frades Menores (OFM).

Neste trabalho, buscamos analisar as disputas que se deram acerca da forma de vida a ser seguida pela OFM após a morte de seu frade fundador. Canonizado em 1228 pelo papa Gregório IX, a trajetória de Francisco de Assis consistiu em uma forma de vida de difícil assimilação pelos frades menores, permeada por contrariedades e que, por tal motivo, engendrou em uma pluralidade de interpretações acerca da “verdadeira doutrina” a ser seguida. Como exemplo, podemos defender que as diferentes Regras foram uma tentativa de assimilar a trajetória do *Poverello* com o desenvolvimento da Ordem, mas sem distanciar-se dos “preceitos originários”.

¹ SARTRE, J.P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, P. 69

² IDEM, *Ibidem*, p. 75.

Dessa forma, defendemos que as disputas no interior da OFM se deram acerca de *qual forma a ser seguida pelo conteúdo*, ou seja, *como a vida (o conteúdo) deveria ser vivida (a forma)*. Apontamos que os conflitos se deram no plano da *doutrina a ser seguida*, já que, conforme assinalou Emannelle Coccia, a *vita* “se propõe a cada homem, sem se impor a qualquer um [...] Essa exprime a vontade daqueles que a recebe e não o poder daqueles que a propõe; por conta disso falo de voluntariado e não de necessidade ou de coerção”³.

Os “Conventuais” e os “Espirituais”, apesar de reivindicarem diferentes abordagens acerca do mesmo fenômeno, isto é, a trajetória do *Poverello*, compartilhavam similaridades. Devemos fugir das interpretações errôneas e simplistas que os vê a partir de uma disputa entre o “bem” e o “mal”, ou aqueles que seguiam o “verdadeiro Francisco” e aqueles que “destruíram a Ordem”. Grado Giovanni Merlo demonstrou as conexões entre o “franciscanismo”, que consistia na experiência de Francisco, com o “minoritismo”, derivado daquela e produzida, em síntese, após a morte do *Poverello*⁴. Para tanto, os distintos grupos valeram-se das hagiografias para persuadir, convencer e pôr em prática as suas interpretações da forma de vida de Francisco. Por sua vez, estas, ao relatarem a partir de distintas concepções determinado evento, inseriram-se no que denominamos de “governo” entre os frades menores.

A partir desse “prelúdio”, resume-se, de forma sucinta, o porquê de uma vasta produção hagiográfica. Os frades menores estiveram cindidos. Como exemplo imediato, basta recordar-se dos conflitos que envolveram o ministro-Geral, frei Elias de Cortona, com outros frades acerca do traslado do corpo de Francisco à nova Basílica. De tal forma, se a coerção física era uma característica estranha aos preceitos da OFM⁵, necessitavam-se de outros instrumentos para legitimar as diferentes posições, e foi em tal movimento que as produções de relatos hagiográficos se inseriram. Foi a partir de tais embates, ou “guerras de história” como defendido, que se deu uma vasta produção de hagiografias.

A partir dessas disputas que defendemos que uma escrita não surge do nada, sem referencial. Ela é socialmente legitimada e é permeada por diferentes relações que interferem no crucial momento de redação. Foi a partir de tal abordagem que compreendemos o papel da autoria. Vimos que este tinha a *auctoritas* em compor uma *vita*, e que esta deveria se basear a

³ “si propone ad ogni uomo, senza imporsi ad alcuno. [...] Essa esprime la volontà di colui che la riceve e non il potere di colui che la propone; per questo parlo di volontarietà e non di necessità o di coazione” - COCCIA, E. *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*. De Medio Aevo, v. 2, n. 1, 2006, pp. 169-212. Disponível em <http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/65/108>. Acesso em dez. 2018.

⁴ MERLO, G.G. *Francescanesimo, minoritismo e politica*. In: Carthaginensia: Revista de estudios e investigación. Vol. 31, Nº 59-60, 2015.

⁵ DALARUN, J. *Francis of Assisi and Power*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2007.

partir de fatos verdadeiros. A partir de então, afirmamos que as composições estiveram condicionadas com interesses específicos a cada grupo, porém é necessário ater-se a “as maneiras pelas quais os autores medievais poderiam usar seus textos não apenas para servir suas instituições e patronos, mas também para servir a si mesmos”⁶.

A inventividade do autor possibilita distanciar-nos de um “estruturalismo sufocante”, em que a atuação do compositor é negligenciada em decorrência das interferências externas que seu trabalho sofrera. Este, por sua vez, é condicionado pelas relações sociais e determinações materiais em que a redação se inseriu, mas sem negligenciar o papel dos autores. Foi de tal forma que compreendemos as diferentes hagiografias analisadas.

Os relatos hagiográficos se converteram em espaços de “guerras de história”. Para assegurar a legitimidade dos relatos, foi necessário evocar a memória de Francisco. Mas o ato de evocar também se vincula com a produção da presença do próprio frade, evidenciando uma plasticidade nas interpretações sobre os atos e a vida de Francisco. A síntese de Pierre Nora é elucidativa:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações.⁷

Lembrar e esquecer; omitir e informar; novos relatos que emergem para reelaborar a imagem da santidade, mas que também serviram à legitimação de determinadas posições para o controle e governo da Ordem. E de tal forma que o “hagiógrafo de profissão”, Tomás de Celano, não esteve distante desses preceitos.

Ao longo do primeiro capítulo discutimos a extensão, qualidade e influência de seus relatos. Por ser o primeiro hagiógrafo, defendemos que o seu relato modelou a santidade de Francisco, também servindo de base para as composições posteriores. Discutimos a *Vita Beati Francisci*, a *Vita Brevior* e o *Memoriale in desiderio animae*, e, por muitos anos, interpretou-se a 1Cel como uma mera manipulação da Sé Apostólica e de Frei Elias, negligenciando o papel de Tomás na construção da narrativa.

Como vimos, a hagiografia foi solicitada pela Sé Apostólica e composta em curto período. Se a exaltação da santidade foi a tarefa primordial, o comportamento dos frades menores a partir da forma de vida do *Poverello* também recebeu destaque por parte do

⁶ “the ways in which medieval authors could use their texts not only to serve their institutions and patrons, but to serve themselves as well”. – LAKE, J. Authorial Intention in Medieval Historiography. *History Compass*, v. 12, n. 4, 2014, pp. 344-360. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/hic3.12147>. Acesso em dez. 2018.

⁷ NORA, P. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n.10, 1993, p. 9. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em dez. 2018.

hagiógrafo. Mas, por se tratar da primeira composição sobre Francisco, defendemos que necessitou conciliar distintas interpretações e atenuar a narrativa sem, porém, neutralizá-la completamente. Isso significa que a construção da narrativa produziu um relato “sóbrio”, mas sem eliminar todas as dificuldades que a Ordem vivenciava.

Por sua vez, apontamos que a VB teve uma finalidade bastante distinta da 1Cel. Recentemente descoberta por Jacques Dalarun, esse documento foi uma versão reduzida de seu modelo precedente. Porém, como demonstramos, o relato visou legitimar o generalato de frei Elias de Cortona. A encomenda da hagiografia foi realizada pelo ministro-Geral, e o relato foi analisado e aprovado por este. A apresentação da santidade de Francisco foi adquirindo contornos mais “místicos”, inatingíveis para os frades menores, o que legitimava as adaptações na forma de vida do frade fundador. Por outro lado, o *Memoriale in desiderio animae* foi a tentativa de buscar-se o “mito das origens”, a “verdadeira” mensagem e vocação dos frades.

Já no capítulo dois, a abordagem sobre as “hagiografias não oficiais” consistiu em compreender as finalidades e influências de relatos produzidos de forma distanciada das altas hierarquias, seja da OFM ou da Sé Apostólica. A composição de Juliano de Espira, a *Vita Sancti Francisci*, foi redigida em um contexto bastante distinto da Península Itálica. Em Paris, com um vasto aparato cultural e em um efervescente centro de estudo a seu dispor, o hagiógrafo constituiu uma abordagem cristológica da figura de Francisco. Defendemos que essa interpretação permitiu o “distanciamento não tão distante” da figura do *Poverello*. A redação da VJS vinculou-se com a discussão acerca da autoria presente neste estudo, já que, conforme defendido, a influência do *studium* parisiense foi fundamental para determinada forma da redação, o que também possibilitou em reflexões para adaptar a forma de vida.

De outro modo, o *De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii B. Francisci* buscava a “verdadeira pobreza” da OFM. Essa hagiografia influenciou na deposição de Elias de Cortona, que teve seu nome suprimido no relato, constando seus supostos desvios e falta de observância da Regra. Porém, identificamos que a redação contou com um cunho “moralístico”, ou seja, atacou a figura de Elias, apesar das transformações que a Ordem – em sua totalidade – estava presenciando.

O segundo capítulo também abordou a *Legenda Trium Sociorum*, que apresentou uma interpretação distinta sobre a juventude de Francisco. Ao basear-se no material do *De Inceptione*, essa hagiografia reavaliou a interpretação dada por Tomás ao tratar, de forma positiva, os pais e o ambiente citadino de Assis. E, assim como as hagiografias posteriores à 1Cel, assimilou o *Poverello* à imagem de Cristo. De tal modo que os relatos compartilhavam similitudes, graças à questão da autoria e da tentativa de apresentar fatos verídicos, mas também

devido à influência dos grupos que, apesar de se distinguirem, tinham afinidades no que concerne à interpretação da vida de Francisco.

A interpretação de Boaventura sobre a santidade de Francisco, bem como a “missão” dos frades menores, dialoga com a própria experiência do ministro-Geral. Obteve uma sólida formação cultural em Paris e foi discípulo de Alexandre de Harles. Lecionou no *studium* parisiense e produziu inúmeras obras no que concerne à teologia, à filosofia e à mística. Quando se tornou ministro-geral da Ordem, seu generalato foi marcado por uma série de medidas reformadoras e que uniformizaram o *corpus* legislativo dos frades menores a partir do Capítulo Geral de Narbona, 1260. Como defendido, o crescimento dos frades menores e a expansão destes para outras regiões além da Península Itálica permite indicar que houve uma “refundação” da Ordem, tamanha discrepância que existia entre as inúmeras determinações existentes nas diferentes províncias.

Ao lado disso, defendemos que a redação dessa hagiografia só pode ser compreendida se vinculada a outras reflexões de Boaventura de Bagnoregio. Na última seção do estudo, abordamos a *Legenda Maior* a partir de uma dupla perspectiva: analisa-la de forma sincrônica às adaptações da OFM e vendo-lhe como uma potencializadora destas mudanças. Neste relato, defendemos que Francisco foi “retirado da história”. Sua trajetória inseriu-se na história da salvação, em que seus atos são irrepitíveis para quaisquer indivíduos.

O termo mais utilizado para descrevê-lo é *servus*, bem como o seu equivalente, *famulus*. De acordo com Fernando Uribe, trata-se de vocábulos com forte conotação cristológica, ao remeter à figura de Cristo como servo, encarnação do Servo de Jahwe anunciado pelo profeta Isaías. Outro título aplicado com recorrência é *vir*, mas vinculado a *vir dei*, que apareceu 74 vezes e que foi aplicado exclusivamente a Francisco, não se estendendo aos demais companheiros como ocorrido em outras hagiografias⁸.

A interpretação dessa hagiografia consolidou a visão de Francisco como *alter Christus*, tornando-o um objeto distante e irrepitível, mas que estava presente a todo instante entre os frades menores. Se a assimilação a Cristo se tornou um privilégio, esta, por sua vez, “exime os frades menores de reproduzir de modo mecânico a sua experiência, obrigando-os, por sua vez, a percorrerem todas as estradas adequadas (os estudos universitários, o apostolado no mundo)”⁹.

⁸ URIBE, F. *Il Francesco di San Bonaventura*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2003, p. 500-501.

⁹ “esime i Minori dal riprodurre in modo meccanico la sua esperienza, obbligandogli invece a percorrere sino in fondo strade adeguate (gli studi universitari, l’apostolado nel mondo)”. - PRINZIVALLI, E. Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997, p. 107.

A trajetória de Francisco paulatinamente tornava-se irrepetível, isso não significava que os frades não deveriam almejá-la. A ascese individual, que esteve fortemente presente na hagiografia de Juliano de Espira, foi retomada na *Legenda Maior*. Isso significou um controle estrito de cada frade menor, inserindo-os em uma Ordem que não se propunha a hierarquizar os indivíduos, mas que os doutrina de forma cada vez mais acentuada.

A OFM se adaptou às novas contingências, assimilando-se à trajetória de Francisco, mas dela se distanciando, em uma concreta missão: a conversão das almas. A legitimação das transformações deu-se a partir de esforços teóricos, conciliando as redações hagiográficas com as interpretações teológicas de Boaventura. Isso se deveu, em grande parte, à sua formação teológica, o que reafirma a necessidade de discutir o conceito de autoria nas hagiografias. As discussões universitárias sobre a legitimidade da pobreza dos frades menores, a atuação destes e as disputas com o clero secular foram determinantes para o entendimento elaborado pelo *Doutor Seráfico* sobre a santidade de Francisco e os frades menores.

Obras como o *Breviloquium* ou o *Itinerarium* apontaram que os frades menores poderiam conciliar a “pobreza originária” de Francisco com novas adaptações, como o uso de livros, aquisições de casas, dentre outras determinações. Os frades menores foram identificados a partir de um contínuo progresso, decorrente da intervenção divina e de seu seguidor, Francisco. A figura do *Poverello* tornou-se um mecanismo que outorgava as transformações, como exemplificado pelo milagre dos estigmas que, por sua excepcionalidade, também se estendeu à toda a OFM. O crescimento e as adaptações na forma de vida foram decorrentes da atuação divina na história da salvação, sendo que a humanidade, por sua natureza pecaminosa, deveria espelhar-se em exemplos como de Francisco que, apesar de inimitável, tornava-se tão somente *admirável*.

A *Legenda Maior* é produto dessas condições materiais e espirituais. Ela foi resultado de décadas de conflitos e divergentes interpretações sobre a santidade de Francisco. Essa hagiografia foi derivada de uma série de percursos sincrônicos e diacrônicos, de outras propostas abdicadas em detrimento da adaptação da OFM frente às contingências, especialmente àquela atrelada ao cuidado das almas.

Para Grado Giovanni Merlo, “o franciscanismo de Francisco torna-se um mito, um mito fundador, exaltado e continuamente repetido como ‘princípio’ de legitimidade, tanto da parte dominante dos Menores - liderando predominantemente a Ordem - como de grupos minoritários e frades

individuais”¹⁰. Mas se os grupos se distinguiam de tal forma em tal período, é necessário frisar que ambos compartilhavam similitudes sobre a forma de vida a ser seguida.

Portanto, apontamos que as hagiografias não somente construíram a santidade de Francisco de Assis, mas também determinaram as formas de agir dos frades menores. Ao refletir sobre as narrativas, bem como as circunstâncias de produção destes, visamos apresentar como eram consumidos pelos frades e interiorizados a partir do que deveria ser a conduta a ser seguida através da forma de vida explícita em cada relato.

¹⁰ “Il francescanesimo di frate Francesco diventa un mito, un mito fondativo, esaltato e riproposto continuamente come “principio” di legittimazione sia dalla parte dominante dei Minori – via via dominante alla guida dell’Ordine – sia da gruppi e singoli frati “minoritari”. Cf. MERLO, G.G. La minorità di frate Francesco e il minoritismo dei frati Minori. *Sémata*, 2014, v. 26, pp. 35-45. Disponível em: <http://www.usc.es/revistas/index.php/semata/article/viewFile/2038/2319>. Acesso em dezembro de 2018.

REFERÊNCIAS

1. Documentação primária

ARMSTRONG, R.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, W.; *Francis of Assisi: early documents*. Nova Iorque: New City Press, 2002.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *De paupertate quoad abrenuntiationem (De perfectione evangelica, q. 2 a. 1)*. Disponível em: http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bonaventure_2.1-abrenuntiationem.pdf.

Acesso em dez. 2018.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *The Breviloquium*. Disponível em: <http://agnuz.info/app/webroot/library/7/13/index.htm>. Acesso em dez. 2018.

DALARUN, J. (org). *François d'Assise: Écrits, Vies, témoignages. Édition du VIII Centenaire*. Paris: Editions du CEFF/Éditions Franciscaines, 2010.

DALARUN, J. Thome Celanensis: Vita beati patris nostri Francisci (*Vita Brevior*). Présentation et édition critique. *Analecta Bollandiana*, v. 133, n. 1, pp. 23-86, 2015. Tradução de Igor Salomão Teixeira.

FRANCISCO DE ASSIS. Ammonizioni. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 107-119.

FRANCISCO DE ASSIS. Lettera a frate Antonio. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 157-158.

FRANCISCO DE ASSIS. Lettera a tutto l'Ordine. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 147-153.

FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 99-104.

GREGORIO IX. Bolla Mira Circa Nos. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 1717-1721.

REGOLA BOLATTA. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 89-99.

REGOLA NON BOLATTA. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 61-89.

SALIMBENE DE ADAM. Cronaca. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 1627-1667.

TOMÁS DE CELANO. Vita Prima. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 241-351.

TOMÁS DE CELANO. Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuova edizione*. Pádua: Editrici Francescane, 2004, pp. 355-511.

2. Bibliografia

ACCROCCA, F. Francesco “Alter Paulus”. Un percorso attraverso l'opera di Boaventura e le fonti agiografiche del Duecento. *Doctor Seraphicus*, n. 52, 2013, pp. 43-65

ACCROCCA, F. Giuliano da Spira e Vincenzo di Beauvais: la «Vita» di San Francesco nello «Speculum historiale». In: BERTAZZO, L.; GALLO, D.; MICHETTI, R. (orgs). *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2011

ACCROCCA, F. Quo Elongati: il tentativo di una doppia fedeltà. In: *Frate Francesco*, vol. 81, pp. 133-166, 2015

ACCROCCA, F. *Un Santo di Carta. Le fonti biografiche di San Francesco d'Assisi*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana Milano, 2013.

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. In: *Outra travessia*, n. 5, p. 9-16, jan. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>>. Acesso em 18 de maio de 2018.

AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGUIAR, V.A.S. *Ancilla Christi, plantula sancti Francisci: o evangelho e a pobreza como forma de vida em Clara de Assis (1212-1253)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ASSMANN, A. *Espaços de recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011

ASSMANN, J. Memória comunicativa e memória social. In: *História oral*, v. 19, n. 1, pp. 115-127, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642&path%5B%5D=pdf>. Acesso em dez. 2018

ASSMANN, S. J. TODESCHINI, G. Commerciantes nell'Occidente medievale: Il Sacro quotidiano. Tradução por. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 409-423, dez. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/31709>>. Acesso em: 18 mai. 2018.

- ÁVILA, A.L. O passado norte-americano na Era da Fratura: episódios das guerras de história nos Estados Unidos da década de 1990. In: *Tempo*, vol. 22., n. 40, mai./ago. 2016.
- BARONE, G. *Da frate Elia agli Spirituali*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999.
- BARTHES, R. “A morte do Autor”, In: *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BARTOLI, M. Il De inceptione vel fundamento Ordinis et actibus illorum fratrum Minorum qui fuerunt primi in religione et socii Beati Francisci. In: BARTOLI, M.; MARINI, A. (orgs.) *Da Assisi al Mondo. Storie e riflessioni del primo secolo francescano*. Trapani: Pozzo di Giacobbe, 2010
- BLASTIC, M. Talking about Ourselves: The Shift in Franciscan Writing from Hagiography to History (1235-1247). In: *Franciscan Studies*, vol. 58, pp. 37-75, 2000
- BOENAVIDES, D.M. Entre a História Intelectual e a Antropologia Histórica: possibilidades de aproximação. In: *Temporalidades*, v. 9, n.1, 2017, pp. 196-215. Disponível em: https://www.academia.edu/34266548/Entre_a_Hist%C3%B3ria_Intelectual_e_a_Antropologia_Hist%C3%B3rica_possibilidades_de_aproxima%C3%A7%C3%A3o_Between_Intellectual_History_and_Historical_Anthropology_approach_possibilities . Acesso em dez. 2018.
- BORBOLLA, A.G. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 77-99.
- BOUGEROL, J.G. Bonaventure as exegete. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014
- BOUGEROL, J.G. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Editorial Católica, 1984.
- BROOKE, R. *Early Franciscan Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, [1ª ed. 1959].
- BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.
- CHAVERO BRANCO, F. “Discite a me”. El Sermo V de Sancto Francisco y la teología de San Buenaventura. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, v. 16, n. 30, 2000, pp. 275-322. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/110700.pdf>. Acesso em dez. 2018.
- CHASTANG, P. The Archeology of Medieval Texts. Recent Works on Writing in the Middle Ages. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63, no. 2, 2008, pp. 245-269. Disponível em: https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_632_0245--the-archeology-of-the-medieval-text.htm. Acesso em dez. 2018.
- COCCIA, E. Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. *De Medio Aevo*, v. 2, n. 1, 2006, pp. 169-212. Disponível em

<http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/65/108>. Acesso em dez. 2018.

CONTI, M. *Estudos e pesquisas sobre o Franciscanismo das origens*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

CULLEN, C. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press, 2006

CUSATO, M. *Esse ergo et humilem corde, hoc est esse vere Fratrem Minorem: Boaventure of Bagnoregio and the reformulation of the Franciscan Charism*. In: MELVILLE, G.; BREITENSTEIN, M.; ANDENNA, G. (orgs). *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte"*. Münster: LIT Verlag, 2005

DALARUN, J. *Dis-moi comment tu t'appelles je te dirai qui tu es. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S. «Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne» (Rome, 6-8 octobre 1994)*. Roma: École Française de Rome, 1996.

DALARUN, J. *Gouverner c'est servir*. Paris: Alma Éditeur, 2012.

DALARUN, J. *Le plus ancien témoin manuscrit de la Vita beati Francisci de Thomas de Celano*. In: BERTAZZO, L. et al. (orgs). *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon*. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2011.

DALARUN, J. *Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines*. In: *Journal des savants*, 2007. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_2007_num_2_1_1886. Acesso em 20 maio 2018.

DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2002

DALARUN, J. *The new Francis in the Rediscovered Life*. In: CUSATO, M.; MCMICHAEL, S.; JOHNSON, T. *Ordo et Sanctitas: The Franciscan Spiritual Journey in Theology and Hagiography Essays in Honor of J. A. Wayne Hellmann, O.F.M. Conv.* Leiden: Brill, 2017.

DOSSE, F. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009

FREITAS, M.C. S. *Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível*. *Didaskalia*, v. 6, n. 1, 1976, pp. 21-63. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13234/1/V00601-021-063.pdf>

FRUGONI, C. *Francesco e l'invenzione delle stimmate*. Turim: Einaudi, 1992

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

- FORTES, C.C. A querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260). In: MATTOS, C.M.F.; CRUXEN, E.B.; TEIXEIRA, I.S. (orgs.). *Reflexões sobre o medievo II*. São Leopoldo: Oikos, 2012, pp. 131-142.
- GAGNEBIN, J.M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006
- GARDONI, G. “Milites Christi”. Per una ricerca sul clero in armi nell'Italia settentrionale dei secoli XII-XIII. In: *Società, cultura, economia. Studi per Mario Vaini*. Mantova: Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti, 2013
- GUIDA, M. Il Tommaso ritrovato. La Legenda di santa Chiara d'Assisi. In: DE SANCTIS, F. (Org). *Frate Tommaso da Celano: una Vita per Francesco*. Pescara: Carsa Edizioni, 2016.
- GUMBRECHT, H-U. *Elogio da beleza atlética*. São Paulo: Cia das Letras, 2007
- GUMBRECHT, H-U. *Produção de presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010
- Haidu, P. *Sujeito medieval/moderno: Texto e governo na Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- HAMMOND, J. Contemplation and the Formation of the *vir spiritualis* in Bonaventure's *Collationes in Hexaemeron*. In: JOHNSON, T. (org.). *Franciscans at prayer*. Leiden: Brill, 2007
- HAMMOND, J.M. Bonaventure's Legenda Maior. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014.
- HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014
- HOROWSKI, A. “Illa que sursum est Ierusalem”. Un sermone sull'eccellenza dell'Ordine Minoritico del ms. Aldini 47. *Franciscana*, v. 80, n. 3-4, 2010, pp. 563-580. Disponível em: https://www.academia.edu/22242220/Illa_que_sursum_est_Ierusalem_.Un_sermone_sull_eccellenza_dell_Ordine_Minoritico_del_ms._Aldini_47_in_Collectanea_Franciscana_80_2010_563-580. Acesso em dez. 2018
- HUBERT, S. Theological and Polemical Uses of Hagiography: A Consideration of Bonaventure's Legenda Major of St. Francis. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 29, n. 1, 1998, pp. 47-61. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/2072n9cb>. Acesso em dez. 2018.
- HUGHES, K.L. Bonaventure's defense of mendicancy. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014

- HUYSSSEN, A. Resistência à memória: os usos e abusos do esquecimento público. In: BRAGANÇA, A.; MOREIRA, S.V. (org.). *Comunicação, acontecimento e memória*. São Paulo: Intercom, 2005.
- ISAÏA, M-C. L'hagiographie, source des normes médiévales. In: ISAÏA, M-C-.; GRANIER, T. (orgs). *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècles) Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*. Turnholt: Brepols, 2014
- JOHNSON, T. Bonaventure as preacher. In: HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014
- JOHNSON, T. ITEM ORDINETUR DE LEGENDA BEATI FRANCISCI: A Prolegomena to the Study of Bonaventure's Legenda minor. In: *Frate Francesco*, vol. 75, n. 1, pp. 225-239, 2010.
- JOHNSON, T. The prothemes of Bonaventure's *Sermones dominicales* and Minorite Prayer. In: IDEM (org). *Franciscans at prayer*. Leiden: Brill, 2007.
- JOHNSON, T. *The soul in ascent. Bonaventure on Poverty, Prayer, and Union with God*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2013.
- LAKE, J. Authorial Intention in Medieval Historiography. *History Compass*, v. 12, n. 4, 2014, pp. 344-360. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/hic3.12147>. Acesso em dez. 2018.
- LE GOFF, J. *A Idade Média e o Dinheiro - Ensaio de Uma Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014;
- LEBIGUE, J-B. Introduction du Office et vie de Saint-François. In: DALARUN, J. et alli (orgs.). *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages. Édition du VIIIe Centenaire*. Paris: Éditions du CERF, 2010
- LEVELEUX-TEIXEIRA, C.; PETERS-CUSTOT, A. Gouverner les hommes, gouverner les âmes. Quelques considérations en guise d'introduction. In: *Gouverner les hommes, gouverner les âmes XLVIe Congrès de la SHMESP (Montpellier, 2015)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016.
- LOMBARDO, E. *Ecclesia huius temporis. La Chiesa militante nelle prime raccolte dei sermoni dei frati minori (1225ca - 1260)*. 2010. Tese (Doutorado em História). – Departamento de História, Università degli Studi di Padova, Pádua, 2010.
- LORIGA, S. A tarefa do historiador. In: GOMES, A.C.; SCHMIDT, B.B. (orgs). *Memórias e narrativas (auto)biográficas*. Rio de Janeiro: Editora FGV; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- LOWEN, P. *Music in early Franciscan thought*. Leiden: Brill, 2013.

- MAGALHÃES, A.P.T. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. *Revista Ágora*, Vitória, n. 28, p. 154-168, 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/agora/article/view/14080/9919>>. Acesso em 18 maio 2018.
- MAGALHÃES, A.P.T. A *Via Pacis*: Dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV). *Revista Ágora*, Vitória, n. 28, p. 154-168, 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18716/12761>>. Acesso em 18 de maio de 2018.
- MAGALHÃES, A.P.T. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. São Paulo: Intermeios, 2016.
- MAGGIONI, G.P. L'edizione critica della Vita Beati Patris Nostri Francisci di Tommaso da Celano. In: *Frate Francesco*, vol. 83, n. 1., pp. 181-190, 2017.
- MÄKINEN, V *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Leuven: Peeters, 2001.
- MARANESI, P. Bonaventura, ministro-Generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano. *Doctor Seraphicus*, v. 55, 2008, P. 24. Disponível em: http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2008_017-065_Maranesi.pdf
- MARINI, A. Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca su fonti francescane. In: *Franciscana. Bolletino della Società Internazionale di studi francescani*, v. 7, 2005, pp. 69-87. Disponível em: <http://www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/483/2005%20Marini%2C%20Dalla%20sequela%20alla%20conformitas%2C%20in%20Franciscana%207.PDF>. Acesso em dez. 2018.
- MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MERLO, G.G. Francescanesimo, minoritismo e política. In: *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*. Vol. 31, Nº 59-60, 2015.
- MERLO, G.G. La minorità di frate Francesco e il minoritismo dei frati Minori. *Sémata*, 2014, v. 26, pp. 35-45. Disponível em: <http://www.usc.es/revistas/index.php/semata/article/viewFile/2038/2319>. Acesso em dezembro de 2018.
- MESSA, P. Francesco d'Assisi: dai sogni di grandezza alla grandezza di un sogno. *Frate Francesco*, 2005, v. 71, n. 1, pp. 57-89. Disponível em: https://www.assisiiofm.it/uploads/558-Francesco_dAssisi_dai_sogni_di_grandezza.pdf
- MESSA, P. *Frate Elia da Assisi a Cortona. Storia di un passaggio*. Disponível em: <http://www.gliscritti.it/blog/entry/2972>. Acesso em fev./2018.

- MICCOLI, G. A “descoberta” do Evangelho como “forma vitae” nas biografias franciscanas: as aporias de uma memória histórica em apuros. In: IDEM. *Francisco: O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2015
- MICHETTI, Raimondo. “La ‘Vita beati Francisci’ di Tommaso da Celano: storia di un’agiografia medievale”. In: *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di Studi francescani*. Vol. I. Spoleto: Fondazione CISAM., 1999.
- MISKULY, J. Julian of Speyer: Life of st. Francis (Vita Sancti Francisci). *Franciscan studies*, vol. 49, n. 1, 1989, pp. 93-174. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/451173/summary>. Acesso em dez. 2018.
- MOEGLIN, J.M. HARMISCARA - HARMSCHAR – HACHEE. Le dossier des rituels d’humiliation et de soumission au Moyen Age. *Bulletin Du Cange (Archivum latinitatis medii aevi)*, n. 54, 1996, pp. 11-66. Disponível em: http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/8883/ALMA_1996_54_11.pdf. Acesso em dez. 2018.
- MOUFFE, C. *Agonistics. Thinking the world politically*. Londres: Verso, 2013
- MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2015
- NORA, P. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n.10, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em dez. 2018.
- OLIVEIRA, T. M., *Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda maior sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio*. Mestrado em História Literária. Campinas, UNICAMP, 2013. 179 p.
- PANSTERS, K. *Franciscan Virtue Spiritual Growth and the Virtues in Franciscan Literature and Instruction of the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 2012.
- PASZTOR, E. *Francesco d’Assisi e la “questione franciscana”*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2000
- PELLEGRINI, L. *I luoghi di Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*. Disponível em: https://www.academia.edu/14682689/I_luoghi_di_frate_Francesco. Acesso em dez. 2018.
- PELLEGRINI, L. La grazia del lavoro. In: ACCROCCA, F.; MARANESI, P. (orgs). *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*. Pádua: Editrici Francescane, 2012.
- PRINZIVALLI, E. Un santo da leggere: Francesco d’ Assis nel percorso delle fonti agiografiche. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia franciscana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997.

- PRUDLO, D. *Certain Sainthood: Canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- QUADROS, E.M. *Memória, Reconhecimento de si e Alteridade no pensamento de Paul Ricoeur*. 2016. 173f. Tese (Doutorado em Linguagem e Sociedade). Programa de Pós-Graduação em Memória, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016
- RANDOLPH DANIEL, E. A Re-Examination of the Origins of Franciscan Joachitism. *Speculum*, v. 43, n. 4, 1968, pp. 671-676. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2855326?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em dez. 2018
- RAVA, E. Sulle tracce dell'autore della Legenda ad usum chori beati Francisci. Analisi lessicografica e ipotesi di attribuzione. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, n. 69, 2011, pp. 107-175. Disponível em: <http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/56803?show=full>. Acesso em dez. 2018
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RIEDL, M. (org). *A Companion to Joachim of Fiore*. Leiden: Brill, 2018
- RIGON, A. *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*. Roma: Viella, 2002
- ROBSON, M. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- ROEST, B. *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650*. Leiden: Brill, 2015.
- ROEST, B. *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650. Cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendam sanctam fidem catholicam...* Leiden: Brill, 2015.
- RUSCONI, R. Francesco d' Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangélica. In: *Franciscana. Bollettino della Società internazionali di studi francescani*, v. 6, n.1, 2004, 909-923. Disponível em: https://www.academia.edu/29535568/Francesco_d_Assisi_e_la_politica_il_potere_delle_istituzioni_e_l_annuncio_della_pace_evangelica. Acesso em dez. 2018.
- RUSCONI, R. *Francis of Assisi in the sources and writings*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2008
- RUSCONI, R. La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII. In: ANDENNA, C.; MELVILLE, G. (orgs.). *“Regulae Consuetudines, statuta”*. *Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Münster: LIT, 2005
- SABATIER, P. *Life of St. Francis*. Nova Iorque: Cosimo, 2007.
- SARTRE, J.P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- SCHMITT, J-C. A descoberta do indivíduo: uma ficção historiográfica? In: IDEM. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2015
- SEDDA, F. La malavventura di frate Elia. Un percorso attraverso le fonti biografiche. In: *Il Santo*, vol. 41, pp. 215-300, 2001.
- SEDDA, F. Vita Brevior o breviato liturgica? In: *Frate Francesco*, vol. 83, n. 1, pp. 221-228, 2017.
- SENELART, M. *As artes de governar: do "regimen" medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006,
- SENOCAK, N. *The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan order, 1209-1310*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- SINIGAGLIESE, P. La *scientia* e Francesco d' Assisi in Giuliano da Spira. In: *Frate Francesco*, n. 1, 2013, pp. 7-28.
- SINIGAGLIESE, P. La Vita sancti Francisci di Giuliano da Spira tra le fonti della Legenda maior di Bonaventura da Bagnoregio. *Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani*, v. 18, 2016
- SOBRAL, C. O modelo discursivo hagiográfico. Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica da Literatura Medieval. In: LARANJINHA, A.S; MIRANDA, J.C. *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005
- SOLVI, D. Mutamenti e persistenze nelle fonti non ufficiali. In: *Frate Francesco*, v. 80, n. 1, 2014, pp. 193-203. Disponível em: https://www.academia.edu/24595868/Mutamenti_e_persistenze_nelle_fonti_non_ufficiali_in_Frate_Francesco_80_2014_pp._193-203. Acesso em dez. 2018
- SPIEGEL, G. *The Past as a text: The theory and practice of Medieval Historiography*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.
- THOMPSON, A. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, D. (org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden: Brill, 2011
- TEIXEIRA, I.S. *Como se constrói um santo? A canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014
- TORDONI, D. L'itinerarium come esplicazione della dialetticità del pensare. *laNOTTOLA di MINERVA, Journal of Philosophy and Culture supplement*, v. 15, n. 1, 2017, pp. 24-45. Disponível em: <http://www.leonexiii.org/1.pdf>. Acesso em dez. 2018.
- URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2003.

URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2002.

URIBE, F. Presupuestos y principios básicos del discernimento según San Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, vol. XXVIII, núm. 84, 1999, 337-356. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/espiritualidad/Uribe-PresupuestosyPrincipios.html>. Acesso em dez. 2018.

VAUCHEZ, A. *Francisco de Assis: Entre Memória e História*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013

VAUCHEZ, A. *La santità nel medioevo*. Bolonha: Il Mulino, 2009.

VAUCHEZ, A. Les canonisations de S. Thomas et de St. Bonaventure: pourquoi deux siècles d'écart? In: *1274: Année Charnière: mutations et continuités*. Paris: CNRS, 1974, pp. 753-767.

VAUCHEZ, A. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, v. 80, n. 2, 1968, pp. 595-625. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1968_num_80_2_7562. Acesso em dez. 2018.

VAUCHEZ, A. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle) Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)* Roma: École Française de Rome, 1991.

WEI, I.P. *Intellectual Culture in Medieval Paris Theologians and the University c. 1100–1330*. Oxford: Oxford University Press, 2012.