



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALEX SILVA COSTA

O “ESPELHO DE CRISTO”:
A REPRESENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DA ESTIGMATIZAÇÃO
DE FRANCISCO DE ASSIS NAS HAGIOGRAFIAS
FRANCISCANAS (SÉCULOS XIII E XIV)

ALEX SILVA COSTA

O “ESPELHO DE CRISTO”:
A REPRESENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DA ESTIGMATIZAÇÃO
DE FRANCISCO DE ASSIS NAS HAGIOGRAFIAS
FRANCISCANAS (SÉCULOS XIII E XIV)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR), em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social.

Área de Concentração: História Social.
Linhas de Pesquisa: Práticas Culturais, Memória e Imagem.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angelita Marques Visalli

Londrina
2017

ALEX SILVA COSTA

O “ESPELHO DE CRISTO”:
A REPRESENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DA ESTIGMATIZAÇÃO DE
FRANCISCO DE ASSIS NAS HAGIOGRAFIAS FRANCISCANAS
(SÉCULOS XIII E XIV)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR), em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angelita Marques Visalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof.^a Dr.^a Adriana Maria de Souza Zierer
Universidade Estadual do Maranhão – UFM

Prof.^a Dr.^a Cláudia Eliane Parreiras Marques
Martinez
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 12 de maio de 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Costa , Alex Silva.

O“espelho de Cristo”:a representaçãoocristológica da estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas (séculos XIII e XIV) / Alex Silva Costa. - Londrina, 2017. 141 f.

Orientador: Angelita Marques Visalli.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2017.

Inclui bibliografia.

1. História Medieval, Franciscanismo e Representação, Memória, Discurso e Narrativa Hagiográfica - Tese. I. Visalli, Angelita Marques. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

Dedicado a meu padrinho, Frei Wilton Alves Rocha, por ter me apresentado a face humana de São Francisco e por ser a gênese deste trabalho acadêmico.

Sua vida gloriosa faz brilhar a santidade dos santos antigos com uma luz mais clara. Provamos isso por seu amor à paixão de Jesus Cristo e a sua cruz. De fato, o pai venerável foi marcado nas cinco partes do corpo pelo sinal da paixão e da cruz, como se tivesse sido pregado na cruz com o Filho de Deus. Este sacramento é grande e indica a grandeza de seu particular amor. Mas acreditamos que existia nesse fato um plano oculto, um mistério escondido, que só Deus conhece e que ao próprio santo só foi revelado em parte. Por isso, não adianta insistir muito em elogios, porque seu louvor vem daquele que é louvor de todas as coisas, fonte de toda glória e que concede os prêmios da luz (1C, 1997, p.243).

AGRADECIMENTOS

A Universidade Estadual de Londrina (UEL), por ter a oportunidade de usufruir de sua qualidade de ensino e capacitação. Por oferecer um quadro docente qualificado para o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas e se preocupar com a formação humana e social dos discentes da instituição de ensino.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e seus funcionários, por sua organização e empenho para oferecer um serviço a contento, que atenda a necessidade de todos com satisfação.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em História Social, por ter contribuído e muito para a minha formação acadêmica, em especial, a Prof.^a Dr.^a Cláudia Martinez e a Prof.^a Dr.^a Angelita Visalli.

A Funcart (Londrina), por ter me garantido, em muitos momentos difíceis, a estrutura emotiva e artística para a conclusão da Dissertação. Sem a mesma, não conseguiria ir adiante. Essencial aos meus estudos, fundamental à cidade... que exista para a eternidade. Gratidão eterna ao Marciano Boletti, por acreditar que podemos despertar a nossa capacidade interior, por seu profissionalismo e brilhantismo artístico.

A Prof.^a Dr.^a Adriana Zierer, por todo empenho e dedicação ao desenvolvimento dos estudos medievais no Maranhão. Que sua generosidade e cuidados sejam exemplos cativos e valorativos para o aflorar de uma sociedade repleta de ternura. Obrigado, madrinha.

A Prof.^a Dr.^a Júlia Constança, por ter me ajudado a chegar até aqui, eternamente grato por sempre acompanhar meu amadurecimento acadêmico e por orar por mim.

A Prof.^a Dr.^a Angelita Visalli, orientadora da Dissertação e eterno referencial acadêmico. Obrigado por acreditar, por cuidar de mim na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, e que seja eterna nossa amizade. Se pudesse, escreveria até sangrar. Mas como a formalidade não me permite, as palavras que aqui não escrevo permanecem vivas comigo.

A banca de qualificação da dissertação, na pessoa do Prof.^o.Dr.^o. Richard Gonçalves André e da Prof.^a.Dr.^a. Terezinha Oliveira que ontribuíram imensamente para que a pesquisa amduresse e encontrasse o seu caminho.

A banca de defesa, na pessoa da Prof.^a Dr.^a Adriana Zierer que acompanha esta trajetória desde a graduação, sempre verificando que um objeto histórico é versátil a várias especialidades e por isso, elemento de variada interpretação. Também agradeço a Prof.^a Dr.^a Cláudia Martinez que durante toda a avaliação da pesquisa fez uma leitura atenta e coesa

sobre a qualidade do debate historiográfico em torno da memória franciscana, e por contribuir com o conceito de “excepcional normal”.

Aos amigos da UEL que foram de fundamental importância para a conclusão deste trabalho e de minha continuidade e adaptação na cidade: Pâmela Godoi, André Pelegrinelli, Alisson Guilherme, Priscila Perrud, Tainar Paula, Ana Paula Anunciação, Dorival Santana, Fumiko Kayano, Rosely Fernandes, Wagner Rosa (Funcart), dentre tantos outros que infelizmente não foram citados, mas estão em meu coração de estudante.

A todas as meninas da Funcart que tive o prazer de conhecer e encantar minha alma com tanta beleza, arte e troca de conhecimentos, vocês renovaram minha vida e deixaram mais leve, em especial: Giorgia Ramalho, Isabela Rapcham, Stefhanie Stenzel, Carolina Caetano Maria do Carmo, Simone Reis, Gabriela Solci, Ione Queiroz, Gabi Abreu, Juliana Petruscke, Marina Alpino, Júlia Batista, Jaqueline Fiuza, Renata Manfredini e Glória Silveira.

A São Francisco de Assis, por sua eterna intercessão e pelo seu exemplo humano de tornar-se divino. E a São Boaventura por me ajudar a concluir este trabalho, e por manter viva a esperança de realizar este sonho.

A Família, em especial, ao meu irmão Félix Costa, por seu incomensurável apoio e cuidados para com todos, em todos os momentos. Que seja eternamente abençoado juntamente com a esposa Lívia e o meu estimado afilhado Levi. A Méssia Fernanda e a Lyandra Saphyra, minha pequena notável.

A minha amada Fabíola Costa, por sua preciosa companhia. Um ser raro e fiel, que sempre se dedicou para que nosso amor fosse eterno e cativo, romântico e felino. Foi em seu bendito ventre que ficou a semente mais linda de nossa história: nosso querido Francesco. Que ele seja sempre o maior símbolo do nosso radiante amor!

A Iraneide Silva Costa, por ter sempre uma solução para o impossível, uma mãe que soube fazer milagres em ambientes tenebrosos. Obrigado por ser exemplo de que podemos ser algo melhor, se quisermos ser.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AP	O Anônimo Perusino
Csd	Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações
CEI	Carta de Frei Elias
LM	Legenda Maior
Lm	Legenda Menor
LP	Legenda Perusina
3S	Legenda dos Três Companheiros
Sp	O Espelho da Perfeição
1C	Vita Prima
2C	Vita Secunda
3C	Tratado do Milagres
Test	Testamento de São Francisco
Itinerarium	Itinerario del alma a Dios

COSTA, Alex Silva. O “Espelho de Cristo”: a representação cristológica de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas (Séculos XIII-XIV). Londrina - UEL, 2016, 133p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social) – Centro de Ciências e Letras Humanas da Universidade Estadual de Londrina. Departamento de História.

RESUMO

O estudo analisa a representação do milagre da estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas dos séculos XIII e XIV, são elas: a *Vita Prima (1C)*, escrita em 1228/1229, e a *Vita Secunda (2C)* de 1247, o *Tratado dos Milagres (3C)*, todas de autoria de Tomás de Celano; *Legenda Maior (LM)* de 1263, *Legenda Menor (Lm)*, compostas por São Boaventura; a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo; *O Espelho da Perfeição (SP)* atribuída a Frei Leão; a *Legenda Perusina (LP)*, *Anônimo Perusino (AP)* e os *I Fioretti (Fior)*, em especial, o item intitulado *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*. Identificamos como a estigmatização é apresentada nas narrativas hagiográficas, e estudamos o posicionamento dado ao tema em cada obra, neste sentido, há diferenças na descrição e importância do milagre corporal no discurso dos hagiógrafos. O milagre teria acontecido em setembro de 1224, no monte Alverne na região da Úmbria, quando, ao receber as chagas do Cristo Crucificado, Francisco de Assis, teria se personificado na figura de Jesus. Evidenciamos por meio das hagiografias o grau de preocupação de cada autor em apresentar o santo como “espelho de Cristo”, elevando o santo a uma categoria de identificação até então, inatingível, o de *Alther Christus* por causa das milagrosas chagas corporais. Essa identificação fortaleceu o desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores, o culto e a descrição de milagres por meio dos estigmas para conferir legitimidade às chagas de Francisco de Assis.

Palavras-chaves: Francisco de Assis. Estigmatização. Cristo.

COSTA, Alex Silva. **The "Mirror of Christ"**: the christological representation of Francis of Assisi in the Franciscan hagiographies (Centuries XIII-XIV). Londrina-UEL, 2016, 133p. Master (Graduate Program in Social History) - Science Center and Human Letters from the State University of Londrina. Department of History.

ABSTRACT

The study examines the representation of the miracle of stigmatization of Francis of Assisi in the Franciscan hagiographies of the thirteenth and fourteenth centuries, they are: the *Vita Press (1C)* written in 1228/1229 and the *Vita Secunda (2C)* of 1247, the *Treaty of Miracles (3C)*, all written by Thomas of Celano, *Major Legend (LM)* 1263, *Legend Minor (Lm)*, composed of St. Bonaventure, the Legend of the *Three Companions (3S)* authored by Freis Leo, Rufino and Angelo, the mirror of *Perfection (SP)* attributed to Brother Leo, the *Legend Perusina (LP)*, *Anonymous Perusino (AP)* and *I Fioretti (Fior)*, in particular the item entitled of *The Sacrosanct Stigmata of St. Francis and its Considerations (Csd)*. We identified as stigmatization is presented in hagiographic narratives, and study the position given to the theme in each work, in this sense, there are differences in the description and importance of body miracle in the discourse of hagiographers. The miracle would have happened in September 1224, at La Verna lot in the Umbria region, when, upon receiving the wounds of Christ Crucified, Francis of Assisi, would be embodied in the figure of Jesus. Evidenced through the hagiographies the degree of concern of each author to present the saint as "Christ mirror", raising the saint identification category hitherto unattainable, the *Alther Christus* because of the miraculous bodily wounds. This identification has strengthened the development of the Order of Friars Minor, the service and the description of miracles through the stigmas to confer legitimacy to Francis of Assisi wounds.

Keywords: Francis of Assisi. Stigmatization. Christ.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	9
RESUMO	10
ABSTRACT	11
INTRODUÇÃO	13
1- FRANCISCO E O MEDIEVO	23
1.1 Francisco e a heresia	26
1.2 Francisco e a pobreza	28
1.3 Francisco e os estigmas	30
1.4 A questão franciscana: um jogo de memórias reivindicadas.....	34
2- AS “VITAE” DE TOMÁS DE CELANO	39
2.1 O itinerário da conformidade de Tomás de Celano	45
2.2 Ações mnemônicas do itinerário da conformidade.....	64
2.3 Tomás de Celano e a estigmatização	73
3- A MÍSTICA DE BOAVENTURA E A CRUZ DE FRANCISCO	81
3.1 <i>A Legenda Maior (LM)</i> e a imposição de um modelo único.....	83
3.2 O itinerário místico de Boaventura	88
4-A ESTIGMATIZAÇÃO NAS HAGIOGRAFIAS “NÃO-OFICIAIS”	108
4.1 Um paralelo entre as obras de Tomás de Celano e a <i>Legenda dos três companheiros (3S)</i> sobre o milagre dos estigmas	110
4.2 O <i>Anônimo Perusino (AP)</i> e o “prêmio” de Francisco de Assis.....	116
4.3 A estigmatização na <i>Legenda Perusina (LP)</i> e no <i>Espelho da Perfeição (SP)</i> , duas hagiografias “leoninas”	117
4.4 <i>Dos sacrossantos estigmas de São Francisco e de suas considerações (Csd)</i>	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137

INTRODUÇÃO

A XI Estação da *Via Crucis* da Igreja Católica narra o momento exato em que Jesus é pregado na Cruz, o rito faz memória à crucificação do Cristo, que é descrita pelos quatro evangelistas, Marcos, Mateus, Lucas e João. Assim, cada evangelista tem sua versão sobre o acontecimento: Levaram-no “ao lugar chamado Gólgota, que se traduz por lugar da Caveira. E era a hora terceira, e o crucificaram. E por cima dele estava escrita a sua acusação: O Rei dos Judeus. E crucificaram com ele dois salteadores, um à sua direita, e outro à esquerda” (Mc 15, 22-27). No mesmo sentido, o evangelista Lucas afirma que quando chegaram ao lugar “chamado a Caveira, ali o crucificaram, e aos malfeitores, um à direita e outro à esquerda. E dizia Jesus: Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem. Por cima dele, estava um título, escrito em letras gregas, romanas, e hebraicas: Este é o Rei dos Judeus” (Lc, 23, 33-38). E Mateus assevera, ainda, que “havendo-o crucificado, repartiram suas vestes, para que se cumprisse as palavras do profeta: Repartiram entre si as minhas vestes, e sobre a minha túnica lançaram sortes. Por cima da sua cabeça estava escrito: Este é Jesus, o Rei dos Judeus” (Mt 27,33-37). E, por fim, João alega que Jesus, levando com ele às costas a sua cruz, saiu para o “lugar chamado Caveira, que em hebraico se chama Gólgota, onde o crucificaram, e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio. E Pilatos escreveu também um título, e pô-lo em cima da cruz; e nele estava escrito: Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus” (Jo 19, 17-19).

Percebe-se que os evangelistas relatam, no seu conjunto, o local, a presença de outros dois condenados ao lado de Jesus, as últimas palavras do momento, e que ambos afirmam que Jesus Cristo foi crucificado. Por outro lado, não dão detalhes de como se deu a crucificação: não afirmam os locais exatos da penetração dos “pregos” no corpo de Jesus, não dizem se foram nas mãos ou nos pulsos, nos calcanhares ou sobre a parte superior dos pés. Contudo, os estigmas da crucificação são representados iconograficamente em sua maioria, na palma das mãos e na parte superior dos pés, somando quatro chagas provenientes da pregação na cruz. Já a chaga do lado, feita por uma lança, é narrada apenas pelo evangelista João, que afirma ser testemunha ocular do fato; relatou que os soldados foram até a Jesus, e vendo-o já morto, “não lhe quebraram as pernas. Contudo, um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. E aquele que o viu testemunhou, e o seu testemunho é verdadeiro; e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais” (Jo 19, 33-35).

Séculos depois, em 1224, Francisco de Assis receberia no Monte Alverne, segundo hagiografias, estas cinco chagas de Cristo, que o transformaram no “novo crucificado” medieval. Este milagre seria o grau máximo de similitude entre Francisco de Assis e o Cristo

Jesus. Para as hagiografias, o santo carregava no corpo as chagas da crucificação do filho de Deus, alcançadas não por meio de um instrumento físico, mas por obra do poder divino de Deus, por meio de um novo e grandioso milagre que fazia de Francisco de Assis imagem e semelhança do Cristo crucificado. A análise da representação do milagre da estigmatização nas narrativas hagiografias franciscanas dos séculos XIII e XIV será o tema central deste estudo.

Entre 1181/1882, nasce Giovanni di Pietro de Bernardone, em Assis, uma cidade localizada na região da Úmbria. A mãe, Mônica (Pica) tinha origem nobre de Provença¹ e seu pai, Pietro Bernardone, era um rico mercador de tecidos². O pequeno Giovanni ficou conhecido como Francisco de Assis, fundou a Ordem dos Frades Menores que, no dinâmico século XIII, se expandiu pela Europa e pelo mundo. O santo é tido como uma personagem icônica do período medieval pela profundidade de sua historicidade. Fruto de seu modo de vida e atuação social em defesa de preceitos inexoráveis do Evangelho, ideias que desejou aos seus irmãos, suas ações e legado potencializaram uma reflexão sobre o sentido e a prática religiosa na Cristandade Ocidental. Francisco de Assis viveu em um período histórico marcado por guerras, a Igreja estava em crise, com muitos conflitos. Foi em meio a esse contexto social e religioso do final do século XII e início do XIII que Francisco de Assis assumiu um estilo de vida cristã que não era novo, mas que modificou profundamente não só a sua figura, mas o pensamento e a estrutura religiosa da Igreja medieval.

Em 1224, na solidão montanhosa do Monte Alverne, próxima à festa da Exaltação da Santa Cruz, comemorada no dia 14 do mês de setembro³, acontece o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano. Este último foi o primeiro hagiógrafo que realizou a primeira narrativa hagiográfica sobre os estigmas. No caso, Francisco de Assis encontrava-se isolado no Monte Alverne em um retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo, quando recebeu a aparição de um serafim alado, com isso ficou confuso com o fato: *“Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum,*

¹ Cf.: SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

² Cf.: LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

³ A tradição da festa da Exaltação da Santa Cruz é remetida ao século IV quando se a fez a exposição da Santa Cruz na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Para Sabatier, a festa no “século XIII era celebrada com um entusiasmo e zelo bem naturais, como uma solenidade que se poderia se qualificar de festa padroeira da cruzada” (SABATIER, 2006, p.312).

quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum” (IC, 2017, p.94).⁴ Tomás de Celano também é o primeiro a descrever o local do acontecimento do milagre (Monte Alverne), a visão do Serafim alado e as características físicas das cinco chagas. No entanto, a primeira referência sobre os estigmas é a *carta encíclica* de Frei Elias⁵, publicada em 1226 para relatar a morte de Francisco de Assis e revelar os “estigmas” à comunidade eclesiástica e aos fiéis em geral, como um “novo e estupendo milagre”. Assim, Francisco de Assis, por meio do milagre dos estigmas, transformou-se no primeiro santo estigmatizado da História.

Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et elavorum nigredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit (CEL, 2017, p.526-527).⁶

Para Tomás de Celano, a estigmatização de Francisco de Assis é o exemplo de maior similitude entre Francisco e Cristo, por isso o apresenta como o “novo crucificado”. Neste viés, o hagiógrafo o considera um “novo Cristo”, pois, segundo o autor, Francisco de Assis: “*Multa illi utique cum Iesu, Iesum in corde, Iesum in ore, Iesum in auribus, Iesum in oculis, Iesum in manibus, Iesum in reliquis membris semper portabat*” (IC, 2017, p.115).⁷

Para Boaventura, Francisco de Assis, por meio dos estigmas, tornou-se “Espelho de Cristo”: “*verum etiam irrefragabili veritatis testificatione confirmat signaculum similitudinis Dei viventis, Christi videlicet crucifixi, quod in corpore ipsius fuit impressum, non per naturae virtutem vel ingenium artis, sed potius per admirandam potentiam Spiritus Dei vivi*” (LM, 2017, p.2).⁸ Neste sentido, Boaventura “*era convento che Francesco fosse un secondo Cristo e l’angelo del sesto sigilo, come non esita a ritenere che la sua esistenza fosse davvero*

⁴ Tradução *in*: “sua inteligência, não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado pela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (IC, 1997, p.246).

⁵ Na ocasião ocupava o cargo de Vigário Geral da Ordem.

⁶ Tradução *in*: E agora, “anuncio-vos uma grande alegria” (Lc 2, 10-11) e um milagre -extraordinário. Não se ouviu no mundo falar em tal portento, exceto quanto ao Filho de Deus, “que é o Cristo Senhor”. Algum tempo antes de sua morte, nosso irmão e pai apareceu crucificado, “trazendo gravadas em seu corpo” (Gl 6,17) as cinco chagas que são verdadeiramente “os estigmas de Cristo”. Suas mãos e pés estavam transpassados, apresentando um ferimento como que de prego em ambos os lados e havia cicatrizes da cor escura dos pregos. O seu lado parecia transpassado por uma lança e muitas vezes saíam gotas de sangue (CEL, 1997, 1042-1043).

⁷ Tradução *in*: “possuía Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros” (IC, 1997, p.263).

⁸ Tradução *in*: “mas o que no confirma nesses sentimentos prova irrefutável de sua verdade: o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo” (LM, 1997, p.462).

realizzata sotto il segno dell'evangelo e della 'sequela Christi'” (MANSELLI, 2004, p.111)⁹. Para Boaventura, a estigmatização é o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas da Paixão de Cristo.

Não é por acaso que as narrativas hagiográficas sobre o milagre dos estigmas impulsionaram o debate em torno da veracidade da estigmatização e da representação cristológica do santo no medievo, uma vez que Francisco de Assis assemelhou-se fisicamente ao filho de Deus. Além disso, as “hagiografias franciscanas”¹⁰ tidas como “oficiais”¹¹, as obras escritas por Tomás de Celano, a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)*; e as de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*, destacam a estigmatização como um elemento legitimador da personificação cristológica de Francisco de Assis, dando grande notoriedade ao milagre das chagas. Em contrapartida, outras, tidas como “não-oficiais”¹² como o *Espelho da Perfeição (Sp)*, atribuída a Frei Leão; e a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo, destacam a estigmatização de Francisco de Assis de maneira divergente e com novos elementos. A abordagem ao tema não é intensa ao longo do conteúdo hagiográfico, por isso, apresenta-se com mais discrição.

A temática da estigmatização não é objeto novo nos estudos franciscanos medievais, no entanto, nossa abordagem se propõe a estudar a temática do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias “oficiais” e “não-oficiais” de forma a ampliar as diferentes visões e formas de abordagens sobre o tema por meio das hagiografias. Neste sentido, compreendemos que “no cotidiano, nas narrativas de ficção e nas narrativas de história, o modelo de inteligibilidade mais fundamental é o da imputação causal singular, isto é, aquele que compreende os fatos como causa ou consequência de outros” (CHARTIER, 2011, p. 356). Desta forma, pensa-se como Chartier: que é a presença do passado no presente que o torna cognoscível, assim, os agentes históricos e os historiadores partilham um campo de práticas e de experiências suficientemente comum para que, malgrado as descontinuidades

⁹ “Estava convencido de que Francisco era um segundo Cristo e o anjo do sexto selo, como ele não hesita em concluir que a sua existência foi efetivamente realizada sob o signo do Evangelho e da *sequela Christi*” (MANSELLI, 2004, p.111). (tradução própria).

¹⁰ Classificamos como “hagiografias franciscanas”, o conjunto de hagiografias com características biográficas escritas a partir do século XIII sobre Francisco de Assis.

¹¹ Segundo Manselli, são as detentoras de caráter de oficialidade por serem encomendadas e obedecerem às exigências oficiais da Igreja, em particular da própria Ordem. São essas: As *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomas de Célano; e as obras de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*.

¹² Quanto às obras “não-oficiais”, R.Manselli as apresenta divididas em dois subgrupos: “fontes sistematicamente ordenadas” e “não-ordenadas”. As primeiras constituem-se de obras anônimas que partiram de um plano de organização do material recolhido, escrito e oral. Desse grupo fazem parte a *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, o *Anônimo Perusino (AP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)* faz parte do segundo grupo, das “não-ordenadas”.

e as diferenças, o conhecimento dos primeiros pelos segundos seja possível. Neste sentido o que procuramos abordar sobre o tema da estigmatização, tende a ampliar as diferentes visões historiográficas sobre a interpretação do caso em análise, de forma a aflorar o olhar e os debates construídos sobre o tema.

No caso, analisaremos neste estudo, o tratamento dado ao milagre dos estigmas nas variadas “hagiografias franciscanas” escritas no século XIII e XIV para destacarmos o grau de importância dado a estigmatização em cada obra. Neste sentido, procurou-se entender a apresentação do milagre em cada material hagiográfico, como foi construído e qual sentido lhe foi atribuído. As “hagiografias franciscanas” estudadas foram a *Vita Prima (1C)*, escrita em 1228/1229, e a *Vita Secunda (2C)* de 1247, o *Tratado dos Milagres (3C)*, todas de autoria de Tomás de Celano; *Legenda Maior (LM)* de 1263, a *Legenda Menor (Lm)*, compostas por Boaventura; a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo; *O Espelho da Perfeição (SP)*, atribuída a Frei Leão, a *Legenda Perusina (LP)*, *Anônimo Perusino (AP)*. Utilizaremos, também, neste estudo a obra os *I Fioretti (Fior)*¹³, em especial, o item intitulado *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*¹⁴.

A *Vita Prima (1C)*, de 1228/1229, foi composta a pedido do Papa Gregório IX para a canonização do santo em 1228. Tomás de Celano era “famoso pela elegância de seu estilo” (LE GOFF, 2007, p.55). Por ser escolhido para redigi-la, é considerado seu primeiro biógrafo oficial. Foi “escrita num estilo atraente, e em boa partes das vezes poético, seu livro respira uma admiração comovente para com seu herói” (SABATIER, 2006, p.56). Uma das maiores tarefas do hagiógrafo foi a de apresentar um novo santo à comunidade cristã, detentor de um novo milagre, os estigmas, e fundador de uma nova Ordem, a dos Frades Menores.

A *Vita Secunda (2C)*, de 1247, também foi redigida por Tomás de Celano, no entanto, teve a colaboração de vários outros testemunhos e de documentos novos que foram enviados a pedido do Ministro Geral da Ordem, Crescêncio de Iesi, por meio do Capítulo Geral da Ordem de 1244, em Gênova. Neste foi determinado que se apresentassem novos fatos sobre a vida de Francisco. A *Legenda os Três Companheiros (3S)*, “datada de 11 de agosto de 1246” (SABATIER, 2006, p. 69). Foi “composta e enviada pelos companheiros Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino que eram amigos próximos de Francisco de Assis” (SILVEIRA, 1997. p.31-32). Neste sentido, forma-se uma evidência de que a *Legenda* teria sido utilizada para

¹³ Compilação de episódios de tradição oral redigidos no século XIV que remonta aos companheiros de Francisco de Assis.

¹⁴ Este item aparece inserido desde o começo na compilação dos *I Fioretti (Fio)*, a nós é importante seu uso, por apresentar especificamente em seu conteúdo a estigmatização de Francisco de Assis.

composição da *Vita Secunda* (2C). Para Sabatier um estudo mais atento mostraria que a segunda obra de Tomás de Celano “tem por fonte principal a *Legenda dos Três Companheiros*, que os compiladores, recompõem, algumas vezes, completando certos detalhes; o mais das vezes, praticando verdadeiros cortes” (SABATIER, 2006, p. 69).

Em *Tratado dos Milagres* (3C), o Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores de 1247 a 1257, João de Parma, pediu a Tomás de Celano que completasse a biografia anterior, *Vita Secunda* (C), foi “solicitado que escrevesse sobre os milagres de Francisco de Assis. Após a conclusão da obra, o autor a chamou de *Tratado dos Milagres*; contém 19 capítulos e 198 parágrafos, e teria sido composta entre 1250/1253” (SILVEIRA, 1997, p.23).

A *Legenda Maior* (LM) fora confiada em 1260, no Capítulo Geral da Ordem, realizado em Narbone, a Boaventura, que na época, ocupava o cargo de Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores. A obra ficou pronta em 1263 e, três anos depois, o mesmo Ministro Geral tomou a decisão de tornar sua obra a única “biografia oficial” de Francisco de Assis, e para garantir o grande teor de “oficialidade”, “determinou que as obras posteriores escritas sobre o santo fossem destruídas, medida que não foi concluída por inteiro” (LE GOFF, 2007, p.52). A *Legenda Menor* (Lm), também escrita por Boaventura, somente para uso litúrgico, é mais sintética, usada principalmente em festas e ocasiões especiais da Ordem pelos Frades, a nós é importante porque foi uma escrita de manuseio direcionada aos clérigos.

A *Legenda dos Três Companheiros* (3S) faz parte das obras “não-oficiais”, nessa divisão é a única que apresenta a data de sua composição com precisão, “*Data in loco Grecii, tertio idus augusti anno Domini millesimo ducentésimo quadragesimo sexto*” (3S, 2017, p.1).¹⁵ Fora redigida por companheiros próximos a Francisco de Assis, que fizeram parte do movimento franciscano primitivo, são eles: Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino; alegam que seus relatos são “*ipsius quae per nos vidimus*” (3S, 2017, p.1).¹⁶ Além disso, os três companheiros afirmam na epístola que procuraram outros testemunhos para acrescentar na obra, que conseguiram saber de novos fatos por intermédio de alguns irmãos, em especial: “*per fratrem Philippum visitatorem pauperum dominarum, fratrem Illuminatum de Arce, fratrem Masseum de Marignano, et fratrem Iohannem socium venerabilis patris fratris Egidii qui plura de his habuit ab eodem sancto fratre Egidio, et sanctae memoriae fratre Bernardo*” (3S, 2017, p.1).¹⁷ Este último é destacado como primeiro companheiro de Francisco de Assis.

¹⁵ Tradução in: “Datada em Greccio, a 11 de agosto do ano do Senhor de 1246” (3S, 1997, p.647).

¹⁶ Tradução in: “fatos que diretamente testemunhamos” (3S, 1997, p.646).

¹⁷ Tradução in: “de Frei Felipe, visitador das Pobres Damas, de Frei Iluminado de Arce, de Frei Masseo de Marignano e de Frei João, companheiro do venerável pai Frei Egídio, que veio a conhecer muitas destas coisas do próprio Frei Egídio e também do Frei Bernardo” (3S, 1997, p.646).

A origem da obra está no cumprimento da determinação do Ministro Geral da Ordem, Crescêncio de Iesi, no qual, por meio do Capítulo Geral de Gênova, realizado em 1244, ordenou que fossem enviados novos fatos concernentes a vida de Francisco de Assis. A obra “narra o nascimento, destaca muito sua conversão e o movimento primitivo. Os dois últimos capítulos apresentam a morte e a canonização de Francisco de Assis, por ser bem raso, há a desconfiança de terem sido acrescentados junto a *Legenda*” (SABATIER, 1997, p.62-63).

O *Espelho da Perfeição (SP)* “apresenta problemas com relação a sua datação” (VISALLI, 2003, p.27). Primeiramente foi “publicada e descoberta no final do século XIX por Paul Sabatier, em 1898, que atribuiu sua autoria a Frei Leão” (SILVEIRA, 1997, p.37). Provavelmente, foi composta na “segunda metade do século XIV, se assemelha à *Legenda Perusina* e, como ela, apresenta as expressões *nos qui cum eo fuimus*” (VISALLI, 1997, p.27). Além disso, observa-se que as expressões acima destacadas, são “frequentes nas obras que tem a participação de Frei Leão” (SILVEIRA, 1997, p.39).

A *Legenda Perusina (LP)*, manuscrito foi “encontrado em 1926 pelo franciscano Delorme na biblioteca comunal de Perusa” (SILVEIRA, 1997, p.36). Apresenta caráter episódico e não segue em si, uma estrutura biográfica. É um documento redigido entre os séculos XIII e XIV, sem data precisa. Também “é recheada das expressões *nos qui cum eo fuimus*, e apesar de ter sido encontrado em Perusa, sua procedência é de Assis” (VISALLI, 2003, p.27-28). Ganhou também, “ao longo do tempo, várias denominações, *Legenda Antiga, As Flores dos Três Companheiros, Escritos de Leão, Rufino e Angelo, Companheiros de São Francisco de Assis, Compilação Assisiense*” (SILVEIRA, 1997, p.36).

O *Anônimo Perusino (AP)* recebeu essa denominação “por nela não se mencionar o autor e por ter sido encontrada na biblioteca dos frades menores conventuais de Perusa” (SILVEIRA, 1997, p.35). É “semelhante à *Legenda dos Três Companheiros*, sua data é de difícil definição” (VISALLI, 2003, p.27). No entanto, é “creditada ao século XIII” (SILVEIRA, 1997, p.35). Embora seu “conteúdo seja sintético, descreve a vida de Francisco de Assis do nascimento à morte” (SILVEIRA, 1997, p.35). Podendo, desta forma, ser considerada uma biografia franciscana.

Os *I Fioretti (Fior)*, “compilação de escritos redigidos em italiano dos século XIV” (SILVEIRA, 1997, p.43), são textos que possuem grande popularidade, e pode ter sido “redigidos em fins do século XIV. Foram extraídas com retoques da coleção dos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros*, iniciada ao fim do século XIII e finalizada no começo do século XIV” (SILVEIRA, 1997, p.43). Segundo Silveira as *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* aparecem desde o início juntas aos *Fioretti*. E “inspiram-se também

nos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* e nas tradições do Monte Alverne” (SILVEIRA, 1997, p.43). Além disso, os “*Fioretti* fazem parte de uma tradição oral que parte dos discípulos de Francisco de Assis, Leão, Masseo, Egídio, passando através dos discípulos destes, até chegar ao compilador do século XIV” (SILVEIRA, 1997, p.43).

O conjunto de hagiografias do estudo está na organização da coletânea de escritos de Francisco de Assis, de biografias, crônicas e outros testemunhos do século XIII, que se referiram a Francisco de Assis. Haja vista, que no oitavo centenário do nascimento de Francisco de Assis (1981/1982), publicaram-se em vários países uma coleção dessas fontes. A edição e tradução utilizada neste estudo são baseadas na última edição crítica dos “Escritos de S. Francisco”, da autoria de Frei Caetano Esser (O.F.M.), publicada em duas formas diversas: a primeira, com aparato crítico completo e com explicações em alemão, e a segunda em formato menor, com aparato crítico reduzido e com explicações em latim. São elas: Kajetan Esser, (O.F.M.), *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*. Neue textkriti Edition. Grottaferrata (Roma), 1976. Coleção Spicilegium Bonaventurianum, XIII, e: *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis*. Denuo editit iuxta códices mss. Caetanus Esser, (O.F.M.), Grottaferrata (Roma), 1978. Coleção Bibliotheca Franciscana Ascetica Mediti Aevi, Tom. XII.

Por trabalharmos com materiais hagiográficos, é necessário esclarecermos que o termo *hagiografia* – relativo às palavras gregas: *hagios*: santo, *grafia*: escrita–, se remete a textos que relatam a vida dos santos, visões, revelações etc. A hagiografia é um gênero literário que no século XII, chamava-se também *hagiologia* ou *hagiológica*. Em 1905, o Pe. Delehaye, na obra *Les legendes hagiographiques*, afirma que “a hagiografia privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa à edificação (uma ‘exemplaridade’): será necessário, pois, reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto dos santos, e destinado a promovê-lo” (CERTEAU, 2011, p.289). Além disso, durante o medievo, os textos hagiográficos “eram importantes veículos para a propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores” (SILVA, 2012, p. 01). Assim, de acordo com as informações de que dispõem, os hagiógrafos elencam suas preferências nas narrativas, percebe-se que determinados aspectos ganham mais importância que outros. Por esse viés, a hagiografia “acaba privilegiando claramente tudo o que possa tornar-se pedagogicamente eficaz para seus leitores, edificando seu espírito, ensinando e apelando para sua vontade, orientando e disciplinando seus comportamentos” (MICCOLI, 2004, p.204-205). Desta forma, o gênero hagiográfico concebe esquemas na construção dos textos, classifica episódios e acontecimentos a serem narrados. Há interferências na elaboração das narrativas, nos materiais e documentos informativos que foram consultados para a produção da escrita

hagiográfica. Ao presente estudo, isto é importante, porque hagiógrafos, artistas e instituições ligadas a Igreja potencializaram, ao longo do medievo, tanto na escrita hagiográfica quanto nas representações iconográficas, o valor simbólico da estigmatização. Uma vez que, sob a perspectiva de Chartier, a representação pode ser um conjunto de símbolos, sentidos e apropriações, que são produtos de reflexos dos interesses dos grupos que os forjam. Neste sentido, as imagens são fundamentais para se construir o sentido do real, já que a “representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é” (CHARTIER, 1990, p.20).

O milagre da estigmatização seria o estágio máximo da personificação de Francisco de Assis na figura de Jesus Cristo. O santo se assemelharia fisicamente ao Cristo por meio das chagas, fato que provocou inquietações e acusações apoteóticas. Essa identificação corporal potencializou as transformações que o santo causou na religião, na sociedade e no imaginário medieval, tanto por meio da escrita, como da iconografia. Assim, a representação cristológica da estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas dos séculos XIII e XIV constitui-se como nosso objeto de estudo fundamental.

No primeiro capítulo, analisaremos a atuação de Francisco de Assis e de seu movimento religioso no período medieval. Enfocaremos a “Questão Franciscana” dando conotação às variadas hagiografias sobre Francisco de Assis e sua utilização em diferentes grupos religiosos da Ordem Franciscana. Além disso, trabalharemos a importância da estigmatização do santo no período medieval.

No segundo capítulo, iniciamos a análise da documentação hagiográfica das obras *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e o *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano. Identificamos os elementos narrativos aplicados por Tomás de Celano para qualificar Francisco de Assis como “um novo Cristo” devido ao milagre dos estigmas. Além de apresentarmos a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano.

No terceiro capítulo, analisamos a estrutura do pensamento místico (6-7) construído por Boaventura anteriormente no *Itinerarium mentis in Deum (Itinerarium)* de 1259 e adequado posteriormente em 1263 na *Legenda Maior (LM)* pelo mesmo autor, para apresentar o itinerário de revelações da cruz que Francisco de Assis obteve até a consumação do milagre dos estigmas em corpo.

No quarto capítulo, analisamos o grau de tratamento concedido aos estigmas nas hagiografias franciscanas “não-oficiais”. Utilizam-se as narrativas das obras: *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, *Legenda Perusina (LP)*, *Anônimo Perusino (AP)*, *O Espelho da*

Perfeição (SP) e a obra *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)* que faz parte dos *I Fioretti (Fio)*. Além disso, consideramos como cada uma dessas hagiografias evidenciou o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, e de que maneira essas diferentes formas de abordagens acirraram a disputa mnemônica em torno da figura do santo. Analisamos em cada hagiografia, os elementos ausentes e as testemunhas presentes na estigmatização de forma a apreciar as divergências das informações sobre o milagre por meio da composição de cada material hagiográfico e sua variação temporal.

1- FRANCISCO E O MEDIEVO

A atuação de Francisco de Assis no medievo, a gênese do seu modelo de vida, e a posição da Igreja com relação aos movimentos surgidos no período medieval demonstram o jogo de interesses que houve por meio da Cúria romana ao incorporar em seu organismo interno o movimento franciscano. Manifestações a favor de uma conduta cristã baseada na prática do Evangelho de Cristo não eram novas, contudo, muitas nos séculos XI, XII e XIII, foram denominadas de movimentos heréticos. Neste sentido, pretende-se localizar Francisco de Assis, seu modo de vida penitente e evangélico, assim como, a importância da atuação de sua ordem mendicante para a Igreja.

No final do século XI, temos, de forma mais intensa, ações religiosas que visavam um retorno aos primórdios da vida de Cristo e seus apóstolos. O modo de vida eremítica ganhava força e divergia-se em relação ao estilo de vida de clausura dos beneditinos. Procuravam-se outras formas de ascese espiritual em locais que não eram eremitérios, o ambiente urbano foi o escolhido em um momento de pleno desenvolvimento econômico e social. Neste sentido, o embate religioso em torno do retorno à vida cristã apostólica modificava a própria natureza da santidade, pois “deixa de ser fruto de contemplação do mistério infinito de um Deus de fato diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo ‘imagem visível do Deus invisível’, feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita” (VAUCHEZ, 1989, p.218-219). Neste aspecto, o modelo de vida adotado no século XIII por Francisco de Assis e seus companheiros era oriundo de modelos de santidade praticados desde o século XI que enfrentavam problemas de aceitação por meio da Igreja. Por se entregarem a *imatatio Christi* de forma plena.

Para Baschet, nos séculos XI e XIII, não é apenas a igreja de pedra que muda¹⁸, mas também a igreja como instituição. Assim, “a criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Para começar, evocar-se-á a figura de São Francisco, personagem ao mesmo tempo singular e revelador das tensões de seu século” (BASCHET, 2006, p.207). Neste sentido, a experiência humana e espiritual de Francisco de Assis estava em consonância com os conflitos sociais e religiosos da realidade de seu tempo histórico. Para Le Goff, há no projeto de Francisco de Assis, sobretudo, o desejo de considerar “a sociedade como um conjunto de categorias não hierarquizadas de um ponto de vista espiritual e, reverência feita ao mundo eclesiástico, todas iguais no plano da salvação ou, se se quer achar privilegiados neste caso, a vantagem fica com os desfavorecidos aqui na terra” (LE

¹⁸ Mudanças referentes ao desenvolvimento de construções góticas

GOFF, 2007, p.147). Desta forma, há em Francisco de Assis o desejo de englobar em seu movimento, todos os membros da sociedade medieval independente de sua categoria e gênero social¹⁹, sem exceções na sociedade tripartida: *laboratores, oratores e bellatores*. Assim, entre “o único mundo celeste hierarquizado e a multiplicidade social de um mundo terrestre desordenado, Francisco sonha instaurar como mediadora a sociedade franciscana, cuja estruturação deve ser a negação e a conversão da desordem celeste” (LE GOFF, 2007, p.149).

Outra questão levantada por Le Goff, é que o século XIII das cidades, dos mercadores, das universidades e das literaturas vernáculas sofreu, também, a ação de religiosos de um tipo novo: as ordens mendicantes, principalmente as dos Dominicanos e dos Franciscanos. Estas ordens religiosas não eram constituídas de monges que viviam na solidão coletiva, mas de regulares que viviam em comunidades no meio das pessoas das cidades. Neste sentido, o sucesso das ordens mendicantes que se deu pela pregação e pela prática litúrgica deveu-se a implantação de um “cristianismo novo em que o interesse pelos leigos era maior e onde a preocupação de adaptar, tanto os clérigos como os leigos, ao progresso da cristandade europeia era dominante e foi de grande eficácia” (LE GOFF, 2010, p.198). Em contraposição à atuação religiosa no ambiente urbano, estava o modo de vida beneditina que durante a Idade Média, segundo Desbonnets, não era baseado no Evangelho, mas sim na passagem dos *Atos dos apóstolos*: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava sua propriedade o que possuía. Tudo entre eles era comum...” (At 4, 32). Este texto era aceito para descrever a vida da Igreja primitiva como a haviam levado os apóstolos e seus discípulos: e que se chama de *vita apostolica*.

Neste sentido, temos que “a grande discussão, nesta época, era saber se os cônegos regulares, cujo desenvolvimento foi rápido no século XII, têm o direito de fazer parte desta *vita apostolica*, o que acabou sendo admitido, não obstante algumas concessões” (DESBONNETS, 1987, p.29). Desta forma, elementos como o exercício da pregação e a vida itinerante, o não exercício de poder, a pobreza no sentido de falta de posses e de bens (“só o necessário para viver”), precariedade (o “não ser do mundo” contraposto ao “estar em paz com o mundo”) são os traços característicos de uma vida e de uma proposta que se resumem nas fórmulas usais de “*pauper Christi, sequi vestigia Christi, vita apostolorum*”: um distintivo amplamente generalizado e difundido naqueles decênios, que, naquele contexto, porém

¹⁹ Segundo Le Goff, “a doutrina franciscana assegura a salvação para qualquer ordem, qualquer sexo e qualquer idade. De modo que, no primeiro caso, o termo está empregado fora de qualquer referência ideológica. No segundo, se bem que designe, contrariamente ao uso do próprio São Francisco, qualquer categoria social, está, no espírito do próprio São Francisco, associado às noções de idade e de sexo que lhe atenuam o alcance ideológico” (LE GOFF, 2007, p.148).

assume uma carga forte e diretamente contestatória da realidade eclesiástica existente” (MICCOLI, 2004, p.12).

Além disso, é significativo que em textos hagiográficos, destinados a propor modelos e estilos exemplares de vida religiosa, apareça uma atitude diferente, no qual faz a “*conversatio inter paupers*, da vida levada entre os pobres, em total assemelhação, a seu modo de ser, o terreno privilegiado para realizar integralmente a mensagem cristã” (MICCOLI, 2004, p.28). Neste caso, observamos que Francisco de Assis, no fim do século XII, colocou em prática uma postura religiosa na qual ele e seus companheiros “não queriam ser alçados ao topo da hierarquia como os padres e monges o eram na civilização rural, simples e calma do século XI” (DUBY, 1998, p.33). Neste sentido, foi seguindo princípios que almejavam uma *vita apostolorum* que Francisco de Assis fez com que a sua própria prática religiosa ganhasse corpo e campo religioso. Desta forma, o movimento franciscano foi se consolidando em meio a movimentos antecessores que também desejavam uma *vita apostolorum*, mas que esbarravam nos entraves e nas desconfianças da Igreja.

Ao mesmo tempo, a postura religiosa de Francisco de Assis não era totalmente nova, a não ser, “porque nunca havia sido assumida como tal, pela Igreja oficial. Mas podem ser encontrados precursores, como por exemplo, alguns pregadores itinerantes do século XII, ou ainda, Etienne de Muret, o fundador da Ordem de Grandmont” (DESBONNETS, 1987, p.29-30). Por isso, em relação à experiência religiosa do movimento franciscano deve-se atentar ao fato de que a Igreja o absorveu e o moldou na medida do possível, impondo-lhe com o passar dos tempos “regras” e restrições para poder adequá-lo a ambos os interessados, o movimento franciscano e a Igreja. Além disso, a postura religiosa adotada por Francisco de Assis e seus companheiros se diferenciava dos movimentos beneditinos religiosos justamente por estar inserida em um contexto urbano de transformação e evolução, onde as cidades cresciam economicamente e demograficamente e o fato de aplicarem sua vivência religiosa nesse ambiente fez com que obtivessem um resultado expressivo frente à clausura dos monges beneditinos. Apesar disso, “Francisco de Assis seguia uma tradição cristã e sintetizava as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo uma fidelidade total à Igreja” (VAUCHEZ, 1995, p.142). Para além, Francisco de Assis tinha uma mensagem acessível, utilizava a língua vulgar, o santo também não tinha formação de clérigo, seu vocabulário era acessível e comum quem o encontrasse. Também, neste sentido, ocorreu por meio do surgimento das ordens mendicantes, em especial, a franciscana e a dominicana, uma reformulação na postura da Igreja sobre a aceitação ou não de atitudes próximas as de

movimentos heréticos, neste caso, as que aceitaram se moldar junto à tutela da Igreja sobreviveram sobre a proteção da cúria romana.

1.1 Francisco e a heresia

Antes de Francisco de Assis e seus companheiros receberem a bênção e a aprovação verbal do Papa Inocêncio III em 1209, muitos grupos que assumiram posições contestatórias sobre a doutrina da Igreja, caíram no que se denominou “heresia”²⁰. Além disso, a grande proliferação de grupos heréticos entre os séculos XII e XIII, fez com que a Igreja tomasse medidas, com o intuito de conter, o que era tido como ameaça aos dogmas defendidos pela instituição. Assim, *“l’eretico veniva condannato al bando, che, nel secolo XII, aveva conseguenze ben più mas gravi e pensante di quel che oggi si protrebbe ritenere, equivalendo a quello che, in termini moderni, si direbbe una morte civile”* (MANSELLI, 2004, p.19)²¹.

Para Macedo, as heresias – interpretações divergentes daquilo explicitamente determinado pela Igreja – coexistiram com a instituição religiosa oficial desde o princípio da Idade Média. E, além disso, expressavam a rebeldia religiosa e a dissidência, quanto certo inconformismo social e político. Assim, os movimentos heréticos que se proliferaram a partir do século XI eram compostos por leigos de ambos os sexos que desejavam participar de modo mais intenso da vida religiosa. Por isso, afirma que os leigos identificavam na pobreza e no ascetismo a “via de contato com a experiência cristã genuína, e ao mesmo tempo criticavam a Igreja devido a seu enriquecimento material, sua corrupção e distanciamento dos princípios da vida apostólica” (MACEDO, 2002, p.48).

Outra questão é que Francisco de Assis e seus companheiros tiveram a capacidade de manter vivo o movimento franciscano numa atmosfera que era propícia à heresia. Neste caso, *“della rivolta contro le istituzioni esistenti o della fuga asociale del mondo, e s’indirizza invece a una grande opera di rinnovamento spirituale dall’interno della società laica ed ecclesiastica, a um’opera in cui i contenuti religiosi e civili sono strettamente connessi”* (MENESTÒ, 2011, p.42)²². Outra situação que preocupava, era a manutenção da “unidade

²⁰ “O vocabulário da heresia [*haireisis*] provém de um verbo grego que se traduz por ‘tomar’, ‘segurar’ e, por isso, ‘escolher, eleger, se inclinar a’; os *hairetikoi* são, pois, em primeiro lugar, os ‘adeptos’ de uma doutrina, de uma corrente de pensamento, de uma escola filosófica, médica ou jurídica; por extensão, uma *haireisis* remete ao grupo de pessoas que aderem aos princípios de uma mesma doutrina. Esse sentido clássico do termo heresia é encontrado nas obras do filósofo cristão Justino” (DUBOIS, 2009, p.40-41).

²¹ “O herege foi condenado ao banimento, no século XII, tinha consequências mais graves se pensarmos hoje, é equivalente, em termos modernos, pode-se dizer a uma morte civil” (MANSELLI, 2004, p.19). (tradução própria).

²² “a revolta contra as instituições existentes e a fuga social do mundo, se dirige a uma grande obra de renovação espiritual dentro da sociedade secular e eclesiástica, uma obra em que os conteúdos civis e religiosos estão estreitamente relacionados” (MENESTÒ, 2011, p.42). (tradução própria).

religiosa” dentro da Igreja, com a proliferação de grupos contestatórios, a ordem estava ameaçada. Para Biget, no mundo feudal, a Igreja assegurava a coesão, a regulação e a unidade da sociedade. Havia um avanço considerável da cristianização e uma forte ascendência dos clérigos sobre os laicos; mudanças institucionais profundas asseguram à Igreja um papel essencial na relação dos fiéis com Deus, com os santos, com os mortos; práticas e exigências desenvolvem-se, no tocante aos sacramentos, assim como o casamento ou à penitência e também ao pagamento de dízimos. Essa evolução entrou em conflito com os hábitos e suscita resistências; por outro lado, com o desenvolvimento econômico aparecem nas cidades meios instruídos e providos de movimentos religiosos novos.

Com o surgimento, nesse contexto de grupos contestatórios que voltam contra a Igreja o Evangelho como modelo de vida, cujo apelo atual era devido aos “gregorianos”, a “unidade religiosa” da sociedade se encontrava ameaçada. Para manter então a “unidade religiosa”, a “Igreja a defende por meio de afirmações doutrinárias vigorosas e de um esforço considerável para isolar os dissidentes da comunidade. O discurso dos clérigos faz, então, surgir a heresia. Ela é evocada com força no segundo concílio de Latrão, em 1139” (BIGET, 2009, p.235-236). Por outro lado, desde o século XI, a Igreja inquieta-se com a proliferação de grupos heréticos que, com os valdenses e, sobretudo os cátaros, representarão uma das ameaças mais sérias, a qual combateu valendo-se da palavra. Perante a heresia, a norma é representada pelo “dogma, pelos artigos intangíveis da fé, a autoridade das Escrituras, o direito canônico, o exercício da justiça eclesiástica e secular, todas essas coisas se desenvolvendo ou se reforçando nessa época, em grande parte, justamente, para fazer frente à heresia” (SCHMITT, 2006, p.144).

Para Miccoli, o problema do desenvolvimento das heresias medievais foi, por décadas, uma *crux* interpretativa. Desde o século XI, as heresias parecem desaparecer nos “tumultuosos e fecundos anos da reforma gregoriana, reaparecem, depois, na primeira metade do século XII, vigorosas e muito perigosas no fim, empenhando a Igreja numa luta duríssima e sangrenta que só no decorrer do século XIII conseguirá impor-se totalmente” (MICCOLI, 2004, p.31). Para Moore, o herege era aquele que dividia a comunidade e outorgava a si mesmo o “privilegio de escolher como lhe convinha por quais Escrituras ele se deixaria guiar, em vez de aceitar como fundamento de sua fé que todas se constituíam em autoridade e, por consequência, deviam ser conciliadas com a ajuda e a direção dos Pais da Igreja” (MOORE, 2009, p.280). Neste sentido, o projeto de vida Francisco de Assis ganha uma caracterização especial, que o difere de projetos que caíram na querela da heresia, pois mostrou-se obediente a Igreja, uma vez que não era seu interesse questionar diretamente os dogmas, a doutrina, os sacramentos e a autoridade da Igreja, pelo contrário, quando ele e seus companheiros foram

até Inocêncio III, queriam apenas pedir permissão para poder seguir com seu modo de vida religioso, itinerante, de pregação e penitente.

Sobre a questão da aprovação verbal dada a Francisco de Assis e seus companheiros em Roma, Grundmann afirma que a Curia estava basicamente decisiva, pois apesar das *“trattative prudenti e piene di reserve con Francesco, a dare la sua approvazione a questa comunità di poveri predicatori itinerante, sebbene in questo caso non si recasse danno immediato all’eresia, né si trattasse della riconciliazione di eretici con la Chiesa”* (GRUNDMANN, 1980, p.118)²³. Havia também conflitos de legitimidade entre membros de ordens mendicantes e clérigos sobre quem deveria promover o discurso evangelístico aos fiéis. Em certo nível, se fosse capturado o nível do discurso do clero aos simples fiéis, estes poderiam apresentar dificuldades de assimilação e compreensão. Neste caso, se afirma que o *“clero parrocchiale con questi a contatto più immediato non era in grado, come ci viene assicurato da più parte parti, di tenere il confronto con i missionari dell’eresia, espertissimi nella conoscenza del Nuovo Testamento ed assai abili nel servirsene ai propri fini”* (MANSELLI, 2004, p.19-20)²⁴. Neste sentido, a proximidade entre os mendicantes e a grande gama de fiéis iletrados, camponeses, trabalhadores de ofício e a utilização da língua vulgar para expressar seus preceitos religiosos e o Evangelho estabeleceu um contato mais próximo às realidades sociais dessas pessoas, o que garantiu êxito às ordens mendicantes também por meio dos leigos, que levaram, à população em geral, doutrinas e interpretações de seus grupos. Ou seja, apresentaram a eles, o modelo de vida, as metas espirituais, e suas ações para a fé na sociedade medieval.

1.2 Francisco e a pobreza

Para Franco Júnior, as novas manifestações espirituais que forçavam a Igreja a rever certos conceitos eram produto da cultura intermediária, tanto as que ficaram na ortodoxia (cistercienses, franciscanos, dominicanos) quanto as que caíram na heresia (*cátaros, valdenses, fraticelli*). Entre elas havia um ponto em comum, o fato de que todas baseavam-se “na pobreza e na penitência, como forma de criticar o enriquecimento e a institucionalização da Igreja. No entanto, aquelas que não desejavam afastar-se da ortodoxia com o tempo viam-

²³ “negociações cautelosas e cheia de reservas com Francisco, para dar a aprovação, a estes pobres pregadores itinerantes da comunidade, embora neste caso eles não foram dados de imediato a heresia, nem se tratava da reconciliação de hereges com a Igreja” (GRUNDMANN de 1980, p.118). (tradução própria).

²⁴ “O clero paroquial em contato mais imediato com esses fiéis não era tão capaz, como se é assegurado por várias partes de peças, de manter o confronto contra os missionários da heresia, mais peritos no conhecimento do Novo Testamento e muito hábeis em usá-lo para seus fins próprios” (MANSELLI, 2004, p.19-20). (tradução própria).

se influenciadas pelo mesmo enriquecimento e institucionalização” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.106). Neste sentido, a crítica à institucionalização da Igreja era reforçada pelo modo de vida mendicante e pela defesa do trabalho manual dos integrantes das novas ordens religiosas, em especial, a dos frades franciscanos. Por isso, incomodava o fato de estarem “trabalhando com suas mãos como os primeiros discípulos de Cristo, evidenciava os defeitos da Igreja institucionalizada” (DUBY, 1998, p.38). Por outro lado, se as ordens tradicionais impunham que cada monge não possuísse nada a título individual, mas aceitavam as doações feitas à instituição, as ordens mendicantes, preocupadas em dar sentido ao ideal de pobreza, recusam essa opção. Assim, uma ala dos frades franciscanos moderados utiliza a teoria no qual “os bens recebidos por elas são propriedades do Papa e que a ordem tem apenas o seu uso, o que os franciscanos espirituais não deixam de denunciar como uma ficção hipócrita” (BASCHET, 2006, p.212-213). Essa situação evidencia o conflito entre os franciscanos espirituais e conventuais, onde os primeiros reivindicavam a pobreza extrema como uma forma de vida e de se unir a Deus colocando em prática o Evangelho e o ideal pauperístico, enquanto que os conventuais, uma ala moderada dos franciscanos, entendiam a pobreza como uma virtude de elevação mística, uma forma de exegese espiritual. Por isso, o fato da pobreza extrema exigir muito do corpo, os conventuais contemplavam a pobreza em Francisco de Assis como objeto de transcendência espiritual que caracterizava sua santidade.

Para Miccoli, no projeto original de Francisco de Assis, a mendicância e a esmola constituíam exclusivamente um meio de igualar-se, até o fundo, aos humildes e aos rejeitados. Por isso, toda a propaganda da Ordem dos Menores afirmará, apelando mais uma vez para os textos da espiritualidade patrística e monástica que os menores “eram considerados ‘perfeitos’, porque haviam escolhido a pobreza voluntária” (MICCOLI, 2004, p.314). Neste sentido, essa nova prática religiosa tornou-se um forte preceito cristão, pois suas bases estavam fincadas no Evangelho. Desta forma, a criação das ordens mendicantes “impressionou a sociedade medieval por ações voltadas para a prática da humildade e da pobreza, que levava seus membros a mendigar os próprios meios de subsistência, em especial, a ordem fundada por Francisco de Assis” (LE GOFF, 2010, p.198). Mas um fator que fez a pobreza tornar-se importante para os mendicantes, e os mendicantes para a sociedade medieval, foi o fato de que tanto para Francisco de Assis quanto para Domingos de Gusmão, “o pobre é um ser vivo, a pobreza é um fato concreto. Assim, eles não aderem a uma noção, mas desejam partilhar em gênero de vida; e essa pobreza real, foram buscá-la no lugar onde ela encontra um novo território: na cidade” (MOLLAT, 1989, p.115). A atuação nos centros urbanos medievais contribuiu para que as ordens mendicantes, em especial a ordem

franciscana, ganhasse um caráter espetacular de expansão porque as cidades tornaram-se aos mendicantes, “os centros essenciais da pregação e de suas atividades. Os franciscanos, todavia, prolongam essa atividade nos caminhos por onde passam como itinerantes e retirando-se em ermidas nas montanhas” (LE GOFF, 2010, p.200). Este fato faz os franciscanos duplicarem sua atuação, já que o caráter missionário dos frades menores faz com que seus trabalhos e preceitos religiosos ratifiquem sua prática religiosa de forma mais rápida, o que não os eximem, também, deste fato os tornarem mais propensos aos perigos da incompreensão da atuação religiosa dos franciscanos por parte de clérigos que viam o trabalho itinerante e de pregação dos frades com ressalvas e desconfianças.

Em suma, o sucesso do movimento religioso de Francisco de Assis se deu também em virtude de suas práticas, onde o cuidado aos leprosos e a pobreza como renúncia de bens materiais, por exemplo, eram baseados nas palavras do Evangelho. Por isso, a questão da pobreza se tornou alvo de polêmicas entre os frades no decorrer do século XIII, pois para Francisco de Assis era uma via de conformidade com o Cristo, um modo de vida. Já para alguns frades do movimento franciscano moderado, a pobreza era uma virtude, onde a recusa de bens materiais, uma vida sem posses, e acumulações, era uma vertente de entendimento, que estava em contraposição à pobreza extrema e austera como uma prática religiosa.

1.3 Francisco e os estigmas

Em 1224, segundo Tomás de Celano, Francisco de Assis, em um retiro espiritual recebe os estigmas de Cristo no Monte Alverne:

*Duobus annis antequam spiritum redderet caelo, in eremitorio quod Alverna dicitur et est in provincia Tusciae, ubi devotae contemplationis secessibus iam iam totus caelesti gloriae (cfr. 2Tim 2,10) intendebat, vidit in visione (cfr. Ez 8,2.3) Seraph in cruce positum, sex alas habentem, supra se extensum, manibus et pedibus cruci affixum (3C, 2017, p.4).*²⁵

As chagas, em conformidade com seu modo de vida e pregação, fortaleceram discursos hagiográficos medievais que o apresentaram a comunidade cristã como um *alter Christus*, um segundo Cristo. Neste sentido, a legitimação dessa identificação com o filho de Deus, não seria somente escatológica em sua mensagem de renovação, de mudança interior e exterior, mas também corporal, por causa da impressão das chagas da crucificação de Jesus Cristo no corpo de Francisco de Assis.

²⁵ Tradução *in*: Dois anos antes de entregar sua alma ao céu, teve uma visão de Deus, em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, o qual pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro (3C, 1997, p.451).

Para entendermos melhor este processo, vejamos que desde o século XI, segundo Duby, alimentou-se intensamente uma reflexão espiritual sobre a pessoa de Cristo, onde se meditou bastante a natureza humana do filho de Deus, sua encarnação, sua vida terrena, os sofrimentos de sua paixão e sua derradeira crucificação. Redentor, o Cristo, o foi pelas dores que suportou incomensurável na própria medida da sua divindade. A reflexão sobre o Evangelho e todos os exercícios espirituais, sustentados por todos os artifícios do teatro, os sermões dos grandes pregadores, determinou a valorização progressiva da dor na cultura europeia. Em um contexto religioso, o cristão – por força de uma atmosfera religiosa onde o Cristo tem uma posição central nesta espiritualidade – “fez emergir uma reflexão onde a imitação de Cristo lhe foi proposta. Ela o convidava a identificar-se ao Salvador, e especialmente aos seus sofrimentos corporais” (DUBY, 2011, p.194). Neste sentido, a conexão entre o franciscanismo e o evangelismo que caracteriza os movimentos religiosos do período é evidente. Porque “o próprio Francisco foi o primeiro a receber a impressão das marcas da crucificação em seu corpo, tornando-se não somente um religioso que se inspira, mas aquele que imita e presentifica o Cristo” (VISALLI, 2013, p.86).

Neste sentido, “Francisco de Assis levou ao extremo a identificação com Jesus” (LE GOFF, 2010, p. 201). Para Vauchez, Francisco de Assis, a partir de sua conversão, esforçou-se por “seguir o Cristo nu”. Com ele, pela primeira vez na história do cristianismo, a vida religiosa deixa de “ser concebida como uma contemplação do mistério de Deus e passa a ser concebida antes como uma imitação de Cristo ou, melhor ainda, como a busca de uma conformidade sempre mais estreita com o seu exemplo e a sua pessoa” (VAUCHEZ, 1994, p.254). Estes fatos são importantes porque além de Francisco de Assis ser o primeiro a se identificar corporalmente com Cristo, é aquele que também traz em si, segundo as hagiografias franciscanas “oficiais”, o filho de Deus em sua alma e seu coração. Este duplo fato, teria elevando o santo de Assis a categoria de “segundo Cristo”.

Por isso, o extremo da identificação cristológica de Francisco de Assis trouxe tensões a Igreja, o fato demorou a ser reconhecido oficialmente. Somente em 1237, temos o milagre reconhecido oficialmente por meio de bula Papal de Gregório IX. Por outro lado, o milagre da estigmatização já estava presente em hagiografias franciscanas “oficiais” que foram encomendadas pela Igreja desde a festa de canonização do santo em 1228. A *Vita Prima (IC)*, de Tomás de Celano, é a primeira a descrever o relato hagiográfico dos estigmas. O fato de Francisco de Assis trazer em si materializado a “cruz de Cristo” é algo impactante para a instituição e para muitos fiéis que viam o fato como uma ousadia extrema, a existência de um “novo Cristo” em pleno crescimento social e econômico medieval.

Há em Francisco de Assis fatos contraditórios para a Igreja, porque ao mesmo tempo o “santo é portador de uma mensagem que, de um lado, corresponde às aspirações de seu tempo (a insistência sobre a Encarnação e Imitação de Cristo), mas cujo radicalismo evangélico é, em parte, inassimilável pela Igreja” (BASCHET, 2006, p.210). Por outro lado, houve um grande número de cristãos, clérigos e leigos que viram na vida de Francisco de Assis o sinal do advento dos “novos tempos”. Assim, aos olhos dos seus contemporâneos, o santo surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas como um reformador e até algo mais, como renovador da antiga santidade cristã. Já que o mesmo aliando-se a mensagem evangélica, “dava início a uma nova e última etapa na história da salvação. Por outro lado, no interior da ordem dos Frades Menores, houve quem não hesitasse em classificar como ‘segundo Cristo’ aquele que recebeu na sua própria carne os estigmas” (VAUCHEZ, 1989, p.227).

Além disso, o sentido profundo da opção *pauperista* de Francisco de Assis é fundada no tema do *Christum sequi*, em que a pobreza e a obediência são as notas de seu itinerário de encarnação, que se conclui com a cruz. Assim, o caminho percorrido pelo santo foi uma nova estrada que, não por acaso, “teve para ele os sofrimentos da cruz como ponto de chegada. O fato dele logo ter-se se identificado como o *homo novus*, como o *alther Christus*, é claro indício que já seus contemporâneos o haviam percebido claramente” (MICCOLI, 2004, p.41). Estes fatos revelam a complexidade simbólica da estigmatização, uma vez que, ser tido como uma solução para os problemas religiosos e contestatórios da Igreja, já é algo difícil de ser assimilado por inteiro. Somando-se a isto, temos a singularidade do milagre dos estigmas que fez de Francisco de Assis a representação mimética e corporal de Jesus Cristo. Visto de forma positiva pelo movimento franciscano, os estigmas reforçaram e legitimaram ainda mais a ordem franciscana, já que a mesma tinha como fundador um humano à imagem e semelhança de Cristo.

Para Le Goff, Francisco de Assis andava pelas cidades medievais, no florescimento da civilização urbana, combinando uma nova prática da pobreza, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia, difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã. Além disso, “foi modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre o Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval” (LE GOFF, 2007, p.9). Para Duby, no primeiro quartel do século XIII, Francisco de Assis recebe os estigmas na grande época da expansão da nova devoção. Já no primeiro quartel do século XV, há a brusca difusão de duas imagens oferecidas à contemplação dos fiéis, a imagem do homem sofredor e a

imagem da *Pietà*. A “dor se encontrava, a partir de então, deliberadamente colocada à frente da cena. Ora, a atenção da qual o corpo sofredor de Jesus era objeto se transferiu naturalmente para outros corpos sofredores, os dos pobres, os representantes do Cristo entre os homens” (DUBY, 2011, p.194). Em seus estudos, Visalli afirma que François Boespflug, estudioso das imagens de Deus, usa a data de 1224²⁶ como referência para identificar o período em que se apresenta uma das principais tendências quanto à figuração divina, aquela que enfatiza o aspecto humano de Deus. Alerta que Boespflug chama a atenção para dois fatores: “primeiramente, o caráter prodigioso ou miraculoso da impressão dos estigmas, que inaugura uma imagem *acheiropoiete*²⁷ no próprio corpo do religioso. Feito inédito que posteriormente se repetirá. Segundo dados do autor, a partir de então, foram registrados 350 estigmatizados” (BOESPFLUG apud VISALLI, 2013, p.95). Em suma, as observações destes autores são importantes porque fortalecem a nosso pensamento de que a estigmatização de Francisco de Assis no século XIII foi um marco na devoção e representação dos sofrimentos humanos de Cristo para fiéis, artistas e Igreja.

Diante do exposto ao longo do texto, analisamos que a partir do século XI a Igreja se viu pressionada a refletir seus preceitos cristãos e a atitude de seus membros. Houve então, uma série de ações contestatórias que a Igreja classificou como heresia. A busca pelo ideal de Cristo e seus discípulos ocupava espaço e preocupava a Cúria romana. Em meio à atmosfera de desenvolvimento urbano, econômico e social do século XIII, surge Francisco de Assis e sua fraternidade que, apesar de sofrer retaliações sociais no início e interferências eclesiais, fora acolhida pela Igreja e acabou se institucionalizando. Dessa forma, a Igreja beneficiou-se por aceitar um estilo de vida religiosa que supria a necessidade dos críticos que reprovavam a postura cristã da maioria do clero.

Para além da Igreja, há Francisco de Assis que, mesmo se mostrando obediente, soube criticar e demonstrar, por meio de seu modo de vida, o que estava distante do Evangelho. Dessa forma, o exemplo de sua atuação religiosa e política é um marco na espiritualidade medieval porque soube reivindicar sem exigir, já que teve a primazia de emitir de um discurso por meio de seu modo de vida que contestava atitudes nefandas praticadas pela Igreja sem se dirigir formalmente contra a instituição.

²⁶ “Nessa data, segundo as referências hagiográficas, Francisco de Assis recebeu seus estigmas, um fato inédito na história do cristianismo, cheio de significados e consequências” (VISALLI, 2013, p.95).

²⁷ (não feita por mão humana).

1.4 A questão franciscana: um jogo de memórias reivindicadas

No século XIX, o protestante Paul Sabatier escreveu uma biografia intitulada *Vida de São Francisco*, por meio do descobrimento de novas hagiografias que contestavam modelos oficiais do período medieval, em especial, os do século XIII, da vida de Francisco de Assis. Entre esses novos documentos descobertos, que serviram de base para a construção biográfica de Paul Sabatier, encontram-se *O Espelho da Perfeição (SP)*. A descoberta de novos documentos relacionados ao franciscanismo pelo pesquisador trouxe a tona um revisionismo nas biografias oficiais do santo, isto é, as obras de Tomás de Celano; *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2S)*; e as de Boaventura; *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*. Desta forma, Paul Sabatier evidenciou a disputa memorialística entre os grupos “Espirituais” e “Conventuais” que utilizaram posicionamentos hagiógrafos com o objetivo de reivindicarem memórias sobre a personagem Francisco de Assis para legitimação de planos ideológicos. As hagiografias “oficiais” trazem em seu conteúdo visões doutrinárias que foram utilizadas como modelo para as ações religiosas dos “Conventuais”. E em contrapartida, à utilização dessas visões doutrinárias, estava o grupo dos franciscanos “Espirituais”, que viam o uso dessas interpretações de forma divergente e reivindicavam muitas vezes os testemunhos das hagiografias franciscanas “não-oficiais”.

Neste sentido, há um intenso debate sobre o conteúdo formativo dos documentos e hagiografias franciscanas enquanto objetos memorialísticos. Por outro lado, o problema que se coloca em longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis (aquelas que estavam fora da oficialidade e não ganhavam amplo espaço público), que para Pollak é o de sua “transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do ‘não-dito’ à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização”. (POLLAK, 1989, p.09).

A “Questão Franciscana” nos faz refletir o jogo de memórias reivindicadas sobre a personagem Francisco de Assis, onde os lugares da memória ocupam espaço nos mais variados núcleos e discursos produzidos pelos membros da Ordem dos Frades Menores e de suas duas ramificações, Conventuais e Espirituais, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes, interesses e práticas espirituais. Neste sentido, os debates em torno de uma versão autêntica do santo de Assis desenvolveram por meio dos grupos reivindicantes de sua memória, uma disputa memorialística nos escritos e documentos hagiográficos sobre a personagem Francisco de Assis.

Para Dalarun, a história deve dar razão à Paul Sabatier. Porque foi por meio dos seus estudos franciscanos que houve um renascimento e a abertura de um prodigioso sítio de pesquisa sobre pesquisa franciscana. Onde, “*Éditions de sources, débats philologiques, études su l’Ordre, biographies du saint se sont succed à un rythme incroyable comme en témoigne, depuis de 1229, la précieuse Bibliographia franciscana*” (DALARUN, 2002, p.28)²⁸. Assim, foi importante às exigências da crítica histórica moderna que levaram, no fim do século XIX, a uma “revisão” do São Francisco tradicional. Neste sentido, poderíamos considerar assim como Le Goff, “a celebração do sétimo centenário do nascimento do santo, em 1882, como prefácio dessa ‘revisão’, além da edição, na mesma ocasião da encíclica *Auspicatum concessum*, de Leão XIII” (LE GOFF, 2007, p.54).

Para Vauchez, Sabatier pôs em causa, a autenticidade até então incontestada das biografias oficiais (I e II Celano, *Legenda Maior*) e suscitou um grande escândalo ao escrever uma vida de S. Francisco inspirada no *Espelho de Perfeição*, no qual julgava ter encontrado a vida mais antiga do *poverello*. Para Vauchez, a “hipótese de Sabatier era falsa, mas teve o mérito de suscitar pesquisas que permitem hoje aos historiadores avançar sobre um terreno menos minado” (VAUCHEZ, 1994, p.247).

Miccoli afirma que o específico da proposta de Francisco e da experiência vivida pela fraternidade original estava na sua “profunda e total imersão na vida cotidiana da sociedade circunstante, mas assumindo para si critérios, valores e consequentes comportamentos, a ela radicalmente alternativos” (MICCOLI, 2004, p.224). Em todo caso, apesar dos Conventuais e Espirituais reivindicarem uma memória para si por meio dos textos hagiográficos e documentos franciscanos, os mesmos não se tem como afirmar a memória de um grupo é mais legítima que a de outro. Neste sentido, concordamos com Miccoli, que, entre todos estes materiais sobre a vida de Francisco, não existem textos privilegiados, nem testemunhos autorizados, ou mais autorizados do que os outros. Em todos, pode ser notado, mais ou menos claramente, o condicionamento de uma deslocação decisiva já acontecida nas orientações da Ordem e na praxe existencial dos Menores. Até porque em todos os documentos se põe o problema do “paciente discernimento dos diversos elementos e visões que, aos poucos, se acumularam ao lado e ao redor do eventual núcleo original dos episódios, feitos e palavras dos quais querem dar testemunho” (MICCOLI, 2004, p.256-257). Neste sentido, é significativo pensar que “assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas

²⁸ “Edições de fontes, debates filológicos, estudos sobre a Ordem, biografias do santo se sucederam em um ritmo incrível evidenciado, depois 1229, a preciosa *Bibliografia franciscana*” (DALARUN, 2002, p.28). (tradução própria).

contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões” (POLLAK, 1989, p.13). Ou seja, as diferentes visões sobre a mesma figura, nos dão variadas interpretações sobre a vida e atuação da mesma personagem. Por isso, considerar um ou outro documento como exclusividade dogmática só funcionaria em favor de interesses particulares. Por outro lado, quando se analisa as hagiografias e os documentos franciscanos identificamos sem dificuldade uma variedade de informações que são resultado não apenas de uma voz, mas de várias, que fornecem uma versão de Francisco de Assis para cada contexto de produção. Assim, em cada hagiografia, encontramos uma versão diferente do protagonista.

Além disso, Dalarun afirma que a memória trabalha de preferência com um valor material, a partir de destinos diferentes, eventos reais, difíceis de absorver e de maneira mais turva, encoberta. A partir dessa perspectiva, *“les manipulations elles-mêmes, indéniables, inévitables, témoignent du caractère exceptionnel des faits rapports, de la singularité difficilement réductible de leurs protagonistes”* (DALARUN, 2002, p.42)²⁹. Assim, *“la mémoire de François est, elle aussi, effet de l’expérience de François. Ses ambiguïtés mêmes résultent des ambiguïtés de François. La question franciscaine et la question de François”* (DALARUN, 2002,p.42)³⁰. Por isso, o intenso debate sobre a legitimidade no conteúdo das ações e espiritualidades dos grupos franciscanos divergentes perpassa pela vida de Francisco de Assis e pelos relatos das testemunhas oculares. Neste sentido, os grupos a sua maneira, pretendem reivindicar práticas religiosas a favor de suas condutas. Dessa forma, coloca-se em discussão a interpretação teológica dos preceitos da Ordem Franciscana pelos franciscanos conventuais que viviam em conflito com as práticas religiosas dos franciscanos espirituais. Assim, utilizam-se textos memorialísticos como forma de justificar atos e doutrinas, o que faz com que cada grupo tente dar significado aos seus interesses.

No mesmo sentido, a descoberta no século XIX de novos documentos franciscanos criou um ambiente polêmico em torno das “hagiografias franciscanas”, dada as divergências de informações encontradas nos documentos. Neste ambiente, o grupo dos espirituais, valorizavam ainda mais a descoberta dos documentos ao utilizarem alguns em seu proveito. Assim, a *“Lenda de Perúcia*, assim como outras biografias de S. Francisco compostas no início do século XV pelos franciscanos ‘espirituais’ - isto é, hostis ao relaxamento e às

²⁹ “as próprias manipulações, inegáveis, inevitáveis, testemunham o caráter excepcional dos fatos relatados, a singularidade dificilmente reduz os seus protagonistas” (DALARUN 2002, p.42).

³⁰ “A memória de Francisco é, também, efeito da experiência de Francisco. Suas ambiguidades são resultados das ambiguidades de Francisco. A questão franciscana é a questão de Francisco” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).

atenuações das exigências da regra em matéria de pobreza - como é o caso do *Espelho de Perfeição*” (VAUCHEZ, 1994, p.246). Neste sentido, “uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa das memórias” (POLLAK, 1989, p.05). Desta maneira, a escolha dos espirituais por um material hagiográfico que contemple a visão religiosa de seu grupo, em específico, nos revela que os lugares da memória religiosa franciscana ocupam espaço nos mais variados núcleos e grupos da Ordem, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes cristãs em prol de seus interesses.

Quanto à vida de Francisco de Assis, a recuperação de sua história adquiriria uma “urgência e um significado totalmente específicos e particulares, na medida em que a Ordem, fruto mais vistoso de sua obra, devia continuar a referir-se a ele como a seu próprio inspirador, como o santo para qual todo irmão devia olhar, como ao próprio e ideal modelo” (MICCOLI, 2004, p.206). Além disso, Dalarun afirma que a “Questão Franciscana” quebrou o círculo mágico: “*La recherche actuelle a dépassé le problème posé par Paul Sabatier, entre autres parce qu’elle y apporté de bonnes réponses. Elles sont la preuve que la question franciscaine était une bonne question*” (DALARUN, 2002, p.42)³¹. Por outro lado, o trabalho de reelaboração biográfica e de alargamento da plataforma informativa exemplar relativa à vida de Francisco de Assis se inseria explicitamente nos problemas e nos conflitos que “marcavam a vida na Ordem, tanto em seu próprio seio como em suas relações com as diversas articulações da instituição eclesiástica. Nascia de necessidades e questões de um presente que queria procurar no passado as próprias respostas” (MICCOLI, 2004, p.207). Outro fato, é que nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que pareçam, tem sua perenidade assegurada. A memória pode sobreviver a seu desaparecimento, “assumindo a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida” (POLLAK, 1989, p.11-12). Assim, o trabalho de conservação de uma memória vive em constante disputa por causa da reivindicação de interesses de grupos divergentes que advogam para si uma versão da personagem e dos fatos que tem o intuito de legitimar sua estrutura, sua representação social e campo religioso de atuação. Tendem a entrar em constante confronto

³¹ “Com Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Grado G.Merlo, Chiara Frugoni e tantos outros cujos nomes deveriam ser citados, a questão franciscana quebrou o círculo mágico. A pesquisa atual superou o problema de Paul Sabatier, entre outros, porque ela trouxe boas respostas. Elas são a prova de que a questão Franciscana era uma boa questão” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).

com o intuito de preservar uma memória para seu grupo religioso com o objetivo desta se tornar a eterna para os seus posteriores seguidores e admiradores.

A maioria das “hagiografias franciscanas” escritas na Idade Média teve como autores, homens ligados diretamente ao movimento franciscano. Boaventura (Ministro-Geral da Ordem, 1257-1274) e Tomás de Celano (frade franciscano), por exemplo, escrevem, sob a tutela da Igreja, hagiografias que edificam a vida e espiritualidade de Francisco de Assis. Além disso, após os desdobramentos da “Questão Franciscana” iniciada por Paul Sabatier, há um percurso trilhado por vários historiadores que se prontificaram a estudar a fundo a documentação franciscana, o que trouxe aos estudos da área uma riqueza de interpretações e contribuições históricas sobre Francisco de Assis e sobre o desenvolvimento da Ordem dos Menores ao longo do tempo.

Adiante, iniciaremos a análise dos relatos hagiográficos sobre o milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas. Iniciaremos o estudo com Tomás de Celano por meio da construção do seu itinerário da conformidade, depois analisaremos o itinerário místico de Boaventura, e enfim, estudaremos o tratamento dado aos estigmas nas hagiografias franciscanas “não-oficiais”.

2- AS “VITAE” DE TOMÁS DE CELANO

Neste capítulo, analisaremos o itinerário da conformidade construído nas hagiografias de Tomás de Celano para apresentar a representação da similitude entre Francisco de Assis e Jesus Cristo, que é o milagre da estigmatização do santo no Monte Alverne, em 1224. A análise acontecerá por meio das obras *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano. Frade franciscano natural de Celano, região dos Abruzos. Utilizamos essas obras, em específico, por apresentarem o milagre dos estigmas de Francisco de Assis como o limiar central do itinerário da conformidade.

Tomás de Celano teria sido admitido na Ordem dos Frades Menores por concessão do próprio Francisco de Assis, por volta de 1215, quando o santo teria retornado da Espanha. Desbonnets afirma que em 1223 tornou-se ‘custódio’ e ‘vigário provincial’. E em 1226, ano da morte de Francisco, estava em Assis ou perto de Assis, pois afirma ter visto os estigmas³². O conheceu pessoalmente, foi convidado a colaborar no desenvolvimento da Ordem dos Menores por meio do serviço missionário, foi um escritor da Ordem. Segundo Desbonnets foi “acusado de ser apenas o porta-voz de uma certa ‘verdade oficial’, querida pelo Papa, e esta acusação está, em parte, fundamentada. Mas, nesta altura. Tomás de Celano está, sobretudo, preocupado com o presente e o futuro de uma Ordem, que está engajada ao serviço da Igreja” (DESBONNETS, 1987, p.153-154). Como justificativa à acusação de que transmitiu a versão da Igreja sobre Francisco de Assis, está o fato de que Tomás de Celano foi o escolhido pela Igreja a ser o primeiro biógrafo oficial de Francisco de Assis. Desta forma, sua escrita foi creditada ao aval da Igreja e, por isso, foi moldada aos interesses de seus encomendadores.

A *Vita Prima* foi aprovada em 1229 e escrita em 1228 por Tomás de Celano. Foi encomendada pelo então vigário geral da Ordem dos Frades Menores Frei Elias de Cortona e pelo Papa Gregório IX, o ex-cardeal Hugolino de Anagni, bispo de Óstia que antes da morte do santo era protetor dos Frades Menores. Por escrever a mando da Igreja e com a perspectiva de fortalecer o desenvolvimento da Ordem dos Menores por meio da atuação de Francisco de Assis, seu fundador, Tomás de Celano constrói uma hagiografia onde a perspectiva de apresentar um novo santo, para a comunidade cristã e para uma nova Ordem é desafiadora. Além disso, uma das intenções da narrativa hagiográfica era apresentar um milagre novo e singular: os estigmas de Cristo Crucificado. Neste sentido, o tema central na obra, é a extraordinária renovação da vida cristã operada por Francisco de Assis: *novus, novitas*, “inovar”, “renovar” são termos que aparecem em múltiplas e repetidas combinações na

³² “Cf.: *Tratado dos Milagres (3C)*, 5”.

urdidura de suas frases. Assim, é “uma ‘*novitas*’ de anúncio e de conversão que se realiza através de uma ‘nova Ordem’, mas seguindo o ‘costume antigo’, uma novidade que tem uma resposta para todos os homens e para todas as necessidades” (MICCOLI, 2004, p.235).

Para Dalarun, a *Vita Prima (IC)* de Tomás de Celano, teria sido a primeira de várias eliminações de fatos da vida de Francisco de Assis, devido à passagem do tempo, e a oportunidade de mudança, alguns fatos começam a ser omitidos com as memórias pessoais de Tomás de Celano, as intervenções de Elias e de Gregório IX. Assim, afirma que há um bloco de desaparecimento no qual:

Sont effacés les quelques traces de conflits internes à l'Ordre, du mauvais accueil parfois fait aux frères, tandis que nombre des plus doux souvenirs de la fraternité primitive s'évanouissent. La jeunesse de François est prudemment oubliée, avec ses péchés d'alors, comme aussi ses doutes, ses hésitations, ses fantaisies, ses sermons de bateleur devant Honorius III, une grande part de ce qui concerne l'amour du Poverello pour les créatures (DALARUM, 2002, p.243)³³.

Neste sentido, Frugoni também afirma que Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* omitiu muito da vida do santo, pois começa a relatar os fatos somente por volta dos 25 anos de Francisco de Assis, próximo de sua conversão. O mesmo não narrou uma vida completa, mas apenas sua segunda metade, a do jovem homem preparando-se para se tornar santo. Assim, “nada sabemos sobre o menino e o rapaz: podemos recolher aqui e ali alguns detalhes que o autor, ou depois dele, outros autores nos deixaram; conseguimos entrever o pequeno morador de Assis em alguns traços, em certas escolhas e atitudes mentais do santo adulto” (FRUGONI, 2011, p.16). Por outro lado, Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* oferece “referências, indicações e traços de uma vivência atormentada e difícil. Nesta multiplicidade de registros estão a força de seu testemunho histórico e de sua sabedoria-queria dizer de sua lealdade- de biógrafo e de escritor” (MICCOLI, 2004, p.249). A habilidade de escritor faz da obra de Tomás de Celano um verdadeiro atrativo poético e hagiográfico, a isso, deve-se somar o fato de que sua escrita corresponde a parâmetros de seu tempo, não pode ser vista com moldes biográficos modernos, sendo, também, uma hagiografia que possui funcionalidades específicas, como edificar e louvar uma vida exemplar e de virtudes. Neste viés, devemos considerar também que a *Vita Prima (IC)* é “escrita num estilo atraente, em boas partes das vezes poético, seu livro respira uma admiração comovente para com seu herói; esse testemunho se impõe imediatamente como sincero e verdadeiro” (SABATIER, 2006, p.56).

³³ “São apagados os vestígios de conflitos internos da Ordem, a má recepção feita aos irmãos doentes, muitas das mais doces lembranças da fraternidade primitiva desaparecem. A juventude de Francisco prudentemente esquecida, com os seus pecados, em seguida, assim como as suas dúvidas, suas hesitações, suas fantasias, o malabarismo de seu sermão diante Honório III, uma grande parte a respeito do amor do *Poverello* pelas criaturas” (DALARUN, 2002, p.243). (Tradução própria).

Por isso, apesar de seus cortes e omissões, que por sinal são frequentes em uma escrita hagiográfica que tem função formalista também, a *Vita Prima (1C)* possui muito valor ao apresentar a vida de conformidade entre Francisco de Assis e Jesus Cristo, o que, a nós, constitui como nosso principal objeto de análise neste capítulo.

Passados 16 anos desde a canonização de Francisco de Assis em 1228, a Ordem dos Frades Menores estava tomada por conflitos internos, onde os grupos Rigoristas e Conventuais seguiam preceitos diferentes do movimento franciscano primitivo. Neste sentido, Tomás de Celano reclama que muitos frades haviam se afastado dos pensamentos do santo: “*Recordare universitatis filiorum tuorum, pater, qui inexplicabilibus vexati periculis, quantum a remotis tua vestigia insequantur (cfr. Gen 33,14), tu sanctissime, perfecte cognoscis*” (2C, 2017, p.224).³⁴ Por isso, admoesta os frades para que possam resistir às mudanças do desenvolvimento da Ordem, suas divisões e inovações, e que não esqueçam o referencial cristológico; “*Infundi super eos spiritum gratiae et precum (cfr. Zac 12,10) impetra, pro vera humilitate habenda quam habuisti, pro servanda paupertate quam tenuisti, pro merenda caritate qua Christum crucifixum (cfr. 1Cor 1,23) semper amasti*” (2C, 2017, p.224).³⁵ Além disso, a grande proliferação de textos sobre o santo havia aumentado, e junto com eles, várias interpretações de como colocar em prática o que foi pensado inicialmente por Francisco de Assis e seus companheiros. Como agravante, a Ordem também passava por um forte processo de institucionalização e clericalização pela Igreja, este fato fez os frades com o passar dos tempos se dedicarem aos estudos e assumirem funções burocráticas na Igreja e dentro da Ordem dos Frades Menores.

Em meio a este contexto, surge o Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores de 1244, onde se tomou a decisão de redigir uma nova vida sobre Francisco de Assis com o objetivo de conter novas formulações e acrescentar novos episódios e acontecimentos sobre a vida do santo. Por isso, quando Tomás de Celano escreve a *Vita Secunda (2C)* em 1247, relembra aos seus contemporâneos às ações vividas pelo santo por volta de 1209. Para isso, utiliza o plural em suas construções para informar que utilizou testemunhos oculares e de pessoas de setores sociais variados.

*Dehinc vero exprimere intendimus el vigilantia studio declarare, quae sanctissimi patris tam in se quam in suis fuerit **volutas bona, beneplacens et perfecta**, in omni exercitio disciplinae eaelestis et summae perfectionis studio, quod semper habuit apud Deum in sacris affectibus et apud homines in exemplis. – Miracula quaedam*

³⁴ Tradução in: “Lembra-te, pai, de todos os teus filhos, pois tu que és santo sabes quantos andam afastados de teus passos, no meio de intrincados perigos” (2C, 1997, p.446).

³⁵ Tradução in: “Que seja infundido sobre eles o espírito da graça e da oração, para terem a verdadeira humildade que tiveste, para observarem a pobreza que tiveste, para merecerem o amor com que sempre amaste o Cristo crucificado” (2C, 1997, p.446).

interseruntur, prout se ponendi opportunitas offert. – Exili proinde studio et mediocri, quae occurrunt describimus, eupientes tardioribus morem genere et etiam studiosis placere, si possumus (2C, 2017, p.130).³⁶

Em síntese, a *Vita Secunda (2C)* foi escrita em 1247, pelo frade Tomás de Celano, por decisão do Capítulo Geral de 1244 e a mando do então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, Frei Crescêncio de Iesi. O hagiógrafo deseja, inclusive na obra, proteção divina ao então Ministro Geral para poder superar as adversidades existentes na Ordem, pois descreve: “*Ecce, iam prosternimus humilitatis precamina coram clementia Maiestatis aeternae pro Christi famulo, Ministro nostro, successore tuae sanctae humilitatis, et verae paupertatis aemulatore, qui ovium tuarum sollicitam gerit curam affectu dulci pro caritate Christi tui*” (2C, 2017, p.222).³⁷ Por outro lado, a nova hagiografia apresenta relatos que não teriam chegado ao conhecimento de Tomás de Celano quando este escreveu a *Vita Prima (1C)*, em 1228. Neste sentido, no novo texto é evidente que o hagiógrafo contou com a ajuda de terceiros, pois houve o envio de documentos por ordem do Capítulo Geral de 1244, relatando novos episódios de testemunhas oculares que eram próximas a Francisco de Assis.

Miccoli afirma que da grande coleta de materiais promovida pelo Capítulo Geral de Gênova, de 1244, originou-se a compilação da *Legenda dos Três Companheiros (3S)* e a redação da *Vita Secunda (2C)*. A última, confiada a Tomás de Celano com o encargo de usar essas novas e importantes contribuições, está irremediavelmente distante das condições e dos termos que, vinte anos antes, ainda estavam frescos na memória de seus seguidores mais próximos. Dessa forma, “as memórias extraordinárias e edificantes da vida de quem já parecia um *alter Christus* ficam em geral fora do contexto real de situações, problemas, contraposições, ânsias e questões que aos poucos os haviam determinado e produzido” (MICCOLI, 2004, p.251). Isto pode ser constatado ainda pelas ausências e omissões de fatos importantes acontecidos entre Francisco de Assis e seus companheiros. Neste sentido, Barone afirma que a *Vida II*, escrita depois do Capítulo de Génova (1244), pediu a todos os frades que enviassem material para a plena disponibilidade de vida, virtudes e milagres de Francisco de Assis, no entanto, “*continua a tacere un’eventuale benedizione a Bernardo, mentre è noto che*

³⁶ Tradução *in*: **Queremos contar** e explicar diligentemente **qual foi a vontade boa, agradável e perfeita do santo pai** tanto em relação a si mesmo como aos seus, em toda a prática da disciplina celeste e no esforço de perfeição, que sempre teve para com Deus em seus afetos e para com os homens em seus exemplos. - Apresentamos também alguns milagres, de acordo com a oportunidade. - **Descrevemos os fatos** em estilo simples e chão, para, se possível, **satisfazer os mais atrasados e agradar também aos estudiosos** (2C, 1997, p.287, grifo nosso).

³⁷ Tradução *in*: “Pedimos agora humildemente, diante da clemência da Majestade eterna, pelo servo de Cristo, nosso ministro, sucessor de tua santa humildade, êmulo verdadeiro da pobreza, que tem o solícito cuidado de tuas ovelhas com doce afeto por amor do teu Cristo” (2C, 1997, p.446).

*Tomaso da Celano há utilizzato parte del materiale che frate Leone e i suoi compagni avrebbero inviato al ministro generale, obedecendo al suo invicto*³⁸ (BARONE, 1992, p.79).

Miccoli afirma que Tomás de Celano adotou como solução, para o vasto material que teve acesso, o esquema de um Francisco *speculum virtutum*, para o qual qualquer episódio se tornava a ilustração de um aspecto de uma ou muitas virtudes, seguindo associações de ordem moral e não histórica. Assim, as novidades se centraram mais nas virtudes de Francisco de Assis e menos no vivido entre os frades da fraternidade franciscana primitiva. Evangelho, pobreza, obediência, humildade, todos os conceitos-chaves da experiência original do santo continuam presentes na obra, mas desenhados num contexto, que já não se encontra na “*conversatio inter pauperes* o próprio lugar privilegiado de expressão e de verificação, mas para assumir os problemas da vida e da organização da Ordem no quadro da instituição eclesiástica como suas referências primárias” (MICCOLI, 2004, p.254). Para Vauchez, os problemas internos da ordem colocaram variações nos textos porque os autores testemunhavam a partir de seus interesses, e pelos existentes na Ordem. Neste sentido, são bem visíveis as variações nas duas primeiras biografias oficiais de Tomás de Celano: enquanto na primeira, o irmão Elias de Cortona, comanditário da obra, com o Papa Gregório IX ocupa um lugar de destaque e é apresentado sob uma luz favorável, a sua ação e as suas relações com S. Francisco são evocadas em termos nitidamente mais discretos na segunda; visto que, “esta personagem contestada fora obrigada a abandonar a direção da ordem e reuniu-se ao imperador Frederico II em luta contra o Papado” (VAUCHEZ, 1994, p. 246-247).

Para Sabatier, a *Vita Secunda* (2C) reflete bem as novas circunstâncias religiosas do momento da escrita. A questão da pobreza abrange tudo, a luta entre os dois partidos da Ordem se revela em cada página; os colaboradores desejam que os feitos contados seja uma “lição indireta para os relaxados, aos quais se opõem os espirituais, pois, os Papas haviam comentado a Regra em seu sentido lato; eles, por sua vez irão comentá-la em seu sentido ao mesmo tempo literal e espiritual, através das ações e das palavras de seu próprio autor” (SABATIER, 2006, p.70). Além disso, temos a influência da posição social de Tomás de Celano em sua escrita hagiográfica. Pásztor afirma que Tomás de Celano não pertencia ao grupo dos primeiros companheiros do santo, distinguindo-se, de fato, bastante deles, pois era sacerdote e homem de cultura. E mesmo não querendo entrar no mérito pessoal da vida e do

³⁸ “permanece em silêncio qualquer bênção para Bernardo, enquanto sabe-se que Tomás de Celano tinha utilizado parte do material que o irmão Leão e seus companheiros teriam enviado ao ministro geral, obedecendo a seu convite” (BARONE, 1992, p.79). (tradução própria).

trabalho de franciscano de Tomás de Celano, Pásztor destaca a preocupação das interpretações que o hagiógrafo oferece de *fraternitas*. É um tema particular porque Tomás de Celano ocupa três períodos diferentes da história do franciscanismo: entre 1229/1230, 1246/1247 e 1250/1253 então temos três leituras do movimento franciscano em três momentos históricos diferentes. Além disso, há uma variedade de comitentes: um Papa, Gregório IX- dois Ministros Gerais, que representam diferentes abordagens de governo: Crescenzo de Iesi e João de Parma (encomendou o *Tratado dos Milagres*), assim:

Non emerge così dalle sue opere un quadro della fraternità, ma se ne delineano tre immagini differenti, che non possono essere riunite, nè una può integrare l'altra, non solo a causa del graduale aumento d'età dell'autore e, in conseguenza, del mutamento delle sue vedute, ma per l'evoluzione dello stesso francescanesimo, che varia - a distanza di anni sempre più lontani -, il ricordo della figura e del significato del fondatore (PÁSZTOR, 1992, p.83)³⁹.

Em meio ao que foi apresentado sobre a obra hagiográfica de Tomás de Celano, podemos destacar que os acréscimos e as omissões em suas diferentes hagiografias são fruto das mudanças administrativas da Ordem dos Menores (as obras tinha encomendadores diferentes e estes por sua vez, detinham interesses divergentes) ao longo do tempo histórico da escrita, das disputas internas entre os membros da Ordem que se dividiam entre Espirituais e Conventuais, da crescente clericalização e institucionalização da Ordem, dentre outros fatores. Além disso, estes fatos colaboraram para o surgimento da disputa mnemônica em torno da personagem Francisco de Assis, esta disputa gerou várias facetas de uma mesma pessoa e de suas ações, o que traz uma variedade ainda maior de fatos e interpretações.

Ao presente estudo, Tomás de Celano é importante de forma bastante singular, porque foi o primeiro a construir o relato hagiográfico do milagre dos estigmas de Francisco de Assis no Monte Alverne, em 1224, e o milagre narrado por ele traz um si uma estrutura que é o apogeu do caminho da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo Crucificado. Esta conformidade trará, ao longo tempo, várias divergências entre membros da própria Ordem Franciscana e Igreja, entre alguns Dominicanos que não reconhecem as chagas, entre a população há incrédulos sobre o fato. Tudo isso, gerou muita polêmica, e em meios a conflitos, uma memória coletiva oficial da Igreja, promoveu uma versão oficial sobre o assunto, a de que Francisco de Assis era um *Alther Christus*. Neste sentido, analisaremos a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano, para entender a representação

³⁹ “Não é tão evidente em suas obras um quadro da fraternidade, mas ele destacou três imagens diferentes, que não podem ser recolhidos, nem podem se complementar mutuamente, não só por causa do aumento gradual da idade do autor e, em consequência, da mudança no seu ponto de vista, mas por causa da evolução interna do próprio Franciscanismo, que varia - a distância de anos sempre mais longe- a memória da figura e do significado do fundador” (PÁSZTOR, 1992, p.83). (tradução própria).

crisológica do santo de Assis, para entender de que forma o itinerário da conformidade de Francisco de Assis pelo Cristo reforçou o apogeu da estigmatização do santo. Apresentaremos várias referências e episódios construídos por Tomás de Celano que narram que a vida de Francisco de Assis foi totalmente voltada para o Cristo, chegando ao ponto máximo de identificar-se corporalmente com o filho de Deus, por meio das chagas do Monte Alverne.

2.1 O itinerário da conformidade de Tomás de Celano

Percebemos que a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano se inicia com o “sonho das armas” de Francisco de Assis, que ocorreu antes do santo ir guerrear na Apúlia, por volta de 1204 e 1205. E embora a mensagem do crucifixo de São Damião, de 1205, seja considerada o primeiro contato pessoal de Francisco de Assis com o Cristo, e por isso o mais significativo entre ambos no início da conversão do santo, consideramos que Tomás de Celano inicia o seu itinerário da conformidade a partir do “sonho das armas”. E, para comprovar esta hipótese, analisaremos as narrativas hagiográficas da *Vita Prima (1C)* e da *Vita Secunda (2C)*.

Entre 1202/1203, Francisco de Assis ficou preso por quase um ano, em Perusa, depois ter sido feito prisioneiro na batalha de *Collestrada*, na guerra entre Perusa e Assis. Por volta de 1204 ou 1205, o santo tentou ir à guerra na Apúlia com um cidadão nobre da cidade de Assis chamado Gauthier de Brienne. Para a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, Francisco de Assis “*ad eundum cum illo aspirat, et ut a quodam comite Gentili nomine miles fiat, pannos pro posse praeparat pretiosos*” (3S, 2017, p.5)⁴⁰. Após este acontecimento é que está localizado o “sonho das armas”, tido por Francisco de Assis antes de ir à Apúlia.

Primeiramente, vejamos que, na *Vita Prima (1C)*, Tomás de Celano narra que Francisco de Assis após receber o convite para ir guerrear na Apúlia teria pensando que a sorte havia lhe batido à porta e que seu desejo de ser um nobre cavaleiro seria realizado, por isso decidiu armar-se militarmente para ir à luta. No entanto, próximo a sua partida teve um sonho, no qual:

*Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet, clipeis, lanceis et caeteris apparatus; gaudensque plurimum, quid hoc esset, secum tacitus mirabatur. Non enim consueverat talia in domo sua videre, sed potius pannorum cumulos ad vendendum (1C, 2017, p.5).*⁴¹

⁴⁰ Tradução *in*: “quis ir com ele, para ser feito cavaleiro, mandou confeccionar roupas de tecidos preciosíssimos” (3S, 1997, p.649).

⁴¹ Tradução *in*: Pareceu-lhe ver sua casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças e outras armaduras. Muito alegre admirava-se em silêncio, pensando no que seria aquilo. Não estava acostumado a ver essas coisas em sua casa, mas apenas pilhas de fazendas para vender (1C, 1997, p. 182).

Além disso, Francisco de Assis teria escutado uma voz que afirmava que “*responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum*” (IC, 2017, p.5).⁴² Por outro lado, percebemos que Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C) de 1247, repete a estrutura da narrativa do “sonho das armas”, mas em contrapartida, acrescenta a presença de uma nova personagem, uma “noiva”. Afirma que antes de ir à Apúlia, o santo teve: “*Nam palatium speciosum sibi mox in visione ostenditur, in quo varios apparatus armorum et sponsam pulcherrimam cernit. Tentat itaque pro capessenda militia in Apuliam ire*” (2C, 2017, p.2017).⁴³ Em análise, verificamos que Tomás de Celano, na *Vita Prima* (1C), considerou que, após o “sonho das armas”, Francisco de Assis teve suas atenções voltadas para a imitação do Cristo. Neste aspecto, o hagiógrafo afirma que o santo passou primeiramente por uma mudança interior: “*Immutatus quoque, sed mente non corpore, ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam. Sicque parumper a saeculari tumultu se subtrahens et negotio, studet in interiore homine recondere Iesum Christum*” (1C, 2017, p.6).⁴⁴

Chamamos a atenção dos trechos acima porque consideramos que é pelo “sonho das armas” que Tomás de Celano inicia o itinerário da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo. Além disso, foi o “sonho das armas” que lhe conferiu um novo sentido à vida, interiormente era outra pessoa e resolve, então, seguir os passos de Jesus Cristo, o tendo como principal referencial de vida. Em outro sentido, o “sonho das armas” provoca a conversão espiritual de Francisco de Assis. Além disso, Tomás de Celano destaca que foi, também, o “sonho das armas” que motivou Francisco de Assis a encaminhar-se para a pobreza voluntária em troca de sua salvação, pois afirma: “*Abscondit velut prudens negotiator margaritam inventam oculis illusorum, et occulte nititur eam, venditis omnibus (cfr. Mat 13,46), comparare*” (1C, 2017, p.6).⁴⁵ Neste sentido, ressaltamos que o despojamento de bens materiais, uma vida sem posses, de doação, era uma vida em conformidade com o Cristo, pois colocava em prática o *sequi vestigia Christi*.

Além disso, o “sonho das armas” é relatado em outras hagiografias, só que com diferenças nos detalhes das armas, como no caso, em específico, da *Legenda Maior* (LM) de

⁴² Tradução in: “Ihe foi dito que todas aquelas armas seriam suas e de seus soldados” (IC, 1997, p. 182).

⁴³ Tradução in: De fato, pouco depois, teve a visão de um esplêndido palácio, em que viu toda sorte de armamentos e uma noiva belíssima. Foi chamado no sonho por seu próprio nome de Francisco e obteve a promessa de todas essas coisas. Tentou, por isso ir à Apúlia, para entrar no exército (2C, 1997, p.290).

⁴⁴ Tradução in: “Já mudado, mas de mentalidade e não exteriormente, por isso não quis ir mais para a Apúlia e **procurou orientar sua vontade pela vontade de Deus**. Por isso, subtraiu-se aos poucos do bulício do mundo e dos negócios, **querendo imitar Jesus Cristo em seu interior**” (IC, 1997, p.183, grifo nosso).

⁴⁵ Tradução in: “como um negociante prudente, escondeu aos olhos dos iludidos a pérola encontrada e, ocultamente, procurou vender tudo para poder adquiri-la” (IC, 1997, p.183).

Boaventura, de 1263, que descreve que os armamentos possuíam a cruz de Cristo: “*Nocte vero sequenti, cum se sopori dedisset, palatium speciosum et magnum cum militaribus armis crucis Christi signaculo insignitis clementia sibi divina monstravit*” (LM, 2017, p.1).⁴⁶ Neste caso, o uso da cruz está ligado à composição do itinerário místico de Boaventura⁴⁷.

Em 1205, acontecem dois fatos importantes no processo de conversão definitiva de Francisco de Assis: o primeiro é a “mensagem do crucifixo de São Damião”, no qual o santo faz um contato pessoal com uma imagem de estilo românica do Cristo crucificado; e o outro é o “despojamento diante do Bispo”. Na ocasião, Francisco de Assis se desfez de suas vestes em um ato que marca a renúncia de sua herança paterna e sua vida evangelística. Este último fato aconteceu em meio a uma audiência pública diante do Bispo Dom Guido II, de Assis.

Primeiramente, informamos que a *Vita Prima (IC)*, de Tomás de Celano, não relata a “mensagem do crucifixo de São Damião”, apenas descreve o encontro de Francisco de Assis com as ruínas de São Damião e a entrega do dinheiro que o santo teria levado como oferta material para ajudar a pequena igreja. O dinheiro teria sido adquirido por meio da venda de seu cavalo em Foligno e de “ricas peças” do estabelecimento comercial de seu pai:

*Cumque versus civitatem Assisii remearet, repperit iuxta viam quandam ecclesiam, quae in honorem sancti Damiani fuerat antiquitus fabricata, sed casum proximum ex vetustate nimia minabatur. Ad quam novus Christi miles adveniens, pietate tantae necessitatis commotus, cum timore ac reverentia introivit. Et invento illic quodam paupere sacerdote, magnaque cum fide osculatis eius manibus sacris, pecuniam ei obtulit quam portabat, et propositum suum per ordinem enarravit. Obstupefactus sacerdos et, ultram quam credi potest, subitam rerum conversionem admirans, quae audiebat credere recusavit. Et quia putabat iludi sibi, noluit apud se oblatam pecuniam retinere (IC, 2017, p.11).*⁴⁸

Deste caso, percebemos que Tomás de Celano prefere se centrar na conversão interior do santo, classificando Francisco de Assis como “o novo soldado de Cristo”, suas novas atitudes é que causam estranhamento do sacerdote. Até porque, posteriormente a esse episódio, Francisco de Assis é perseguido pelo pai após ter descoberto seus feitos; retido pelo mesmo como prisioneiro e libertado posteriormente pela mãe. Estes fatos ocorrem em torno do ano de 1205 e, para a *Vita Prima (IC)*, marcam a despedida de Francisco de Assis de sua vida mundana. Além disso, esta mudança de vida faz o santo seguir de maneira definitiva os

⁴⁶ Tradução in: “Naquela noite, enquanto dormia, Deus em sua bondade mostrou-lhe em visão magnífica um grande palácio de armas que levavam a cruz de Cristo marcada nos braços” (LM, 1997, p.466)

⁴⁷ O itinerário místico de Boaventura será estudado no Capítulo 3.

⁴⁸ Tradução in: Vindo na direção de Assis, encontrou à beira do caminho uma igreja erguida a muito tempo em honra de São Damião e agora ameaçando ruína por muita antiguidade. Chegando a ela, o novo soldado de Cristo, comovido por tão urgente necessidade, entrou cheio de temor e de reverência. Encontrando lá um sacerdote pobre, beijou suas mãos consagradas cheio de fê, deu-lhe o dinheiro que levava e contou-lhe ordenadamente seu propósito. O sacerdote ficou espantado e, admirando aquela incrível e repentina conversão, recusou-se a acreditar no que ouvia. Com medo de ser enganado, não quis aceitar o dinheiro oferecido (IC, 1997, p. 185).

passos de Cristo sem hesitação, o que é importante para o desenvolvimento do itinerário da conformidade desenvolvido por Tomás de Celano.

Apesar disto, Tomás de Celano é o primeiro a descrever a importantíssima “mensagem do crucifixo de São Damião”, que aparece primeiramente na *Vita Secunda (2C)*, de 1247. Para o hagiógrafo, o encontro de Francisco de Assis com o Crucifixo de São Damião é um momento sublime de conexão divina entre ambos porque a imagem do Cristo crucificado teria se comunicado com Francisco de Assis pelos lábios da própria imagem. Além disso, Tomás de Celano aborda que a mensagem do crucificado teria influenciado para sempre a vida apostólica do santo, porque a imagem do Cristo crucificado projetou na mente e no coração de Francisco de Assis uma estigmatização interior, que seria externada, futuramente, em seu corpo pelo milagre dos estigmas do Monte Alverne. Por isso, Francisco de Assis, depois da “mensagem do crucifixo de São Damião”, buscou conformar-se extremamente com o Cristo crucificado por meio de práticas e ações mnemônicas.

Mutatus perfecte iam corde, in brevi mutandus et corpore, ambulans die quadam iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae fere diruta erat et ab omnibus de relictis. Quam eum, spiritu ducente, causa orationis intraret, ante crucifixum supplex et devotus prosternitur, et visitationibus pulsatus insolitis, alterum quam ingressus fuerat se invenit. Cui protinus sic affecto, quod est a saeculis inauditum, imago Christi crucifixi, labbis picturae deductis, colloquitur. Vocans enim ipsum ex nomine: “Francisce”, inquit, “vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur”. Tremefactus Franciscus stupet non modicum, et quasi alienus sensu efficitur in sermone. Ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum (...) Infigitur ex tunc sanctae animae Crucifixi compassio, et ut pie putari potest, cordi eius, licet nondum carni, venerandae stigmata passionis altius imprimuntur (2C, 2017, p. 136-137).⁴⁹

Sobre o crucifixo de São Damião, podemos dizer que a imagem do Cristo ali utilizada é representada de maneira glorificada porque o crucificado apresenta-se ressuscitado, por isso, é visto com o corpo ereto sobre a cruz e não pregado na mesma. Além disso, os seus olhos estão abertos em posição de observador, como se olhasse tudo o que acontece a sua frente, uma referência àquele que tudo enxerga e de que nada se esconde, ou seja, destacando assim sua onipresença.

Asseldonk afirma que à primeira vista descobre-se, sem dificuldade, a figura central do Cristo que domina toda a imagem, não somente por sua grande e imponente dimensão,

⁴⁹ Tradução *in*: Já inteiramente mudado de coração, e quase mudado no corpo, andava um dia pelos arredores da Igreja de São Damião, abandonada e quase em ruínas. Levado pelo Espírito, entrou para rezar e se ajoelhou devotamente. Tocado por uma sensação que era nova para ele, sentiu-se diferente do que tinha entrado. Pouco depois, coisa inaudita, **a imagem do Crucificado mexeu os lábios e falou com ele**. Chamando-o pelo nome, disse: “Francisco, vai e repara minha casa que, como vês, está toda destruída”. A tremer, Francisco espantou-se não pouco e ficou fora de si com o que ouviu. Tratou de obedecer e se entregou todo a obra [...] **Desde essa época, domina-o enorme compaixão pelo Crucificado, e podemos julgar piedosamente que os estigmas da paixão desde então lhe foram gravados não no corpo mas no coração** (2C, 1997, p.294, grifo nosso).

mas também por causa da luz que sua esplêndida e branca figura difunde sobre todas as pessoas que o circundam, que estão voltadas para o Cristo na imagem. Além disso, a luz que brota do interior da imagem do Cristo destaca as fortes cores, especialmente o vermelho e o preto. Por isso, Asseldonk faz a conexão com a palavra de São João: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não anda nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Por isso afirma que à primeira vista observa-se o Cristo ereto sobre a cruz, em vez de pendurado, está com os olhos abertos olhando o mundo:

Este Cristo vivo, fonte de luz e vida, ao seu redor, já venceu a paixão e a morte. Mostra-se o Senhor da vida, glorioso em sua majestade de Filho do Pai, como cordeiro imolado e exaltado: “Quanto a mim, quando for elevado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12, 32). Vitorioso na paixão, no sofrimento da agonia e do abandono do Pai, na própria morte, em vez de uma coroa de espinhos, apresenta uma auréola de glória com a cruz triunfante oriental (ASSELDONK, 1989, p.13).

Neste sentido, Asseldonk compreende que o crucifixo de São Damião possui uma interpretação joanina⁵⁰ presente em sua simbologia. Por exemplo, a imagem do Cristo na cruz representaria a luz do mundo. Por isso, para explicar melhor a inspiração joanina do crucifixo de São Damião, o pesquisador destaca alguns elementos doutrinários específicos:

Para São João, Cristo crucificado é o “Senhor”, o Filho do Pai, o Cordeiro pascoal, o Servo de Javé que “cumpre tudo” segundo a vontade do Pai, na força do Espírito. De fato, João não acena à agonia ou ao abandono do Senhor, dos quais falam os outros evangelistas. João quis conservar somente a majestade serena desta morte salvífica. Segundo João a “subida” do Filho ao Pai, depois da morte, e a sua entrada corpórea no céu da glória, realizam-se no próprio dia da ressurreição. Não me parece que se possa duvidar que esta “gloriosa” paixão seja descrita em grande parte também pelo Crucifixo de São Damião (ASSELDONK, 1989, p.15-16).

Entrando no mérito do significado do encontro de Francisco de Assis com o crucifixo de São Damião, Schmitt afirma que, alterado pelo sonho ou pela visão, o mimetismo do corpo do sonhador ou visionário e da imagem miraculosa inscreve-se, com efeito, num processo histórico que revelará todo o poder de seu modelo a partir do século XII, especialmente no século XIII, quando: “a visão da imagem do crucifixo de San Damiano, garantia da conversão de São Francisco de Assis, responderá pela primeira vez na história a experiência última dos estigmas corporais” (SCHMITT, 2006, p.198). Neste sentido, a “mensagem do crucifixo de São Damião” é vista como elemento definidor para a conversão definitiva do santo que terá correspondência com a estigmatização. Schmitt também afirma que Tomás de Celano tinha dado, ainda, outra razão no *Tractatus de miraculis*, que explica a visão do crucifixo desde os primeiros momentos da conversão, o santo teria tão fortemente impresso em sua imaginação “a imagem das chagas de Cristo, estas, mais tarde, teriam ressurgido em seu corpo, a visão intensa do crucifixo imprimiu profundamente no ‘coração’ de Francisco a memória da Paixão

⁵⁰ Referente ao Evangelho de João.

do Senhor, para finalmente produzir um efeito corporal sob a forma dos estigmas” (SCHMITT, 2006, p.360). Neste caso, o encontro com a imagem de São Damião é entendido como uma estigmatização interior de Francisco de Assis, situação em que Tomás de Celano faz questão de fazer uma ponte de transferência dos estigmas do Cristo para os estigmas corporais do santo. Neste viés, o hagiógrafo utiliza a “mensagem do crucifixo de São Damião” como um prólogo específico para o milagre dos estigmas.

O encontro de Francisco de Assis com a imagem do crucifixo de São Damião foi o primeiro contato pessoal com o Cristo crucificado. Para Asseldonk, o contato foi ao mesmo tempo cheio de consolação ou alegria divina e de compaixão, isto é, uma perfeita e íntima alegria no Crucificado, uma verdadeira ferida ou êxtase de amor doloroso e jubiloso; foi em si “um amor que faz chorar e cantar ao mesmo tempo. Este é um aspecto pouco lembrado por aqueles que insistem na compaixão dolorosa de Francisco ao Crucificado. O mesmo êxtase de sofrimento e de alegria ao mesmo tempo, o Santo o viverá por ocasião da estigmatização” (ASSELDONK, 1989, p.19). Para Visalli, Tomás de Celano estabeleceu uma relação entre a imagem do Cristo que se comunica através da imagem, e o desenvolvimento de uma sensibilidade para com o Cristo sofredor e a futura impressão dos estigmas, o que seria uma interpretação concebível na perspectiva hagiográfica, de qualquer modo, o outro hagiógrafo, “Boaventura, não somente isola o episódio da manifestação da imagem de qualquer outra referência à cruz ou a Cristo, como também apresenta o tema da estigmatização em capítulo específico, sem menção ao crucifixo de São Damião” (VISALLI, 2013, p.96-97). Fazendo um paralelo entre Tomás de Celano e Boaventura sobre o encontro de Francisco de Assis e o crucifixo de São Damião, encontramos divergências entre relatos dos hagiógrafos, principalmente nos de Boaventura, porque este muda totalmente o itinerário dos acontecimentos de Tomás de Celano.

Para Boaventura, a “primeira aparição” do Cristo crucificado a Francisco de Assis se dá antes da conversão definitiva, ou seja, antes da mensagem do crucifixo de São Damião. Segundo o autor, o primeiro contato acontece após o encontro inesperado de Francisco de Assis, andado a cavalo, com um leproso, em uma planície de Assis.

*Quadam itaque die, d um equitaret per planitiem, quae subiacet civitati Assis i i, l leprosum quemdam habuit obvium, cuius inopinatus occursus ei non parvum incussit horrorem. Recurrens autem ad perfectionis mente iam conceptae propositum et recolens, quod se ipsum oporteret primum devincere, si vellet effici **Christi miles**, ad deosculandume eum equo lapsus accurrit. Cui cum manum quasi aliquid accepturus leprosus protenderet, pecunim cum osculo d eportavit. Statim autem equum ascendens et se circumquaque convertens, cum campus pateret undique liber, leprosum illum minime vidit. Admiracione itaque repletus et gaudio,*

'laudes coepit Domino decantar e' devote, proponens ex hoc semper ad maiora conscendere (LM, 2017, p. 562).⁵¹

Teria sido a partir desse momento que Francisco de Assis “*Solitaria proinde loca quaerebat, amica moeroribus, in quibus dum gemitibus inenarrabilibus (cfr. Rom 8,26) incessanter intenderet, post longam precum instantiam a Domino meruit exaudiri*” (LM, 2017, p.5).⁵² Além disso, foi o encontro com o leproso que lhe proporcionou uma mudança interior, e que lhe confere uma visão do Cristo crucificado.

*Dum enim una dierum sic sequestratus oraret et prae nimietate fervoris totus esset absorptus in Deum, apparuit t ei Chritus Iesus veluti cruci confixus. Ad cuius conspectum **liquefacta est anima** eius, et 'memoria passionis Christi visceribus cord is ipsius adeo impressa' medullitus, ut ab illa hora, cum Christi crucifixio veniret in mentem, vix posset a lacrymis et gemitibus exterius continere, sicut ipse postmodum familiariter retulit, cum appropinquaret ad finem. Intellexit per coc nempe vir Dei illud evangelicum sibi dici: **Si vis venire post me, abnega temetipsum et tolle crucem tuam et sequaris me!** (LM, 2017, p.562).⁵³*

A aparição do Cristo crucificado a Francisco de Assis após o encontro com o leproso e antes do contato com a imagem de São Damião é que proporciona a estigmatização interior do santo. Fato deveras importante porque este se constitui como o primeiro contato visual entre Francisco de Assis e o Cristo crucificado, apresentado por Boaventura anterior à mensagem do crucifixo de São Damião. Além disso, o encontro de Francisco de Assis com o leproso significa para Boaventura uma via de aproximação com o Cristo crucificado, por isso, não deixou mais de acompanhá-los.

*Num cum prius leprosum non solum consortium, verum etiam 'longinquum u m' contuitum vebementer horreret, iam propter Christum crucifixium, qui ixuta verbum propheticum contemptibilis **ut leprosus** apparuit, ut semetipsum plec contemneret, humilitatis et humanitatis obsequia leprosis benefica pietate praestabat. Visitabat enim frequenter domos ipsorum, liberaliter eis ellemosynas erogabat et cum multo compassionis affectu manus eorum osculabatur et ora (LM, 2017, p.562).⁵⁴*

⁵¹ Tradução *in*: Certo dia, andando a cavalo na planície que se estende junto de Assis, encontrou um leproso. Foi um encontro inesperado e Francisco ficou muito horrorizado diante daquele triste quadro. Mas lembrou-se do propósito de perfeição que abraçara e da necessidade de vencer-se a si mesmo primeiro, se quisesse ser cavaleiro de Cristo. Imediatamente desceu do cavalo e correu a beijar o pobre homem. O leproso estendeu a mão para receber uma esmola. Francisco deu-lhe um dinheiro e um beijo. Montou novamente a cavalo, olhou em frente e em toda a volta, e, nada havendo que lhe impedisse a vista, todavia não viu mais o leproso (LM, 1997, p. 467).

⁵² Tradução *in*: “A partir desse momento, começou a frequentar os lugares solitários, propícios às lágrimas, aos gemidos inefáveis, de tal forma que suas instantes preces foram ouvidas pelo Senhor” (LM, 1997, p.467).

⁵³ Tradução *in*: Um dia, ao rezar assim na solidão e totalmente absorto em Deus, **apareceu-lhe Cristo crucificado**. Diante dessa visão, “derreteu-se-lhe a alma” (Ct 5,6) e a **recordação da paixão de Cristo gravou-se-lhe tão profundamente no coração, que a partir desse instante dificilmente podia conter o pranto e deixar de suspirar quando pensava no Crucificado**. Ele mesmo confessou esse fato pouco antes de morrer. Logo compreendeu que se dirigiam a ele aquelas palavras do Evangelho: “Quem quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16, 24) (LM, 1997, p.467, grifo nosso).

⁵⁴ Tradução *in*: Jamais suportara a vista dos leprosos, mesmo à distância, e sempre evitara encontrar-se com eles, mas agora, desejando alcançar o total desprezo de si mesmo, servia-os com devoção, humildade e benevolência, pois diz o profeta Isaías que **Cristo crucificado foi considerado um homem leproso e desprezado**. Visitava-lhes constantemente as casas e distribuía entre eles esmolas generosas, beijando-lhes as mãos e os lábios com profunda compaixão (LM, 1997, p.468, grifo nosso).

A mensagem do crucifixo de São Damião apresentada por Boaventura também apresenta diferenças de significados. Para Boaventura, Francisco de Assis ouviu “uma voz vinha da cruz”, divergente das palavras proclamadas pela “própria boca da imagem” em Tomás de Celano. Entretanto, ambos destacam que a visão do crucificado penetrou no coração de Francisco e implantou no santo o desejo de conformar-se com ele, por isso, tratou de executar o pedido proferido da cruz imediatamente, sem muitas hesitações e reflexões sobre o significado da “restauração”.

Dum enim die quadam, egressus ad meditandum in agro, deambulet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae ‘minabatur prae nimia vestutate’ ruinam, et in eam, instigante se spiritu, causa orationis intrasset; prostatus ante imaginem Crucifixi, non modica fuit orando spiritus consolatione repletus. Cumque lacrymosis oculis intenderet in dominicam crucem, ‘vocem de ipsa cruce dilapsam’ ad cum corporeis audivit auribus, ter dicentem: “Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!”. Tremefactus Franciscus cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus ad obediendum se parat, totum se regolligit ad mandatum de material ecclesia reparanda, licet principalior intentio verbi ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus, ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum de materiali ecclesia reparanda, licet principalior intentio verbi ad eam ferretur, quam Christus suo sanguine acquisivit, sicut eu Spiritus sanctus edocuit, et ipse postmodum fratribus revelavit (LM, 2017, p.563).⁵⁵

No caso, em específico, da construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, a mensagem recebida por meio do crucifixo de São Damião representa a gênese da “crucificação” de Francisco de Assis, o despertar para o Cristo crucificado, o início da transformação do santo pelas marcas das chagas da dolorosa paixão de Jesus Cristo. Assim, isto se dá pela representação do Cristo crucificado e não exatamente pelo Cristo sem estigmas, uma vez que, pelo Cristo em si, foi iniciada no “sonho das armas”. Além disso, para Tomás de Celano, o encontro em São Damião desperta o desejo em Francisco de Assis de sofrer as dores da paixão semelhante ao filho de Deus, que funciona como uma anunciação dos futuros estigmas corporais. Por isso, o hagiógrafo ratifica que além de existir a comunicação entre ambos, há também a contemplação por parte de Francisco de Assis das chagas do Cristo na imagem do crucifixo.

⁵⁵ Tradução *in*: Ao passar pela igreja de São Damião, que estava prestes a ruir de tão velha, sentiu-se atraído a entrar e rezar. **De joelhos diante do Crucificado, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz.** Subitamente, ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes: **“Francisco, vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas”.** Francisco encontrava-se sozinho na igreja e ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas **a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração** e ele, delirando, caiu em êxtase. Por fim voltou a si e **tratou de por em execução a ordem recebida.** Concentrou todas as forças na **restauração daquela igreja material.** Mas **a igreja a qual a visão se referia** era aquela que **“Cristo resgatara com o próprio sangue”** (At 20, 28) (LM, 1997, p.469, grifo nosso).

*Mira res et nostris saeculis inaudita! Quis non stupet ad ista? Quis quandoque similia intellexit? Quis Franciscum iam redeuntem ad patriam apparuisse dubitat crucifixum, cui, adhuc mundo plene exterius non contempto, novo et inaudito miraculo de ligno crucis loquitur Christus? Ab ea igitur hora liquefacta est anima eius, **ul dilectus ei locutus est**. Patuit paulo post amor cordis per vulnera corporis. – Nequit ex tunc propterea continere a fletu, etiam alta voce Christi passionem quasi semper coram oculis positam plangit. Replet gemitibus vias, nullam consolationem admittit recordans plagarum Christi (2C, 2017, p.137).⁵⁶*

Tomás de Celano, na *Vita Prima (1C)*, relata que após o encontro de Francisco de Assis com as ruínas de São Damião e não com a imagem do crucifixo, o santo teria se refugiado durante um mês em uma “cova secreta”, recebendo ajuda para sua alimentação. Temia a fúria do pai: “*in ieiunio et fletu (cfr. Ioel 2,12) exorabat clementiam Salvatoris, et de sua diffidens industria, totum iactabat in Domino cogitatum (cfr. Ps 54, 23)*” (1C, 2017, p.10).⁵⁷ Até que obteve coragem e caminhou em direção à cidade, seu pai o teria insultado e: “*nullaque moderatione servata, tamquam lupus ad ovem advolat et torvo ac truci vultu illum respiciens, iniecta manu, inverecunde ac inhoneste satis ad propriam domum pertraxit eum*” (1C, 2017, p.12)⁵⁸, fazendo-o, então, seu prisioneiro. Neste caso, o encarceramento paterno significa, para Tomás de Celano, um momento primário de provação e tribulação entre os muitos por quais Francisco de Assis passaria em vida. Dessa forma, deveria entender o encarceramento como superação e aprimoramento espiritual assim como Cristo o fez diante de suas tribulações.

Non enim per flagella et vincula potest a mentis recta intentione declinare ac statu, nec a Christi grege abduci, cui praecipitur in tribulatione guadere (...) Revertitur interea pater, et eo non invento, peccata peccatis accumulans, ad convicia uxoris convertitur. Cucurrit deinde ad locum, fremens et perstrepens, ut si eum revocare non posset, saltem de procincia effugaret. Verum quia timor Domini fiducia fortitudinis est, ut audivit carnalem patrem gratiae filius ad se venientem, securus et laetus ultro se obtulit, libera voce clamans se pro nihilo ducere vincula et verbera eius. Insuper attestatur e pro Christi nomine gaudenter mala omnia subiturum (1C, 2017, p. 14).⁵⁹

⁵⁶ Tradução *in*: Coisa admirável e inaudita em nosso tempo! Quem não se há de admirar? Quem já viu coisa parecida? Quem duvidará de que **Francisco se tenha manifestado crucificado** quando estava de partida para o céu, sabendo que mesmo quando ainda não tinha desprezado plenamente o mundo exterior **ouviu Cristo falar da cruz**, em um milagre novo e inaudito? Desde essa hora, em que o amado se dirigiu a ele, **sua alma se derreteu**. Manifestou-se pouco depois **o amor do coração pelas feridas do corpo**. Mas desde essa época foi incapaz de deixar de chorar. **Diante da paixão de Cristo, até chorava alto**. Encheu os caminhos de gemidos, e não admitia consolação alguma **lembrando-se das chagas de Cristo** (2C, 1997, p.294-295, grifo nosso).

⁵⁷ Tradução *in*: “a jejuns e lágrimas implorava clemência do Salvador, e desconfiando da própria capacidade, punha em Deus todo o seu pensamento” (1C, 1997, p.186).

⁵⁸ Tradução *in*: “sem consideração alguma, partiu como um lobo para cima da ovelha, e olhando-o com truculência, arrastou-o com modos indignos e afrontosos para casa” (1C, 1997, p.187).

⁵⁹ Tradução *in*: **Não são castigos e cadeias que vão fazer mudar a maneira de pensar ou de agir, ou afastar de Cristo aquele que aprendeu que deve se alegrar nas tribulações** [...] Nesse meio tempo, o pai estava de volta. Não o tendo encontrado, acumulando seus desatinos, acumulou uma gritaria com sua mulher. Depois, cheio de ira, correu em busca do filho, decidido a expulsá-lo da região, se não conseguisse trazê-lo de volta. Mas, como o temor de Deus é o arrimo da confiança, logo que o filho da graça viu que seu pai carnal estava chegando, veio seguro, alegre e espontaneamente ao seu encontro, dizendo claramente que, para ele, cárceres e

Logo após este episódio, acontece a renúncia dos bens paternos onde há o “despojamento” das vestes de Francisco de Assis diante do Bispo Dom Guido II de Assis, em uma audiência pública pedida por Pietro de Bernadone, seu pai, para reclamar as novas atitudes do santo e a venda sem permissão dos tecidos do estabelecimento comercial da família. Deve-se destacar que antes de ter pedido a audiência pública com o Bispo, Pietro de Bernadone teria procurado os magistrados para resolver a questão.

No entanto, estes enviaram um mensageiro ao santo com uma carta de intimação. Neste momento, segundo Frugoni, ele se utiliza de uma manobra muito hábil, ao responder que já teria se aconselhado com o Bispo, antecipando-se ao pai. Desta forma, destacou que ele “vivia como penitente, portanto não estava mais submetido à jurisdição da comuna, e sim à Igreja. E os magistrados, para evitar problemas, aceitaram a resposta. O pai não se deu por vencido e correu ao Bispo, que mandou chamar Francisco: desta vez o rebelde obedeceu” (FRUGONI, 2011, p.40). Além de não ter conseguido levar a questão aos magistrados, Pietro de Bernadone teve a infelicidade de presenciar, diante de Dom Guido II, a renúncia de Francisco de Assis por sua herança ao despojar-se de suas vestes diante de todos os presentes:

*Cunque perductus esset coram episcopo, nec moras patitur nec cunctatur de aliquo, immo nec verba expectat nec facit sed continuo, depositis et proiectis omnibus vestimentis, restituit ea patri. Insuper et nec femoralia retinens, totus coram omnibus denudatur. Episcopus vero animum ipsius attendens, fervoremque ac gens, pallio quo indutus erat contextit eum. Intellexit aperte divinum esse consilium, et facta viri Dei quae praesentialiter viderat, cognovit mysterium continere. **Factus est propterea deicenps adiutor euis, et fovens ipsum atque confortans, amplexatus est eum in visceribus charitatis** (IC, 2017, p.14).⁶⁰*

O mistério ao qual Tomás de Celano se refere é exatamente a conversão definitiva do santo, desde este fato, o mesmo não se apegou mais a coisas materiais e a vaidades, seguiria agora seu caminho sob a proteção da Igreja. Para Visalli, a nudez de Francisco de Assis no despojamento materializou publicamente o rompimento de suas preocupações e ligações com o “mundo”, já que “além da dramatização do abandono do ‘mundo’, das benesses materiais, da segurança familiar, a exposição do corpo nu de Francisco nos remete, ainda, ao sentido de penitência como empresa de resgate de uma pureza perdida com a ‘queda do homem’” (VISALLI, 2003, p.104).

castigos não queriam dizer nada. **Até garantiu que, por amor de Cristo, estava disposto a suportar qualquer mal** (IC, 1997, p.187-188, grifo nosso).

⁶⁰ Tradução *in*: Diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. **Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai.** Não guardou nenhuma peça de roupa, **ficou completamente nu diante de todos.** O bispo compreendendo sua atitude e admirando seu fervor e sua constância, **levantou-se e o acolheu em seus braços, envolvendo-o na capa que vestia.** Compreendeu claramente que era uma disposição divina e percebeu que os atos do homem de Deus que estava presenciando **encerravam algum mistério** (IC, 1997, p.189, grifo nosso).

Para Boaventura, Francisco de Assis, ao despojar-se de suas vestes diante do Bispo Guido II na audiência de Assis, em frente ao pai e a multidão, não só renunciou a herança paterna, mas também marca, para o hagiógrafo, a conversão definitiva do santo. A novidade é que, ao traçar uma cruz no manto que recebeu de um camponês para seguir seu novo caminho, Francisco de Assis já é visto por Boaventura como um “crucificado” que ficou seminu para seguir livre o caminho de Cristo:

Hoc cernens episcopus et admirans tam excedentem in vir o Dei fervorem, protinus exsurrexit et inter brachia sua illum eum fletu recolligens, uti erat ‘vir pius’ et bônus, pallio, quo erat amictus, operuit, praecepiens suis, ut aliquid sibi darent ad membra corporis contegenda. Oblatus est autem ei mantellus pauper et villis cuiusdam agricolae servientis episcopoli, quem ipse gratanter suscipiens, cum caemento quod sibi occurrit, ad modum crucis manu propria consignavit, operimentum formans ex eo crucifixi hominis et pauperis ‘seminudi’. Sic igitur servus Regis altissimi nudus relietus est, ut nudum sequeretur crucifixum ‘Dominum’, quem amabat; sic utique cruce munitus, ut animam suam ligno salutis committeret, per quod de mundi naufragio salvus exiret (LM, 2017, p. 565).⁶¹

Tomás de Celano, na *Vita Prima (IC)*, segue adiante com o itinerário da conformidade e, ao iniciar a narrativa da reconstrução da igreja em ruínas de São Damião, interpreta que reforma vinha em cumprimento dos desejos de Cristo e não ao dos homens. Estabelecendo, desta forma, mais uma conexão entre Francisco de Assis e o Cristo. Por isso, destaca que a primeira obra que o santo empreendeu, depois que obteve total liberdade da parte de seu pai carnal, foi edificar a casa de Deus. No entanto, afirma que Francisco de Assis não tentou construí-la de novo, “*sed veterem reparat, vetustam resarcit; non fundamentum evellit, sed super illud aedificat, praerogativam, licet ignorans, semper reservans Christo: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*” (*IC*, 2017, p.18).⁶² Depois de São Damião, Francisco de Assis e seus companheiros restauraram São Pedro e, em seguida, Santa Maria dos Anjos (Porciúncula). Ainda segundo Tomás de Celano: “*Factum est autem, cum iam in dictam ecclesiam reparasset, conversionis eius annus tertius agebatur. Quo in tempore quasi eremiticum ferens habitum, accinctus corrigia et baculum manu gestans, calceatis pedibus incedebat*” (*IC*, 2107, p.21).⁶³ Tomás de Celano

⁶¹ Tradução *in*: O bispo, que era um homem santo e muito digno, chorava de admiração ao ver os excessos a que o levava seu amor a Deus; levantou-se, abraçou-o e **envolveu-o no seu manto**, ordenando que trouxessem alguma roupa para cobri-lo. **Deram-lhe um pobre manto que pertencia a um dos camponeses a serviço do bispo**; Francisco o recebeu agradecido e, depois, havendo encontrado um pedaço de giz no caminho, **traçou uma cruz sobre o manto. Muito expressiva era semelhante veste neste homem crucificado, neste pobre seminu**. Dessa forma, **o servo do Grande Rei foi deixado nu para seguir as pegadas de seu Senhor atado nu à cruz e foi assim também que ele adotou essa cruz como emblema**, a fim de confiar sua alma ao madeiro que nos salvou e por meio dele escapar são e salvo do naufrágio do mundo (*LM*, 1997, p.471, grifo nosso).

⁶² Tradução *in*: “consertou o que era velho, reedificou sobre eles, reservando essa prerrogativa, mesmo sem pensar, ao Cristo: ninguém pode pôr outro fundamento senão o que foi posto: Cristo Jesus” (*IC*, 1997, p.192)

⁶³ Tradução *in*: “no tempo em que a reformou, estava no terceiro ano de sua conversão. Por essa época, usava um hábito de ermitão, cingido com uma correia e andava com um bastão e calçado” (*IC*, 1997, p. 194).

também descreve que foi em Porciúncula que o santo teria ouvido, durante a leitura do evangelho, a passagem bíblica que orientaria a sua conduta e de seus companheiros:

[...] *“audiens sanctus Franciscus Christi discipulos non debere aurum sive argentum seu pecuniam possidere, non peram, non sacculum, non panem, non virgam in via portare, non calceamenta, non duas tunicas habere, sed regnum Dei et poenitentiam praedicare, continuo exsultans in spiritu Dei”* (IC, 2017, p.22).⁶⁴

Francisco de Assis, então incentivado pelas palavras do Cristo aos seus discípulos, decide ter o mesmo modo de vida em cumprimento às palavras do santo Evangelho. Pôr em prática o Evangelho será uma de suas singularidades diante de outros santos. Com entusiasmo teria dito: *“Hoc est, inquit, quod volo, hoc est quod quaero, hoc totis medullis cordis facere concupisco”* (IC, 2017, p.22).⁶⁵ Neste sentido, viver o Evangelho em sua totalidade além de ser, em Francisco de Assis, uma atitude de obediência às palavras do Cristo, é uma via de conformidade com o Cristo porque vivenciava seu ideal mimético, que é o de aplicação das atitudes do Cristo.

Sobre a tríplice abertura aleatória do Missal, relato bem esclarecido na *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, devemos considerar que a atitude abre pretexto para o modelo de *Sortes Sanctorum*, que se constitui como uma prática de religiosidade popular que comporta “ordinariamente a escuta da missa, a oração em comum e o abrir do livro ao acaso, elementos todos que são reencontrados no episódio. A prática popular das *Sortes Sanctorum*, condenada por muitos concílios” (DESBONNETS, 1987, p.22-23).

Visalli, em conformidade com Desbonnets, afirma que Francisco de Assis vinculou o aparecimento dos seus primeiros frades com a “revelação” de que deveria viver segundo a forma do Evangelho, deixando evidente que “ninguém” disse a ele como deveria agir. Assim, “a forma como seus primeiros discípulos deixariam o ‘mundo’ para segui-lo foi encontrada na abertura a esmo de uma página de Bíblia, confirmada por mais duas vezes pelo mesmo procedimento, atitude condizente com práticas da religiosidade popular” (VISALLI, 2003, p.106-107). Além disso, foi uma leitura do Evangelho, segundo a *Vita Prima (IC)*, que levou Francisco de Assis a adotar uma túnica de eremita como vestimenta. A túnica, segundo o hagiógrafo, possuía o sinal da cruz em referência a Cristo. Destaca, ainda, que a aspereza do tecido era para mortificar a carne no sentido da penitência religiosa.

Parat sibi ex tunc tunicam crucis imaginem praeferentem, ut in ea propulset omnes daemoniacas phantasias: parat asperrimam, ut carnem in ea crucifigat cum vitiis

⁶⁴ Tradução in: “ouvindo São Francisco que os discípulos não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar bolsa ou sacola, nem pão, nem bastão pelo caminho, nem ter calçados ou duas túnicas, mas pregar o reino de Deus e sua penitência” (IC, 1997, p.194).

⁶⁵ Tradução in: “E disse: é isso que eu quero, isso que procuro, é isso que desejo fazer de todo coração” (IC, 1997, p.194).

et peccatis: parat denique et incultam et quae a mundo nullatenus valeat concupisci. Caetera vero quae audierat, summa cum diligentia, summa cum reverentia facere gestiebat. Non enim fuerat Evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat (IC, 2017, p.19).⁶⁶

Tomás de Celano reforça o ideal cristológico de Francisco de Assis por meio da pregação: o santo seguia fielmente as palavras de Cristo no Evangelho e desejava que seus discípulos fizessem o mesmo. Desta maneira, o santo pedia a eles que, semelhantes aos discípulos de Jesus Cristo, partissem sem nada pelo caminho a fim de pregar a “boa nova a todas as nações e levar a paz”. Tomás de Celano, em relação à pregação do santo, descreve que: “*Erat verbum eius ignis ardens (cfr. Sir 23,22), penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat. Totus alter videbatur quam fuerat, et caelum intuens (cfr. Mar 6,41) dedignabatur respicere terram*” (IC, 2017, p.23).⁶⁷ Francisco de Assis tentou, inclusive, levar a “palavra de Deus” aos infiéis, aliás, foi em busca deste desejo que quase se martirizou ao ir ao Oriente, entre 1212 e 1214.

*Sed licet electissimorum fructuum evangelicus **palmes** copiam ex se producat, martyrii tamem sublime propositum et desiderium ardens in eo nullo modo frigescit. **Post non multum enim temporis** versus Marrochium iter arripuit, ut Miramamolino et complicitibus suis Christi Evangelium praedicaret. Tanto namque desiderio ferebatur, ut **peregrinationis** suae quandoque relinqueret **comitem**, et ad exsequendum propositum spiritu ebrius festinaret. Sed bonus Deus, cui meiet multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque in Hispanim, **in faciem ei restitit**, et ne ultra procederet, aegritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit (IC, 2017, p.43).⁶⁸*

Apesar de não ter conseguido o martírio, Francisco de Assis, apresentado por Tomás de Celano como o incansável soldado de Cristo, continuou percorrendo as cidades e povoados “*non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus (ICor 2,4), annuntians regnum Dei, praedicans pacem (cfr. Mat 9,35; Act 10,36), docens salutem et*

⁶⁶ Tradução *in*: Preparou depois uma túnica que apresentava o **sinal da cruz**, para afastar com ela todas as fantasias demoníacas. Fê-la muito áspera, **para crucificar a carne com os vícios e os pecados**. Fê-la muito pobre e mal acabada, para de maneira alguma ser ambicionada pelo mundo. E procuro praticar com toda diligência e reverência também as outras coisas que ouvira. **Pois não era surdo ao Evangelho, antes guardava tudo louvamente de memória e tratava de executá-lo à risca** (IC, 1997, p. 195, grifo nosso).

⁶⁷ Tradução *in*: “sua palavra era um fogo ardente que penetrava o íntimo do coração e enchia de admiração todas as inteligências. Parecia todo transfigurado, e olhando para o céu desdenhava ver a terra” (IC, 1997, p.195).

⁶⁸ Tradução *in*: Embora fosse uma palmeira evangélica, produzindo abundantes e saborosos frutos, de modo algum esfriou seu propósito sublime do **ardentemente desejado martírio**. Passado não muito tempo **pôs-se a caminho de Marrocos, para pregar o Evangelho de Cristo ao Miramolim e a seus seguidores**. Seu entusiasmo era tanto que às vezes deixava para trás seu companheiro de viagem, apressando-se para cumprir seu propósito com verdadeira embriaguez espiritual. Mas o bom Deus lembrou-se em sua misericórdia de mim e de muitos outros, e opôs frontalmente a ele quando já tinha chegado à Espanha, impedindo-o de continuar o caminho por uma doença que o fez voltar atrás (IC, 1997, p.219).

poenitentiam in remissionem peccatorum (cfr. Mar 1,4)” (IC, 2017, 36).⁶⁹ A atividade itinerante da pregação no século XIII e XIV foi um fator crucial para o sucesso das ordens mendicantes e para o fortalecimento dos ideais de Francisco e de seus primeiros companheiros de Assis, porque a permissão para a pregação em ambientes externos ao do espaço interno da Igreja foi um elemento inovador que permitiu a conquista de vários adeptos, principalmente por utilizarem uma linguagem acessível aos seus ouvintes.

Outro episódio no itinerário da conformidade de Tomás de Celano, na *Vita Prima* (IC), é a visita de Francisco de Assis e seus companheiros a Roma, em 1209, para pedir a aprovação de seu modo de vida ao Papa Inocêncio III. O hagiógrafo afirma que só quando se alcança o número de onze irmãos é que o santo decide ir a Roma pedir a aprovação de sua Regra ao Papa, uma vez que, com o santo, seriam doze em referência aos doze discípulos de Cristo. Na narrativa, o hagiógrafo omite questões sociais que motivaram Francisco de Assis a procurar o Papa. Ao invés disso, opta por abrandar a motivação que levava o santo a pedir a autorização do Papa.

Tomás de Celano, ao relatar a visita, afirma que quando Francisco de Assis percebeu que o Senhor: “*quotidie augetur numerum in idipsum (cfr. Act 2,47), scripsit sibi et fratribus suis, habitis et futuris, simpliciter et paucis verbis, vitae formam et regulam, sancti Evangelii praecipue sermonibus utens, ad cuius perfectionem solummodo inhiabat*” (IC, 2017, p.32).⁷⁰ E completa que: “*Venit proinde Romam cum omnibus dictis fratribus, desiderans nimium sibi a domino Papa Innocentio tertio, quae scripserat confirmari*” (IC, 2017, p.32).⁷¹ Percebe-se aqui, claramente, a intenção do hagiógrafo em fazer um parâmetro de equivalência entre a regra de vida de escrita por Francisco de Assis e o que o Cristo viveu retratado no Evangelho. Neste sentido, o objetivo do santo em Roma era pedir autorização para que ele e seus companheiros vivessem semelhantes ao Cristo e seus discípulos.

Destrinchando um pouco mais a visita de Francisco de Assis e seus companheiros a Roma, em 1209, Sabatier afirma que há um consenso entre os biógrafos sobre seu número: eram doze, compreendendo São Francisco. Analisa que a questão tomou importância quando, no século XIV, se quis encontrar uma constante conformidade entre a vida de São Francisco e a de Jesus. Entretanto, “quando se quer nomeá-los, chamando-os pelo nome, surgem

⁶⁹ Tradução *in*: “anunciando o reino de Deus, proclamando a paz, pregando a salvação e a penitência para a remissão dos pecados, não em eloquência persuasiva da sabedoria humana, mas na doutrina e na demonstração do Espírito” (IC, 1997, 204).

⁷⁰ Tradução *in*: “aumentava a cada dia o seu número, escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, com simplicidade e com poucas palavras, uma forma e regra de vida, sendo principalmente expressões do santo Evangelho, pois vivê-lo perfeitamente era seu único desejo” (IC, 1997, p. 200-201).

⁷¹ Tradução *in*: “Por esse motivo foi a Roma com todos os referidos irmãos, desejando ardentemente que o Papa Inocêncio III confirmasse o que tinha escrito” (IC, 1997, p. 201).

dificuldades e, somente mediante de esforços exegéticos pode-se pretender conciliar os diferentes documentos” (SABATIER, 2006, p.160).

Sobre as questões sociais da viagem a Roma, Le Goff afirma que seriam o modo e modelo de vida franciscana que não agradavam a todas as pessoas da época. Essa forma de vida teria gerado muitos conflitos entre os nobres e comerciantes que viam seus filhos deixarem suas casas para irem ao encontro de Francisco de Assis. Por isso, as autoridades eclesiásticas “temiam o grande sucesso do empreendimento franciscano, o que resultou em ataques contra os frades e até mortes, estes seriam fatores que teriam levado o santo até Roma para pedir a bênção e autorização do Sumo Pontífice” (LE GOFF, 2007, p.72). Assim, se Francisco de Assis conseguisse a permissão do Sumo Pontífice para continuar com seu estilo de vida, acreditava-se que essas questões seriam amenizadas.

Na *Vita Prima* (IC) Tomás de Celano argumenta, de maneira simples, que quando Francisco chegou a Roma com os onze irmãos encontrou, por acaso, com Dom Guido II, o bispo de Assis, e que este teria estranhado a visita de Francisco de Assis na referida cidade. Após proferir seus intuitos, o santo teria recebido a ajuda de Guido II e do Cardeal João de São Paulo, Bispo de Sabina, vencido pela constância de Francisco de Assis: “*Tandem eius constantiae victus precibus acquievit, et coram domino papa studuit eius negotia de caetero promoveri*” (IC, 2017, p.33).⁷² O Cardeal João de São Paulo havia tentando convencer Francisco de Assis a aderir a uma ordem monástica, mas o santo, além de recusar a proposta, deixou claro em sua entrevista em Roma que a princípio queria somente a aprovação da forma de vida apostólica adotada por ele e seus companheiros em um ambiente comunitário e urbano.

Segundo Tomás de Celano, na audiência com Inocêncio III, o Papa teria simplesmente “*atque de plurimis exhortatus et monens eos, benedixit sancto Francisco et fratribus eius*” (IC, 2017, p.33).⁷³ Além disso, destaca que antes de conseguir a aprovação verbal o santo havia tido uma premonição a seu favor:

Vere Dominus erat cum sancto Francisco quocumque pergebat, eum revelationibus laetificans et beneficiis exhortans. Nam cum nocte quadam se sopori dedisset, visum est sibi per quamdam viam ambulare, iuxta quam arbor magnae proceritatis stabat. Arbor illa pulchra et fortis, grossa et alta nimis. Factum est autem dum appropinquaret ad eam, et sub ea stans eius pulchritudinem et autitudinem miraretur, subito ipse sanctus ad tantam devenit altitudinem, ut cacumen arboris tangeret, eamque manu capiens facillime inclinaret ad terras. Et revera sic actum

⁷² Tradução in: “Afiml, vencido por sua constância, anuiu a seus rogos e procurou promover seus negócios diante do Papa” (IC, 1997, p.201).

⁷³ Tradução in: “feito muitas exortaões e admoestaões, abençoou São Francisco e seus irmãos” (IC, 1997, p.202).

*est, cum dominus Innocentius, arbor in mundo excelsior et sublimior, eius petitioni et voluntati se tam benignissime inclinavit (IC, 2017, p. 27).*⁷⁴

Para Sabatier, a recepção que o Papa Inocêncio III deu a Francisco de Assis, forneceu ao amigo de Dante, Giotto, o tema de uma das páginas mais surpreendentes de sua obra: que é “o Papa, sentado sobre seu trono, fazendo um movimento brusco para se inclinar a Francisco, franze a testa, porque não compreende e, no entanto, sente nesse homem vil e desprezado - *vilis et despectus* - um estranho poder” (SABATIER, 2006, p.163). No caso de Giotto, fica claro que a sua interpretação é baseada na descrição de Tomás de Celano relatada acima sobre o sonho da inclinação da árvore, no qual Inocêncio III representa a árvore que foi vergada aos desejos de Francisco de Assis antes de dar o veredito final ao santo e seus onze companheiros.

Na *Vita Secunda (2C)*, de Tomás de Celano, a situação é enriquecida de novos detalhes, por exemplo, na ocasião em que Francisco de Assis e seus companheiros se apresentaram a Inocêncio III, este achou que seu propósito estava acima de suas forças e, e disse-lhe: “*Ora, fili, ad Christum, ut suam nobis per te voluntatem ostendat, qua cognita, tuis piis desideriis securius annuamus*” (2C, 2017, p.16).⁷⁵ Além disso, segundo o hagiógrafo, Francisco de Assis estabeleceu uma conversa familiar para obter uma resposta para o Papa Inocêncio III:

*“Francisce”, inquit, “sic dices ad papam: Mulier quaedam paupercula sed formosa in quodam deserto manebat. Adamavit eam rex quidam ob maximum illius decorem; contraxit eum ea gratanter et filios ex ea venustissimos genuit. Adul iam illius et nobiliter educatos mater alloquitur: “Nolite”, inquit, “verecundari, dilecti, eo quod paupers sitis, nam illius magni regis estis filii omnes. Ad curiam eius itote gaudentes, et ab ipso vobis necessaria postulate” [...] Laetus et gaudens sanctus efficitur de parabola, ed sacrum oraculum protinus reportat ad papam (2C, 2017, p.140-141).*⁷⁶

Por outro lado, Tomás de Celano, na *Vita Secunda (2C)*, interpreta essa parábola com o objetivo de estabelecer uma conexão entre Francisco de Assis e o Cristo ao elencar a pobreza do Cristo como fundamento de vida que devia ser adotado com seus companheiros. O santo, dessa forma, havia aplicado o discurso evangélico como uma prática. Seu objetivo com

⁷⁴ Tradução *in*: Certa noite, viu-se em sonhos andando por um caminho, ao lado do qual havia uma árvore de grande porte. A árvore era bela e forte, grossa e muito alta. E aconteceu que, estando a admirar sua beleza e altura, o próprio santo tornou-se de repente tão alto que tocava o cimo da árvore e com suas mãos conseguia vergá-la facilmente até o chão. De fato foi o que aconteceu quando Inocêncio III, a árvore mais alta e mais respeitável do mundo, se inclinou com tanta benignidade ao pedido e à vontade de Francisco (IC, 1997, p.202).

⁷⁵ Tradução *in*: “Meu filho pede a Cristo que nos manifeste sua vontade, para que possamos concordar com maior segurança com os teus piedosos propósitos” (2C, 1997, 298).

⁷⁶ Tradução *in*: “Francisco”, dirás isto ao Papa: uma mulher pobrezinha, mas bonita, morava em um deserto. Um rei se apaixonou por ela por causa de sua grande formosura, uniu-se muito feliz a ela e teve com ela filhos muitos bonitos. Quando já estavam adultos e nobremente educados, a mãe lhes disse: ‘Não vos envergonheis, meus queridos, porque sois pobres, pois sois todos filhos daquele grande rei. Ide com alegria para sua corte, e pedi-lhe tudo que precisais’ [...] O santo gostou muito da parábola e foi logo contar o oráculo sagrado ao Papa” (2C, 1997, p.299).

isso era alcançar a transcendência espiritual por meio da penitência. Por isso, Inocêncio III teria reconhecido a presença de Cristo nas palavras do santo.

Mulier haec erat Franciscus multorum fecunditate natorum, non factorum mollitie; desertum: mundus, tempore illo incultus et sterilis doctrina virtutum: filiorum venusta et larga progenies: fratrum multiplex numerus et omni virtute decorus: rex: Filius Dei, eui sancta paupertate consimiles eadem forma reponent, qui nutritiva de mensa regis omni vilitatis rubore contempto suscipiunt, cum, imitatione Christi contenti eleemosynisque viventes, per mundi opprobria futuros se beatos agnoscant. Miratur dominus papa propositam sibi parabolam et, indubitanter Christum locutum in homine recognoscit (2C, 2017 p.141).⁷⁷

Segundo Sabatier, vários biógrafos julgaram que, com essa parábola, Francisco de Assis quisera tranquilizar o Papa a respeito do futuro dos frades. Neste sentido, ele teria sido uma resposta às preocupações do pontífice, que temia vê-los morrer de fome. Ela mostra que, apesar de sua humildade, “Francisco sabia falar claramente, e que todo seu respeito pela Igreja não o impedia de ver e de dizer, quando fosse necessário, que ele e seus irmãos eram os filhos legítimos do Evangelho, do qual os membros do clero seriam os *estranhos*” (SABATIER, 2006, p.166).

Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), continua sua hagiografia enfatizando itinerário da conformidade quando relata que Inocêncio III, antes de proferir a aprovação verbal, teria se recordado então de uma visão que tivera poucos dias antes, e suspeitou a mesma deveria se cumprir naquele homem, que ensinado pelo Espírito Santo, poderia renovar a Igreja que há tempos passava por intensos problemas. A referida visão é exatamente o famoso sonho de Inocêncio III:

Viderat in somnis Lateranensem basilicam fore proximam iam ruinae, quam quidam religiosus, homo modicus et despectus, proprio dorso submisso, ne caderet, sustentabat. “Vere”, inquit, “hic ille est qui opere ac doctrina Christi sustentabit Ecclesiam”. Inde dominus ille petitioni eius tam facile se inclinavit; hinc, Dei devotione repletus, Christi formulam speciali semper dilexit amore (2C, 2017, p.141).⁷⁸

Tomás de Celano termina a questão dizendo que Inocêncio III concedeu a Francisco: “*Proinde postulata cito concessit, et his plura adhuc devotus concedere repromisit. Coepit*

⁷⁷ Tradução *in*: Essa mulher era Francisco, pela fecundidade de seus muitos filhos, não pela moleza de sua vida. O deserto era o mundo, então inculto por falta de doutrina e estéril em virtudes. A multidão bonita e numerosa de filhos eram os frades, em seu grande número e em todo o decoro espiritual. O rei era o Filho de Deus, a quem se tornaram parecidos pela santa pobreza, em cuja mesa real foram alimentados por terem desprezado toda vergonha das coisas vis, pois estavam contentes com a imitação de Cristo e viviam de esmolas, reconhecendo pelos opróbrios do mundo que ainda haveriam de ser bem-aventurados. O Papa ficou admirado da parábola que lhe foi contada e reconheceu que Cristo tinha falado sem dúvida naquele homem (2C, 1997, p.299-300, grifo nosso).

⁷⁸ Tradução *in*: Tinha visto em sonhos que a basílica de Latrão estava para ruir, mas fora sustentada por um religioso, homem insignificante e desprezível, que a firmara com seu ombro para não cair. E disse: “Na verdade este é o homem que, por sua obra e sua doutrina, haverá de sustentar a Igreja”. Foi por isso que aquele Senhor se inclinou tão facilmente para o seu pedido. E por isso, cheio de devoção, sempre teve especial predileção pelo servo de Cristo (2C, 1997, p.300).

exinde auctoritate sibi concessa virtutum semina spargere, civitates et castella circuiens (cfr. Mat 9,35) praedicare ferventius” (2C, 2017, p.17).⁷⁹ Para Le Goff, o Francisco de Assis foi visto por Tomás de Celano como um religioso “pequeno e feio” no sonho em que sustentou a Igreja em suas costas e a impediu de ir abaixo. É também entendido como aquele que impediu a Igreja de sucumbir:

Ele salvaria a Igreja. Por isso Inocêncio III aprovou o texto que Francisco lhe submetia. Mas o fez cercado de muitas precauções. Deu apenas uma aprovação verbal, nada por escrito. Impôs aos frades que obedecessem a Francisco, e a Francisco que promettesse obediência aos Papas. Sem lhes conferir as ordens maiores, mandou tonsurar todos eles, que eram leigos, e conferiu sem dúvida o diaconato a Francisco (LE GOFF, 2007, p.74).

Sobre a visita a Roma, analisamos que, nas obras de Tomás de Celano, é estabelecida uma relação íntima entre Francisco e o Cristo para as resoluções dos problemas da aprovação verbal de Inocêncio III. As visões e parábolas que surgem tem a intenção de colocar o santo como um homem semelhante a Cristo, não só pelo modo de vida evangelístico que pretendia viver, mas pela alcunha de ser um novo salvador da Igreja, aquele que a sustentaria por sua doutrina. Por outro, se não há dúvidas que Francisco de Assis foi um divisor de águas no medievo por conseguir sustentar uma forma de vida apostólica tão criticada pela Igreja antes dele e durante muitos anos após, e que por muitas vezes, fez muitos entrarem no enquadramento da heresia, a Tomás de Celano não há dúvida de que se tudo deu certo foi porque o Cristo preparou o caminho para um “novo Cristo”, Francisco de Assis.

Além disso, destacamos que a concepção de Tomás de Celano de que o santo era um “novo Cristo” foi construída por meio da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo, tanto é que, na introdução da *Vita Secunda* (2C), o hagiógrafo o apresenta como o “Espelho de Cristo”. No caso, afirma: “*Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius (cfr. Sap 7,26). Eius, inquam, omnia tam verba quam facta divinum quoddam divinitus redolent*” (2C, 2017, p.26).⁸⁰ Em todas as atitudes do santo se podia enxergar uma similitude e um desejo de vivência para Cristo. Desta forma, nada escapa, nem passa despercebido diante do itinerário e da escrita de Tomás de Celano. Por isso, destaca que, na volta da viagem de Roma, antes de passar pelo vale de Espoleto e em meio às dificuldades do caminho, o santo e seus companheiros viviam a experiência da pobreza e praticavam a mendicância de porta em porta

⁷⁹ Tradução *in*: “Concedeu imeditamente tudo que queria e prometeu que ainda haveria de lhe conceder mais coisas, com devoção. Com a autoridade que lhe foi concedida, o santo começou a lançar as sementes das virtudes e a percorrer as cidades e vilas pregando com fervor” (2C, 1997, p.300).

⁸⁰ Tradução *in*: “Em minha opinião, São Francisco é um espelho santíssimo da santidade do Senhor e uma imagem de sua perfeição. Suas palavras e ações trescalam alguma coisa de divino” (2C, 1997, p.307).

com o intuito, apenas, de se alimentarem. No entanto, quando entraram no vale de Espoleto, os seus companheiros de viagem começaram a se preocupar com o futuro. E a respeito da ansiedade dos outros companheiros, o hagiógrafo afirma que, a Francisco de Assis nada importava a não ser viver para o Cristo, então temos que:

Sed sanctus Franciscus, qui non de industria propria confidebat, sed sancta oratione omnia praeveniebat (cfr. Ps 87,14) negotia, elegit non sibi vivere soli, sed ei qui pro omnibus mortuus est (cfr. 2Cor 5,15), sciens se ad hoc missum ut Deo animas lucraretur quas diabolus conabatur auferre (IC, 2017, p.35).⁸¹

Além disso, para Tomás de Celano destacou, logo após a visita a Roma, a expansão do movimento franciscano, “*Coeperunt multi de populo, nobiles et ignobiles, clerici et laici, divina inspiratione compuncti, ad sanctum Franciscum accedere, cupientes sub eius disciplina et magisterio perpetuo militare*” (IC, 2107, p.37).⁸² Para o hagiógrafo, o santo recebia a todos que se sentiam interessadas por seu modo de vida, sem fazer escolha por categorias ou estamentos sociais. O sucesso, para tantos adeptos, era porque o santo, “*egregius nempe artifex (cfr. Ex 38,23) ad cuius formam, regulam et doctrinam, efferendo praeconio, in utroque sexu Christi renovatur Ecclesia et trina triumphat militia salvandorum*” (IC, 2017, p.37).⁸³ Neste sentido, o hagiógrafo revigora o ideal da conformidade porque apresenta a sintonia entre as palavras e as ações de Francisco de Assis como resultado de seu sucesso. Por isso, “*Omnibus quoque tribuebat normam vitae ac salutis viam in omni gradu veraciter demonstrabat*” (IC, 2107.p.37).⁸⁴ Desta forma, fica claro que, para Francisco de Assis, seguir os passos de Cristo era via central para conseguir a salvação de almas para o reino de Deus.

Além disso, é importante destacar que a expansão religiosa do movimento franciscano, após a aprovação verbal de Inocêncio III, desenvolveu-se de forma impulsionadora e em pouco tempo. Neste sentido, o desenvolvimento acelerado colaborou para que o movimento religioso, que não tinha pretensões expansionistas no início de sua formação, viesse a se constituir em uma nova e numerosa ordem religiosa no século XIII. E mesmo que fundar uma ordem religiosa não estivesse nas pretensões iniciais de Francisco de Assis, a expansão dos adeptos, a forma de vida apostólica e pauperística dos frades, o apoio da Igreja e o

⁸¹ Tradução in: “Mas São Francisco, que em assunto nenhum confiava, apenas em sua sabedoria, mas prevenia tudo com a sua santa oração, preferiu não viver apenas para si mesmo, mas para aquele que morreu por todos nós, reconhecendo que tinha sido mandado para conquistar para Deus as almas” (IC, 1997, p.204).

⁸² Tradução in: “Começaram a vir a São Francisco muitas pessoas do povo, nobres e plebeus, clérigos e leigos, querendo por inspiração de Deus militar para sempre sob sua disciplina e magistério” (IC, 1997, p.205).

⁸³ Tradução in: “Pois era um artista consumado que apresentava o exemplo, a Regra e os ensinamentos de acordo com os quais a Igreja de Cristo rejuvenescia” (IC, 1997, p.206).

⁸⁴ Tradução in: “A todos propunha uma norma de vida e demonstrava com garantias o caminho da salvação em todos os graus” (IC, 1997, p. 206).

desenvolvimento urbano do movimento franciscano, dentre outros fatores, colaboraram para que Francisco de Assis aceitasse a concepção de que era necessária a criação de uma ordem religiosa para o seu núcleo religioso.

Diante do que fora apresentado até aqui sobre o itinerário da conformidade, não podemos deixar de falar Tomás de Celano sempre deixou transparecer em suas hagiografias franciscanas que Francisco de Assis trilhou desde o “sonho das armas” um projeto de vida que repetisse os passos e ensinamentos do Cristo. Para isso, o hagiógrafo narrou diversas ações mnemônicas com o intuito de reforçar em seu programa hagiográfico a *imitatio Christi*.

2.2 Ações mnemônicas do itinerário da conformidade

Anteriormente, analisou-se que Tomás de Celano teve a preocupação de narrar a conformidade de Francisco de Assis com o Cristo desde os primeiros momentos da mudança interior do santo até a sua viagem a Roma. Depois da viagem, o hagiógrafo continua com a construção do itinerário da conformidade, a diferença é que prossegue por meio da descrição de ações mnemônicas ao longo da trajetória religiosa de Francisco de Assis que fazem dele um “espelho de Cristo” para seus frades e para a Igreja. Além disso, observando a obra hagiográfica de Tomás de Celano, percebemos que os episódios apresentados por ele têm, em suas narrativas, a pretensão de anteceder o ponto máximo de encontro entre os dois: o milagre da estigmatização.

Neste sentido, há várias narrativas anteriores ao milagre dos estigmas que apresentam o ideal de conformidade do santo, assim, destaca-se que, “*Vir Dei (cfr. 1Re 9,6.10) Franciscus doctus erat non sua quaerere, sed quae aliorum saluti praecipue cerneret expedire: super omnia tamen desiderabat dissolvi, et esse cum Christo (cfr. Phip 1,23)*” (IC, 2017, p.71).⁸⁵ O objetivo dessas narrativas hagiográficas é demonstrar que as atitudes de Francisco de Assis estavam voltadas para a seu referencial de vida, Jesus Cristo. E mais, tudo em Francisco de Assis era para satisfazer a Cristo, toda atitude que não estivesse em conformidade com as realizadas pelo filho de Deus estava fora de cogitação.

Por isso o hagiógrafo destaca que o esforço maior de Francisco de Assis era manter-se livre das coisas do mundo: “*Propterea summum eius studium erat ab omnibus quae in mundo sunt (cfr. Iloa 2,15), liber existere, ne vel ad horam contagione alicuius pulveris, mentis eius*

⁸⁵ Tradução *in*: “O varão de Deus, Francisco, tinha aprendido a procurar não o que era seu, mas o que lhe parecesse servir melhor à salvação dos outros. Mas, acima de tudo, desejava aniquilar-se para estar com Cristo” (IC, 1997, p.229).

serenitas turbaretur” (IC, 2017, p.71).⁸⁶ Viver para Cristo e em Cristo era o lema de Francisco de Assis, uma inspiração semelhante à de Paulo apóstolo, que disse: “Fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gálatas, 2:20). Neste sentido, Tomás de Celano afirma que o santo, “*in foraminibus petrae nidificabat, et in caverna maceriae (cfr. Cant 2,14) habitatio eius. Felici certe devotione circuibat caelibes mansiones, et in vulneribus Salvatoris, exinanitus totus, diutius residebat*” (IC, 2017, p.71).⁸⁷ Desta forma, nenhuma comodidade lhe era desejada porque já havia abandonado o conforto familiar tempos atrás, todas as coisas mundanas não lhe eram mais importantes porque havia se entregado unicamente a Deus e aos projetos de Cristo.

No encontro de Francisco de Assis com o leproso, Tomás de Celano, na *Vita Prima* (IC), relata que, no tempo de sua vida mundana, Francisco tapava o nariz só ao ver as cabanas dos leprosos a duas milhas de distância. Mas um dia, enquanto ainda vivia como secular, encontrou-se com um leproso e, superando a si mesmo, se aproximou e o beijou. A partir de então, o santo por meio da humildade conseguiu vencer seus complexos interiores no que corresponde aos leprosos: “*Exinde quoque coepit seipsum magis ac magis contemnere, quousque misericordia Redemptoris ad perfectam suimet victoriam perveniret*” (IC, 2017, p.17).⁸⁸ Francisco de Assis, ao beijar o leproso, vence a si mesmo, o seu medo e o preconceito social, porque a lepra na sociedade medieval era vista como “uma doença simbólica e ideológica por excelência, assim, é, antes de tudo, a lepra da alma” (LE GOFF, 1994, p.146). Ao mesmo tempo, o santo só consegue superar a todas as adversidades que representava o leproso porque ele vê Cristo na figura doente. Neste sentido, Francisco de Assis “no beijo ao leproso, beijou o próprio Cristo, iniciando um caminho em que preferiu o ‘amargo ao doce’, o sofrimento ao prazer” (VISALLI, 2003, p.126). Em suma, o encontro inesperado de Francisco de Assis com o leproso e a espantosa ligação física entre ambos por meio do beijo, além de simbolizar uma união com Cristo, é uma forma de ultrapassar as barreiras de seu próprio *status* social porque, após o sublime contato o leproso, o santo se encarregará de cuidar desses pobres desprezados.

⁸⁶ Tradução *in*: “Por isso, seu esforço maior era manter-se livre de todas as coisas que estão no mundo, para que seu pensamento não tivesse a serenidade perturbada por uma hora sequer de contágio com algumas dessas coisas que não passam de pó” (IC, 1997, p. 229).

⁸⁷ Tradução *in*: “tinha seu ninho nos buracos e sua morada eram as cavidades das muralhas. Com verdadeira devoção, recolhia-se em casas abandonadas e, todo aniquilado, residia permanentemente nas chagas do Salvador” (IC, 1997, p.229).

⁸⁸ Tradução *in*: “A partir de então, foi ficando cada dia mais humilde até conseguir vencer a si mesmo, por misericórdia do Redentor” (IC, 1997, p.191).

A fidelidade de Francisco de Assis à pobreza é outro elemento de conectividade com o Cristo porque, segundo Tomás de Celano, havia uma relação de acolhimento entre a pobreza dos homens, a do Cristo e de sua mãe Maria. Afirma, neste sentido, que o santo tinha um cuidado tão intenso pelos pobres que não podia deixar de estender a mão a eles, e nunca deixar de dar seu afeto porque *“Quidquid defectus, quidquid penuriae in quoquam cernebat, reduci mente ac celeri conversione regerebat in Christum. Sic filium pauperis Dominae legebat in pauperibus cunctis, nudum corde gerens quem illa nudum in manibus”* (2C, 2017, p. 83).⁸⁹ Por ver nos pobres a figura do Cristo, o santo jamais deixaria de acolhê-los em seus braços, porque isso significava abandonar ao seu ideal mimético. Por isso, aconselhava seus discípulos a serem fiéis seguidores da santíssima pobreza, avisava que o mundo material não deveria lhe encher os olhos e nem lhes infligir à alma, deveriam então, pela pobreza, mostrar conformidade com o Cristo.

Tomás de Celano para reforçar o ideal de pobreza, relata que os frades se contentavam com uma única túnica, remendada às vezes por dentro e por fora, porque a mesma não lhes servia de enfeite, *“nullus in ea cultus sed despectus multus et villitas apparebat, ut in ea crucifixi mundo (cfr. Gal 6,14) penitus viderentur. Fune succincti, femoralia vilia gestabant, et in his omnibus permanere, nihilque amplius habere, propositum pium habebant”* (1C, 2017, p.39).⁹⁰ Neste caso, Francisco de Assis quanto à utilização das túnicas fará uma grande referência a Cristo, porque desejava que o formato da túnica tivesse a forma de cruz com a adesão do capuz: a cruz maior símbolo do cristianismo, que inflige o maligno. Desta forma, cumpria função protetora na vestimenta dos frades para reforçar o ideal cristológico ao utilizar as túnicas em forma de cruz para obter redenção.

Não podemos deixar de enfatizar que a pobreza para Francisco de Assis era uma forma de se aproximar de Cristo, e embora tenha nascido em uma posição social diferente da do filho de Deus, ao renunciar seus bens e herança paterna, adota uma vida de pobreza material semelhante ao seu inspirador, por isso desejou a seus primeiros e futuros companheiros uma vida pauperística, comunitária e itinerante semelhante à vivida nos *Atos dos Apóstolos*. Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano, via no pobre a face de Cristo. Por isso, relata que o santo admoestou um companheiro por ter julgado mal um pobre doente:

⁸⁹ Tradução *in*: “Qualquer carência ou penúria que visse em alguém dirigia seu pensamento em rápida conversão para Cristo. Via o filho da pobre Senhora em todos os pobres, pois o levava nu em seu coração como ela o tinha carregado em seus braços” (2C, 1997, p.347-348).

⁹⁰ Tradução *in*: “não lhes servia enfeite mas de desprezo e pobreza, para poderem mostrar claramente que nela estavam crucificados para o mundo. Cingiam-se com uma corda e usavam calças pobres, fazendo o piedoso propósito de ficar simplesmente assim, sem ter mais nada” (1C, 1997, p. 207).

“Cum pauperem vides, o frater, speculum tibi proponitur Domini et pauperis Matris eius. In infirmis similiter, infirmitates quas pro nobis assumpsit, considera!”. Eia, semper myrrhae fasciculus commorabatur Francisco, semper respicit in faciem Christi sui, semper virum dolorum et scientem infirmitates attrectat (2C, 2017, p.181).⁹¹

Para Mollat, a promoção do pobre no século XII é conceitual e mística. Mesmo sublimado como imagem de Cristo, o pobre em si permanece um esquecido: ele é apresentado como o instrumento da salvação do rico benfeitor. Sua fisionomia desaparece por trás da imagem do Cristo-juiz e Salvador, e seu semblante atormentado é iluminado pelo reflexo do rosto do Cristo sofredor. Assim, o pobre continua à entrada das igrejas junto com os penitentes. O pobre é eclipsado pelo rico e pelo próprio Deus, que se deseja ver nele. Na realidade, “abandonados a si próprios, os pobres muito numerosos no início do século XIII, conservam a posição dos humildes na dupla acepção do termo: a humildade com sua carga salvadora espiritual, a humilhação com o peso da depreciação social” (MOLLAT, 1989, p.111). Vauchez afirma que a santidade mediterrânica identifica-se com um tipo de vida e um modelo de comportamento que se baseiam na pobreza e na renúncia: Trata-se, agora, de um ascetismo por analogia que visa tornar o homem semelhante a Cristo, “que não tinha onde descansar a cabeça” e a piedosa vítima do Calvário. Neste caso, o autor afirma que Francisco de Assis, morto em 1226, “é certamente quem mais longe levou esse esforço de atualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade” (VAUCHEZ, 1989, p.220).

Francisco de Assis tinha tanto cuidado com os pobres que repreendia até o julgamento deles por seus frades. Tomás de Celano afirma que o santo uma vez repreendeu um irmão porque disse uma palavra má a um pobre que pedia esmolas, julgando que talvez fosse um rico se fingindo de pobre. Francisco então teve uma dor muito grande repreendeu com dureza o irmão, dito isso: *“praecepitque ei ut se coram paupere nudaret ac, pedes eius deosculatus, veniam postularet. Aiebat namque: ‘Qui pauperi maledicit, Christo iniuriam facit, cuius portat nobile signum, qui ‘se pro nobis fecit pauperem in hoc mundo’”* (1C, 2017, p.76).⁹² Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), relata um episódio no qual o próprio santo

⁹¹ Tradução *in*: “Quando vês um pobre, meu irmão, tens à frente um espelho do Senhor e de sua pobre mãe. Também nos doentes debes ver as enfermidades que ele assumiu por nossa causa!”. Era assim que sempre estava em Francisco o “ramallete de mirra”. Estava sempre olhando para a face do seu Cristo, sempre agarrado ao homem das dores, que conhecia as enfermidades (2C, 1997, p. 348-349).

⁹² Tradução *in*: “mandou que se despisse diante do pobre e, beijando-lhe os pés, pedisse desculpas. Porque costumava dizer: ‘Quem amaldiçoa um pobre injuria o próprio Cristo, de quem é sinal, pois ele se fez pobre por nós neste mundo’” (1C, 1997, p.233).

faz uma advertência cênica aos frades para que não se esqueçam de que a pobreza era um dos pilares da ordem, no caso, admoestou os mesmos por meio de um simulacro:

Illis incipientibus manducare, clamat verus pauper ad ostium: “Amore Domini Dei, facite”, inquit, “eleemosynam isti peregrino pauperi et infirmo”. Respondent fratres: “Intra huc, homo, illius amore quem invocasti”. Repente igitur ingreditur, et sese comedentibus offert. Sed quantum stuporem credis peregrinum civibus intulisse? Datur petenti scutella, et solo solus recumbens, discum ponit in cinere. “Modo sedeo”, ait, “ut frate Minor”; et ad fratres: “Magis nos exempla” paupertatis Filii Dei quam caeteros religiosos cogere debent. Mensam vidi paratam et ornatam, et pauperum ostiatim euntium non esse cognovi”. Similem hunc fuisse peregrino illi, qui solus erat in Ierusalem eodem die, facti series probat. Cor nihilominus ardens in discipulis, dum loqueretur, effecit (2C, 2017, 168).⁹³

Francisco de Assis, na cena, queria admoestar sobre o tratamento que os frades deveriam dar a pobreza para que não houvesse atenuamentos por parte dos frades. Evitando dessa forma, um distanciamento da pobreza vivida pelo Cristo. Por isso, os advertiu para a terem como uma prática, e se assim não o fizessem, estariam se distanciando não só da vivência da pobreza, mas também de Cristo. Também no relato fica claro que o modo de vida desejado pelo santo a seus frades não era um consenso entre todos os frades, e que o afastamento de seus ideais era algo meio previsível; neste sentido, a cena funciona como uma impugnação a forma como os frades estavam vivenciando a pobreza.

A relação de Francisco de Assis para com as criaturas também foi utilizada por Tomás de Celano para destacar ações mnemônicas, o itinerário da conformidade, por isso, relata que o santo chamava todas as criaturas de irmãs, e de uma maneira especial, por ninguém experimentada, descobria os segredos do coração das criaturas, porque parecia já estar gozando a liberdade gloriosa do filho de Deus, uma vez que, em todas as criaturas, sentia a presença de Cristo: “*Nunc in caelis, o bone Iesu, te admirabilem laudat cum angelis, qui certe in terra positus, amabilem omnibus te praedicabat creaturis. Nam supra hominum intellectum afficiebatur, cum nomen tuum, sancte Domine (cfr. Ps 8,2; Is 6,3), nominaret*” (1C, 2017, p.81-82).⁹⁴ Além disso, Francisco de Assis também entendia que as criaturas eram importantes para o reino de Deus, que todas desempenhavam uma função no mundo material,

⁹³ Tradução *in*: Quando iniciaram o almoço, clamou como um verdadeiro pobre à porta: “Por amor de Deus, dai uma esmola a este peregrino pobre e doente”. Os frades responderam: “Entra, homem, pelo amor daquele que invocastes”. Entrou logo e se apresentou aos comensais. Que espanto provocou semelhante peregrino! Deram-lhe uma escudela, ele se sentou à parte, pondo o prato na cinza. E disse: “Agora estou sentado como um frade menor”. Dirigindo-se aos irmãos, disse: “Nós nos devemos deixar levar mais pela pobreza do Filho de Deus que pelas outras pessoas religiosas. Vi a mesa preparada e enfeitada, e vi que não era a de pobres que pedem esmola de porta em porta”. O fato demonstra que ele era semelhante àquele outro peregrino que ficou sozinho em Jerusalém nesse mesmo dia de Páscoa. Mas, quando falou, fez arder o coração de seus discípulos (2C, 1997, p.332).

⁹⁴ Tradução *in*: “Na certa, ó bom Jesus, ele que na terra cantava o vosso amor em todas as criaturas, agora está nos céus louvando-vos com os anjos porque sois admirável. Ninguém é capaz de compreender quanto se comovia quando pronunciava vosso nome, Senhor santo” (1C, 1997, p.237).

e, além disso, o santo acreditava que, através delas, se conheceria melhor o Criador, assim: *“Affluebat spiritu charitatis, pietatis viscera gestans, non solum erga homines necessitatem patientes verum etiam erga muta brutaque animalia, reptilia, volatilia et caeteras sensibiles et insensibiles criaturas”* (IC, 2017, p.77).⁹⁵ Por isso, Tomás de Celano relata que Francisco de Assis utiliza até os “vermes” como modelo analógico de Cristo. Afirmava que o santo *“Circa vermiculos etiam nimio flagrabat amore, quia legerat de Salvatore dictum: Ego sum vermis et non homo (Ps 21,7). Et idcirco eos colligebat de via, in tuto recondens loco, ne transeuntium vestigiis tererentur”* (IC, 2017, p. 80).⁹⁶ Neste sentido, percebemos que o santo utilizava todas as criaturas sensíveis e insensíveis como modelo analógico de Cristo. Francisco de Assis, dessa forma, considera que pode encontrar o Cristo em todas as coisas, sem distinção ou privilégio.

Uma criatura, em especial, que Francisco de Assis identificava também como uma representação do Cristo é “cordeiro”. O santo o comparava ao “cordeiro que fora imolado para a remissão dos pecados”. Para reforçar essa identificação cristológica, Tomás de Celano afirma que, dentre todos os animais, Francisco de Assis tinha uma predileção pelos “cordeirinhos”: *“eo quod Domini nostri Iesu Christi humilitas in Scripturis sacris agno assimilatur frequentius et convenientius coaptatur. Sic et omnia illa, praecipue in quibus Filii Dei posset aliqua similitudo allegorica reperiri, amplexabatur carius et videbat libentius”* (IC, 2017, p.77).⁹⁷ A preferência pelos “cordeirinhos” ocorre, justamente, na narrativa por evocar a memória de Jesus Cristo, que no Evangelho é chamado de “Cordeiro de Deus”. A relação continua numa ocasião em que o santo estava na Marca de Ancona, pregando a palavra de Deus, quando dirigiu-se a Ósimo com o senhor Paulo, a quem tinha constituído ministro de todos os frades naquela província:

*Iter arripisset, invenit in campis pastorem quemdam, caprarum et hircorum gregem pascentem. Eratque inter caprarum et hircorum pluritatem ovicula una, pergens humilior et quietius pascens. –Quam cum videret beatus Franciscus, fixit gradum et lactus dolore cordis intrinsecus, altius ingemiscens, dixit ad fratrem qui comitabatur cum: “Numquid non ovem hanc cernis, quae inter has capras et hircos sic ambulat mansueta? Ita, dico tibi, quia Dominus noster Iesus Christus inter pharisaeos et principes sacerdotum **mitis et humilis** ambulabat. Rogo te propterea,*

⁹⁵ Tradução in: “Tinha tanta caridade que se comovia não só com as pessoas que passavam necessidade, mas também com os animais, os répteis, os pássaros e as outras criaturas sensíveis e insensíveis” (IC, 1997, p.233).

⁹⁶ Tradução in: “Tinha um amor enorme até pelos vermes, por ter lido sobre o Salvador: Sou um verme e não um homem. Recolhia-os por isso no caminho e os colocava em lugar seguro, para não serem pisados pelos que passavam” (IC, 1997, p.236).

⁹⁷ Tradução in: “porque a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo foi comparada muitas vezes na Bíblia ao cordeiro, e com muito acerto. Gostava de ver e de tratar com carinho todas as criaturas, principalmente aquelas em que podia descobrir alguma semelhança alegórica com o Filho de Deus” (IC, p.233-234).

fili, per charitatem ipsius, tu mecum huic compatiaris oviculae, et, soluto pretio, de medio istarum caprarum et hircorum educamus eam (1C, 2017, p.58).⁹⁸

Asseldonk, em seus estudos sobre o Cristo Bom Pastor-Cordeiro, afirma que há uma influência joanina nos escritos de Francisco de Assis. Afirma que o Bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas e pede por elas ao Pai, referindo-se à oração joanina na Última Ceia, retorna, ao menos, quatro vezes nos escritos de Francisco, como expressão solene da íntima união entre Cristo e seus discípulos, aplicada pelo santo aos seus frades e penitentes no mundo, na forma de um testamento espiritual. Para ao autor, segundo João, como também para Francisco, o Cristo da oração chamada sacerdotal é de fato o *BOM PASTOR*, o cordeiro imolado na cruz. Por isso, o santo foi fortemente tocado pelas figuras do Bom Pastor e do Cordeiro imolado e exaltado, a quem, segundo o Apocalipse, se deve honra, glória e bênção. Assim, na primeira exortação aos *Louvres para cada hora*, Francisco de Assis cantava:

“Digno é o cordeiro, que foi imolado, de receber o louvor, a glória e a honra e a bênção”. Na *II Carta aos Fiéis*, o Bom Pastor que reza por suas ovelhas e que oferece sua vida na Cruz é identificado com o Cordeiro imolado do Apocalipse, ao qual se deve louvor, glória, honra e bênção. Na VI Admoestação Francisco recorda o Bom Pastor que na Cruz sofreu por suas ovelhinhas; por isto elas deverão segui-lo nas perseguições. Também no Santíssimo Sacramento do altar Francisco celebrava o Cordeiro imolado, unindo-se com Ele, como escreve Celano: “De fato, estando repleto de reverência por este venerável sacramento, oferecia o sacrificio de todos os seus membros, quando recebia o Cordeiro imolado, imolava o seu espírito naquele fogo, que sempre ardia no altar de seu coração” (2 Cel 201). Deve-se notar, enfim, que as biografias exaltam a devoção especial do Santo para com os cordeiros, como imagem de Cristo (1Cel 77). É conhecido o fato do cordeirinho que reteve consigo e doou a Frei Jacoba, “movido por sua devoção a Cristo Cordeiro amantíssimo” (Lm 8,7; cf, n. 6) (ASSELDONK, 1989, p.33-34).

Outro episódio fundamental para o itinerário da conformidade foi a montagem do “presépio de natal” na cidade de Greccio, em 1223, quando Francisco de Assis quis fazer memória ao nascimento de Cristo em Belém. O santo encontrava-se no período denominado por Le Goff de “grande tentação”, onde exaustivas penitências e reflexões tomavam conta de seu cotidiano em virtude dos conflitos internos da ordem, de inquietações políticas e de suas doenças que se agravavam. Surgiram neste contexto a idealização e confecção da cena do presépio: “*Volo enim illius pueri memoriam agere, qui in Bethlehem natus est, et infantilium necessitatum eius incommoda, quomodo in praesepio reclinatus et quomodo, adstante bove atque asino, supra foenum positus exstitit, utcumque corporeis oculis providere*” (1C, 2017, p.

⁹⁸ Tradução *in*: Encontrou no campo um pastor apascentando um rebanho de cabras e bodes. No meio das cabras havia **uma ovelhinha**, que andava humilde e pastava sossegada. **Vendo-a São Francisco estancou e, com o coração tocado por uma dor interior, deu um suspiro alto e disse ao irmão que o acompanhava: “Não estás vendo essa ovelha mansa no meio das cabras e bodes? Era desse jeito que Nosso Senhor Jesus Cristo andava, manso e humilde, no meio dos fariseus e dos príncipes dos sacerdotes.** Por isso eu lhe peço, meu filho, que por caridade você se compadeça dessa ovelhinha comigo, e a compre para podermos tirá-la do meio dessas cabras e bodes” (1C, 1997, p.234, grifo nosso).

84).⁹⁹ A cena é preenchida de elementos significativos, teve uma repercussão tão positiva que se tornou tradição em todo o mundo. A cena ainda foi reforçada pela pregação de Francisco de Assis aos fiéis presentes:

Praedicat deinde populo circumstanti et de nativitate pauperis Regis et Bethlehem parvula civitate melliflua eructat. Saepe quoque, cum vellet Christum “Iesum” nominare, amore flagrans nimio, eum “puerum de Bethlehem” nuncupabat, et more balantis ovis “Bethlehem” dicens, os suum voce sed magis dulci affectione totum implebat. Labia sua etiam, cum “puerum de Bethlehem” vel “Iesum” nominaret, quasi lambebat lingua, felici palato degustans et deglutiens dulcedinem verbi huius (IC, 2017, p.64).¹⁰⁰

Frugoni afirma que na oração composta por Francisco de Assis para a Véspera de Natal, ao nascimento na manjedoura segue-se a citação “Paz na terra aos homens que ele ama” (Lc 2, 14). Cristo veio trazer paz, aquela paz que os homens não sabem encontrar nos locais onde nasceram, a paz que Francisco foi anunciar primeiro aos cruzados e depois ao sultão, e que gostaria que fosse recebida pelos seus conterrâneos, pelos frades, pela Igreja. No final da vida, extremamente adoentado, sabia que não poderia mais rever as terras distantes, desta forma:

O presépio de Greccio elimina a necessidade da viagem até a Terra Santa e sua defesa; não é preciso cruzar os mares para vibrar de emoção nem impor a fé, considerada a verdadeira, pelas armas e pela violência. Belém está em todas em todas as partes, também em Greccio, porque deve estar, antes de mais nada, nos corações: Quase nova *Bethlehem de Graecio facta est*, Greccio se torna como um nova Belém (FRUGONI, 2011, p.122).

Sabatier, tecendo comentários sobre o presépio de Greccio, afirma que em meados de dezembro de 1223, uma vontade ardente de celebrar, ao natural, as comemorações de Natal se apossou de Francisco de Assis. Imitar Jesus sempre foi o centro da vida cristã; mas é necessário ser particularmente espiritualista para poder se contentar com a imitação interior. No entanto, para a maioria dos homens a imitação interior necessita ser precedida e sustentada pela imitação exterior. Disso, conclui, “na verdade, é o espírito que vivifica, mas apenas no país dos anjos pode-se dizer que a carne não serve para nada. Para a Idade Média, uma festa religiosa era antes de tudo uma representação, mais ou menos fiel, da lembrança que sinaliza” (SABATIER, 2006, p. 303).

Tomás de Celano, ao relatar o episódio do presépio de Greccio, destaca com muita ênfase o desejo mimético de Francisco pelo Cristo, com o objetivo de fortalecer o itinerário da

⁹⁹ Tradução *in*: “Quero lembrar o menino que nasceu em Belém, os apertos que passou, como foi posto num presépio, ver com os próprios olhos como ficou em cima da palha, entre o boi e o burro” (IC, 1997, p.239).

¹⁰⁰ Tradução *in*: Depois pregou ao povo presente, dizendo coisas maravilhosas sobre o nascimento do Rei pobre e sobre a pequena cidade de Belém. **Muitas vezes, quando queria chamar o Cristo de Jesus, chamava-o também com muito amor de “menino de Belém”, e pronunciava a palavra “Belém” como o balido de uma ovelha, enchendo a boca com a voz e mais ainda com a doce afeição.** Também estalava a língua quando falava “menino de Belém” ou “Jesus”, saboreando a doçura dessas palavras (IC, 1997, p.240, grifo nosso).

conformidade, lógico que o hagiógrafo não deixaria passar despercebida a representação da encarnação do filho de Deus, mas melhor que isso, é relação entre começo e fim que estabelece em sua narrativa. Neste caso, o começo é a encarnação e o fim é a paixão. Por isso, vale lembrar que após o presépio de Greccio de 1223, Francisco de Assis seguirá para sua “crucificação” na solidão montanhosa do Monte Alverne, em 1224.

*Summa eius intentio, praecipuum desiderium, supremumque propositum eius erat sanctum Evangelium in omnibus et per omnia observare ac perfecte omni vigilantia, omni studio, toto desiderio mentis, toto cordis fervore, “Domini nostri Iesu Christi doctrinam sequi et vestigia” imitari. Recordabatur assidua meditatione verborum eius et sagacissima consideratione ipsius opera relegebat. Praecipue incarnationis humilitas et charitas passionis ita eius memoriam occupabant, ut vix vellet aliud cogitare (IC, 2017, p.63).*¹⁰¹

Para Sabatier, havia em Francisco de Assis uma ideia encarnada: a da paz e da felicidade dadas à humanidade através do amor e da liberdade reconquistada sobre os entraves materiais. Por meio de um inefável mistério, sentia-se o homem de seu século, aquele em cujo peito se concentrava os esforços, os desejos e as aspirações dos povos; com ele, nele e por ele a humanidade queria se renovar e, para falar como o Evangelho, nascer de novo:

[...] Por isso, bem mais que pelas vãs conformidades exteriores e fictícias, ele é um Cristo. Ele também carrega as dores do mundo e, caso se queira ir até o fundo de sua alma, é necessário, para ele como para Jesus, dar à palavra *dores* seu significado mais extenso possível. Por causa de sua piedade, eles sofreram as dores físicas da humanidade, mas o que os oprime são dores diversamente angustiantes; aquelas que geram o divino. Eles sofrem porque neles o Verbo se fez carne e em Getsêmani, como sob as oliveiras de Greccio, agonizam “porque os seus não os receberam” (SABATIER, 2006, p.297-298).

No fim do episódio da construção do presépio de Greccio, o hagiógrafo destaca as ações milagrosas que aconteceram por intermédio dos elementos que figuraram a cena, afirma que “*Conservatur foenum in praesepio positum, ut per ipsum iumenta et animalia salva faciat Dominus [...] atque a diversis cladibus utriusque sexus concursus desideratam ibidem obtinent sanitatem*” (IC, 2017, p.87).¹⁰² Além disso, destaca a consagração dos espaços físicos utilizados na representação da cena do presépio, assim:

Consecratus est denique locus praesepii templum Domino (cfr. 3Re 8,63), et in honorem beatissimi patris Francisci supra praesepe altare construitur et ecclesia dedicatur, ut ubi animalia quandoque foeni pabulum comederunt (cfr. Dan 5,21), ibi de caetero ad sanitatem animae ac corporis manducant homines carnes agni

¹⁰¹ Tradução *in*: Sua maior intenção, seu desejo principal e plano supremo era **observar o Evangelho em tudo e por tudo, imitando com perfeição, atenção, esforço, dedicação e fervor os “passos de Nosso Senhor Jesus Cristo no seguimento de sua doutrina”**. Estava sempre meditando em suas palavras e recordava seus atos com muita inteligência. **Gostava tanto de lembrar a humildade de sua encarnação e o amor de sua paixão** (IC, 1997, p.238, grifo nosso).

¹⁰² Tradução *in*: “Guardaram a palha usada no presépio para que o Senhor curasse os animais [...] da mesma sorte, homens e mulheres conseguiram a cura das mais variadas doenças” (IC, 1997, p.240).

*immaculati et incontaminati Iesu Christi Domini nostri (cfr. 1Pet 1,19; 1Cor 1,10) (IC, 2017, p.87).*¹⁰³

A alimentação aqui está ligada a comunhão eucarística para salvação do “corpo e da alma, com a carne do cordeiro imaculado e incontaminado, Jesus Cristo nosso Senhor”. Ao concluir dessa forma, Tomás de Celano faz referência direta a Cristo exacerbando a cada instante a materialização da conformidade do santo com o Cristo. Consumação esta que estava perto de chegar ao seu apogeu com o milagre dos estigmas, por isso encerra a primeira parte da *Vita Prima (IC)* com o presépio de Greccio. Isto tem um objetivo claro: o de preparar o caminho para a anunciação da estigmatização, até porque a segunda parte *Vita Prima (IC)* se dedica à narração dos dois últimos anos de vida de Francisco de Assis e a exaltação do milagre dos estigmas e a morte do santo.

2.3 Tomás de Celano e a estigmatização

Anteriormente, demosramos relatos e episódios do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, nos quais identificamos que Francisco de Assis desejava acima de tudo viver conforme o Cristo, imitação sem precedentes. Agora, analisaremos a apresentação do milagre dos estigmas descrito por Tomás de Celano na segunda parte do livro que compõe a *Vita Prima (IC)*. Identificamos, primeiramente, que o hagiógrafo considera a estigmatização o grande apogeu da vida de Francisco de Assis, a maior similitude entre ambos, seria o ponto máximo de identificação do santo. Por isso, no decorrer da hagiografia foi preparado o caminho da conformidade para que não restassem dúvidas de que o santo medieval era o “novo Cristo”.

No entanto, é importante deixar claro que há uma diferença entre a apresentação do relato hagiográfico e a apresentação oficial dos estigmas, porque a primeira vez que os estigmas foram narrados hagiograficamente foi na *Vita Prima (IC)* de Tomás Celano, de 1228/1229. No entanto, a primeira vez que eles foram anunciados publicamente foi em 1224, por meio da carta encíclica de Frei Elias de Cortona, então vigário geral da Ordem dos Frades Menores, que, na ocasião, anunciou a morte de Francisco de Assis a todos os frades da ordem, ao clero e à comunidade em geral.

Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae

¹⁰³ Tradução in: “O lugar do presépio foi consagrado a um templo do Senhor e no outro lugar da manjedoura construíram um altar em honra a de nosso pai Francisco e dedicaram uma igreja, para que, onde os animais já tinham comido o feno, passassem os homens a se alimentar, para a salvação do corpo e da alma, com a carne do cordeiro imaculado e incontaminado, Jesus Cristo nosso Senhor” (IC, 1997, p.240).

vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et elavorum nigredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit (CEL, 2017, p.526-527).¹⁰⁴

Frugoni em seus estudos sobre os estigmas de Francisco de Assis afirma que Tomás de Celano havia se baseado na carta de Frei Elias e no bilhete de Frei Leão para narrar o milagre dos estigmas. Para ela, o hagiógrafo na *Vita Prima (IC)* certamente conhecia a versão de Frei Leão e a carta de Frei Elias. Então “não podia se permitir negligenciar o confessor e amigo mais dileto do santo, nem o poderoso chefe da Ordem” (FRUGONI, 2011, p.134). Então, para valorizar os dois testemunhos, “contornou a dificuldade relatando duas vezes o milagre dos estigmas, com hábeis ajustes, a primeira vez- situando-o em Verna e a segunda, no momento da exposição do corpo de Francisco” (FRUGONI, 2011, p.134). Entretanto, apesar de Frugoni afirmar que o milagre é relatado apenas duas vezes na *Vita Prima (IC)* temos, no entanto, uma interpretação diferente sobre a apresentação dos estigmas de Francisco de Assis por Tomás de Celano em sua primeira hagiografia. Por isso que evidenciamos o itinerário da conformidade como fases antecipadoras do milagre dos estigmas.

Primeiramente, consideremos que, na primeira parte da *Vita Prima (IC)*, Tomás de Celano descreveu vários episódios que mostraram que a conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo funcionou como prenúncio ao milagre dos estigmas, como por exemplo, temos a constante devoção do santo pelas chagas do Cristo crucificado. Por isso, o hagiógrafo afirma que o santo esvaziou-se do mundo material para entregar-se inteiramente a Deus, pois queria “residir” nas chagas de Cristo, vejamos:

*Vir Dei Franciscus doctus erat non sua quaerere, sed quae aliorum saluti praecipue cerneret expedire: super omnia tamen desiderabat **dissolvi, et esse cum Christo**. Propterea summum eius studium erat am omnibus **quae in mundo sunt**, liber exsistere, ne vel ad horam contagione alicuius pulveris, mentis eius serenitas turbaretur. Insensibilem omnibus quae perstrepunt exterius se reddebat, et totis visceribus undique sensos exteriores recolligens ac motus animi cohibens, soli vacabat Deo; **in foraminibus** petrae nidificabat, et **in caverna maceriae** habitatio eius. Felici certe devotione circuibat caelibes mansiones, et in vulneribus Salvatoris, **exinanitus totus**, diutis residebat (IC, 2017, p.53).¹⁰⁵*

¹⁰⁴ Tradução *in*: E agora, “anuncio-vos uma grande alegria” (Lc 2, 10-11) e um milagre -extraordinário. Não se ouviu no mundo falar em tal portento, exceto quanto ao Filho de Deus, “que é o Cristo Senhor”. Algum tempo antes de sua morte, nosso irmão e pai apareceu crucificado, “trazendo gravadas em seu corpo” (Gl 6,17) as cinco chagas que são verdadeiramente “os estigmas de Cristo”. Suas mãos e pés estavam transpassados, apresentando um ferimento como que de prego em ambos os lados e havia cicatrizes da cor escura dos pregos. O seu lado parecia transpassado por uma lança e muitas vezes saíam gotas de sangue (CEL, 1997, 1042-1043).

¹⁰⁵ Tradução *in*: O varão de Deus, Francisco, tinha aprendido a procurar não que era seu, mas o que lhe parecesse servir melhor à salvação dos outros. Acima de tudo, **desejava aniquilar-se para estar com Cristo**. Por isso, seu esforço maior era **manter-se livre de todas as coisas que estão no mundo**, para que seu pensamento não tivesse a serenidade perturbada por uma hora sequer de contágio com algumas dessas **coisas que não passam de pó**. Tornou-se insensível, a todas as coisas que faziam ruído no exterior e se empenhou com todas as forças a reter os sentidos e coibir as paixões, **entregando-se unicamente a Deus**. Tinha seu ninho nos buracos e sua morada

Já na segunda parte da *Vita Prima (IC)*, onde se narrou os dois últimos anos de vida do santo, o milagre dos estigmas e a morte, identificamos que antes do milagre ser revelado, Francisco de Assis foi apresentado como um “novo evangelista”, porque tinha uma pregação simples, mas eficaz em virtude de sua prática religiosa, e isto gerava muita conversão entre os homens. Por isso, “*Et quidem gloriosa vita ipsius priorum sanctorum perfectionem illustrat lumine clariore: probat hoc passio Iesu Christi et eius crux plenissime manifestat*” (*IC*, 2017, p.90).¹⁰⁶ Dotado de grandes singularidades, Francisco de Assis é ainda apresentado como fundador de uma ordem nova, e enfim, portador de um milagre novo: os estigmas de Cristo. Por isso, afirmou: “*Revera in quinque partibus corporis passionis et crucis signaculo pater venerabilis est signatus ac si in cruce cum Dei Filio pependisset. Sacramentum hoc magnum est (cfr. Eph 5,32) et prerogativae dilectionis indicat maiestatem*” (*IC*, 2017, p.90).¹⁰⁷ Em todo caso, apresentaremos uma narrativa onde fica clara que a *novitas* é a temática fundamental da apresentação do milagre dos estigmas no discurso hagiográfico de Tomás de Celano.

Nam cum doctrina evangelica, etsi no particulariter sed generaliter ubique multum per opera defecisset, missus est hic a Deo, ut universaliter per totum mundum Apostolorum exemplo perhiberet testimonium veritati. Sicque factum est, ut doctrina sua omnem mundi sapientiam ostenderet evidentissime fore stultam, et brevi spatio temporis ad veram sapientiam Dei per stultitiam praedicationis inclinaverit, Christo duce. Quoniam in novissimo tempore novus evangelista, quae unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe ‘fluente Evangelii’ pia irrigatione diffudit et viam Filii Dei atque doctrinam veritatis opere praedicavit. Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exultatio et sancta novita: antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit. Datus est spiritus novus in cordibus electorum et in medio eorum effusa est unctio salutaris, eum velut unum de luminaribus caeli, Christi servus et sanctus novo ritu, novisque signis desuper radiavit. Renovata sunt per eum antiqua miracula, dum in deserto mundi huius, ordine novo sed antiquo more, plantata est vitis fructifera, proferens flores suavitatis in odorem virtutum sactarum, ubique sacrae religionis palmites extendendo (*IC*, 2017, p.68).¹⁰⁸

eram as cavidades das muralhas. Com verdadeira devoção, **recolhia-se em casas abandonadas** e, todo aniquilado, **residia permanentemente nas chagas do Salvador** (*IC*, 1997, p. 229).

¹⁰⁶ Tradução *in*: “Sua vida gloriosa faz brilhar a santidade dos santos antigos com uma luz mais clara. Provamos isso por seu amor à paixão de Jesus Cristo e a sua cruz” (*IC*, 1997, p.243).

¹⁰⁷ Tradução *in*: “De fato, o pai venerável foi marcado nas cinco partes do corpo pelo sinal da paixão e da cruz, como se tivesse sido pregado na cruz com o Filho de Deus. Este sacramento é grande e indica a grandeza de seu particular amor” (*IC*, 1997, p.243).

¹⁰⁸ Tradução *in*: Ele **foi enviado por Deus como os apóstolos**, para dar testemunho da verdade em todo o mundo. E foi assim que o seu ensinamento mostrou com evidência que a sabedoria do mundo era estultícia, e em pouco tempo, **sob a orientação de Cristo, mudou os homens para a sabedoria de Deus pela simplicidade de sua pregação**. Porque o **novo evangelista** dos últimos tempos, como um dos rios do paraíso, **irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou na prática o caminho do filho de Deus e a doutrina da verdade**. Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma **santa novidade**: a velha árvore da religião viu reflorescer seus ramos nodosos e raquíticos. Um **espírito novo** reanimou o coração dos escolhidos e neles derramou a unção de salvação **ao surgir o servo de Cristo como um astro no firmamento**, irradiando uma **santidade nova** e com **milagres inauditos**. Por ele **renovaram-se os antigos milagres**, quando foi plantada no deserto deste mundo, **de uma maneira nova, mas no sistema antigo**, a videira frutífera, que dá

Momentos antes do milagre dos estigmas ser relatado, há a antecipação da perfeição do santo, “*Nam cum esset perfectissimus perfectorum, perfectum abnuens, imperfectum se penitus reputabat. Gustaverat enim et viderat, quam dulcis, suavis et bonus foret Deus Israel his qui recto sunt corde*), *et in simplicitate pura et puritate vera quaerunt illum (cfr. Sap 1,1)*” (IC, 2017, p.92).¹⁰⁹ Essas questões pretendem louvar o modelo *vestigia Christi sequi* adotado por Francisco de Assis e louvado nas páginas de Tomás de Celano para criar um ambiente propício para reflexão da angústia passada pelo santo no período denominado de “grande tentação”, para estabelecer uma comparação entre a angústia do Cristo no monte das Oliveiras e o recolhimento espiritual de Francisco de Assis no Monte Alverne. Primeiramente, vejamos que Tomás de Celano afirma que o santo: “*Paratus erat homo, spiritum Dei habens, omnes animi pati angustias, omnesque passiones corporis tolerare, si tandem optio sibi daretur, ut voluntas Patris caelestis misericorditer compleretur in eo*” (IC, 2017, p.92).¹¹⁰ Em seguida, observemos a angústia de Cristo no Monte das Oliveiras, momentos antes de ser preso e condenado à crucificação.

E, saindo, foi, como costumava, para o Monte das Oliveiras; e também os seus discípulos o seguiram. E quando chegou àquele lugar, disse-lhes: Orai, para que não entreis em tentação. E apartou-se deles cerca de um tiro de pedra; e, pondo-se de joelhos, orava, dizendo: Pai, se queres, passa de mim este cálice; todavia não se faça a minha vontade, mas a tua. E apareceu-lhe um anjo do céu, que o fortalecia. E, posto em agonia, orava mais intensamente. E o seu suor tornou-se como grandes gotas de sangue, que corriam até ao chão. E, levantando-se da oração, veio para os seus discípulos, e achou-os dormindo de tristeza. E disse-lhes: Por que estais dormindo? Levantai-vos, e orai, para que não entreis em tentação (Lc 22, 39-46).

Além disso, sabe-se que para o recolhimento espiritual de Francisco de Assis no Monte Alverne, em 1224, que poucos foram os companheiros escolhidos para acompanhar o santo. Fortalecendo a relação com o monte das Oliveiras, Tomás de Celano então introduz a tríplice abertura do Evangelho da paixão de Cristo, na passagem das tribulações do Cristo, possivelmente, naquela de sua agonia antes de ter sido traído e aprisionado.

Surgens quoque ab oratione, in spiritu humilitatis animoque contrito, ac signaculo sanctae crucis se muniens, de altari librum accepit eumque cum reverentia et timore aperuit. Factum est autem, cum aperuisset librum, occrruit sibi primo passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter librum aperuit, et idem vel símile scriptum invenit. Intellexit tunc vir spiritu Dei

flores com o suave perfume das santas virtudes e estende por todas as partes os ramos da santa religiosidade (IC, 1997, p.242, grifo nosso).

¹⁰⁹ Tradução *in*: “Embora fosse o mais perfeito de todos, não acreditava em sua perfeição e se julgava absolutamente imperfeito. Já tinha provado e visto como é doce, suave e bom o Deus de Israel para os que são retos de coração e o procuram na verdadeira simplicidade” (IC, 1997, p.244).

¹¹⁰ Tradução *in*: “Possuindo o espírito de Deus, era um homem preparado para suportar todas as angústias, tolerar todas as paixões, contanto que lhe fosse dada a possibilidade de cumprir-se nele, misericordiosamente, a vontade do Pai celestial” (IC, 1997, p.244).

*plenus, quod per multas tribulationes per multas angustias et per multas pugnas oporteret eum intrare in regnum Dei (IC, 2017, p.71).*¹¹¹

Frugoni também afirma que Tomás de Celano estabeleceu a relação com o monte das Oliveiras, no entanto, assevera que “segundo o biógrafo, significaram por parte de Francisco uma identificação com Cristo, *de natureza mental e não física*” (FRUGONI, 2011, p.139-140). Nós, no entanto, cremos que o hagiógrafo ao fazer a revelação da leitura da Paixão estava antecipando a natureza física do grande mistério que estava por vir, porque afirma: “*Propterea maiore revelatione dignus habitus est qui sic de minima exsultavit, et in modico fidelis (cfr. Luc 19,17) constituitur supra multa (cfr. Mat 25,21)*” (IC, 2017, p.93).¹¹² Desta forma, consideramos que as passagens evangélicas que antecedem a crucificação de Jesus Cristo foram utilizadas como referência por Tomás de Celano para fazer o prenúncio hagiográfico do milagre dos estigmas. Por isso, ele apresenta o santo como um “novo crucificado”, com a consumação da estigmatização.

Ao anunciar o milagre dos estigmas, Tomás de Celano faz a localização do espaço físico, o Alverne, e a data do milagre, “*duobus annis antequam animam redderet caelo*” (IC, 2017, p.94)¹¹³, ou seja, em 1224. Em seguida, acrescenta a visão do serafim que, para o hagiógrafo, fora revelada por Deus, “*vidit in visione Dei (cfr. Ez 1,1; 8,1) virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum*” (IC, 2017, p.94).¹¹⁴ Em sequência, há uma relação de dúvida e incompreensão por parte de Francisco de Assis porque o serafim apresentou-se crucificado, dotado de uma beleza indizível, mas o fato de estar pregado na cruz e a crueldade de sua paixão atormentavam-no totalmente, até que: “*Sicque surrexit, ut ita dicatur, tristis et laetus, et gaudium atque moeror suas in ipso alternabant vices. Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum ansiabatur plurimum spiritus (cfr. Ps 142,4) eius*”

¹¹¹Tradução *in*: Levantando-se, depois da oração, com espírito humilde e ânimo contrito, **fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do altar e o abriu com reverência e temor**. A primeira coisa que **deparou ao abrir o livro foi a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações por que deveria passar**. Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o **livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo**. Compreendeu, então, aquele homem cheio de espírito de Deus que **deveria entrar no reino de Deus depois de passar por muitas tribulações, muitas angústias e muitas lutas** (IC, 1997, p.245).

¹¹² Tradução *in*: “Por ter se alegrado tanto com revelação tão pequena mereceu o favor de uma outra bem mais importante, semelhante ao servo fiel nas coisas pequenas que foi estabelecido senhor sobre as maiores” (IC, 1997, p.245).

¹¹³ Tradução *in*: “dois anos antes de entregar sua alma ao céu” (IC, 1997, p.246).

¹¹⁴ Tradução *in*: “teve uma visão de Deus em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro” (IC, 1997, p.246).

(IC, 2017, p.94).¹¹⁵ E, em meio a dúvidas, os estigmas surgem como resposta à visão do serafim: “*Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum*” (IC, 2017, p.94).¹¹⁶ Além disso, Tomás de Celano apresenta, de maneira detalhista, as chagas; descreve que as das mãos e dos pés tinham o formato de “pontas de cravos entortadas e rebatidas” feitos da própria carne do santo; e que a chaga da lança que estava do lado direito era semelhante a uma “cicatriz fechada”, que frequentemente sangrava.

Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et reperiens, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro (IC, 2017, p.95).¹¹⁷

Na *Vita Secunda* (2C), identificamos um fato interessante: o milagre dos estigmas não é apresentado com a riqueza de detalhes da primeira vida; ele é altamente referenciado, mas não encontra-se nenhuma estrutura de narração que contemple o Alverne, a aparição do serafim, e o surgimento dos estigmas após o desaparecimento da visão. Essa estrutura de narração desenvolvida por Tomás de Celano é encontrada somente na *Vita Prima* (1C) e no *Tratado dos Milagres* (3C), escrito entre 1250/1253, não aparecendo na *Vita Secunda* (2C). Vejamos como ela foi apresentada no *Tratado dos Milagres* (3C), observando, primeiramente, o relato da visão do serafim:

Modus autem apparitions hic fuit. Duobus annis antequam spiritum redderet caelo, in eremitorio quod Alverna dicitur et est in provincia Tusciae, ubi devotae contemplationis secessibus iam iam totus caelesti gloriae intendebat, vidit in visione Seraph in cruce positum, sex alas habentem, supra se extensum, minibus et pedibus cruce affixum. Duae alae supra caput elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus (3C, 2017, p.273).¹¹⁸

¹¹⁵ Tradução *in*: “Levantou-se, triste e ao mesmo tempo alegre, alternando em si mesmo os sentimentos de alegria e de dor. Tentava descobrir o significado da visão e seu espírito estava muito ansioso” (IC, 1997, p.246).

¹¹⁶ Tradução *in*: “Sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (IC, 1997, p.246).

¹¹⁷ Tradução *in*: Suas mãos e pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. **Os sinais eram redondos no interior das mãos e longos no lado de fora, deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne.** O lado direito parecia atravessado por uma lança, como uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue (IC, 1997, p. 246-247, grifo nosso).

¹¹⁸ Tradução *in*: “E eis como aconteceu a aparição. Dois anos antes de entregar sua alma ao céu, teve uma visão de Deus, em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, o qual pairou acima dele com os braços

Após a visão, entre dúvidas e admiração, o santo recebe os estigmas como resposta: “*Verum dum extra se circuiens, ab inventione defluit intellectus, protinus in seipso sibi ipsi manifestatur sensus. Statim enim coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat in aere crucifixum*” (3C, 2017, p.4).¹¹⁹ Observar-se que até o momento nada se difere do relato da primeira hagiografia de Tomás de Celano, a *Vita Prima (1C)*, inclusive a questão dos estigmas como “marcas”. Além disso, o *Tratado dos Milagres (3C)* também mostra a descrição das características físicas dos estigmas de Francisco de Assis:

Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manum superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant que elavorum capita manibus et pedibus rotunda et nigra, ipsorum vero acumina oblonga et repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebat. Dextrum quoque latus, quae lancea transfixum, rubra cicatrice obductum erat, quot saepe cum sanguinem emittebat, tunica et femoralia resperge bantur sanguine sacro (3C, 2017, p.274).¹²⁰

Outra questão é que, quando analisamos a *Vita Secunda (2C)*, nota-se que Tomás de Celano o apresentou como um “novo crucificado”, mas, além disso, há outra atribuição: a de “espelho de Cristo”. Francisco seria imagem do Cristo crucificado para o hagiógrafo, por isso afirmou, “*Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius (cfr. Sap 7,26)*” (2C, 2017, p.26).¹²¹ Deste caso, podemos pensar que a partir do reconhecimento do milagre dos estigmas pela Igreja, em 1247, por meio da bula de Gregório IX, Tomás de Celano teria usado atribuições cristológicas ao santo com mais desenvoltura e confiança. Durante o tempo em que o milagre dos estigmas ainda não havia sido reconhecido de forma oficial, houve um aumento considerável na quantidade de milagres operados por intermédio dos estigmas do santo, conferindo desta forma, maior legitimidade a *novitas* e singularidade das chagas de Francisco de Assis.

Novus homo Franciscus novo et stupendo miraculo claruit, cum singular privilegio, retroactis saeculis non concesso, insignitus apparuit, sacris videlicet stigmatibus decoratus, et configuratus in corpore mortis huius corpori Crucifixi. Deo quo quidquid humana dicatur, minus erit a laude condigna. Non est quaerenda

abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro” (3C, 1997, p.451).

¹¹⁹ Tradução *in*: “Sua inteligência não chegara a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (3C, 1997, p.451).

¹²⁰ Tradução *in*: Suas mãos e pés subitamente apareceram atravessados bem no meio por cravos, surgindo as cabeças no interior das mãos, e em cima dos pés com as pontas saindo do outro lado de fora, deixando à mostra um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas rebatidas, saindo da carne. O lado direito parecia atravessado por uma lança, com uma cicatriz fechada que muitas vezes sangrava, de maneira que sua túnica e calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue (3C, 1997, p.451).

¹²¹ Tradução *in*: “Na minha opinião, São Francisco é um espelho santíssimo da santidade do Senhor e uma imagem de sua perfeição. Suas palavras e ações trescalam alguma coisa de divino” (2C, 1997, p.307).

ratio, quia mirabile, nec petendum exemplum, quoniam singulare (3C, 2017, p.272).¹²²

Após analisarmos as obras hagiográficas de Tomás de Celano, temos a compreensão de que o hagiógrafo teve a intenção de apresentar o santo como um homem em estado deífico, detentor de uma condição humana singular diante dos outros santos da Igreja até então, condição alcançada por meio da identificação física das chagas de Francisco de Assis no Monte Alverne, com as chagas do Cristo no Gólgota. Em todo caso, Tomás de Celano teve a primazia de descrever hagiograficamente os estigmas corporais do santo, construindo o itinerário da conformidade e desenvolvendo o axioma *novitas* para apresentar à Igreja, aos frades e aos fiéis um milagre novo, para um santo novo, para uma ordem nova. Com o objetivo de legitimar uma identificação física, que *a priori* não foi aceita pela Igreja, basta lembrar que na bula de canonização não há referência aos estigmas e que somente em 1237 o milagre é reconhecido pelo Papa Gregório IX, por isso, fato inconcebível para muitos. Apesar disto, o milagre dos estigmas foi descrito por Tomás de Celano para apresentar Francisco de Assis como um santo singular, um espelho de virtudes, um homem à imagem e semelhança do Cristo crucificado; portador não só de uma, duas ou três chagas, mas das cinco chagas adquiridas por Cristo na crucificação, inclusive a da lança.

¹²² Tradução *in*: O homem novo, Francisco, tornou-se famoso por um novo e estupendo milagre: **por um singular privilégio, jamais concedido nos séculos anteriores, ele foi marcado, ou ornado, com os sagrados estigmas “tornando-se semelhante em em seu corpo mortal ao do Crucificado” (Rm 7, 24)**. Tudo o que se possa humanamente dizer dele sempre estará aquém do louvor de que ele é digno. Inútil procura as razões de um tal milagre: podemos apenas admirar. Inútil procurar precedentes: **ele é único** (3C, 1997, p.449, grifo nosso).

3- A MÍSTICA DE BOAVENTURA E A CRUZ DE FRANCISCO

Boaventura nasceu entre 1217/1218, sem data precisa, em Bagnoregio, região de Viterbo, sendo batizado com o nome de João de Fidanza. Em 1235, foi estudar em Paris, e por volta dos 20 anos de idade, em 1243, formou-se em Filosofia e Teologia pela Universidade de Paris. Para Dalarun, 1243, é um ano importante para Boaventura porque foi neste período que foi recebido na Ordem dos Frades Menores e começou a estudar Teologia no *Studium* dos Menores de Paris, que foi inaugurado em 1237, sob a direção de Alexandre de Hales, de Eudes Rigaud e Jean de La Rochelle. Já em 1253, quando elaborou o comentário do *Livre de sentences*, recebeu de João de Parma, então ministro geral: “*l’autorisation d’enseigner la théologie. Devenu maître régent du studium parisien, il s’engage bientôt pour le compte de son Ordre dans la controverse avec Guillaume de Saint-Amour et les maîtres séculiers*” (DALARUN, 2002, p.212-213)¹²³. Além disso, Boaventura foi contemporâneo de Tomás de Aquino, outro santo e doutor da Igreja. Ambos foram estudantes e mestres da Universidade de Paris e mantinham debates instigantes em favor de suas ordens mendicantes, no caso, a franciscana para o primeiro e os dominicanos para o segundo.

No dia 2 de fevereiro de 1257, após a renúncia de João de Parma, o Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores, que aconteceu em Roma e foi presidido por Alexandre IV, escolheu Boaventura para exercer o cargo de ministro geral, por sugestão conjunta de João de Parma e do Papa. Além disso, “*le nouvel élu exerce as charge jusqu’au 20 mai de 1273. Jamais un généralat n’avait encore atteint cette durée, ce qui amena à considérer Bonaventure comme la second fondateur de l’Ordre créé par François*” (DALARUN, 2002, p.213)¹²⁴. E mais, “*tout porte donc à croire que Bonaventure, au moins du momento où il assume en 1257 la charge de ministre général savait déjà qui’il aurait à recomposer l’image de François. Son sermon de 1255 prouve qu’il était prêt à assumer cette tâche*” (DALARUN, 2002, p.220)¹²⁵.

Boaventura também foi indicado para ser bispo da rica diocese de York, mas não foi consagrado, pois teria renunciado a indicação. No entanto, assumiu o título de cardeal-bispo de Albano, em 1273. A função de cardeal não o impedira de continuar dirigindo a Ordem. Em

¹²³ “a permissão para ensinar Teologia. Tornou-se mestre regente do *studium* parisiense, e logo se comprometeu em nome de sua Ordem em controvérsias com William de Saint-Amour e outros mestres seculares” (DALARUN, 2002, p.212- 213). (tradução própria).

¹²⁴ “o novo eleito exerceu o cargo até 20 de Maio 1273. Nunca um *generalato* tinha atingido este período, o que levou a se considerar Boaventura como o segundo fundador da Ordem criada por Francisco” (DALARUN, 2002, p.213). (tradução própria).

¹²⁵ “tudo nos leva a crer que Bonaventure, pelo menos, no momento de 1257, onde assumiu o cargo de ministro geral já sabia que teria de recompor a imagem de Francisco. O sermão de 1255 prova que ele estava pronto para assumir esta tarefa” (DALARUN, 2002, p.220). (tradução própria).

1274, achava-se em plena atividade no Concílio de Lyon, convocado pelo papa Gregório X, com quem tinha uma estimada amizade. No encontro, Boaventura ganhou notoriedade ao destacar no problema da união com a Igreja Oriental. Suas ações foram fundamentais para tentar uma reconciliação entre o clero secular e as ordens mendicantes. Entretanto, Boaventura morreu repentinamente durante o Concílio, em 15 de julho de 1274, em situação controversa, ali mesmo em Lyon, na França¹²⁶. Boaventura foi canonizado em 14 de abril de 1482 por Sisto IV, e declarado Doutor da Igreja em 1588, por Sisto V, sob o título de *Doctor Seraphicus*.

Devemos, também, destacar a importância do trabalho de legislador da Ordem dos Menores feito por Boaventura, atividade tão bem executada que lhe garantiu o reconhecimento de “segundo fundador” da Ordem dos Frades Menores. Quando Boaventura assumiu o cargo de ministro geral da Ordem, mudanças fundamentais já haviam ocorrido dentro da instituição religiosa, como a clericalização e as atividades pastorais a serviço do clero. Dalarun afirma que antes de Boaventura, exceto a *Regula bullata* e as *Constitutiones* de 1239, os frades eram quase desprovidos de textos legislativos. Assim, em 23 de abril de 1257, quando foi eleito, Boaventura foi imediatamente enviado para Paris e não para Roma, onde tinha acabado o capítulo geral que o escolheu para o cargo. No caso, prontificou-se a fazer uma circular a todos os provinciais, *Licet insufficientiam meam*, onde expõe um verdadeiro programa de reforma e governo:

*Le nouveau ministre général dénonce vigoureusement les dix maux qui mettent en péril la bonne renommée de l'Ordre, soit l'usage de l'argent, la paresse et le vagabondage des frères, leurs exigences éhontées, les constructions coûteuses, les familiarités suspectes, les supérieurs incapables, les captations de testaments et de funérailles, les aménagements dispendieux de locaux et enfin les dépenses excessives. À tous ces problèmes, il propose et proposera toujours la même solution: la **Regulla bullata**, toute la **Regulla bullata**, rien que la **Regulla bullata** (DALARUM, 2002, p.214)¹²⁷.*

Para Miccoli, a obra de Boaventura fecha um ciclo e, por isso, pode-se falar dele como o segundo fundador da Ordem dos Frades Menores, pois, com Boaventura, a Ordem dos Menores “chegou a completar, inclusive no plano da doutrina e da espiritualidade, o processo que a queria plenamente inserida na vida das cidades empenhada numa larga e articulada atividade pastoral no estudo e no ensino” (MICCOLI, 2004, p.310- 311). Além disso, há também o destaque da sua representatividade social para a Ordem dos Menores, porque era

¹²⁶ Na ocasião, o papa Gregório X teria lhe prestado assistências pessoalmente.

¹²⁷ “O novo ministro geral condena veementemente os dez males que ponham em causa o bom nome da Ordem, o uso do dinheiro, a ociosidade e a vadiagem dos frades, suas demandas sem vergonha, construções de prédios caros, familiaridades suspeitas, superiores incapazes, captações de testamentos e funerais, instalações caras do local e, finalmente, gastos excessivos. Para todos estes problemas, oferece e propõe a mesma solução: a *Regulla bullata*, toda a *Regulla bullata*, nada além da *bullata Regulla*” (DALARUN, 2002, p.214). (tradução própria).

“*suo maestro, punto di riferimento sicuro contro ogni tentazione disgregatrice, contro ogni pericolo di disordine. Quale e quanto sia stato il suo effettivo rilievo lo mostreranno le vicende successive*” (MANSELLI, 2004, p.114)¹²⁸. Todo o trabalho teológico e filosófico desenvolvido por Boaventura durante a Idade Média contribuiu para que seu pensamento intelectual fosse utilizado para organizar constitucionalmente a Ordem dos Menores, o seu cristocentrismo aristotélico é presente inclusive na *Legenda Maior (LM)*, obra a qual destacaremos o itinerário místico de Francisco de Assis até a estigmatização.

Para Desbonnets, há graus de divergências sobre a concepção de Boaventura como o segundo fundador da Ordem dos Menores, uma vez que a expressão seria, ao mesmo tempo, exata, abusiva e ambígua. “Exata porque Francisco, não tendo jamais fundado uma Ordem, o título estava à disposição; abusiva porque, com toda objetividade, ele o deve repartir com Aymon de Faversham; ambígua, porque ele mesmo jamais pensou desempenhar tal papel” (DESBONNETS, 1987, p.141). Neste caso, é instigante pensar na interpretação de quem classifica tanto Francisco de Assis como Boaventura como fundadores de uma Ordem. Uma vez que, se ambos não desejaram realizar tal atividade, não se pode, contudo pensar que as pretensões primárias não possam ter influenciado nos resultados futuros. Em Francisco de Assis, há um contraste porque mesmo com o desenvolvimento e expansão de sua fraternidade, observa e participa de sua transição para a condição de ordem religiosa quando escreveu a *Regulla bulatta* e a *Regulla non bulatta*. Da mesma forma, Boaventura além de desenvolver o papel de legislador da Ordem dos Frades Menores, também impôs sua doutrinação conventual a todos os frades ao promover a destruição, em 1266, de todas as obras biográficas relativas à vida de Francisco de Assis, com o objetivo promover a sua *Legenda Maior (LM)* como o único modelo hagiográfico a ser seguido pelos seus frades¹²⁹.

3.1 A *Legenda Maior (LM)* e a imposição de um modelo único

A decisão de se redigir a *Legenda Maior (LM)* foi tomada no capítulo geral da Ordem dos Frades Menores realizado em Narbonne em 1260. Na ocasião, Boaventura foi escolhido para escrever a nova vida de Francisco. Na época, Boaventura ocupava o cargo de ministro geral da ordem, ou seja, tinha a mais importante posição social dentro da instituição religiosa.

Após três anos, no capítulo geral de 1263, realizado em Pisa, a obra foi apresentada e aprovada. Neste sentido, empreendemos a reflexão sobre os motivos que levaram a ordem a

¹²⁸ “seu professor, ponto de referência contra qualquer tentativa de ruptura, contra os riscos de desordem. Que qualquer pesquisa atual vai mostrar em eventos sucessivos” (MANSELLI, 2004, p.114). (tradução própria).

¹²⁹ Trabalharemos melhor essa questão mais adiante.

redigir uma nova biografia de Francisco de Assis. Em uma das justificativas, Boaventura utiliza sua gratidão ao santo por ter intercedido por uma doença na infância:

[...] *et ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita i puerili aetate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris arguit ut ingratus* (LM, 2017, p.558).¹³⁰

Neste sentido, afirma que viveu para honrar Francisco de Assis com uma nova hagiografia: “*vitae illius virtutes, actus et verba quasi fragmenta quaedam, partim neglecta partimque dispersa, quamquam plene non possem, utcumque colligerem, ne, morientibus his qui cum famulo Dei convixerant, deperirent (cfr. Ioa 6,12)*” (LM, 2017, p.3).¹³¹ Esta última justificativa apresenta-se de forma equivocada porque apenas três anos depois de concluir a *Legenda Maior* (LM) em 1266, Boaventura tomou a extrema medida de mandar destruir todas as fontes biográficas relativas à vida de Francisco de Assis, inclusive as obras de Tomás de Celano, o hagiógrafo oficial da canonização do santo em 1228. O objetivo dessa medida era impedir que os frades tivessem outra referência biográfica que não fosse a *Legenda Maior* (LM) de Boaventura. Desta forma, refletimos a seguir outras razões que possam ter levado a Ordem dos Frades Menores a encomendar uma nova hagiografia com caráter definitivo e exclusivo.

Para Vauchez, a intenção de Boaventura ao escrever a *Legenda Maior* (LM) era a de restabelecer a unidade e a concórdia no seio da ordem. Por outro lado, alerta que se devia dar atenção às recordações de Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo que teriam relatado por escrito após 1244, ou seja, à *Legenda dos Três Companheiros* (3C) porque os autores, “inquietos com a evolução da ordem sublinhavam, sobretudo o espírito de pobreza do fundador, a desconfiança aos estudos e o seu apego apaixonado aos valores evangélicos” (VAUCHEZ, 1994, p. 246). Por outro lado, a composição de uma nova vida sobre o santo e a destruição das suas legendas anteriores foram dois momentos visíveis de uma obra bem mais vasta que estava empenhada em propor, para a história da ordem, critérios de avaliação e esquema de juízo diferentes dos correntes e, também, em mudar, por assim dizer, os pontos de referência, as premissas existenciais, espirituais e ideológicas dos frades e da ordem, por isso:

[...] O decreto foi executado com extremo rigor: a dezena, ou pouco mais, de códices da *Vida primeira* de Tomás de Celano, os poucos manuscritos da *Segunda vida* e dos *Milagres*, os escassos exemplares da *Vida de Juliano de Espirra*, as raras

¹³⁰ Tradução *in*: [...] tenho uma dívida de gratidão para com meu pai Francisco. Ainda me recordo perfeitamente que em minha infância fui salvo das garras da morte por sua intercessão e por seus méritos. Se agora me recusasse a cantar seus louvores, poderia ser acusado de ingratidão (LM, 1997, p.462-463).

¹³¹ Tradução *in*: “Por essa razão, resolvi empreender este trabalho de reunir a coletânea mais completa possível dos relatos de suas virtudes, atos e palavras, fragmentos hoje dispersos ou esquecidos e que haveriam de perecer, infelizmente, se viessem a morrer aqueles que conviveram com o servo de Deus” (LM, 1997, p.463).

coleções de *flores* que remontam mais ou menos diretamente dos materiais dos ‘companheiros’, enfim, os fragmentos dos que nos sobrou depois dessa excepcional fogueira, em sua maioria, tudo pertencia a mosteiros beneditinos ou cistercienses- o Capítulo de Paris preocupou-se também com as *Legendas* que pudessem existir ‘extra ordinem’, mas, em relação a elas, foi menos eficaz sua vontade sistemática de destruição (MICCOLI, 2004, p.298).

Além disso, a equivocada e contraditória decisão da alta cúpula da Ordem dos Frades Menores em 1266, divergia das pretensões de Francisco de Assis, que em seu testamento pediu aos frades e demais ministros que zelassem pela autenticidade dos documentos da ordem: “*Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per oboedientiam teneantur in istis verbis non addere vel minuere. Et semper hoc scriptum habeant secum, iuxta Regulam. Et in omnibus Capitulis, quae faciunt, quando legunt Regulam, legant et ista verba*” (Test, 2017, p.1).¹³² Desta forma, entendemos que não houve por meio da ação de 1266, interesse em salvaguardar documentos e memórias passadas da vida de Francisco de Assis, ao contrário, se quis confeccionar um modelo único de Francisco a ser seguido pelos frades da ordem. Por isso, por mais que se tenha: “*Ut igitur vitae ipsius veritas ad posteros transmittenda certius mihi constaret et clarius, adiens locum originis, conversationis et transitus viri sancti*” (LM, 2017, p.4).¹³³ Boaventura se equivoca com a aprovação da destruição das outras documentações sobre Francisco de Assis, e principalmente, ao pensar que sua escrita hagiográfica seria mais fiel e autêntica que as outras. E pelo fato de não existir sobre a construção das hagiografias franciscanas testemunhos mais autênticos que outros, acreditamos que existem construções, visões e interpretações diferentes sobre a mesma figura hagiográfica, isto nos leva a crer que Boaventura estava preocupado em legitimar sua hagiografia como modelo único.

Além disso, temos a interpretação de que Boaventura soube traduzir em termos pedagógicos, de ascético exercício individual, aquilo que originalmente era a radical assunção de uma ótica e de um ponto de vista diferentes, alternativos, dos propostos por Francisco de Assis, com a plena consciência de sua necessidade de traduzir-se numa organização e num modo de ser que, enquanto tal, não permitia compromissos ou atenuações. Deste modo, as fraquezas e as quedas que eram inevitáveis e perdoáveis no plano individual tornavam-se inaceitáveis para a ordem em seu conjunto, assim:

¹³²Tradução *in*: “E o ministro-geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a estas palavras nem tirar coisa alguma. E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra, leiam também estas palavras quando lerem a Regra” (Test, 1997, p.170).

¹³³Tradução *in*: “Desejando ter plena certeza da verdade de sua vida e uma visão bem clara a respeito dela, antes de deixá-la por escrito à posteridade, dirigi-me a terra natal e aos lugares em que ele viveu e morreu” (LM, 1997, p.463).

[...] Boaventura não se limitou a simplificar, esquecer e atenuar episódios e acontecimentos da vida de Francisco. Ao apresentar este excepcional exemplo de ascese e de santidade individual, ele deixou a Ordem, como fato de experiência religiosa comunitária, em segundo plano no seu quadro da biografia de Francisco. Por isso, pôde propor aos frades e à Ordem um critério de leitura diferente e, portanto, um diferente modo de imitação dos próprios episódios da vida de Francisco (MICCOLI, 2004, p.302).

Dentro da obra hagiográfica de Boaventura, são destacados vários preceitos do franciscanismo primitivo, tais como o culto mariano, a fidelidade ao evangelho, a humildade e a obediência aos superiores. Mas por outro lado, encontramos ausências, dentre estas, o do notável *Cântico do Irmão Sol*. Além disso, é alarmante quando Boaventura “não menciona de modo algum os frades Leão, Ângelo, Rufino, Maseo, bem como seu adversário, Fr. Elias” (SABATIER, 2006, p.76). No mais, a *Legenda Maior (LM)* silencia também que a Ordem dos Menores tinha resignificado algumas intenções Francisco de Assis, às vezes, em pontos essenciais, como “a ciência e o ensino, o trabalho manual, as visitas aos leprosos, a pobreza das igrejas e dos conventos. De fato, esse São Francisco do meio-termo justo é mais dos Conventuais do que dos Espirituais” (LE GOFF, 2007, p. 53-54). Essas ações nos fazem pensar que Boaventura orquestrou um modelo hagiográfico aos moldes conventuais. Assim, pensamos as ausências e reinterpretções dos episódios da vida de Francisco de Assis como uma forma de doutrinação e imposição hagiográfica que pretendia formalizar uma visão institucional sobre o santo para todos os membros da ordem e suas duas ramificações, os Conventuais e Espirituais. A intensão era abrandar as divergências entre os rigoristas e seus adversários, ou seja, entre Espirituais e Conventuais, denominados propriamente dessa forma a partir do papa Clemente V, no século XIV. Neste sentido, “a vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ela tem de si mesmo, associando uma imagem a um lugar” (CERTEAU, 2011, p.292). Por isso, ao longo do desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores houve, por meio destes, grupos com variadas interpretações sobre ressignificações do modo de vida franciscano primitivo. A perspectiva apresentada por Boaventura se encaixa perfeitamente como exemplo de que novas interpretações são utilizadas para legitimar interesses de grupos.

Neste sentido, exporemos a questão do trabalho manual, porque sua aplicação era um fator de discórdia entre Conventuais e Espirituais. Primeiramente, Francisco de Assis, em seu *Testamento (Test)*, recomendou o trabalho manual aos frades. Para Miccoli, a recomendação foi tomada exclusivamente para evitar o ócio, mas não a impôs a todos como obrigação específica, mas sim, para sustentar a si mesmos, como era certamente na fraternidade

franciscana original. Depois continuou a ser repetido nas Regras, embora com alguma ambiguidade, e aparecia ainda reafirmado explicitamente como ensinamento autêntico de Francisco de Assis na *Vita Segunda (2C)* de Tomás de Celano. Vejamos o posicionamento de Francisco de Assis sobre o trabalho manual em seu *Testamento (Test)*:

*Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare; et omnes alii fratres firmiter volo quod laborent de laboritio quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum, et ad repellendam otiositatem. Et, quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim [...] Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per oboedientiam teneantur in istis verbis non addere vel minuere (Test, 2017, p.1).*¹³⁴

Em todo caso, Boaventura conhecia os debates sobre a prática do trabalho manual dentro da Ordem dos Frades Menores desde a época em que Francisco de Assis estava vivo. Então, como solução para o caso, Boaventura resolveu calar tudo cuidadosamente, “encobrendo o pouco que disse o sobre o manto da pura mortificação individual, para assim poder eliminar qualquer base ideológica às críticas que ele bem sabia estarem presentes sobre seus contemporâneos em relação ao desenvolvimento e à situação da Ordem” (MICCOLI, 2004, p.309). Por outro lado, é de conhecimento que, desde 1230, o Papa Gregório IX pela bula *Quo elongati* desobrigara os frades menores a levar em conta as passagens com relação ao trabalho manual no *Testamento (Test)* de Francisco de Assis. Fora isso, Gregório IX também interpreta a regra do santo com um sentido moderado e nega a autoridade de Francisco de Assis que pedia que suas palavras não fossem mudadas e esquecidas.

Para Dalarun, através da figura do fundador, entra-se em contato com a ordem. Em seus estudos relata um exemplo da aplicação da bula *Quo elongati*, quando certa vez, alguns irmãos chegados às terras dos pagãos encontraram um sarraceno que, movido de compaixão, lhes ofereceu dinheiro necessário para comprarem o que comer, mas eles se recusaram a aceitar o dinheiro: “(...) *bel exemplum, proposé en modèle aux Chrétiens, d’un infidèle qui permet aux frères d’user de biens sans en assumer la propriété! Soit, très exactement, la solution prônée par la Quo elongati de Grégoire IX*” (DALARUN, 2002, p.228)¹³⁵. Além disso, a atitude de Gregório IX pode ser entendida como uma forma de abrandar o modelo rígido de vida adotado por Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, em favor do

¹³⁴ Tradução *in*: E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto. E os que não souberem trabalhar o aprendam, não por interesse de receber o salário do trabalho mas por causa do bom exemplo e para afastar a ociosidade. E se caso não nos pagarem pelo trabalho vamos recorrer à mesa do Senhor e pedir esmola de porta em porta [...] E o ministro geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a estas palavras nem tirar coisa alguma (*Test*, 1997, p.168-170).

¹³⁵ “(...) belo *exemplum*, proposto como modelo para os cristãos, um infiel que permite aos Frades usar a propriedade sem assumir a propriedade! É, exatamente, a solução preconizada pela *Quo elongati* de Gregório IX” (DALARUN, 2002, p.228). (tradução própria).

crescimento da ordem, e com o intuito de agradar aos novos integrantes que queriam integrar no projeto franciscano, mas discordavam do rigorismo do método do santo.

Em todo caso, para contornar situações nas quais o modelo primitivo de Francisco de Assis era considerado rígido, ou em alguns casos, impraticável a muitos, formaram-se interpretações teológicas para abrandar a intensidade com que Francisco de Assis viveu e praticou o seu modelo, por isso, Boaventura o apresentou como modelo de uma santidade deífica, quase inatingível aos frades, a começar pela exclusividade dos seus estigmas. Entretanto, é necessário informar que as vidas de santos e as coletâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã e, para, além disso, à figura de Cristo. Neste sentido, é importante pensar que Francisco de Assis, assim como cada “santo ou santa dignos desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta” (VAUCHEZ, 1989, p.211). Essa perspectiva nos faz pensar que a aproximação com o Cristo era uma via de conformidade para alcançar a santidade, e que Francisco de Assis, por ter alcançado um nível extremo ao se identificar fisicamente com o filho de Deus, se tornou um modelo inimitável para o conjunto dos frades.

3.2 O itinerário místico de Boaventura

Anteriormente, estudamos a *Legenda Maior (LM)*, Boaventura, os objetivos e as intencionalidades de sua escrita hagiográfica. Agora, analisaremos a construção do itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis concebido pelo *doctor seraphicus* na *Legenda Maior (LM)* de 1263. Antes, esclareceremos que a gênese deste esquema de pensamento místico foi confeccionado por Boaventura na obra *Itinerarium mentis in Deum*, de 1259. Escolhemos para nosso estudo uma versão espanhola da obra bonaventuriana de 1259, intitulada de *Itinerario del alma a Dios (Itinerarium)*. Acreditamos que para compreender o itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis na *Legenda Maior (LM)*, temos que entender o pensamento místico de elevação construído por Boaventura no *Itinerarium del alma a Dios* porque o autor utiliza o local da estigmatização, que é o Monte Alverne e o milagre do estigmas de Francisco de Assis como elemento fundamental para a formação da sua obra. Da mesma forma, Boaventura ao apresentar a apoteótica estigmatização do santo na *Legenda Maior (LM) de 1263*, transfere a estrutura do seu pensamento místico para apresentar o milagre dos estigmas de 1224. Desta forma, deveríamos conhecer o opúsculo *Itinerarium mentis in Deus* para compreender o itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis na *Legenda Maior (LM)*.

Dentre as obras de grande relevância teológica do período medieval, está o opúsculo *Itinerarium mentis in Deum* de Boaventura, que marca profundamente o desenvolvimento de seu pensamento místico de encontro com e em Deus. No entanto, antes do *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura escreveu uma série obras entre 1250 e 1263: *Lectura super I, II, III, IV librum Sententiarum* (1250-52), *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum* (1250-52), *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* (1254), *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (1254), *Quaestiones disputatae de perfectione evangélica* (1254-55), *De reductione artium ad theologiam* (1254-55), *Dei Sermo de regno Dei* (1256), *Postilla in Ecclesiasten* (1254-57), *Postilla in Evangelium Ioannis* (1254-57), *Postilla in Evangelium Lucae* (1254-57), *Breviloquium* (1257), ***Itinerarium mentis in Deum*** (1259), *De perfectione vitae ad sorores* (1259-60), *De praeparatione ad missam* (1259-60), *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (1259-60), *Via De triplici via* (1259-60), *Lignum vitae* (1260), ***Legenda maior sancti Francisci*** (1263), ***Legenda minor sancti Francisci*** (1263). Observa-se que antes do *Itinerarium mentis in Deum* Boaventura já tinha uma vasta obra, e ainda observamos que após as *Legenda* de 1263, seu trabalho intelectual não deixará de se expandir.

Para Castanharo, o teocentrismo teológico medieval estende-se, também, para a Filosofia. Assim, a própria Filosofia medieval é teocêntrica, a razão suficiente e última de todas as coisas que se encontra só em Deus. Sem Deus, nada se explica. No entanto, para os “teólogos medievais da escola franciscana, herdeiros da tradição platônico-agostiniana, o conhecimento filosófico tem de ser auxiliado pela iluminação da fé, da graça de Deus e pelo exemplo de *Jesus Cristo na sua relação como Pai* e como os seres humanos nos Evangelhos” (CASTANHARO, 2003, p. 103). E entre estes teólogos franciscanos está Boaventura e seu pensamento místico e cristocêntrico. Assim, é importante entender que a visão religiosa e cultural do medievo, no século XIII, em específico, está presente nas obras de Boaventura, “de modo a torná-lo o representante mais qualificado da época com a sua tensão à unidade, ao amor, à paz de Deus. Todo o pensamento bonaventuriano é caracterizado deste arremessar-se para Deus, ‘*elevatio mentis in Deum*’, que faz da sua filosofia uma oração” (PIAZZA apud BELLEI, 2006, p.15).

A seguir, destacaremos que o *Itinerarium mentis in Deum* de 1259 foi elaborado baseado na aparição do Serafim alado à Francisco de Assis no Monte Alverne, em 1224. Fato deveras importante para a compreensão do itinerário místico de Francisco de Assis elaborado por Boaventura na *Legenda Maior* de 1263.

[...] me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma. Y estando allí, a tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras

cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado Serafín, en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo Padre, mientras contemplaba, como el caminho por donde se llega a ella (Itinerarium, 2016, p. 2).

Acima, o próprio Boaventura afirmou que o *Itinerarium mentis in Deum* foi redigido no mesmo local da estigmatização, o Monte Alverne. O local foi escolhido não por ser um ambiente propício ao exercício da espiritualidade e a da reflexão, situação semelhante por qual foi escolhido por Francisco de Assis para fazer o retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo em 1224. Além disso, é bom destacar que o opúsculo foi composto em 1259, ou seja, quatro anos antes da *Legenda Maior (LM)*, de 1263. Fora isso, o *Itinerarium mentis in Deum* apresenta Francisco de Assis como exemplo maior de união mística por meio de sua estigmatização ocorrida após a visão do Serafim alado, o que representou sua elevação para encontrar-se totalmente com Deus.

A estrutura do *Itinerarium mentis in Deum*, permeada de imagens e alegorias metafóricas, também segue o simbolismo das asas do Serafim. No livro de Isaías, cada um deles (serafins) tinha seis asas; com um par velavam a face; com outro cobriam os pés; e, com o terceiro, voavam. Com isso, os dois primeiros capítulos da obra dedicam-se à reflexão sobre o mundo sensível; o terceiro e o quarto, à meditação da alma sobre si mesma; o quinto e o sexto, à contemplação do Transcendente. Desta forma,

[...] a meditação do mundo sensível conduz nosso pensamento a descobrir Deus fora de nós; a reflexão da alma sobre si mesma leva nosso intelecto a descobri-lo dentro de nós; e a contemplação do Transcendente, incita nosso entendimento a atingi-lo acima de nós. O último capítulo, o sétimo, fala do êxtase místico que, excedendo cada função intelectual, “mergulha” intuitivamente a alma em Deus (BELLEI, 2006, p. 23-24).

Para Castanharo, no *Itinerarium mentis in Deum*, busca-se “contemplar Deus a partir do mundo, dos vestígios, da criação. O Itinerário é um escrito profundamente agostiniano e tornou-se uma preciosa literatura *filosófica-teológica e mística*” (CASTANHARO, 2003, p. 103). Por outro lado, o opúsculo de Boaventura não seria uma pura e genial especulação racional, mas uma vida humana que se aprofunda gradualmente; é uma experiência, um viajar “que traz o seu profundo sentido do destino ao qual se orienta. E a meta final do viajar existencial de Boaventura não consiste em outra coisa que alcançar a união íntima e total com Deus, da qual brota o fruto da paz que supera toda humana compreensão” (MANNES apud BELLEI, 2006, p.19). Além disso, o dilema do “mergulho” da alma em Deus a qual Boaventura se refere está no próprio título do *Itinerarium mentis in Deum*, onde se trata do “Itinerário ou (caminho) da alma (pessoa) que, exercitando (ascese) primeiro suas potências

sensitivas, depois suas potências intelectuais e por fim o mais alto da inteligência, o ápice da mente, vai ‘subindo’ em três etapas, pelas vias de Deus, que são as criaturas, até o Ser Eterno” (CASTANHARO, 2003, p.103-104). No mais, é relevante o sentido da palavra “Itinerário” que vem do latim *itinerarium, itinerarii* que, por sua vez, remete à *iter, itineris*. Em resumo, “na língua latina, *iter, itineris* é um substantivo neutro e significa, primeiramente e em sentido próprio, ‘percurso’, ‘caminho percorrido’, ‘marcha’, ‘viagem’. E, em segundo lugar, significa, ‘estrada’, ‘caminho’, ‘passagem’. Em sentido figurado, significa, ‘via’, ‘meio’, ‘maneira” (BELLEI, 2006, p.20). Neste sentido, Boaventura “não diz *ad* porque a meta não é levar meramente até Deus, nem somente para tocá-lo ou alcançá-lo pela inteligência. *In* significa o movimento atual para entrar em Deus na mais sublime afeição do amor pela união mística” (BOUGEROL apud BELLEI, 2006, p.20). No caso do itinerário místico da *Legenda Maior (LM)*, Boaventura utilizou o milagre dos estigmas para exemplificar a união mística de Francisco de Assis com o Cristo crucificado.

Também é essencial a nós o conhecimento da interioridade bonaventuriana, porque a própria reside na relação da alma com ela mesma e com Deus na pessoa do Cristo. E no “estabelecimento de uma auto-reflexão dialógica da alma racional, inerente ao homem, que este pode conhecer-se de forma evidente e, desta forma, constituir um juízo de si próprio, de maneira incontestável e infalível” (BELLEI, 2006, p.17). E mais, para Boaventura o Cristo “não é somente o mediador entre o homem decaído e Deus. Ele é também o *caminho* pelo qual deve se passar obrigatoriamente para conhecer o Pai: ‘No Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência de Deus (...) o Cristo é o meio de todas as ciências” (CASTANHARO, 2003, p. 103). A partir destas considerações podemos pensar que o Cristo está intrínseco tanto no projeto de vida de Francisco de Assis, quanto no pensamento místico de Boaventura. Além disso, a forma como a estigmatização é apresentada por Boaventura está enquadrada em seu pensamento “agostiniano franciscano”, onde o cristocentrismo e o referencial de Francisco de Assis, como modelo de elevação espiritual, encaixam-se perfeitamente em seu misticismo. No prólogo do *Itinerarium mentis in Deum*, podemos notar alguns preceitos do pensamento bonaventuriano:

En el principio invoco al primer Principio, de quien descenden todas las iluminaciones como del Padre de las luces, de quien viene toda dádiva preciosa y todo don perfecto, es decir, al Padre eterno por su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, a fin de que con la intercesión de la Santísima Virgen María, madre del mismo Dios y Señor nuestro, Jesucristo, y con la del bienaventurado Francisco, nuestro guía y padre, tenga a bien iluminar los ojos de nuestra mente para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz que sobrepaja a todo entendimiento (Itinerarium, 2016, p. 02).

Para Bellei, no *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura apresenta Francisco - “espelho e esplendor de santidade”- como modelo de imitação de todos, seja na vida contemplativa, seja na vida ativa. Por isso, Boaventura percorre seu *Itinerarium* existencial e filosófico excedendo a perspectiva da ciência e ascendendo à sabedoria divina, fonte de felicidade e de paz. Esta “ascensão, no entanto, só ocorre mediante um movimento da alma para o interior de si mesma, onde residem as razões eternas. Contudo, o que move o entendimento é a Verdade necessária e imutável, isto é, Deus” (BELLEI, 2006, p.59). Neste sentido, é importante a análise de Silveira de que no *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura “segue o esquema numérico 6-7, no qual o ser humano traça um caminho místico de elevação até chegar ao ápice do número, que simboliza o ponto alto da obra humana, em espiritualidade seria o auge da união mística” (SILVEIRA, 2007, p.28). Assim, a “*Legenda Maior* parece ser a descrição do itinerário místico de São Francisco. Magistralmente elaborado por um mestre espiritual” (SILVEIRA, 2007, p.28-29). Neste viés, o “esquema mental ou a intenção do autor é tão preponderante que não receia em fazer arranjos nos fatos ou mesmo inventar um que outro pormenor para conseguir seu objetivo” (SILVEIRA, 2007, p.29).

Refletindo o que fora exposto até aqui sobre Boaventura e suas obras, analisaremos a construção do itinerário místico e sistemático (6-7) desenvolvido por Boaventura na *Legenda Maior (LM)* para apresentar o milagre dos estigmas como o apogeu da elevação mística de Francisco de Assis, que teve o objetivo de colocar o santo em um patamar elevado, praticamente inalcançável aos outros frades: o de ter se tornado, no Monte Alverne, imagem e semelhança do Cristo crucificado por meio do milagre dos estigmas.

O itinerário místico é construído por meio das “sete revelações da cruz de Cristo” a Francisco de Assis, estas entendidas como etapas do caminhar do santo para a estigmatização do Alverne. Boaventura o construiu na *Legenda Maior (LM)* por meio do esquema 6-7, no qual o hagiógrafo apresenta o itinerário místico de encontro e união corporal de Francisco de Assis com o Cristo em forma de Serafim. Para Boaventura, o sentido das “revelações da cruz” é preparar o caminho de elevação mística do santo. Por isso, afirma que “*quasi sex gradibus ad istam septimam, in que finaliter requiesceres, pervenisti*” (LM, 2017, p.13).¹³⁶ A sétima, a chegada, ou o encontro final, são os estigmas da cruz de Cristo que Francisco de Assis adquiriu por meio da visão do Cristo na forma de um Serafim de seis asas no Monte Alverne.

Boaventura inicia o itinerário místico apresentando o “sonho das armas” como a primeira “revelação da cruz” a Francisco de Assis, ou seja, o primeiro degrau em direção ao

¹³⁶ Tradução in: “as seis primeiras eram como degraus para chegar à sétima na qual enfim repousaste” (LM, 1997, p.563).

milagre dos estigmas. Boaventura descreve que na noite que antecede a viagem de Francisco de Assis à Apúlia, para combater no exército de um conde, enquanto dormia, o santo teve um sonho, onde:

Nocte vero sequenti, cum se sopori dedisset, palatium speciosum et magnum cum militaribus armis crucis Christi signaculo insignitis clementia sibi divina monstravit, ut misericordiam pro summi Regis amore pauperi exhibitiam militi praeostenderet incomparabili compensandam esse mercede. Unde et cum quaereret, cuius essent: illa omnia sua fore militumque suore, superna fuit assertione responsum. 'Evigilans' itaque mane, cum nondum haberet exercitatum animum ad divina perscrutanda mysteria nesciretque per visibilium species transire ad contuendam invisibilium veritatem, magnae fore prosperitatis indicium aestimabat 'insolitam' visionem (LM, 2017, p.561).¹³⁷

Boaventura aponta o sonho com uma bondade de Deus porque Francisco de Assis havia doado suas vestes a um cavaleiro nobre, porém pobre e mal-vestido, para poupá-lo da vergonha e com o objetivo de enaltecer a caridade no santo. Além disso, por mais que Francisco de Assis não tenha compreendido de imediato o sentido da visão das armas com a cruz de Cristo, para Boaventura, é claro que significa o primeiro passo dado para a elevação final. Por mais que, ao acordar, o santo estivesse convencido que aquela estranha visão, de fato, estivesse a lhe garantir sucesso para o futuro que estava traçando no momento do sonho, que era o combater na Apúlia no exército de um conde com o objetivo de se tornar nobre cavaleiro; Boaventura por outro lado, apenas vê a intenção de Francisco de Assis de ser cavaleiro como uma ilusão mundana, porque pensou que após o sonho, ao alistar-se no exército do conde, na esperança de conquistar, sob suas ordens, a glória militar, julgava que alcançaria o sucesso com o presságio da visão noturna.

Antes de tudo, Francisco de Assis seguiu em frente e caminhou em busca da realização de seu sonho de ser cavaleiro, mas perto das ruínas de uma igreja, teve durante a noite uma nova mensagem, onde Deus lhe disse: “*Quid me vis, Domine, facere?*”. *Et Dominus ad eum Revertere in terram tuam (cfr. Gen 32,9), quia visio, quam vidisti, spiritualement praefigurat effectum, non humana sed divina in te dispositione complendum*” (LM, 2017, p.1).¹³⁸ Pela manhã, o santo tratou de voltar a Assis após a nova mensagem divina, e com o seu retorno, termina a exposição do significado do “sonho das armas”, que no caso, significava que a cruz nas armas do palácio alertava a Francisco de Assis que deveria ser um

¹³⁷ Tradução *in*: Naquela noite, enquanto dormia, **Deus em sua bondade** mostrou-lhe em visão magnífica um grande **palácio de armas que levavam a cruz de Cristo marcada nos braços**. Mostrava-lhe assim que a gentileza que ele praticara com o pobre cavaleiro por amor ao Grande Rei seria recompensada de modo incomparável. Perguntou Francisco para quem era tudo aquilo. E uma voz do céu lhe respondeu: “Para ti e teus soldados”. Ainda não tinha experiência em interpretar os divinos mistérios e ignorava a arte de ir além das **experiências visíveis até as realidades invisíveis** (LM, 1997, p.466, grifo nosso).

¹³⁸ Tradução *in*: “Volta para sua terra, pois a visão que tiveste prefigura um acontecimento totalmente espiritual que se realizará não da maneira como o homem prevê, mas assim como Deus dispõe” (LM, 1997, p. 466).

cavaleiro para Cristo, conquistando muitas almas a Deus. Seria este o motivo pelo qual Boaventura teria iniciado o itinerário místico das “revelações da cruz” de Cristo a Francisco de Assis com o “sonho das armas”, este se constituiria então para o hagiógrafo no primeiro degrau: *“Iam vere impleta est prima visio, quam vidisti videlicet quod dux in militia Christi futurus, armis deberes caelestibus, signoque crucis insignibus decorari. Iam in principio tuae conversionis Crucifixi visio compassivi doloris gladio mentaliter te transfigens”* (LM, 2017, p.13).¹³⁹ Observe que as palavras de Boaventura sobre a “espada que atravessa a alma”, de Francisco de Assis ao ter a visão do crucificado, são semelhantes às anunciadas por Simeão sobre a dor que Maria teria ao ver o Cristo crucificado na cruz: Simeão os abençoou e disse a Maria, a mãe de Jesus: “Este menino vai ser causa tanto de queda como de reerguimento para muitos em Israel. Ele será um sinal de contradição. Assim serão revelados os pensamentos de muitos corações. Quanto a ti, uma espada te traspassará a alma” (Lc 2, 34-35).

A segunda “revelação da cruz” teria sido a da mensagem do Crucifixo de São Damião, *“sed et auditus vocis de cruce tamquam de throno Christi sublimi et secreto propitiatorio (cfr. Luc 2,35; Num 7,89) procedentis, iuxta quod tuo sacro firmasti eloquio, vera indubitanter fuisse creduntur”* (LM, 2017, p.13).¹⁴⁰ Boaventura descreve que Francisco de Assis um dia saiu de casa para meditar e ao passar pelas ruínas da antiga igreja de São Damião, que estava prestes a ruir de tão velha, sentiu-se atraído a entrar e a rezar:

*Prostratus ante imaginem Crucifixi, non modica fuit in orando spiritus consolatione repletus. Cumque lacrymosis oculis intenderet in dominicam crucem, ‘vocem de ipsa cruce dilapsam’ ad eum corporeis auditivis auribus, ter dicentem: “Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!”. Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cor deque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus, ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum de materiali ecclesia reparanda, licet principalior intentio verbi ad eam ferretur, quam **Christus suo sanguine acquisivit**, sicut eum Spiritus sanctus edocuit, et ipse postmodum fratribus revelavit* (LM, 2017, p.563).¹⁴¹

A comunicação divina de Francisco de Assis com o Crucifixo de São Damião, considerada por muitos como o primeiro contato do santo com o Cristo crucificado, seria no

¹³⁹ Tradução in: “Tua primeira visão se realizou, anunciando que serias um dos chefes do exército de Cristo, munido pelo céu com as armas da cruz. A visão que tiveste de Jesus crucificado se realizou e foi aí que uma espada de dor traspassou tua alma” (LM, 1997, p. 562).

¹⁴⁰ Tradução in: “e também se realizou aquela visão em que ouviste a voz que vinha da cruz como do trono e do altar onde Cristo residia, como tu mesmo disseste, e nós cremos sem hesitar” (LM, 1997, 562).

¹⁴¹ Tradução in: De joelhos diante do **Crucificado**, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e **seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz**. Subitamente, **ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes**: “Francisco, vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas”. Francisco encontrava-se sozinho na igreja e ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas **a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração** e ele, delirando, caiu em êxtase. Por fim voltou a si e tratou de por em execução a ordem recebida. Concentrou todas as forças na **restauração daquela igreja material**. Mas a igreja a qual a visão se referia era aquela que **“Cristo resgatara com o próprio sangue”** (At 20, 28). Espírito Santo mais tarde lhe revelou e ele o ensinou a irmãos (LM, 1997, p.469).

itinerário místico o segundo degrau. Além disso, por Boaventura a apresenta com diferenças: Francisco ouviu “uma voz que vinha da cruz”, divergente das palavras proclamada pela “própria boca da imagem” em Tomás de Celano. Entretanto, ambos destacam que a visão do crucificado penetrou no coração de Francisco Assis e implantou no santo o desejo de conformar-se com ele, por isso, tratou de executar o pedido proferido da cruz imediatamente, sem muitas hesitações e reflexões sobre o significado da “restauração”.

A partir da terceira “revelação da cruz”, Boaventura relata três visões relativas à cruz de Cristo, símbolo que será materializado no corpo de Francisco de Assis como confirmação da prática do Evangelho e da *sequela Christi* porque “*Quoniam autem servus Altissimi doctorem non habebat aliquem in huiusmodi nisi Christum*” (LM, 2017, p.2).¹⁴² A primeira revelação é “*Iam in tuae conversationis progressu et cruce, quam vidit frater Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem*” (LM, 2017, p.13).¹⁴³ Esta visão seria também o terceiro degrau do itinerário místico.

Illo quoque tempore cuidam sacerdoti civitatis Assisii, nomine Silvestro, honestae conversationis viro, quaedam a Domino fuit osten sa visio non tacenda. Cum enim modum et viam Francisci fratrumque suorum humano spiritu abhorreret, ne periclitaretur pro temeritate iudicii, respectu fuit supernae gratiae visitatus. Videbat nanque in somnis totam Assisii civitatem a dracone magno circumdari, prae cuius magnitudine nimia tota regio videbatur exterminio subiacere. Contuebatur post hace cruce, quam quendam auream ex ore procedentem Francisci, cuius sumitas caelos tangebatur, cuius que brachia protensa in latum, usque ad mundi fins videbantur extendi; ad cuius etiam aspectum praefulgidum draco illie teter et horridus penitus fugabatur (LM, 2017, p.668).¹⁴⁴

Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), foi quem narrou primeiro a conversão de Silvestre ao movimento franciscano. Além disso, também descreveu o sonho. Silvestre tinha sido um sacerdote diocesano de Assis, de quem Francisco de Assis tinha comprado pedras para reparar a Igreja. Silvestre teria ficado inquieto quando viu que Frei Bernardo tinha deixado com perfeição tudo o que era seu aos pobres. Então, se queixou a Francisco de Assis com cupidez porque achou que não tinha pago como devia pelas pedras recebidas, manifestando assim o veneno da avareza. O santo, para admoestar, encheu as mãos de Silvestre de dinheiro sem contar, então:

¹⁴² Tradução in: “O próprio Cristo era o único guia de Francisco em todo esse tempo” (LM, 1997, p. 468).

¹⁴³ Tradução in: “Realizou-se a visão de Frei Silvestre: a cruz maravilhosa que saía de tua boca” (LM, 1997, p. 562).

¹⁴⁴ Tradução in: Manifestou Deus igualmente por esse tempo a um certo sacerdote da cidade de Assis, chamado **Silvestre**, homem de costumes ilibados, uma visão que não podemos deixar de referir. Julgando as coisas de modo meramente humano, admirava-se Silvestre muito do modo de vida que haviam adotado Francisco e seus seguidores, e para não permanecer em seus falsos juízos, visitou-o a graça do Senhor. Viu então em sonho medonho dragão rondando a cidade de Assis. Sua extrema corpulência parecia ameaçar com um completo extermínio toda aquela comarca. **Viu depois sair da boca de Francisco uma cruz preciosíssima de ouro**, cuja parte superior chegava até o céu, e os braços pareciam estender-se **até os confins da terra**. À vista dessa **cruz esplendorosa**, fugiu aquele horrendo e espantoso dragão (LM, 1997, 476-477, grifo nosso).

*Gavisus est presbyter Silvester in datis, sed plus liberalitatem dantis miratus, domum regresus, factum saepe recogitat, senescentem iam se diligere mundum murmure felici submurmurat, et iuvenem illum sic cuncta despiciere stupet. **Odore bono** iam proinde pleno, misericordiae suae Christus aperit sinum. Ostendit ei per visionem opera Francisci quantum valcant, quanta coram ipso eminentia fulgeant, quam magnifice totam mundi machinam compleant. Ostendit **ei per visionem** opera Francisci quantum valcant, quanta coram ipso eminentia fulgeant, quam magnifice totam mundi, machinam compleant. Videt nanque **in somnis** crucem auream de ore prodeuntem Francisci, ‘cuis summitas caelos tangebatur’, cuius brachia **protensa in latum** utramque mundi partem amplexando cingebant (2C, 2017, p.195).¹⁴⁵*

Frugoni afirma que a importância da adesão de Frei Silvestre à família franciscana é significativa porque “Silvestre era um membro oficial da Igreja a preferiu a companhia de laicos e, dada sua posição na hierárquica eclesiástica, seria o respeitável fiador da santidade de Francisco” (FRUGONI, 2011, p.78). Além disso, relembra que o Evangelho afirma: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). E no caso do sonho de Silvestre, afirma que “é assim que Francisco se sente. Quando Silvestre vê a imensa cruz que, dá base onde está o santo, alargar-se até chegar aos confins do mundo, ele traduz em linguagem onírica o núcleo mais profundo da pregação de Francisco” (FRUGONI, 2011, p.81). Além disso, a nós interessa o tratamento dado à cruz na visão como aprofundamento da interioridade de Francisco de Assis em conformidade com o Cristo. Uma vez que é mediante “a iluminação divina, passando pelo Cristo, que redescobrimos o caminho de retorno da nossa alma para Deus. Todo o desenvolvimento desta reflexão, desta elevação da alma para Deus, é nutrido pelos ideais franciscanos, que perpassam o *Itinerarium*” (BELLEI, 2006, p.23). E ainda, ao fazermos um paralelo entre Tomás de Celano e Boaventura, percebe-se que ambos destacam o sonho de Silvestre como confirmação do sucesso da pregação dos ideais de Francisco de Assis a todos os povos, inclusive os que são dos “confins do mundo”.

No mais, a Tomás de Celano “*Sed quid mirum, si Franciscus crucifixus apparuit, cui tantum semper cum cruce fuit?*” (2C, 2017, p.109).¹⁴⁶ Porque, em sua opinião, Francisco de Assis “*Cruce mirifica sic interius radicata, quid magnum, si de terra bona (cfr. Mat 13,8.23) exoriens flores, frondes et fructus protullit conspectivos? Nil alterius generis in illa potuit*

¹⁴⁵ Tradução *in*: O **padre Silvestre** ficou contente com o que recebera. Voltando para casa, pensou muitas vezes no que tinha acontecido e começou a levantar contra si mesmo a feliz acusação de que já estava envelhecendo e amava o mundo, enquanto aquele jovem o espantava por aquele desprendimento que tinha para com tudo. Com isso ficou penetrado do bom perfume do exemplo, e Cristo lhe abriu seu coração cheio de misericórdia. Mostrou-lhe, através de uma visão, o valor das obras de Francisco, a eminência com que brilhavam diante dele e como enchiam o mundo inteiro. Pois viu, **em sonhos, uma cruz de ouro** que saía da **boca de Francisco**, tocava os céus com sua ponta e estendia seus braços para os dois lados, **abraçando o mundo inteiro** (2C, 1997, p.365-366, grifo nosso).

¹⁴⁶ Tradução *in*: “Mas não admira que Francisco tenha aparecido crucificado, pois sempre esteve unido à cruz?” (2C, 1997, p.366).

gigni, quam ita sibi totam crux illa mirabilis a principio vindicavit” (LM, 2017, p.109).¹⁴⁷ Para Boaventura, quando Francisco de Assis teve esta visão, não se deixou seduzir pelos astutos enganados da vanglória; “*sed bonitatem Dei in suis beneficiis recognoscens, fortius animatus est ad hostis antiqui fugandam versutiam et crucis Christi gloriam praedicandam*” (LM, 2017, p.3).¹⁴⁸ Aqui funciona como um incentivo para a continuação do serviço da pregação a todos os lugares, independente dos obstáculos e das dificuldades dos caminhos a serem alcançados.

A quarta “revelação da cruz”, que também seria a do quarto degrau de ascensão do itinerário místico, é outra visão envolvendo a figuração metafórica da cruz. A mesma é a visão de Frei Pacífico, “*et gladios in crucis modum tua viscera transfingentes, quos sacer vidit Pacificus*” (LM, 2017, p.13).¹⁴⁹ Boaventura descreve que Pacífico era um famoso poeta mundano, outrora coroado pelo imperador e apelidado posteriormente “Rei das Canções”. Portanto, era uma figura de grande notoriedade pública por sua arte dos versos. Pacífico desejou conhecer Francisco de Assis, de cujo desprezo pelo mundo todos falavam. Encontrou-o, por acaso, pregando num mosteiro de São Severino, e ali “a mão do Senhor pousou sobre ele”, por meio da visão:

[...] vidit eundem crucis Christi praedivatorem Franciscum duobus transversis ensibus valde fulgentibus in modum crucis signatum, quorum unus a capite ad pedes, alius a manu in manum per pectus transversaliter tendebatur. Non noverat facie servum Christi, sed tanto monstratum miraculo mox agnovit. Subito stupefactus ad visum, incipit meliora proponere, tandemque verborum ipsius compunctus virtute, tamquam si esset gladio spiritus ex eius ore procedente transfixus, saecularibus pompis omnino contemptis, beato patri professione cohaesit. Propter quod videns ipsum vir sanctus ab inquietudine saeculi ad Christi pacem perfecte conversum, fratrem Pacificum appellavit (LM, 2017, p.575).¹⁵⁰

Um fato curioso é que Tomás de Celano também é o pioneiro da conversão e divulgação do sonho de Frei Pacífico, apresentando-o na *Vita Secunda* (2C). Descreve que havia, na Marca de Ancona, um secular que era negligente com sua salvação e entregue à vaidade: “*Vocabatur nomen eius Rex versuum, eo quod princeps foret lasciva cantantium et*

¹⁴⁷ Tradução in: “E como teve essa cruz maravilhosa sempre enraizada em seu interior, também não admira que tenha feito desabrochar flores da terra boa e produzindo ramos e frutos tão vistosos. Não podia produzir outra coisa em uma terra desde o princípio totalmente dominada pela cruz” (2C, 1997, p.366).

¹⁴⁸ Tradução in: “mas reconhecendo a bondade de Deus em seus benefícios, animou-se a pelejar como maior coragem contra a perversidade e malícia do inimigo infernal e a pregar por toda parte as glórias da cruz” (LM, 2007, p.477).

¹⁴⁹ Tradução in: “a de Frei Pacífico: as duas espadas cruzadas que transpassam teu corpo” (LM, 1997, p. 562).

¹⁵⁰ Tradução in: [...] viu Francisco, **pregador da cruz de Cristo, atravessado por duas espadas brilhantes e postas em forma de cruz**; uma delas descia da cabeça aos pés e a outra se dirigia, penetrando pelo peito, desde a extremidade de uma mão até a da outra. **O poeta não conhecia a Francisco pessoalmente**, mas percebeu que a pessoa que lhe **aparecia naquele milagre não poderia ser outra**. E como o **Seráfico Pai** muito se alegrou ao vê-lo convertido das iniquidades do mundo à tranquila paz de que gozam os verdadeiros discípulos de Cristo, quis que na Ordem fosse conhecido com o nome de **Pacífico** (LM, 1997, p.487, grifo nosso).

inventor saecularium cantionum” (2C, 2017, p.106).¹⁵¹ E mais, “*usque adeo gloria mundi extulerat hominem, quod ab imperatore fuerat pomposissime coronatus*” (2C, 2017, p.106).¹⁵²

Depois, Tomás de Celano afirma que, por providência divina, Pacífico e Francisco de Assis se encontraram em um mosteiro de pobres reclusas, na ocasião, o santo fora com seus companheiros visitar suas filhas. O cantor fora, com alguns colegas, visitar uma parenta. Então, “a mão de Deus se colocou sobre ele”:

*[...] videt corporeis oculis sanctum Franciscum duobus transversis ensibus valde fulgentibus in modum crucis signatum, quorum unus a capite ad pedes, alius a manu in manum per pectus transversaliter tendebatur. Non noverat ipse beatum Franciscum [...] Subito autem stupefactus ad visum, incipit vel **in longum meliora proponere**. Beatus vero pater cum primo praedicaret communiter omnibus, **gladium verbi Dei** [...] Altera die induit eum sanctus, et ad **Domini pacem** reductum fratrem Pacificum nominavit. Huius conversio eo magis aedificatoria fuit multorum, quo latior fuerat vanorum turba sodalium* (2C, 2017, p. 193).¹⁵³

Nota-se que Boaventura enxerga a “cruz” de Francisco de Assis nas espadas cruzadas que desenhavam uma cruz ao transpassar o corpo do santo na visão de Frei Pacífico, ou seja, a revelação cumpre função específica na elaboração do seu itinerário místico. Enquanto que Tomás de Celano por outro viés, apenas enfatiza Francisco de Assis como “o homem com a espada da palavra de Deus”, ou seja, aqui a visão foi utilizada para demonstrar que a força da pregação do santo foi fundamental para a conversão de fiéis, e que por isso, Frei Pacífico se converteu, primeiro pela visão, depois pela pregação do santo.

A quinta “revelação da cruz” e conseqüentemente o quinto degrau do itinerário místico, é a visão de Frei Monaldo: “*teque secundum crucis figuram in aere sublevatum, cum de crucis titulo sanctus praedicabat Antonius, iuxta quod perspexit angelicus vir Monaldus*” (LM, 2017, p.13).¹⁵⁴

Capitulus vero provincialibus, quia corporalem praesentiam exhibere non poterat, per sollicitam curam regiminis, instantiam precis et efficaciam benedictionis spiritu praesens erat, quamvis aliquando, mira Dei faciente virtute, visibiliter appareret. Dum enim egregius praedicator, qui et nunc Christi praeclarus confessor Antonius

¹⁵¹ Tradução *in*: “Chamavam-no de ‘Rei dos Versos’ porque se projetava como cantor de coisas desavergonhadas e compositor de canções mundanas” (2C, 1997, p. 362).

¹⁵² Tradução *in*: “tinha chegado a tal glorificação mundana que fora coroado com toda a pompa pelo próprio imperador” (2C, 1997, p. 362).

¹⁵³ Tradução *in*: [...] viu com seus próprios olhos **São Francisco assinalado por duas espadas refulgentes e cruzadas**, uma da cabeça aos pés e outra transversalmente, de uma mão à outra. **Não conhecia São Francisco** [...] Espantado pelo que tinha visto, começou imediatamente a fazer bons propósitos para o futuro. **O santo pai**, por sua vez, **tendo pregado primeiro a todos em comum, transpassou o homem com a espada da palavra de Deus** [...] No dia seguinte o santo lhe deu o hábito e, porque tinha voltado para a paz do Senhor, chamou-o de **Frei Pacífico**. Essa conversão teve enorme repercussão, porque seus admiradores eram inúmeros. Frei Pacífico **começou a ter consolações que nunca tivera. Viu, diversas vezes, coisas que ninguém mais via**. Pouco tempo depois, viu **São Francisco marcado na fronte com um grande Tau**, que tinha a beleza de um pavão por seus círculos multicores (2C, 1997, p.363, grifo nosso).

¹⁵⁴ Tradução *in*: “e a do angélico Frei Monaldo, que te viu elevado no ar, braços em cruz, durante o sermão de Santo Antônio sobre o título que encima a cruz” (LM, 1997, p.562).

*de titulo crucis: Iesus Nazarenus, rex Iudaeorum, in Arelatensi capitulo fratibus praedicaret, quidam frater probatae virtutis, Monaldus nomine, ad ostium capituli divini commonitione respiciens, vidit corporeis oculis beatum Franciscus in aere sublevatum, extensis velut in cruce manibus, benedicientem fratres (LM, 2017, p.576).*¹⁵⁵

Na visão de Frei Monaldo, o santo não podendo se fazer presente materialmente no local do capítulo se transporta de maneira espiritual ao mesmo. Mas o maior destaque é do gestual da bênção em forma de cruz das mãos de Francisco de Assis sem ainda possuir os estigmas. Boaventura elege essa revelação como a última descrição feita por testemunhas visionárias que anunciaram a “cruz” que o santo iria adquirir no Monte Alverne. Boaventura acredita ainda, “*quenon phantastica visione, sed revelatione caelica fuisse conspecta, vere creditur et firmatur*” (LM, 2017, p.13).¹⁵⁶ Assim, as visões servem de premonições para a materialização da “cruz” de Francisco de Assis, que são os estigmas.

Tomás de Celano descreve a visão de Frei Monaldo em o *Tratado dos Milagres (3C)*, por mais que siga um caminho diferente da interpretação de Boaventura, o primeiro hagiógrafo confere um valor simbólico e espiritual semelhante ao de Boaventura sobre o gestual da cruz na bênção do santo em favor dos futuros estigmas. Neste sentido, Tomás de Celano afirma: “*Totum viri Dei studium, tam publicum quem privatum, circa crucem Domini versabatur; et a primaevio temporis quo Crucifixo coeperat militare, diversa circa eum crucis mysteria praefulserunt*” (3C, 2017, p.2).¹⁵⁷ Só que neste caso, o caminho até a consumação da “cruz” em Francisco de Assis começa na conversão, passa pela mensagem do crucifixo de São Damião e termina nas visões de Silvestre e Monaldo. Podemos identificar o caso em sequência, primeiro Tomás de Celano afirma que quando Francisco tomou a decisão de abandonar todas as vaidades do mundo:

[...] orantem eum Christus de ligno crucis alloquitur, et ab ipsius ore imaginis vox ista dilabatur: “Francisce”, inquit, “vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur”. Ex tunc profundo caractere impressa fuit cordi eius memoria

¹⁵⁵ Tradução *in*: Aos capítulos provinciais **Francisco não podia assistir pessoalmente**, mas a sua presença era marcada por diretivas solícitas, oração contínua e com sua bênção eficaz. **E às vezes mesmo, por virtude do poder de Deus, ele parecia visivelmente**. Um dia, por exemplo, quando **o glorioso confessor de Cristo, Antônio**, estava pregando aos irmãos no capítulo de Arles acerca do **título da cruz**: “Jesus Nazareno, Rei dos Judeus”, certo religioso de virtude comprovada, de nome Monaldo, movido por instinto interior e divino, dirigiu os olhos para a porta da sala onde se celebrava o capítulo, e cheio de admiração viu ali, **com os olhos corporais, o Seráfico pai**, que, **elevado no ar e de mãos estendidas em forma de cruz**, abençoava seus religiosos (LM, 1997, p. 488, grifo nosso).

¹⁵⁶ Tradução *in*: “essas visões não eram imaginações, mas revelações do céu e às quais damos nossa fé mais irrestrita” (LM, 1997, p.562).

¹⁵⁷ Tradução *in*: “O homem de Deus tinha pela cruz do Senhor um amor apaixonado, quer em público, quer em particular. Apenas começara a servir sob o estandarte do Crucificado, e já a cruz gravava em sua vida as marcas de seu mistério” (3C, 1997, p.449).

dominicae passionis, et alta in sese conversione reducta, liquefieri coepit anima eius, ut dilectus locutus est (3C, 2017, p.272-273).¹⁵⁸

Vale lembrar, como já fora dito e discutido no capítulo anterior, que Tomás de Celano escreve que “Cristo falou a Francisco da própria boca do Crucificado”, do crucificado de São Damião. Segundo o hagiógrafo, além do fato marcar plenamente a conversão interior de Francisco, materializa a cruz do crucificado em seu ser. Além disso, o valor simbólico da cruz foi estendido pelo santo nas vestimentas (hábitos) dos frades, que no caso, eram em forma de cruz (por isso, a importância do capuz) usadas por Francisco de Assis e seus companheiros, com o objetivo de protegê-los dos seres malignos:

Nonne etiam in ipsa cruce recludens, habitum poenitentiae sumpsit, crucis imaginem praeferentem? Qui habitus licet pro eo quod magis esset aemulus paupertatis, magis suo proposito conveniret, plus tamen in eo sanctus crucis mysterium comprobavit, quatenus ut mens eius intro Dominum crucifixum induerat, sic totum corpus eius crucem Christi foris induret, et in quo signo Deus potestates aëreas debellarat, in eodem suus exercitus Deo militaret (3C, 2017, p.273).¹⁵⁹

Para Tomás de Celano, a cruz, símbolo do cristianismo e instrumento de condenação e morte de Cristo por crucificação, estava interiorizada espiritualmente e corporalmente em Francisco de Assis porque como “sua alma tinha revestido o Senhor Crucificado, da mesma forma seu corpo revestia a cruz”. Dessa maneira, terminado sua linha de raciocínio, Tomás de Celano descreve as visões de Frei Silvestre e Frei Monaldo:

Nonne frater Silvester de primis fratibus uns, consummatae per omnia disciplinae, vidit ex ipsius ore crucem auream prodeuntem, quae brachiorum extensione universum orbem mirabiliter consignabat? –Scriptum est et fidei relatione probatum, qualiter frater ille Monaldus, vita, moribus et exercitiis clarus, cum beatus Antonius de crucis titulo praedicaret, vidit beatum Franciscum corpóreo intuitu crucifixum (3C, 2017, p.273).¹⁶⁰

Tomás de Celano acredita, assim como Boaventura, que a presença constante da cruz na vida do santo são prenúncios da futura corporeidade da cruz no corpo de Francisco de

¹⁵⁸ Tradução in: [...] **da Cruz, Cristo lhe falou**, enquanto o santo orava; **da própria boca do Crucificado** caíram-lhe estas palavras: “Vai, Francisco, repara minha casa que, como vês, está em ruínas”. Desde então **ficou impressa no seu coração, em marcas profundas, a paixão do Senhor, e realizada plenamente a sua conversão interior**, “sua alma começou a se derreter quando lhe falava o bem-amado” (Ct 5,6) (3C, 1997, p.449-450, grifo nosso).

¹⁵⁹ Tradução in: **Não terá a cruz desejado estabelecer nele seu refúgio**, quando o santo adotou o hábito de penitência que reproduz a forma dela? Certamente, tal vestimenta lhe era adequada, uma vez que ela correspondia à sua sede de pobreza; **mas o santo nos dá dessa forma uma certeza de que o mistério da cruz encontra nele sua plena realização**: Assim como **sua alma tinha revestido o Senhor Crucificado, da mesma forma seu corpo revestia a cruz**. Seguindo seu exemplo, seu exército serviria a Deus, desde então, **nas mesmas vestes uniformes, que representavam o estandarte vencedor dos demônios** (3C, 1997, p.450, grifo nosso).

¹⁶⁰ Tradução in: De fato, Frei Silvestre, um de seus primeiros irmãos, e homem de grande virtude, **viu sair da boca de Francisco uma cruz dourada, que abrangia, na extensão de seus braços, todo o universo**. Frei Monaldo, conhecido por sua generosidade, pureza e austeridade, **viu com os olhos de sua carne o bem-aventurado Francisco crucificado**. Este fato nos é **atestado por escrito** num relato digno de fé. E tal sucedeu **durante um sermão de Santo Antônio** que estava pregando sobre o **tema da cruz** (3C, 1997, p.450, grifo nosso).

Assis. Por isso, afirma: “*Quantum igitur et humana suadibili ratione et catholica acceptione dignum, ut qui sic mirando crucis erat amore praeventus, mirando etiam fieret crucis honore mirificus!*” (3C, 2017, p.3).¹⁶¹ Assim, o surgimento metafórico da cruz nas visões dos frades cumpre a função anunciadora do milagre dos estigmas.

A sexta e penúltima “revelação da cruz” é a visão do serafim alado portador de seis asas que Francisco de Assis recebeu em 1224, no Monte Alverne, na região da Toscana. Boaventura narra que depois de múltiplos trabalhos apostólicos realizados, o santo foi conduzido pela “divina Providência” dois anos antes da morte, até o eremitério do chamado Monte Alverne. Expondo dessa forma os motivos da ida ao Alverne, Boaventura silencia os conflitos internos entre os frades que colaboraram na decisão de Francisco de Assis de abandonar a direção da Ordem dos Frades Menores. Além disso, não há nenhuma menção ao período de recolha interior, chamado de “grande tentação”, que foi um momento no qual Francisco de Assis também decidiu aumentar os retiros espirituais em locais isolados, como o Monte Alverne, local da estigmatização.

Boaventura no caso, apenas prosseguiu afirmando que o santo tinha começado, segundo seu costume, o jejum quaresmal em honra de São Miguel Arcanjo. É bom saber que São Miguel é reconhecido como o príncipe dos exércitos celestes, e o encarregado de apresentar as almas à presença de Deus. Assim, “como verdadeiro cristão, o futuro santo podia se permitir um só inimigo a derrotar, o demônio, e Miguel lhe recordava, sob o signo da santidade, sua própria juventude belicosa” (FRUGONI, 2011, p.105).

Após anunciar o retiro, Boaventura prossegue narrando que, por meio de revelação divina, Francisco de Assis teve conhecimento de que abrindo o livro, o Evangelho, o próprio Jesus Cristo lhe manifestaria de que modo deveria agir. Por isso, mandou um de seus companheiros trazerem o Evangelho, e abri-lo três vezes, em honra da Santíssima Trindade. Além disso: “*Sane cum in trina libri apertione Domini passio semper occurreret, intellexit vir Deo plenus, quod sicut Christum fuerat imitatus in actibus vitae, sic conformis ei esse deberet in afflictionibus et doloribus passionis, antequam ex hoc mundo transiret (cfr. Ioa 13,1)*” (LM, 2017, p.13).¹⁶² Assim, antes de expor a visão do serafim alado, Boaventura antecipa o “martírio corporal” do santo, porque acredita que embora Francisco de Assis estivesse

¹⁶¹ Tradução in: “E não há nada de espantoso, nem aos olhos da razão, nem aos da fé, de que a cruz, objeto de tanto amor, em compensação, tenha cumulado Francisco de tantas honras. Por esse motivo, é muito normal tudo o que nos é relatado sobre os estigmas” (3C, 1997, p.450).

¹⁶² Tradução in: “E como todas as vezes que se abriu o livro ocorrem as páginas em que se fala da paixão de Cristo, logo compreendeu Francisco que, da mesma forma como havia imitado a Cristo nos principais atos de sua vida, assim também devia conformar-se com ele nos sofrimentos e dores da paixão, antes de abandonar esta vida mortal” (LM, 1997, p.556).

esgotado: “*Et licet propter multam austeritatem vitae praeteritae crucisque dominicae baiulationem continuam imbecillis esset iam corpore, nequaquam est territus, sed ad martyrii sustinentiam vigorosius animatus*” (LM, 2017, p.13).¹⁶³ Boaventura acredita que esse “martírio corporal” será a impressão dos estigmas no corpo de Francisco de Assis, por isso afirma que o fato acima fez o santo ser transportado em Deus: “*Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia (cfr. Eph 2,4) voluit crucifigi*” (LM, 2017, p.13).¹⁶⁴ Com essas considerações, o hagiógrafo vai em direção ao sexto degrau do itinerário místico que é a visão do Serafim alado no Monte Alverne, afirmando: “*Iam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effigies Crucifixi*” (LM, 2017, p.13).¹⁶⁵ Atentemo-nos então a descrição da visão do Serafim alado, pois é a base fundamental do pensamento místico sistemático 6-7 desenvolvido por Boaventura em o *Itinerarium mentis in Deum*, escrito em 1259.

[...] dum oraret i latere montis, vidit Seraph unum sex alas habentem, tam ignitas quam splendoras, caelorum sublimitate descendere. Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aëris locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas affigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cruci affixos. Duae alae super caput ipsius elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus. Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eis incurrit. Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo su specie Seraph cernebat se conspici, sed crucis affixio compassivi doloris **gladio ipsius animam pertransibat** (LM, 2017, p.616).¹⁶⁶

Nota-se que Boaventura aponta o local do milagre, o Monte Alverne, e a descrição física do Serafim, mas que diferente de Tomás de Celano, afirma que foi o Cristo que assumiu a figura do Serafim alado. Desta forma, o milagre dos estigmas Cristo teria acontecido por intermédio do próprio filho de Deus. Logo em seguida à visão do Serafim alado no Monte Alverne, aconteceria o apogeu místico de Francisco de Assis, no qual, “*Postquam igitur verus Christi amor in eandem imaginem transformavit (cfr. 2Cor 3,18) amantem*” (LM, 2017,

¹⁶³ Tradução in: “Não se intimidou, muito pelo contrário, embora esgotado pelas austeridades e pela cruz do Senhor que levava até aí, sentiu-se animado de um novo vigor para submeter-se a esse martírio” (LM, 1997, p.557).

¹⁶⁴ Tradução in: “Assim transportado em Deus pelo desejo de seráfico ardor e transformado, por compaixão, n.º Aquele que, em seu excesso de amor, quis ser crucificado” (LM, 1997, p.557).

¹⁶⁵ Tradução in: “Realizou-se enfim a visão simultânea de um sublime serafim e de um humilde crucificado” (LM, 1997, p. 562).

¹⁶⁶ Tradução in: [...] rezava um dia num lado do monte, estando próxima a festa da **Exaltação da Santa Cruz**; e eis que ele viu descer do alto do céu **um serafim de seis asas** brilhantes como fogo. Num rápido vôo chegou ele ao lugar onde estava o homem de Deus, e apareceu então **um personagem entre as asas**: era um **homem crucificado**, com **as mãos e os pés estendidos e presos a uma cruz**. **Duas asas** se erguiam por cima de sua cabeça, **duas outras** desdobradas para o vôo e **as outras duas** cobriam-lhe o corpo. Essa aparição fez Francisco mergulhar num profundo êxtase, enquanto em seu coração sentia um gozo extraordinário mesclado com certa dor. Porque, em primeiro lugar, via-se inundado de alegria com aquele admirável espetáculo, no qual se gloriava de **contemplar a Cristo sob a forma de um Serafim**, mas ao mesmo tempo **a vista da cruz** atravessava sua alma com **a espada** de uma **dor compassiva** (LM, 1997, p.557, grifo nosso).

p.13).¹⁶⁷ Em suma, “*paucis admodum evolutis diebus, impressa sunt ei stigmata Domini Iesu (cfr. Gal 6,17) digito Dei vivi (cfr. Apoc 7,2) tamquam bulla summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam regulae et commendationem auctoris*” (LM, 2017, p.4).¹⁶⁸ Após a visão seráfica, Francisco de Assis é apresentado como “*ipso crucis glorioso signifer*” (LM, 2017, p.10).¹⁶⁹ Neste sentido, o que não faltará a Boaventura são atribuições ao Francisco estigmatizado, classificando-o inclusive como: “*te consignans tamquam alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habeas Dei vivi (cfr. Apoc 7,2)*” (LM, 2017, p.13).¹⁷⁰ Tudo isso aconteceu, segundo Boaventura, porque o Cristo transformou misticamente Francisco de Assis quando marcou o corpo do santo com os sagrados estigmas:

Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius liquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem. Statim nanque' manibus eius et pedibus apparere coeperunt signa clavorum quem admodum paulo ante in effigie illa viri crucifixi conspexerant. Manus enim et pedes ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso; erantque clavorum capita in manibus e pedibus rotunda et nigra, ipsa vero acumina oblonga, retorta et quasi repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebant. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, rubra cicatrice obductum erat, quod saepe sanguinem sacrum effundens, tunicam et femoralia respergebat (LM, 2017, p.617).¹⁷¹

Para Boaventura, a estigmatização seria a linha de chegada depois de percorridos os seis degraus da elevação, ou mais, é ponto de encontro, de união mística entre Francisco de Assis e o Cristo, é o limiar da escada mística, ou seja, significa a consumação do *Alther* de Francisco de Assis não por força material, mas sim, por obra da graça divina, por meio do Cristo-Serafim. Percebe assim, a estigmatização de Francisco de Assis como o mais alto grau de elevação espiritual alcançado por um homem, porque a cruz de Cristo presentificou-se no corpo do santo com um acréscimo, o do estigma da ferida da lança feita pelo soldado na crucificação. Desta forma, o milagre dos estigmas confirma as “revelações anteriores” com o

¹⁶⁷ Tradução *in*: “Dessa forma o verdadeiro amor de Cristo transformara o amante na própria imagem do amado” (LM, 1997, p.558).

¹⁶⁸ Tradução *in*: “foram impressas em seu corpo pelo dedo do Deus vivo as chagas de Cristo, como se fossem elas uma bula do Sumo Pontífice, Cristo Jesus, em confirmação absoluta da Regra e recomendação eficaz de seu autor” (LM, 1997, p.490).

¹⁶⁹ Tradução *in*: “o glorioso porta-estandarte da cruz” (LM, 1997, p. 610).

¹⁷⁰ Tradução *in*: “o segundo anjo que sobe do Oriente e leva o sinal do Deus vivo (Ap 7,2)” (LM, 1997, p. 562).

¹⁷¹ Tradução *in*: Ao desaparecer aquela visão, deixou no coração de Francisco um ardor admirável e **imprimiu em seu corpo uma imagem** não menos maravilhosa, pois **no mesmo instante começaram a aparecer em suas mãos e pés os sinais dos cravos, iguais em tudo ao que antes havia visto na imagem do serafim crucificado**. E assim era na verdade, porque **suas mãos e pés estavam atravessados no meio por grossos cravos, cuja cabeça aparecia na parte interior das mãos e superior dos pés, ficando as pontas aparecendo do outro lado**. A cabeça dos cravos era redonda e negra; as pontas, bastante longas e afiadas e com evidentes sinais de haver sido retorcidas, resultando daí que os cravos sobressaíam do resto da carne. De igual modo, no **lado direito do corpo do santo** aparecia, **como formada por uma lança, uma cicatriz vermelha**, da qual brotava às vezes tanto sangue que chegava a umedecer a túnica e as roupas internas (LM, 1997, p.557-558, grifo nosso).

testemunho: “*Ecce, iam septem apparitionibus crucis Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quasi sex gradibus ad istam septimam, in que finaliter requiesceres, pervenisti*” (LM, 2017, p.13).¹⁷² Mais uma vez, invocaremos o *Itinerarium mentis in Deum*, para lembrar que a ideia da subida dos degraus foi transportada para *Legenda Maior (LM)*, observe a descrição:

Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a San Pablo, arrebatado hasta el tercer cielo, que vino a decir: Clavado estoy en la cruz junto con Cristo: yo vivo, o más bien, no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí; amor que así absorbió también el alma de Francisco, que la puso manifiesta en la carne, mientras, por un bienio antes de la muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la Pasión. Así que la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado (Itinerarium, 2016, p.02-03).

No final das iluminações do *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura com o objetivo de exemplificar Francisco como modelo sublime de espiritualidade e contemplação divina, “fala no êxtase místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus” (SILVEIRA, 2007, p.28).

Y esto es lo que se dio a conocer al bienaventurado Francisco cuando, durante el exceso de la contemplación en el alto monte -donde traté interiormente estas cosas que se han escrito-, se le apareció el serafín de seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios óimos al compañero, que a la sazón con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro Jacob e Israel, de manera que a todos los varones verdaderamente espirituales Dios los invitase por él, más con el ejemplo que con la palabra, a semejante tránsito y mental exceso (Itinerarium, 2016, p.32).

Para Bellei, em Francisco de Assis, o conhecimento de si mesmo significa buscar o rastro, a doçura e o amor de Deus, impressos na própria alma. Seria então, deste desejo, que vivifica o homem, que “deriva o ideal de toda interioridade franciscana: ‘querer conhecer a Deus para melhor amar a Deus e por amar a Deus querer conhecê-lo mais’. Em suma, é este o plano do *Itinerarium* de Boaventura” (BELLEI, 2006, p.29). Castanharo, ao analisar o *Itinerarium mentis in Deum*, afirma que os “seis degraus percorridos têm por ápice este grande momento, onde o ser humano é chamado a ter uma *atitude* de total desprendimento de si mesmo e das coisas, para se colocar numa total confiança abandonando-se em Deus” (CASTANHARO, 2003, p. 108). Além disso, conclui que:

¹⁷² Tradução *in*: “Eis que, sete vezes, portanto, a cruz de Cristo aparece a teus olhos ou é revelada em tua pessoa aos olhos de teus companheiros. As seis primeiras eram como degraus para chegares à sétima na qual enfim repousaste” (LM, 1997, p. 563)

Para Boaventura este é o excesso da mente, ou êxtase místico, em que a alma dá descanso, abandona, pois, liberta-se de todo “entendimento, reduzindo ao silêncio as suas faculdades especulativas e, concentra-se todas as energias no *apex affectus* (afeição), ou vértice da vontade, translada-se totalmente para Deus e se transforma nele. Quem ama este tipo de morte (morte para si) pode ver a Deus” (CASTANHARO, 2003, p. 108).

Por outro lado, Bellei seguindo a vertente agostiniana do pensamento bonaventuriano, afirma que a interioridade pressupõe um movimentar-se para dentro da própria alma, constituindo assim um imergir no próprio eu, para ali, no mais profundo da alma, encontrar Deus. Dessa forma, o autor justifica que a noção de movimento, essencialmente relacionada à interioridade, “é fundamental, uma vez que esta representa antes de tudo um empenho da alma em procurar a verdade, sendo que esse esforço, necessariamente, deve passar por um itinerário para dentro de si mesmo” (BELLEI, 2006, p.16). Dalarun, ao discorrer sobre o caminho místico de conhecimento de Deus por Boaventura, afirma que “*nous retrouvons dans la Legenda maior ce glissement dela ‘grande tentation’ au ‘grand secret’, un glissement qui, lié à la centralité des stigmates, vient résumer l’entreprise bonaventurienne*” (DALARUN, 2002, p.223)¹⁷³. Já para Miccoli, Boaventura ao compor a biografia de Francisco de Assis apresentou um Francisco modelo para os frades. Neste sentido, Boaventura se moveu fundamentalmente sobre duas linhas:

Por um lado, destaca todos os aspectos irenistas de sua figura, que fazem- e é o que importa- que seu exemplo seja, sobretudo de ascese e de mortificação individual, uma caminhada solitária que cada frade deve esforçar-se por reproduzir e repercorrer da melhor forma possível, mas com uma clara consciência da absoluta unicidade daquela figura e daquela especialíssima experiência. Francisco é um modelo, inalcançável certamente, mas é um modelo para cada um, com suas virtudes pessoais e individuais, que só secundariamente incidem sobre a organização e sobre o modo de ser da Ordem (MICCOLI, 2004, p.301).

Em suma, para Boaventura, Francisco de Assis ao ser estigmatizado em 1224, teve a experiência mística da elevação espiritual para Deus por meio das sagradas chagas do Cristo crucificado em seu corpo. O hagiógrafo traçou, na *Legenda Maior (LM)*, um itinerário místico baseado no sistema de pensamento 6-7 que foi marcado por seis (6) episódios visionários, três (3) ocorridos a Francisco de Assis e outros três (3) revelados a seus companheiros, Silvestre, Monaldo e Pacífico, somando seis (6) em similitude com as asas do Serafim alado do Monte Alverne. Além disso, devemos destacar que o sistema de pensamento místico 6-7 de transcendência da alma humana para o encontro com Deus foi desenvolvido por Boaventura, primeiramente no opúsculo *Itinerarium mentis in Deum* escrito em 1259, no mesmo lugar da estigmatização, o Monte Alverne. Dessa forma, deve-se refletir a estrutura desse pensamento

¹⁷³ Encontramos na Legenda Maior o deslizamento da “grande tentação” para o “grande segredo”, uma mudança que, ligados à centralidade dos estigmas, apenas resume a empresa de São Boaventura (DALARUN, 2002, p.223). (tradução própria).

místico e esquemático de “revelações” que se consumam na *Legenda Maior (LM)* com o milagre dos estigmas em 1224. E para dar mais embasamento à nossa reflexão, apresentamos a descrição do pensamento de Boaventura ao concluir o relato sobre os sagrados estigmas:

Iam vere impleta est prima visio, quam vidit, videlicet quod dux in militia Christi futurus, armis deberes caelestibus, signoque crucis insignibus decorari. Iam in principio tuae conversionis Crucifixi visio compassivi doloris gladio mentaliter transfigens, sed et auditus vocis de cruce tanquam de throno Christi sublimit et secreto propitiatorio procedentes, iuxta quod tuo sacro firmasti eloquio, vera indubitanter fuisse creduntur. –Iam in tuae conversationis progressu et cruce, quam vidit frater Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem; et gladios ‘in crucis modum’ tua viscera ‘transfigentes’, quos sacer ‘vidit’ Pacificus; teque secundum crucis figuram ‘in aëre sublevatum’, cum de crucis titulo sanctus praedicabat Antonius, iuxta quod perspexit angelicus vir Monaldus, non phantastica visione, sed revelatione caelica fuisse conspecta, vere creditur et firmatur. –Iam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effgies Crucifixi, interius te incendens et exterius te consignans tamquam alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habes Dei vivi, et praedictis dat firmitatem fidei et ab eis accipiti testimonium veritatis. –Ecce, iam septem apparitionibus Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quase sex gradibus ad istam septimam, in qua finaliter requiesceres, pervenisti. Christi nanque crux in tuae conversionis primórdio tam proposita quam assumpta et dehinc in conversationis progressu per vitam probatissimam baiulata in te ipso continue et in exemplum aliis demonstrata, tanta certitudinis claritate ostendit evangelicae perfectionis apicem te finaliter conclusisse, ut demonstrationem hanc christianae sapientiae in tuae carnis pulvere exaratam nullus vere devotus abiciat, nullus vere fidelis impugnet, nullus vere humilis parvipendat, cum sit vere divinitus expressa et omni acceptione condigna (LM, 2017, p. 620).¹⁷⁴

Por fim, conclui-se que a exortação mística de Boaventura no *Itinerarium mentis in Deum* de subir os seis “degraus”, propõe ao ser humano uma elevação espiritual para encontrar-se ou mergulhar-se definitivamente em Deus. Para isso acontecer, pressupõe-se uma mudança interior com o intuito de exercitar-se para Deus por meio da consciência individual para obter vários graus de sabedoria e virtudes cristãs. O que identificamos, foi que

¹⁷⁴ Tradução *in*: Tua **primeira visão** se realizou, anunciando que serias **um dos chefes do exército de Cristo**, munido pelo céu **com as armas da cruz**. A **visão** que tiveste **de Jesus crucificado se realizou** e foi aí que uma espada de dor transpassou tua alma; e também se realizou aquela **visão** em que ouviste **a voz que vinha da cruz** como do trono e do altar onde Cristo residia, como tu mesmo disseste, e nós cremos sem hesitar. Realizou **a visão de Frei Silvestre**: a cruz maravilhosa que saía de tua boca. Como também a de **Frei Pacífico**: as duas espadas cruzadas que transpassam teu corpo; e a do **angélico Frei Monaldo**, que te viu elevado no ar, braços em cruz, durante o sermão de Santo Antônio sobre o título que encima a cruz: visões essas que não eram imaginações mas revelações do céu e às quais damos nossa fé mais irrestrita. **Realizou-se enfim** essa visão simultânea de um **sublime serafim e de um humilde crucificado** que, abrasando tua alma de amor e **marcando teu corpo com estigmas**, transformou-te no segundo anjo que sobe do oriente eleva o sinal do Deus vivo (Ap 7,2); **ela confirma as anteriores** e delas recebe um testemunho acrescido. **Sete vezes, a cruz de Cristo aparece a teus olhos ou é revelada em tua pessoa aos olhos de teus companheiros**. As seis primeiras eram como **degraus** para chegar à **sétima** na qual **enfim repousaste**. Essa **cruz de Cristo**, efetivamente, te foi proposta no início de tua conversão e a aceitaste. Levaste-a continuamente em seguida durante tua vida de perfeição do Evangelho, que nenhum homem verdadeiramente religioso poderá rejeitar, nenhum homem realmente fiel poderá atacar, nenhum homem realmente humilde poderá **desprezar essa prova de sabedoria cristã escrita em tua carne**. Ela é digna de nosso respeito e de nossa fé, pois é **obra do próprio Deus** (LM, 1997, p. 562-563, grifo nosso).

Boaventura utilizou essa estrutura de pensamento para construir o itinerário místico do milagre dos estigmas na *Legenda Maior (LM)*, tendo-se como referencial divino, o Cristo crucificado, e humano, Francisco de Assis estigmatizado.

4-A ESTIGMATIZAÇÃO NAS HAGIOGRAFIAS “NÃO-OFICIAIS”

Neste capítulo, refletiremos como o milagre dos estigmas de Francisco de Assis foi apresentado nas hagiografias franciscanas consideradas “não-oficiais”. Estas são aquelas que apresentam o grupo de perícopes que se caracterizam pela fórmula *Nos qui cum eo fuimus* (*Nós que vivemos com ele/Nós que convivemos com ele*) e semelhantes, que no ver de Manselli¹⁷⁵ apresentam momentos testemunhados pelos escritores. Além de acontecimentos nos quais o escritor acusa fidelidade no relato, por terem visto ou participado dos mesmos.

Vejamos primeiramente como estão descritos alguns perícopes na introdução das hagiografias franciscanas “não-oficiais”. Escolhemos trechos específicos da introdução de cada hagiografia para demonstrarmos que, logo de início, há a preocupação dos autores em utilizar o perícopo *Nos qui cum eo fuimus* para conferir autenticidade aos seus relatos.

Na *Legenda dos Três Companheiros* (3S), é descrito que a obra foi composta por ordem do Capítulo Geral de 1244¹⁷⁶, no qual se ordenou que os Frades Menores que tiveram contato com o santo em vida estavam obrigados a transmitir os atos e prodígios de Francisco de Assis. A obra foi composta por Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo, que a compuseram em obediência ao Capítulo Geral de 1244. O dito se justifica, quando afirmam: “*visum est nobis qui secum licet indigni fuimus diutius conversati, pauca de multis gestis ipsius quae per nos vidimus*” (3S, 2017, p.1).¹⁷⁷

Em o *Anônimo Perusino* (AP), um opúsculo sem autoria conhecida, originário da biblioteca dos frades menores conventuais de Perusa, afirma que a obra fora escrita para: “*ideo ad honorem Dei et aedificationem legentium et audientium, ego qui actus eorum vidi, verba audivi, quorum etiam discipulus fui, aliqua de actibus beatissimi Patris nostri Francisci et aliquorum fratrum qui venerunt in principio Religionis narravi et compilavi*” (AP, 2017, p.1).¹⁷⁸ O anônimo se apresenta logo de início como discípulo dos companheiros de Francisco, supõe-se então, que o mesmo pertence, pois, à terceira geração franciscana.

A *Legenda Perusina* (LP), manuscrito encontrado em 1926 pelo franciscano Delorme na biblioteca comunal de Perusa, mas proveniente de Assis, contém em sua introdução que: “*Nos vero, qui cum ipso fuimus, testimonium perhibemus de illo, quod, licet a tempore quo*

¹⁷⁵ Cf. MANSELLI, R. “*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*. Roma, 1980.

¹⁷⁶ No Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores realizado em Gênova em 1244, o Ministro Geral Crescêncio de Iesi, ordenou que fossem enviados novos fatos concernentes aos atos e vida de Francisco de Assis.

¹⁷⁷ Tradução in: “por isso nos pareceu dever nosso, a **nós que convivemos com ele** por longo tempo, comunicar a Vossa Santidade, com absoluta verdade, alguns dos fatos que diretamente testemunhamos” (3S, 1997, p.646, grifo nosso).

¹⁷⁸ Tradução in: “Para honra de Deus e para a edificação dos leitores e ouvintes, **eu- que vi suas obras, ouvi suas palavras e fui discípulo deles-** recolhi e conto alguns fatos do nosso bem- aventurado Pai Francisco e de alguns frades vindos no princípio da Ordem” (AP, 1997, p. 698, grifo nosso).

cepit habere fratres, et etiam toto tempore vite sue fratribus esset discretus, ita dumtaxat ut fratres cibis et rebus non deviarent aliquo tempore a modo paupertatis” (LP, 2017, p.2).¹⁷⁹

O Espelho da Perfeição (SP), obra publicada e descoberta no final do século XIX por Paul Sabatier, em 1898 especificamente, atribuiu sua autoria a Frei Leão. Na obra, temos muitos perícopes, e embora seja atribuída a uma só pessoa, muitas vezes utiliza-se da terceira pessoa: “*Nos qui cum ipso fuimos ad hoc respondemus sicut audivimus ab ore ejus, quoniam ipse dixit fratribus haec et alia plurima et etiam fecit in regula plura scribi, quae cum assiduâ oratione et meditatione a Domino postulabat pro utilitate religionis*”(SP, 2017, p.6).¹⁸⁰

Ao longo deste capítulo fizemos alguns paralelos com hagiografias franciscanas “oficiais”, dentre elas, as obras *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano e as de Boaventura, no caso, a *Legenda Maior (LM)* para percebemos as diferentes perspectivas nos discursos hagiográficos referentes aos estigmas de Francisco de Assis; tendo em vista, que “os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes” (POLLAK, 1989, p.04). Desta maneira, analisamos o conflito das memórias reivindicadas entre grupos que conviveram com Francisco de Assis e a posição oficial da Igreja e da Ordem dos Menores, ambas expressas, nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não-oficiais”.

Neste sentido, a reivindicação da memória dos diferentes grupos religiosos conflitantes do movimento franciscano, no caso Espirituais em favor de hagiografias “não-oficiais” e Conventuais em favor das “obras-oficiais”, de maneira particular as de Boaventura que após 1260 teve a *Legenda Maior (LM)* transformada em biografia oficial, empreenderam suas posições críticas por meio dos materiais hagiográficos em defesa de ideais expressados em pensamentos formatados e orquestrados pela visão religiosa de cada grupo religioso. Assim, “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis” (POLLAK, 1989, p.09). Neste sentido, a intriga em favor de uma suposta memória autêntica sobre Francisco de Assis, reivindicada tanto pela visão oficial da Igreja, quanto por “aqueles que conviveram com ele” é acirrada na historiografia

¹⁷⁹ Tradução *in*: “**Nós, que vivemos com ele**, podemos dar testemunho: Desde a hora em que começou a ter consigo frades, e ainda durante toda a sua vida, usava para com eles a virtude da discrição de modo, todavia, a ressaltar sempre na comida e nas coisas na outras coisas o viver pobre” (LP, 1997, p.729, grifo nosso).

¹⁸⁰ Tradução *in*: “**Nós que vivemos com ele** lhe diremos o que ouvimos de sua própria boca, porque o santo disse estas coisas a muitos frades e fez inserir na Regra muitas prescrições, que em suas preces e meditações havia implorado do Senhor no interesse da Ordem” (SP, 1997, 849, grifo nosso).

franciscana com profundos questionamentos que adentram na esfera da “Questão Franciscana”, por isso é importante entender também o posicionamento dos companheiros que conviveram com Francisco de Assis, para analisarmos o tratamento dado aos estigmas por aqueles que tiveram maior contato pessoal com o santo de Assis.

4.1 Um paralelo entre as obras de Tomás de Celano e a *Legenda dos três companheiros (3S)* sobre o milagre dos estigmas

Faremos um paralelo entre a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*¹⁸¹ e as obras *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano, com o intuito de entender a forma como foi apresentado o episódio da estigmatização de Francisco de Assis no Monte Alverne pela primeira. Desta forma, estabelecemos uma relação entre uma hagiografia “não-oficial”, neste caso, a *Legenda*, e duas “oficiais”, que são as obras de Tomás de Celano. Pretendemos, com isso, analisar as semelhanças e diferenças na composição do discurso hagiográfico sobre a estigmatização nas referidas obras.

A primeira semelhança a ser abordada é a descrição do episódio do crucifixo de São Damião¹⁸² entre a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* e a *Vita Secunda (2C)*: nas duas hagiografias o diálogo ocorrido entre Francisco e a imagem do crucifixo de São Damião, desenvolvido primeiramente na *Vita Secunda (2C)*¹⁸³, possuem interpretações bastante próximas. Ambas as hagiografias caracterizam o diálogo de Francisco com o crucifixo de São Damião como o primeiro contato pessoal de Francisco com o Cristo Crucificado e, além disso, entendem a interlocução como o primeiro prenúncio dos estigmas corporais adquiridos no Monte Alverne, em 1224.

As duas hagiografias citadas afirmam que desde o momento em que Francisco de Assis recebeu a mensagem do crucifixo de São Damião, reteve a imagem do crucificado no coração, ou seja, a mensagem funcionou como uma “estigmatização interior”, neste sentido, as duas hagiografias apresentam uma conectividade. Primeiro, Tomás de Celano afirma que: “*Infigitur ex tunc sanctae animae Crucifixi compassio, et ut pie putari potest, cordi eius,*

¹⁸¹ É notório destacar que a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* de 1246 foi um dos documentos enviados por meio da determinação do Capítulo de 1244 e utilizado por Tomás de Celano para a composição da *Vita Secunda (2C)* de 1247, ou seja, serviu de base para construção da hagiografia de Celano.

¹⁸² Confira também o debate sobre a mensagem do Crucifixo de São Damião no capítulo 2.

¹⁸³ A escolha da *Vita Secunda (2C)*, neste caso, se deve ao fato de a *Vita Prima (1C)* não narrar o episódio do Crucifixo de São Damião.

licet nondum carni, venerandae stigmata passionis altius imprimuntur” (2C, 2017, p.10).¹⁸⁴ Na mesma linha de interpretação, a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) relata de forma semelhante que “*Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor (cfr. Cant 4,9) eius ad memoriam Dominicae passionis quod semper dum vixit stigmata Domini Iesu in corde suo portavit*” (3S, 2017, p.8).¹⁸⁵ Desta forma, ratificando a interpretação de que a mensagem do crucifixo de São Damião significou para essas hagiografias uma “estigmatização interior”, informamos que no final do episódio do crucifixo, a *Vita Secunda* (2C) afirma: “*Ab ea igitur hora liquefacta est anima eius, ut dilectus ei locutus est (cfr. Act 20,28). Patuit paulo post amor cordis per vulnera corporis*” (2C, 2017, p.11).¹⁸⁶ E ainda que a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) conclua o episódio do crucifixo de São Damião afirmando: “*Haec de suo fletu et abstinencia diximus incidenter ut ostenderemus ipsum post dictam visionem et allocutionem imaginis Crucifixi fuisse usque ad mortem semper Christi passioni conformem*” (3S, 2017, p.9).¹⁸⁷ Temos então, a interpretação de que a “estigmatização interior” funcionou nessas hagiografias como prenúncio da “estigmatização corporal” de Francisco de Assis no Monte Alverne.

Entrando no mérito das diferenças, notamos divergências em relação à ordem de enunciação. Na *Legenda dos Três Companheiros* (3S) o episódio dos estigmas é apresentado antecedido pela exaltação da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo, e pela morte do santo:

“[...] *quo perfectissime Christo adhaesit, apostolorum vitam et vestigia sequens, apostolicus vir Franciscus, anno dominicae Incarnationis millesimo ducesimo vigesimo sexto, quarto nonas octobris, die dominico, felicissime migravit ad Christum post multos labores requiem aeternam*” (3S, 2017, p.33).¹⁸⁸

Então, aqui, é a apresentação da morte de Francisco de Assis que antecede o episódio do milagre dos estigmas. A hagiografia também informa que é em virtude da fidelidade de Francisco de Assis a Cristo, que: “*Cuius dilectionis fervorem et iugem passionis Christi memoriam quem gerebat in corde volens ipse Dominus ostendere toti mundo, singularis*

¹⁸⁴ Tradução in: “Desde essa época, domina-o a enorme compaixão pelo Crucificado, e podemos julgar piedosamente que os estigmas da Paixão desde então lhe foram gravados não no corpo, mas no coração” (2C, 1997, p.294).

¹⁸⁵ Tradução in: “desde aquela hora, seu coração tornou-se tão vulnerado e comovido, pensando na Paixão do Senhor, que sempre, enquanto viveu, trouxe os estigmas do Senhor Jesus em seu coração” (3S, 1997, p.657).

¹⁸⁶ Tradução in: “Desde aquela hora, em que o amado se dirigiu a ele, sua alma se derreteu. Manifestou-se pouco depois o amor do coração pelas feridas do corpo” (2C, 1997, p.295).

¹⁸⁷ Tradução in: “narramos estas coisas acerca do seu pranto e de sua abstinência, incidentalmente, para mostrar que, depois da visão e das palavras do Crucifixo, tornou-se sempre conforme a paixão de Cristo, até à morte” (3S, 1997, p.658).

¹⁸⁸ Tradução in: “[...] havia-se conformado perfeitissimamente a Cristo, seguindo a vida e as pegadas dos apóstolos, o homem apostólico Francisco, no ano da Encarnação do Senhor de 1226, dia 4 de outubro, domingo, voltou a Cristo, tendo conseguido, após muitos trabalhos, eterno descanso” (3S, 1997, p.694).

privilegii mirabili praerogativa ipsum adhuc viventem in carne mirabiliter decoravit” (3S, 2017, p.33).¹⁸⁹ Assim, os estigmas são tidos como um “singular privilégio” e, de forma semelhante à *Vita Prima (IC)*, Francisco é destacado como um santo singular que teve a honra de receber um milagre novo, único e exclusivo: as chagas do Cristo Crucificado.

Por outro lado, de forma divergente, a *Vita Prima (IC)* elege a tríplice abertura do Evangelho da Paixão de Cristo para anteceder o episódio do milagre dos estigmas, a hagiografia descreve que Francisco, ao se levantar de uma oração, fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do Evangelho que estava no altar e de forma mística, ao abrir o livro, Francisco deparou-se com a *“passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter librum aperuit, et idem vel simile scriptum invenit”* (IC, 2017, p.93).¹⁹⁰ Tomás de Celano, na *Vita Prima (IC)*, escolhe a leitura da Paixão de Cristo para introduzir o milagre da estigmatização com o intuito de fortalecer a tese de que Francisco caminhava para sua “crucificação”. Por isso, para Tomás de Celano, os estigmas transformam Francisco de Assis em um “novo Crucificado”.

Neste sentido, é descrito na exposição pública do cadáver de Francisco, logo após a sua morte, que o testemunho dos estigmas era evidente aos olhos dos incrédulos, porque *“Resultabat revera in eo forma crucis et passionis Agni immaculati (cfr. 1Pet 1,19), qui lavit crimina mundi (cfr. Apoc 1,5), dum quasi recenter e cruce depositus videretur, manus et pedes clavibus confixos et dextrum latus quasi lancea (cfr. Ioa 19,34) vulneratum”* (IC, 2017, p.112).¹⁹¹ Para a *Vita Prima (IC)*, o momento de maior conformidade entre Francisco Assis e o Cristo é o milagre da estigmatização.

Entrando nos detalhes, a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* ao relatar o episódio¹⁹² do milagre dos estigmas de Francisco, afirma que:

Cum enim seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur dulcedine compassiva, quodam mane circa festum Exaltationis sanctae Crucis, cum oraret in latere montis qui dicitur Alverna, duobus scilicet annis ante obitum suum, apparuit ei seraph unus sex

¹⁸⁹ Tradução in: “O próprio Deus, querendo mostrar ao mundo inteiro o fervor desse amor e a perene memória da paixão de Cristo que Francisco trazia em seu coração, honrou-o magnificamente, ainda em vida, com a admirável prerrogativa de um singular privilégio” (3S, 1997, p.694).

¹⁹⁰ Tradução in: “Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações que deveria passar. Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo” (IC, 1997, p.245).

¹⁹¹ Tradução in: “Brilhava nele uma representação da cruz e da paixão do Cordeiro imaculado, que lavou os crimes do mundo, parecendo que tinha sido tirado havia pouco da cruz, tendo as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado como que ferido por uma lança” (IC, 1997, p.260).

¹⁹² Entende-se que o relato do “episódio dos estigmas” é caracterizado pelos elementos estruturados e construídos por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* que são: o Monte Alverne, a visão do Serafim, as reações de Francisco depois da visão, o surgimento e os detalhes dos estigmas.

alas (cfr. Is 6,2) habens et inter alas gerens formam pulcherrimi hominis crucifixi, manus quidem et pedes extensos habentis in modum crucis, effigiemque Domini Iesu clarissime praetendentis. Duabus enim alis velabat caput et duabus reliquum corpus usque ad pedes, duae vero ad volandum (cfr. Is 6,2) extendebantur (3S, 2017, p. 33-34).¹⁹³

Percebemos que o trecho da narrativa hagiográfica mantém os mesmos elementos construídos por Tomás de Celano na *Vita Prima (1C)*, isto é importante, porque foi ele que construiu a primeira narrativa hagiográfica sobre o episódio dos estigmas de Francisco. Neste sentido, é mantida a localidade (Monte Alverne), a identificação da data (1224 porque o santo morre em 1226), a festa da Santa Cruz, dentre outros, mas queremos chamar a atenção para o personagem Serafim: esta é relatada na *Legenda dos Três Companheiros (3S)* com uma diferença importante, representando, na obra hagiográfica, a “imagem de Cristo”. Ou seja, enquanto Tomás de Celano afirma que Francisco “*vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum*” (1C, 2017, p.94).¹⁹⁴; a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, de maneira diferente, afirma que Francisco viu: “*inter alas gerens formam pulcherrimi hominis crucifixi, manus quidem et pedes extensos habentis in modum crucis, effigiemque Domini Iesu clarissime praetendentis*” (3S, 2017, p.33).¹⁹⁵ Nota-se, que um “homem com aparência de serafim que estava pregado numa cruz”, possui uma interpretação diferente de um “homem crucificado representando a imagem Cristo”. Neste último caso, entende-se que é uma tentativa de presumir que o Serafim figurava Cristo, assim ocorre a tentativa de igualar as personagens, algo que só será concretizado de forma definitiva em Boaventura, que afirma que Francisco de Assis olhava “*quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph*” (LM, 2017, p.13).¹⁹⁶ Desta forma, para Boaventura, é o próprio Cristo que realiza o milagre da estigmatização em Francisco de Assis.

Entrando em específico, no mérito da estigmatização de Francisco de Assis após a visão do Serafim no Monte Alverne em 1224, identificamos que a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* só descreve o surgimento dos estigmas, não menciona as características e os detalhes dos mesmos adquiridos após a visão, apenas afirma que com o desaparecimento

¹⁹³ Tradução in: “Ardia ele em seráfico amor a Deus e àquele que por extremos de caridade quis ser crucificado. E já próxima à festa da exaltação da Santa Cruz, dois anos antes de sua morte, transformou-se misticamente ao orar certa manhã no monte chamado Alverne, e lhe apareceu um Serafim com seis asas, entre as quais se via a forma de um bellissimo homem crucificado, com as mãos e os pés estendidos em forma de cruz, representando com toda evidência a imagem de nosso Senhor Jesus Cristo. Duas asas cobriam-lhe a cabeça, outras duas todo o corpo até os pés, e outras duas se estendiam para voar” (3S, 1997, p.694-695).

¹⁹⁴ Tradução in: “teve uma visão de Deus em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz” (1C, 1997, p.246).

¹⁹⁵ Tradução in: “um bellissimo homem crucificado, com as mãos e os pés estendidos em forma de cruz, representando com toda evidência a imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo” (3S, 1997, p. 695).

¹⁹⁶ Tradução in: “se gloriava de contemplar a Cristo sob a forma de um Serafim” (LM, 1997, p.557).

da visão do Serafim: “*Qua visione disparente, mirabilis in anima ipsius remansit ardor amoris, sed in carne eius mirabilior apparuit impressio stigmatum Domini Iesu (cfr. Gal 6,17) Christi*” (3S, 2017, p.34)¹⁹⁷. Nota-se, que a hagiografia descreve a visível “impressão dos estigmas” no corpo de Francisco, mas não apresenta suas características físicas, o episódio do milagre dos estigmas termina desta forma. Por outro lado, a descrição dos detalhes dos estigmas não deixa de ser feita: ela surge em outro momento: na exposição do corpo morto de Francisco, onde se teve como testemunhas oculares os seus companheiros íntimos. Uma possível justificativa de que os detalhes físicos não foram revelados na hagiografia após a aparição do Serafim é porque Francisco queria esconder as chagas adquiridas no Monte Alverne. Neste sentido, se afirma: “*Quae vir Dei pro posse abscondit usque ad mortem, nolens publicare Domini sacramentum, licet haec penitus celare nequiverit quin saltem familiaribus sociis fuerit manifestum*” (3S, 1997, p.34).¹⁹⁸ Então para revelar os detalhes físicos do milagre dos estigmas é escolhido o momento da morte de Francisco, em seu trânsito. O “trânsito” é entendido como a passagem de Francisco da vida corporal para a espiritual, ou seja, são os ritos e atitudes de despedida feitas pelo santo diante de seus companheiros momentos antes de sua morte. Em suma, é no momento do “trânsito” que se apresentam os detalhes físicos dos estigmas de Francisco de Assis:

Sed post felicissimum eius transitum omnes fratres qui aderant et saeculares quamplurimi manifestissime viderunt corpus suum Christi stigmatibus decoratum. Cernebant enim in manibus et pedibus eius, non quidem clavorum puncturas sed ipsos clavos ex eius carne compositos et eidem carni innatos, ferri quoque nigredinem praetendebant. Dexterum vero latus quasi lancea transfixum, verissimi ac manifestissimi vulneris rubra cicatrice erat obductum, quod etiam sacrum sanguinem (cfr. Ioa 19,34) dum viveret saepius effundebat (3S, 2017, p.34).¹⁹⁹

Aqui, na descrição física dos estigmas, os pregos dos estigmas de Francisco foram caracterizados como formados de “sua própria carne” e tinham a “cor escura do ferro”, dando a entender que os pregos eram feitos da própria carne do santo. Já na *Vita Prima (IC)*, há uma divergência com relação a essa caracterização dos estigmas de Francisco, é que os mesmos, são descritos como “marcas”. Neste sentido, é descrito que “*cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum*

¹⁹⁷ Tradução in: “na alma de Francisco permanecia acesa extraordinária chama de amor, enquanto na carne mais admiravelmente se viam impressos os estigmas do Senhor Jesus Cristo” (3S, 1997, p.695).

¹⁹⁸ Tradução in: “o homem de Deus procurou ocultar esse fato até a morte, não querendo tornar público o segredo do Senhor. Mas não conseguiu escondê-lo plenamente. Alguns companheiros mais íntimos vieram a saber” (3S, 1997, p.695).

¹⁹⁹ Tradução in: “Mas, depois de seu felicíssimo trânsito, todos os irmãos presentes e muitíssimos leigos viram perfeitamente seu corpo ornado com os estigmas de Cristo. **De fato em suas mãos e pés aparecia não a marca da perfuração dos pregos, mas os próprios pregos, formados e nascidos de sua carne, e da cor escura do ferro.** O lado direito, como que transpassado pela lança, mostrava uma cicatriz vermelha de verdadeira e de evidente chaga, donde muitas vezes em vida vertia sangue sagrado” (3S, 1997, p.695, grifo nosso).

paulo ante virum supra se viderat crucifixum” (IC, 2017, p.94).²⁰⁰ A ideia de que os pregos eram formados da “própria carne” de Francisco também foi apresentada por Boaventura, ao afirmar que “*erantque clavorum capita in manibus et pedibus rotunda et nigra, ipsa vero acumina oblonga, retorta et quasi repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebant*” (LM, 2017, p.13).²⁰¹ Vemos então, que a descrição dos estigmas passa por uma mudança em cada hagiografia.

Após a descrição das características dos estigmas, a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) apresenta a barreira imposta por Francisco de Assis para a não exibição ou contato corporal com os estigmas, quebrada após a morte do santo, tornando-os visíveis a todos. Neste sentido, é afirmado que: “*Quorum siquidem stigmatum infrangibilis veritas non solum in vita et in morte eius per visum et contactum patentissimum luculenter apparuit, verum etiam post mortem ipsius per multa miracula in diversis mundi partibus ostensa*” (3S, 2017, p.34)²⁰². Percebe-se no trecho que os milagres realizados por “intermédio dos estigmas” também foram utilizados como elemento legitimador dos milagrosos estigmas do Monte Alverne, em 1224.

Nas obras de Tomás de Celano, esses respectivos milagres foram relatados de forma mais prolixa e episódica em comparação aos descritos na *Legenda dos Três Companheiros* (3S). Nesta última hagiografia, os milagres por “intermédio dos estigmas” não são relatados de maneira episódica, sendo apenas afirmado em poucas linhas, que “depois de sua morte muitos milagres foram realizados”, como descrito no trecho acima. Apesar desta parte na hagiografia ser resumida, os três companheiros relatam que os milagres sucedidos por “intermédio dos estigmas” atingiram inclusive os incrédulos. Neste sentido, é afirmado que:

Quibus etiam miraculis multorum corda qui de viro Dei recte non senserant et de eius stigmatibus dubitaverant, ad tantam fidei certitudinem sunt mutata quod qui prius detractores eius fuerant, bonitate Dei operante et ipsa veritate cogente, ipsius laudatores et praedicatores fidelissimi exstiterunt (3S, 2017, p.34)²⁰³.

Desta forma, os “milagres” que Francisco de Assis realizou por “intermédio dos estigmas” funcionaram como legitimação do “milagre” da estigmatização do Monte Alverne.

²⁰⁰ Tradução in: “seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (IC, 1997, p.246).

²⁰¹ Tradução in: “a cabeça dos cravos era redonda e negra; as pontas, bastante longas e afiadas e com evidentes sinais de haver sido retorcidas, resultando daí que os cravos sobressaíam do resto da carne” (LM, 1997, p.558).

²⁰² Tradução in: “a verdade inegável desses estigmas manifestou-se a Deus claramente não só na vida e na morte, pelo que deles se podia ver e palpar, mas também depois de sua morte pelos muitos milagres em várias partes do mundo” (3S, 1997, p.695).

²⁰³ “Por causa desses milagres, muitos que não haviam julgado retamente acerca do homem de Deus, pondo em dúvida seus estigmas, chegaram a tanta certeza, que, se antes haviam sido seus detratores, pela bondade atuante de Deus e compelidos pela verdade, tornaram-se dele fidelíssimos devotos e defensores” (3S, 1997, p.695).

Além disto, este fato pode ser evidenciado tanto na *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano, quanto na *Legenda dos Três Companheiros (3S)* atribuída a Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino, companheiros bastante próximos de Francisco de Assis.

Após a descrição desta particular funcionalidade dos estigmas (a realização de milagres por seu intermédio), a *Legenda dos Três Companheiros (3C)* finaliza sua exposição sobre o assunto. Durante o estudo, nosso objetivo foi o de apresentar como o episódio foi construído nesta hagiografia. Assim, ao analisarmos a apresentação do milagre da estigmatização de Francisco de Assis, identificamos que ao longo de toda a obra não há uma preocupação recorrente com os estigmas, ao contrário da *Vita Prima (1C)* de Tomás de Celano, no qual, essa preocupação é evidente. Na *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, os estigmas ganham notoriedade somente no relato da estadia de Francisco de Assis no Monte Alverne, localizado na hagiografia dois anos antes da morte do santo. Antes, a obra privilegia as ações vividas entre Francisco e os companheiros durante a formação da Ordem e destaca bastante a Regra, assuntos que tomam um espaço considerável na hagiografia.

4.2 O Anônimo Perusino (AP) e o “prêmio” de Francisco de Assis

No opúsculo *Anônimo Perusino (AP)*, a vida de Francisco de Assis é narrada do começo ao fim, na qual também é apresentado o milagre da estigmatização, relatado de maneira “moderada”, sendo ligado à morte do santo, uma vez que se faz um paralelo entre sua morte e os estigmas. Antes deste último ser descrito, afirma-se que “*Viginti autem annis expletis postquam beatus Franciscus evangelicae perfectioni adhaesit, voluit misericors Deus quod ipse requiesceret a laboribus suis*” (AP, 2017, p. 46).²⁰⁴ A hagiografia também tem a intenção de apresentar os estigmas como “prêmio” de Deus a Francisco por uma vida dedicada exclusivamente às suas obras, porque “*in compassione proximorum; totum enim cor suum praebuit Deo Creatori suo, et ex toto corde suo dilexit eum, ex tota anima et ex totis visceribus suis. Portabat enim Deum in corde, laudabat ex ore, glorificabat in suis operibus*” (AP, 2017, p.46).²⁰⁵ Neste sentido, a interpretação de que a proximidade da morte de Francisco foi levada em conta para a apresentação dos estigmas como um possível “prêmio” é bem clara quando se afirma que:

²⁰⁴ Tradução *in*: “Haviam passado vinte anos desde que Francisco se consagrara a uma vida de perfeição; agora o Senhor quis que ele repousasse de suas fadigas” (AP, 1997, p.723).

²⁰⁵ Tradução *in*: “havia oferecido seu coração totalmente a Deus, seu criador, e o amava do profundo de sua alma e com todas as entranhas. Levava a Deus no coração, louvava-o com a boca, gloriava-o com ações” (AP, 1997, p.723).

Volens autem Dominus ostendere dilectionem quam habebat in eum, posuit in membris eius et latere eius Stigmata dilectissimi Filii sui. Et quoniam desiderabat famulus Dei Franciscus venire in domum suam et locum habitationis gloriae suae (cfr. Ps 25,8), vocavit eum Dominus ad se, et sic gloriose migravit ad Dominum (AP, 2017, p.19).²⁰⁶

Este relato da estigmatização de Francisco de Assis não possui os elementos estruturados e formados por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*, que são a identificação do local do milagre, a visão do Serafim, as dúvidas de Francisco, o surgimento e as características dos estigmas, sendo dito, apenas, que Francisco foi assinalado por Deus com as chagas de Cristo. Aqui, os estigmas são vistos como um mérito dado por Deus a Francisco.

O que há de semelhante em o *Anônimo Perusino (AP)* sobre os estigmas de Francisco em relação às hagiografias “oficiais”, tais como a *Vita Prima (IC)* de Tomás de Celano e a *Legenda Maior (LM)* de Boaventura, é o surgimento de milagres *post mortem* como prova da sua autenticidade.

Post hoc apparuerunt multa signa et miracula in populo, propter quae multorum corda hominum, qui duri erant ad credendum in iis quae Dominus in famulo suo ostendere dignatus fuerat, in mollitiem fuerunt mutata, dicentes:—Nos insensati vitam eius aestimabamus insaniam et finem illius sine honore. Ecce quomodo computatus est inter filios Dei et inter Sanctos sors illius est (Sap 5,4- 5) (AP, 2017, p. 19-20).²⁰⁷

Em suma, o *Anônimo Perusino (AP)* entende que a “herança” que Francisco de Assis leva ao rol dos santos são os estigmas dados por Deus como um “prêmio”, antes de sua morte, em honra a sua fidelidade e obras a Cristo. Assim, o entendimento é de que Francisco de Assis antes recebeu como oferta de Deus um reconhecimento singular, um milagre que o identificaria corporalmente ao Cristo da Paixão, um “prêmio” novo e que até aquele momento não havia sido concedido a um santo.

4.3 A estigmatização na *Legenda Perusina (LP)* e no *Espelho da Perfeição (SP)*, duas hagiografias “leoninas”

Encontramos várias mudanças nas hagiografias que tiveram a participação de Frei Leão, companheiro íntimo e confessor de Francisco de Assis, sendo por isso, tidas por alguns autores como “fontes leoninas”, por terem sido consideradas de inspiração leonina (referente

²⁰⁶ Tradução *in*: Querendo Deus mostrar a todos o amor com que o amava, **assinalou o corpo de Francisco com as chagas de seu filho diletíssimo**. E porque o servo de Deus desejava entrar no templo da glória divina, o Senhor o chamou para junto de si. Assim Francisco passou, gloriamente, deste mundo para o Pai (AP, 1997, p.723, grifo nosso).

²⁰⁷ Tradução *in*: Depois da morte dele apareceram muitos sinais e milagres no meio do povo, de maneira que os corações de tantos, que tinham ficado indiferentes e não acreditavam naquilo que Deus havia mostrado em seu servo, enterneceram-se e exclamaram: “Considerávamos sua vida como uma loucura, e sua morte como uma vergonha. Ei-lo agora acolhido no número dos filhos de Deus e **sua herança está entre os santos!**” (Sb 5, 4-5) (AP, 1997, p.723-724, grifo nosso).

aos escritos de Frei Leão). Trabalharemos a apresentação da estigmatização em duas delas, a *Legenda Perusina (LP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)*, diferente das hagiografias “oficiais”, não apresenta a estrutura narrativa com os elementos e as personagens desenvolvidas, por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*, sobre os estigmas. Primeiramente, vejamos a primeira “narrativa hagiográfica”²⁰⁸ do episódio dos estigmas:

Faciente ipso moram in eremitorio, quod a loco in quo positum est Alverna nominatur, duobus annis antequam animam redderet caelo, vidit in visione Dei (cfr. Ez 1,1; 8,1) virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum. Duae alae supra caput elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae denique totum velabant corpus (cfr. Is 6,2). Cumque ista videret beatus servus Altissimi, admiratione permaxima replebatur, sed quid sibi vellet haec visio advertere nesciebat [...] Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum anxiabatur plurimum spiritus (cfr. Ps 142,4) eius. Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum. Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et repercussa, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro (IC, 2017, p.94-95).²⁰⁹

Tomás de Celano, na *Vita Prima (IC)*, faz a identificação do local do milagre, o Monte Alverne, a visão do Serafim e as dúvidas de Francisco, expressadas na afirmação acima de que “sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão”. Além disso, é descrito em seguida o surgimento e as características dos estigmas. Tudo acontece ao mesmo tempo, assim, é logo após a visão do Serafim que Francisco de Assis foi “estigmatizado”. Analisemos então, a

²⁰⁸ Existe uma diferença entre primeira “narrativa hagiográfica” sobre os estigmas e entre o primeiro “relato sobre os estigmas”; a primeira narrativa hagiográfica foi composta por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*, de 1228/1229. Já o primeiro relato foi a *Carta Encíclica de Frei Elias*, escrita pelo então Vigário-Geral da Ordem Frei Elias, para anunciar os estigmas durante a morte de Francisco de Assis em 1226.

²⁰⁹ Tradução *in*: Numa estadia que fez no **eremitério chamado Alverne**, que tem este nome por causa de sua localização **dois anos antes de entregar sua alma ao céu**, teve uma visão de Deus em que **viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas**, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, **pregado numa cruz**. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. Quando servo do Altíssimo viu isso ficou muitíssimo admirado, mas não compreendia o sentido dela [...] Sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, **mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão**, quando **em suas mãos e pés** começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, **as marcas de quatro cravos**. Suas mãos e pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. **Os sinais eram redondos** no interior das mãos e longos no lado de fora, **deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas**, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne. **O lado direito parecia atravessado por uma lança**, como uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue (*IC*, 1997, p. 246-247, grifo nosso).

apresentação do milagre dos estigmas na *Legenda Perusina (LP)*. Nesta hagiografia, o relato dos estigmas é iniciado:

Quodam tempore ivit beatus Franciscus ad heremitorium montis Alverne; et quia valde remotus est locus ille, tantum placuit ei quod voluit ibi facere quadragesimam ad honorem sancti Michaelis. Iverat autem illuc ante festum Assumptionis gloriose virginis Marie, et numeravit dies a festo sancte Marie usque ad festum [sancti] Michaelis, quod essent quadraginta dies, et ait: “Ad honorem Dei et beate Virginis Marie, matris eius, et beati Michaelis, angelorum principis et animarum, volo hic facere quadragesimam” (LP, 2017, 118).²¹⁰

Percebe-se a identificação da localidade (o Monte Alverne), motivo do retiro (em honra a São Miguel), a duração de quarenta dias, mas diferentemente da *Vita Prima (IC)*, não relata o aparecimento do Serafim. No entanto, de forma divergente, a *Legenda Perusina (LP)* destaca que somente:

Et summo mane in aurora, cum staret in oratione de diversis generibus aves venerunt super cellam ubi manebat, non coadunate simul, sed prius veniebat una et cantabat, dulcem faciendo versum suum, et postea recedebat; et alia veniebat et cantabat et recedebat; et sic omnes fecerunt. Et plurimum de hoc admiratus est beatus Franciscus et habuit inde maximam consolationem; sed cepit meditari quid hoc esset. Et dictum fuit ei a Domino in spiritu: “Hoc signum est quod Dominus bene faciet tibi in cella ista et multas dabit consolationes”. Quod ita verum fuit (LP, 2017, p.118).²¹¹

A “visita das aves” na cela de Francisco funcionou como uma introdução para a visão do Serafim do Alverne, situação que não foi relatada em momento algum nas hagiografias “oficiais”. Desta forma, temos uma novidade: a de que a visão do Serafim ocorreu dentro da cela de Francisco, uma suposição que não aparece nas obras “oficiais”, tanto que após a “visita das aves” é narrado que:

[...] nam inter alias multas consolationes occultas et manifestas, quas sibi contulit Dominus ostensa est sibi a Domino visio Seraphyn, de qua multam habuit consolationem in anima sua inter se et Dominum toto tempore vite sue. Et factum est, dum socius eius portaret ei comestionem narravit ei omnia que sibi acciderant. Et licet habuerit multas consolationes in cella illa, multas [tamen] tribulationes fecerunt sibi de nocte demones, sicut idem socio suo narravit (LP, 2017, p.118).²¹²

²¹⁰ Tradução *in*: Quando o bem-aventurado Francisco foi um dia de visita ao eremitério do monte Averno, agradou-lhe tanto o lugar, pelo seu isolamento, que decidiu fazer ali uma quaresma em honra a S. Miguel. Tinham feito a viagem antes da festa da Assunção da gloriosa Virgem Maria. Contou os dias entre a festa da Assunção e a de S. Miguel; e eram quarenta dias. Disse então: “Para honra de Deus, da Bem-aventurada Virgem Maria e S. Miguel, príncipe dos anjos e das almas, quero fazer aqui uma quaresma” (LP, 1997, p.823-824).

²¹¹ Tradução *in*: Ao romper da aurora da manhã seguinte, estando ele ainda em oração, eis que um bando de aves, de diferentes espécies, **veio pousar em cima da cela** em que se encontrava. Mas não vieram todas ao mesmo tempo. Primeiro vinha uma, fazia ouvir o seu gorjeio e levantava vôo; depois, outra e outra, até a última. O bem-aventurado Francisco estava verdadeiramente admirado e consolado. Interrogando-se acerca do significado desta visita, ouviu em espírito a **resposta do Senhor**: “Aí tens o sinal de que **Deus te concederá abundantes graças e consolações nesta cela**”. Assim foi realmente (LP, 1997, p. 824, grifo nosso).

²¹² Tradução *in*: [...] entre muitas outras graças, ocultas e manifestas, que o Senhor lhe concedeu, **sobressai aquela visão do Serafim, que lhe encheu a alma de consolação**, e o **uniu estreitamente a Deus**, para o resto da vida. Quando seu companheiro lhe foi levar a comida naquele dia, contou-lhe o que se tinha passado. **Mas ele**

Embora esteja bem evidenciada acima a descrição da visão do Serafim, também está claro que não há nenhuma afirmação direta sobre os estigmas. Observa-se que a *Legenda Perusina (LP)* afirma que o Serafim o “uniu estreitamente a Deus para o resto da vida”, mas não se fala de que forma, nem como se deu essa “união”. Assim, pode-se apenas presumir, mas não afirmar, que a “união” foi por meio da estigmatização de Francisco de Assis.

Frugoni, em seu estudo sobre os estigmas de Francisco, já tinha chamado atenção para este fato, afirmando que a *Legenda Perusina (LP)* “fala sobre a visão do anjo em Verna, evitando qualquer menção aos estigmas: refere-se apenas a uma benéfica consolação e iluminação que faz Francisco aceitar os sofrimentos passados e futuros” (FRUGONI, 2011, p.132-133). Neste sentido, a origem da descrição residiria na ideia de que a *Legenda Perusina (LP)* se baseia no bilhete de Frei Leão, o qual foi o primeiro documento que relatou a visão do Serafim a Francisco no retiro espiritual do Monte Alverne. Tomás de Celano o teria utilizado para elaborar a cena da visão do Serafim, em consonância com o surgimento dos estigmas de Francisco na *Vita Prima (IC)*.

É bom esclarecer a possível utilização de dois documentos por Tomás de Celano para a composição episódio dos estigmas na *Vita Prima (IC)* de 1228/1229²¹³. Temos a “Carta Encíclica de Frei Elias”, que relata os estigmas como um “milagre novo e inaudito” no momento de divulgação da morte de Francisco de Assis em 1226, e temos o “Bilhete de Frei Leão” que é um pergaminho no qual Francisco de Assis escreveu “louvores a Deus” e uma bênção a Frei Leão; no verso deste pergaminho Frei Leão escreveu que Francisco, em 1224, dois anos de sua morte, recebeu a visão de um Serafim no Monte Alverne, e que antes de escrever os “louvores a Deus” no bilhete, ele teria sido estigmatizado.

Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragesimam in loco Alvernae ad honorem beatae Virginis matris Dei et Beati Michaelis archangeli a festo assumptionis sancte Mariae virginis usque ad festum sancti Michaelis septembris; et facta est super eum manus Domini: post visionem et allocutionem Seraphin et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere chartulae scriptas et manu sua scripsit gratias agens Deo de beneficio sibi collato (Bilhete de Frei Leão, 2017, p.1).²¹⁴

não teve só consolações nesta cela; os demônios fizeram-no passar por múltiplas tribulações durante a noite, conforme explicou ao companheiro (*LP*, 1997, p.824-825, grifo nosso).

²¹³ Esta foi a primeira hagiografia escrita sobre Francisco de Assis.

²¹⁴ Tradução *in*: Dois anos antes da sua morte passou o bem-aventurado Francisco a Quaresma no Monte Alverne, em honra da bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, e do bem-aventurado São Miguel Arcanjo, desde a festa da Assunção da Santa Virgem Maria até a festa de São Miguel em setembro. E fez-se sentir sobre ele a mão do Senhor: depois duma visão e colóquio e com um Serafim, e depois da impressão dos estigmas de Cristo no seu corpo, compôs ele estes Louvores e os escreveu de próprio punho no verso desta folha, rendendo graças ao Senhor pelo benefício recebido (Bilhete de Frei Leão, 1997, p.74).

Percebe-se que pelo bilhete de Frei Leão não se pode afirmar que foi o Serafim que estigmatizou Francisco como pensa Boaventura na *Legenda Maior (LM)* em 1263 (no caso, o Cristo assumiu a forma de um Serafim crucificado), e nem que os estigmas surgem automaticamente após a visão do Serafim como Tomás de Celano apresentou na *Vita Prima (IC)*. Assim, a interpretação dada pela *Legenda Perusina (LP)*, que não liga a visão do Serafim ao surgimento dos estigmas, está mais próxima da versão de Frei Leão.

Neste sentido, a conclusão de Frugoni de que há divergências no conteúdo dos documentos, e de que Tomás de Celano juntou o “Bilhete de Frei Leão” e a “Carta Encíclica de Frei Elias” e os reinterpreto na *Vita Prima (IC)* para relatar o episódio do milagre dos estigmas é satisfatória quando afirma que:

Frei Leão vincula os sinais sacros a um determinado episódio ocorrido na vida do santo, a aparição e o colóquio tranquilizador com um ser angélico. Elias, inversamente, que não menciona Verna nem a aparição angélica, fala dos estigmas exclusivamente relacionados com a morte, visíveis durante a exposição do cadáver. As duas testemunhas, portanto, não concordam de maneira nenhuma (FRUGONI, 2011, p.133).

Já em o *Espelho da Perfeição (SP)*, obra que é atribuída a Frei Leão por Paul Sabatier, o surgimento dos estigmas está apenas relacionado com o Monte Alverne, pois não menciona a visão do serafim (apenas relacionado porque não diz que foi o Serafim que o estigmatizou e nem que o milagre aconteceu após a visão no Alverne). Além disso, os estigmas em o *Espelho da Perfeição (SP)*, assim como na *Legenda Perusina (LP)*, estão associados às atribuições espirituais pelas quais Francisco de Assis passou em vida. Entretanto, na *Legenda Perusina (LP)*, o surgimento dos estigmas está separado da visão do Serafim, questão esta já analisada por nós. Vejamos então, o relato dos estigmas de Francisco de Assis em o *Espelho da Perfeição (SP)*:

Similiter in sacro monte Alvernae tempore quo recepit stigmata Domini in corpore suo tentationes et tribulationes pasus fuit a daemonibus quod non poterat se laetum ostendere sicut consueverat. Dicebat enim sócio suo: “Si scirent fratres quot et quantas tribulationes et afflictiones faciunt mihi daemones, non est aliquis eorum qui non moveretur ad compassionem et pietatem circa me” (SP, 2017, p.195-195).²¹⁵

Aqui é bem especificado que Francisco de Assis recebeu os estigmas da paixão de Cristo no Monte Alverne, mas em nenhum momento é mencionado que Francisco estava em uma cela no momento da estigmatização, como foi suposto pela *Legenda Perusina (LP)*. A semelhança que temos entre o *Espelho da Perfeição (SP)* e a *Legenda Perusina (LP)* na

²¹⁵ Tradução *in*: Da mesma forma, quando **recebeu em seu corpo os estigmas do Senhor, no santo monte Alverne**, padeceu tantas tentações e tormentos que não podia mostrar sua alegria habitual. Com efeito, dizia com frequência a seus companheiros: “Se os frades soubessem quantos tormentos e provações me faz sofrer o demônio, não haveria um só que não se sentisse arrebatado de compaixão e piedade para comigo” (SP, 1997, p.955-956, grifo nosso).

descrição dos estigmas está na questão das tribulações, que ambas relatam. Em o *Espelho da Perfeição (SP)* também não se encontra nenhuma referência à visão do Serafim, assim, o surgimento dos estigmas nesta hagiografia está apenas localizando o milagre dos estigmas no Monte Alverne, não conecta a visão do Serafim ao milagre dos estigmas como fez a *Vita Prima (IC)*, de Tomás de Celano.

4.4 Dos sacrossantos estigmas de São Francisco e de suas considerações

Os *Fioretti (Fior)* é uma compilação de escritos redigidos no século XIV, possuem grande popularidade por serem fruto das tradições orais. A nossa tradução foi extraída da coleção dos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros*²¹⁶, que começou a constituir-se no fim do século XIII e estava pronta no começo do século XIV. Os *Fioretti (Fior)* fazem parte de uma tradição oral advinda dos discípulos de Francisco de Assis, Leão, Maseo, Egídio, dentre outros, que por sua vez foi repassada pelos discípulos destes, até chegar ao compilador do século XIV. No conjunto dos *I Fioretti (Fior)*, estão contidas as *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* em italiano, com título: *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)*. A presente obra desde o início junta-se aos *Fioretti (Fior)*. Inspiram-se também nos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* e nas tradições do Monte Alverne.

As *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* estão divididas em quatro partes, chamadas “Considerações”. Essa divisão tem o intuito de apresentar a trajetória dos estigmas de Francisco de Assis de maneira bem extensa e detalhada, por isso, relatam desde a angariação do Monte Alverne até a realização de milagres por intermédio dos estigmas. Apresenta novas personagens, muitos diálogos, possui elementos diferentes dos encontrados nas hagiografias franciscanas “oficiais” e, conseqüentemente, é um dos documentos mais volumosos sobre o milagre dos estigmas de Francisco de Assis.

Vale ressaltar que este documento é do século XIV, acrescentar novos acontecimentos e relata alguns episódios com mais detalhes, haja vista que é uma obra que se ampara em tradições orais. Além disso, não é pelo fato deste documento ser mais volumoso que seja mais fidedigno que outros, a quantidade não pode ser parâmetro definidor de maior legitimidade. Em contrapartida, um documento mais prolixo nos dá mais informações sobre determinado fato, e independente deste ser forjado, nos proporciona mais elementos a serem tirados à contraprova e analisados.

²¹⁶ Foram publicados pela primeira vez por Paul Sabatier.

A “primeira consideração” relata “*come Santo Francesco pervenne al Monte Santo della Vernia*” (Csd, 2017, p.1).²¹⁷ No início, narra-se que Francisco de Assis recebeu o Monte Alverne de um conde em 1224, no mesmo ano da sua estigmatização. Desta forma, afirma-se “*che S. Francesco essendo in etade di quarantatre anni, nelle mille dugento ventiquattro, ispirato da Dio si mosse della Valle di Spuleto, per andare in Romagna con Frate Leone suo compagno; e andando, passò a piè del Castello di Montefeltro*” (Csd, 2017, p.1).²¹⁸ Francisco de Assis, decidira entrar no referido castelo com Frei Leão por saber da importância dos presentes na festa: “*e udendo Santo Francesco questa solennitade che vi si facea, e che ivi erano raunati molti gentili uomini di diversi paesi, disse a Frate Leone: Andiamo quassù a questa festa, perocchè collo ajuto di Dio noi faremo alcuno buono frutto spirituale*” (Csd, 2017, p.1).²¹⁹ A nós, o interessante nessa questão é que em meio a esses homens poderosos da região estava um:

[...] *gentili uomini, che vi erano venuti di quella contrada a quello corteo, si v'era uno grande e anche ricco gentiluomo di Toscana, lo quale avea nome Messere Orlando da Chiusi di Casentino; il quale per le meravigliose cose, che egli avea udito della santitade, e de' miracoli di Santo Francesco, gli portava grande divozione, e avea grandissima voglia di vederlo, e d'udirlo predicare* (Csd, 2017, p.1).²²⁰

Em seguida, acontece a pregação que Francisco de Assis fez no espaço interior do castelo, onde ocorria uma festa. O sermão teria impressionado o Monsior Orlando de Chiusi, que, em gratidão a Francisco de Assis, lhe presenteou com o Monte Alverne.

E in fine disse questo messere Orlando a santo Francesco: “Io ho in Toscana uno monte divotissimo il quale si chiama il monte della Vernia, lo quale è molto solitario e salvatico ed è troppo bene atto a chi volesse fare penitenza, in luogo rimosso dalle gente, o a chi desidera vita solitaria. S'egli ti piacesse, volentieri lo ti donerei a te e a' tuoi compagni per salute dell'anima mia”. Udendo santo Francesco così liberale profferta di quella cosa ch'egli desiderava molto, ne ebbe grandissima allegrezza, e laudando e ringraziando in prima Iddio e poi il predetto messere Orlando, si gli disse così: “Messere, quando voi sarete tornato a casa vostra, io sì manderò a voi de' miei compagni e voi sì mostrerete loro quel monte; e s'egli parrà loro atto ad orazione e a fare penitenza, insino a ora io accetto la vostra caritativa profferta” (Csd, 2017, p.1).²²¹

²¹⁷ Tradução in: “S. Francisco chegou ao santo monte Alverne” (Csd, 1997, p.1198).

²¹⁸ Tradução in: “que S. Francisco, tendo a idade de quarenta e três anos, em mil duzentos e vinte quatro, inspirado por Deus, partiu do vale de Espoleto para ir à Romanha com Frei Leão, seu companheiro, e andando passou ao pé do castelo de Montefeltro” (Csd, 1997, p.1192-1193).

²¹⁹ Tradução in: “sabendo S. Francisco da solenidade que se fazia e que estavam reunidos muitos gentis-homens de diversos países, disse a Frei Leão: ‘Vamos lá acima à festa, porque com a ajuda de Deus faremos algum fruto espiritual’” (Csd, 1997, p.1193).

²²⁰ Tradução in: [...] gentil-homem da Toscana, que tinha o nome de Monsior Orlando de Chiusi em Casentino, o qual, pelas maravilhosas coisas que havia sabido da santidade e dos milagres de S. Francisco, lhe tinha grande devoção e tinha grandíssima vontade de vê-lo e de ouvi-lo pregar (Csd, 1997, p. 1193).

²²¹ Tradução in: E no fim disse Monsior Orlando a S.Francisco: “Tenho na Toscana um monte devotissimo o qual se chama o Monte Alverne, o qual é muito solitário e selvático e é muito bem apropriado para quem quiser fazer penitência em lugar afastado dos homens, ou para quem desejar vida solitária. Se ele te agradar, de boa vontade te darei a ti e aos teus companheiros para a salvação de minha alma”. Ouvindo S. Francisco tão liberal

O importante a nós, é saber que este episódio só foi relatado na sequência do milagre dos estigmas nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)*, não sendo apresentado em nenhuma hagiografia “oficial” ou “não-oficial” para anteceder os futuros estigmas. A intenção deste episódio seria o de glorificar a conquista do local do acontecimento, detalhar sua origem, enfatizar que Francisco de Assis o conquistou pelo mérito de sua espiritualidade, assim como iria conquistar os estigmas, posteriormente, no mesmo Monte Alverne. Na “primeira consideração”, temos ainda, o reconhecimento do Monte Alverne por dois frades de Francisco de Assis, que foram reconhecer o local para tomarem posse do lugar. Na ocasião, o Monsior Orlando de Chiusi, “*sì mandò con loro bene da cinquanta uomini armati acciocchè gli difendessono dalle fiere salvatiche*” (Csd, 2017, p. 1).²²² Por ser um local isolado, era propício à contemplação da natureza e dos animais, por isso, os retiros religiosos foram frequentes no local nos dois últimos anos de vida do santo; também era distante da cidade, assim, poderiam ficar recolhidos sem serem incomodados pela agitação urbana. Por isso, segundo a obra, quando os frades chegaram a Santa Maria dos Anjos para contar a Francisco de Assis sobre o Monte Alverne, o mesmo lhes teria respondido:

“Figliuoli miei, noi ci appressiamo alla quaresima nostra di santo Michele Arcangelo: io credo fermamente che sia volontà di Dio che noi facciamo questa quaresima in sul monte della Vernia, il quale per divina dispensazione ci è stato apparecchiato acciò che ad onore e gloria di Dio e della sua gloriosa vergine Maria e de’ santi Agnoli noi con penitenza meritiamo da Cristo la consolazione di consacrare quel monte benedett” (Csd, 2017, p.1).²²³

Até aqui, o texto afirma ser de Francisco de Assis a escolha do motivo do retiro espiritual, em honra a São Miguel arcanjo, e ser no Monte Alverne. Observa-se que não há, na citação acima, nenhuma alusão à chamada “grande tentação”, que segundo Le Goff, Francisco de Assis passava no tempo em que se recolheu no Monte Alverne, antes de ser estigmatizado. Por outro lado, apenas dá sequência informando que Francisco de Assis escolheu três companheiros para subir com ele até ao Monte Alverne para fazer o retiro espiritual e que um (Frei Masseo) foi escolhido par ser o guia e guardião do grupo na viagem:

oferta daquela coisa que ele desejava muito, sentiu grandíssima alegria e louvando e agradecendo primeiramente a Deus e depois a Monsior Orlando, disse-lhe assim: “Monsior, quando voltardes à vossa casa, enviar-vos-ei companheiros meus e lhes mostrarei o monte, e, se lhes parecer apto à contemplação e para fazer penitência, desde já aceito a vossa caritativa oferta” (Csd, 1997, p1193-1194).

²²² Tradução *in*: “mandou com eles bem cinquenta homens armados para defendê-los das feras selvagens” (Csd, 1997, p.1194).

²²³ Tradução *in*: “Filhos meus, estamos perto de nossa Quaresma de S. Miguel Arcanjo: creio firmemente ser vontade de Deus, que façamos esta Quaresma no monte Alverne, o qual por divina dispensação nos foi preparado, a fim de que pela honra e glória de Deus e de sua Mãe Gloriosa, a Virgem Maria, e dos santos anjos, nós com penitência mereçamos de Deus consagrar aquele monte bendito” (Csd, 1997, p.1194-1195).

Santo Francesco si prese seco frate Masseo da Marignano d'Ascesi, il quale era uomo di grande senno e di grande eloquenza, e frate Agnolo Tancredi da Rieti, il quale era molto gentile uomo ed era stato cavaliere nel secolo, e frate Leone, il quale era uomo di grande semplicità e purità (per la quale cosa santo Francesco molto l'amava e quasi ogni suo secreto gli rivelava); e con questi tre frati santo Francesco si pose in orazione, e poi finita l'orazione raccomandò sé e li predetti compagni alle orazioni de' frati che rimanieno, e mossesi con quelli tre nel nome di Gesù Cristo crocifisso per andare al monte della Vernia. E movendosi, santo Francesco chiamò uno de' tre compagni, cioè fu frate Masseo, e sì gli disse così: "Tu, frate Masseo, sì sarai nostro guardiano e nostro prelado in questo viaggio, cioè mentre che noi andremo e staremo insieme, e sì osserveremo la nostra usanza che, o noi diremo l'ufficio o noi parleremo di Dio o noi terremo silenzio, e non penseremo innanzi né di mangiare né di bere né del dormire: ma quando sarà l'ora dello albergare, noi accatteremo uno poco di pane, e sì ci ristaremo e riposeremoci in quel luogo che Dio ci apparecchierà" (Csd, 2017, p.1).²²⁴

Durante a subida do Monte Alverne, houve vários percalços por causa da dificuldade do santo de Assis em andar a pé, pois:

"Santo Francesco era troppo debole del corpo, e male avrebbe potuto camminare a piede; sì se ne andarono a uno povero lavoratore della contrada, e sì gli chiesono, per l'amore di Dio, il suo asinello in prestanza per Frate Francesco loro padre il quale non potea andare a piede" (Csd, 2017, p.1).²²⁵

Antes de acontecer a visão do Serafim, um pobre lavrador ainda foi agraciado com o "milagre da fonte"²²⁶ durante a subida do Monte Alverne, situação também não descrita no roteiro das hagiografias franciscanas sobre o milagre dos estigmas.

Na "segunda consideração", se descreve a estadia de Francisco de Assis no Monte Alverne, relatando as várias celas utilizadas por ele, as quais faziam parte de fendas naturais que surgiam de grandiosos rochedos. Neste sentido, a obra afirma que foi o próprio Deus que o ofertou, *"E questo volle Iddio, che singularmente apparesse in su quel Monte della Vernia, perchè quivi si dovea rinnovare la Passione del nostro Signore Gesù Cristo nell'anima sua, per amore e compassione, e nel corpo suo per impressione delle sacre sante Istimate"* (Csd,

²²⁴ Tradução in: S. Francisco tomou consigo Frei Masseo [...] Frei Ângelo [...] e Frei Leão, o qual era homem de grandíssima simplicidade e pureza; pela qual coisa S. Francisco muito o amava e quase todos os segredos lhe revelava. E com estes três frades S. Francisco se pôs em oração e depois, finda a oração, recomendou-se aos preditos às orações dos frades que ficaram e pôs-se a caminho com aqueles três em nome de Jesus Cristo crucificado para ir ao monte Alverne. E caminhado, S. Francisco chamou um daqueles três companheiros, isto é, Frei Masseo, e disse-lhe: "Tu, Frei Masseo, serás nosso guardião e nosso prelado nesta viagem enquanto andarmos e estivermos juntos, e observaremos nossa usança de dizer o ofício ou de falar de Deus ou de guardar silêncio e não pensaremos de antemão no que comer, nem dormir; mas, quando for a hora de descansar, mendigaremos uma pouca de pão, pararemos e repousaremos no lugar que Deus quiser" (Csd, 1997, p.1195).

²²⁵ Tradução in: "S. Francisco estava muito débil de corpo e mal poderia caminhar a pé, dirigiram-se a um pobre lavrador da vizinhança e lhe pediram pelo amor de Deus seu asno emprestado para o Pai S. Francisco, o qual não podia andar a pé" (Csd, 1997, p.1197).

²²⁶ "Chegados que talvez à metade da subida do monte, porque fosse grandíssimo o calor e a subida fátigante, veio grande sede a este aldeão, tanta que começou a gritar atrás de S. Francisco: 'Ai de mim, que morro de sede; se não tiver alguma coisa para beber cairei logo sufocado'. Pela qual coisa S. Francisco desce do asno e põe-se em oração, e tanto esteve ajoelhado com as mãos levantadas para o céu, que conheceu pela revelação que Deus o tinha atendido e disse então ao aldeão: 'Corre, vai depressa àquela pedra e acharás a água viva a qual Jesus Cristo neste momento, pela sua misericórdia, fez nascer daquela pedra'" (Csd, 1997, p.1197-1198).

2017, p.1).²²⁷ Consideramos que esta narrativa fortalece a pretensão da obra de venerar e santificar o local do milagre dos estigmas de Francisco de Assis. Neste sentido, entendemos que nesta obra há a preocupação em valorizar os acontecimentos ocorridos no Alverne para intensificar a santidade tanto de Francisco de Assis como o do recinto “preparado por Deus” para o surgimento do “novo Cristo”.

Analisaremos, a partir de agora, a importância dada ao isolamento espiritual realizado por Francisco de Assis no Monte Alverne nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)*. Primeiramente, com a aproximação da festa da Assunção de Nossa Senhora, afirma-se que “*Santo Francesco cerca opportunità di luogo più solitario e segreto, nel quale egli possa più solitario fare la Quaresima di Santo Michele Arcangelo, la quale comincia per detta festa della Assunzione*” (Csd, 2017, p.1).²²⁸ Entre a festa religiosa da Assunção de Nossa Senhora até a data de comemoração da Exaltação da Santa Cruz, que é celebrado no dia 14 de setembro, são quarentas dias. Durante este longo período, estavam em isolamento espiritual em local era bastante selvático e de difícil acesso. Por isso, também foi possível atender as necessidades de Francisco de Assis que desejou que uma nova cela fosse construída em um lugar mais isolado, no Monte Alverne, para a realização do retiro espiritual, e ainda pediu, de sorte que “*nessuno suo gridare e’ potesse essere udito da loro*” (Csd, 2017, p.1).²²⁹ Na dita pequena cela, apenas um frade teria acesso, assim, Frei Leão foi o escolhido por Francisco de Assis, fato que chama a atenção porque a presença constante de Frei Leão como testemunha ocular nos episódios das *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* é fundamental para acusar a veracidade dos mesmos.

Ma tu, frate Leone, solamente, una sola volta il dì verrai a me con uno poco di pane e d’acqua, e la notte un’altra volta nell’ora del mattutino; e allora verrai a me con silenzio e quando se’ in capo del ponte e tu dirai: “Domine labia mea aperies”. E s’io ti rispondo, passa e vieni alla cella e diremo insieme il mattutino; e se io non ti rispondo, partiti immantanente (Csd, 2017, p.1).²³⁰

Na “terceira consideração” é dada a “*apparizione serafica , e impressione delle sacre sante Istimate*” (Csd, 2017, p.1)²³¹, na qual também temos em destaque a participação de Frei

²²⁷ Tradução in: “E isto que Deus quis que, singularmente, aparecesse sobre o monte Alverne, para significar que neste monte se deveria renovar a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, na alma dele por amor e compaixão e no seu corpo pela impressão dos estigmas” (Csd, 1997, p.1200).

²²⁸ Tradução in: “S. Francisco procurava a oportunidade de um lugar mais solitário e secreto no qual ele possa mais solitariamente fazer a Quaresma de S. Miguel Arcanjo, a qual começava pela dita festa da Assunção” (Csd, 1997, p.1203).

²²⁹ Tradução in: “nenhum grito seu pudesse ser ouvido por eles” (Csd, 1997, p.1203).

²³⁰ Tradução in: Mas tu, Frei Leão, somente uma vez por dia virás a mim com um pouco de pão e água, e de noite, uma outra vez, na hora de Matinas; então virás em silêncio; e quando estiveres no começo da ponte, dirás: ‘*Domine, labia mea aperies*’; e se eu te responder, passa e vem à cela e diremos juntos Matinas; e se eu não te responder, parte imediatamente (Csd, 1997, p.1203-1204).

²³¹ Tradução in: “aparição seráfica e impressão dos sagrados estigmas” (Csd, 1997, p.1206).

Leão. A referida “consideração” inicia relatando o episódio no qual Frei Leão estranha a ausência de Francisco de Assis em sua cela isolada. Com o estranhamento, o companheiro então teria atravessado a ponte que os isolavam por causa de sua preocupação em vigiar o santo.

[...] appressandosi alla festa della santissima Croce del mese di settembre, andò una notte frate Lione al luogo e all'ora usata per dire mattutino con santo Francesco; e dicendo da capo al ponte, com'egli era usato, “Domine, labia mea aperies”, e santo Francesco non rispondendo, frate Lione non si tornò addietro, come santo Francesco gli avea comandato, ma con buona e santa intenzione passò il ponte ed entrò pianamente in cella sua, e non trovandolo, si pensò ch'e' fusse per la selva in qualche luogo in orazione (Csd, 2017, p.1).²³²

Neste caso, o que interessa é que Frei Leão está presente em vários momentos que antecedem o milagre da estigmatização, o que contrasta com as outras “hagiografias franciscanas”, na quais não há um destaque para tantos episódios antecipatórios do milagre dos estigmas. De fato, a presença de Frei Leão como testemunha ocular dos fatos narrados pelas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* é constante. Em suma, em quase todos os relatos das “considerações” referentes ao milagre dos estigmas o Frei está presente: na conquista do Monte Alverne, na escolha dos três frades para o retiro espiritual, sendo, também, escolhido para visitar Francisco de Assis na cela em que o santo ficou recolhido antes de receber os estigmas.

Ressaltamos estes fatos porque nas hagiografias “oficiais” e “não-oficiais” a presença de Frei Leão não é descrita nos momentos que antecedem o milagre dos estigmas. Aqui, pelo contrário, ela tem função específica, o de testemunha presente dos fatos premonitórios dos estigmas, função que não se encontra nas hagiografias franciscanas, haja vista que as descrições do milagre dos estigmas, principalmente nas hagiografias “oficiais”, estão concentradas em Francisco de Assis, no Monte Alverne, na figura do Serafim alado e nas características dos estigmas. As hagiografias franciscanas não destacam outras personagens, tampouco citam Frei Leão como testemunha ativa do retiro do Alverne. Já nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)*, ele é uma testemunha ocular ativa que presenciou todos os fatos relativos aos estigmas, embora aqui também fique claro, assim como nas hagiografias “oficiais”, que no momento exato da estigmatização de Francisco de Assis, o santo estava sozinho.

²³² Tradução in: [...] aproximando-se a festa da santa Cruz no mês de setembro, **foi uma noite Frei Leão ao eremitério à hora do costume**, para dizer Matinas com S. Francisco; e dizendo da cabeça da ponte como usava, “*Domine, labia mea aperies*”, e S.Francisco não respondendo, **Frei Leão voltou para trás como S. Francisco lhe tinha ordenado**; mas com intensão boa e santa **passou a ponte e entrou devagarinho na cela dele**; e não o encontrando, pensou que **estivesse na floresta em algum lugar em oração** (Csd, 1997, p.1206, grifo nosso).

Vejamos agora a participação de Frei Leão na tríplice abertura do Evangelho antes da estigmatização. Observe que nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* é o próprio Frei Leão que abre o sagrado livro:

*[...] si fece recare il libro de' Vangeli, però che Iddio gli avea messo nell'animo che nello aprire tre volte il libro de' Vangeli gli sarebbe dimostrato quello che a Dio piaceva di fare di lui. E recato che gli fu il libro, santo Francesco si gittò in orazione, e compiuta l'orazione si fece tre volte aprire il libro per mano di frate Lione nel nome della santissima Trinità, e come piacque alla divina disposizione, in quelle tre volte sempre sì gli si parò innanzi la passione di Cristo (Csd, 2017, p.1).*²³³

Na *Vita Prima (IC)*, há uma diferença crucial com relação à personagem que realiza a tríplice leitura do Evangelho da paixão de Cristo. Antes, é necessário dizer que o primeiro relato hagiográfico sobre este episódio da leitura da paixão foi apresentado por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*. Neste, além de Frei Leão não aparecer no episódio, é o próprio Francisco de Assis que realiza a tríplice leitura do Evangelho da paixão de Cristo, pois afirma que o mesmo:

*Surgens quoque ab oratione, in spiritu humilitatis animoque contrito (cfr. Luc 22,45; Dan 3,39), ac signaculo sanctae crucis se muniens, de altari librum accepit eumque cum reverentia et timore aperuit. Factum est autem, cum aperuisset librum (cfr. Apoc 5,7.8), occurrit sibi primo passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter librum aperuit, et idem vel simile scriptum invenit. Intellexit tunc vir spiritus Dei plenus (cfr. Gen 41,38), quod per multas tribulationes, per multas angustias et per multas pugnas oporteret eum intrare in regnum Dei (cfr. Act 14,21) (IC, 2017, p.93).*²³⁴

Observamos, de forma divergente, que nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* foi Francisco de Assis quem escolheu Frei Leão para fazer a tríplice abertura do Evangelho. Neste sentido, Frei Leão mais uma vez é uma testemunha ativa do fato porque realizou a ação que anteriormente foi feita por Francisco de Assis, no episódio da *Vita Prima (IC)*.

Analisaremos agora a “terceira consideração”, que versa sobre a aparição do Serafim alado a Francisco de Assis, no Monte Alverne. Observa-se a afirmação de que “*Il dì, che va innanzi alla festa della Santissima Croce del mese di Settembre, istandosi Santo Francesco in*

²³³ Tradução in: [...] mandou buscar o livro do Evangelho; porque Deus lhe tinha posto no espírito que abrindo por três vezes o livro do Evangelho lhe seria mostrado o que Deus queria fazer dele. E trazido que lhe foi, S. Francisco se pôs em oração: e feita a oração, **mandou abrir o livro três vezes pela mão de Frei Leão em nome da Santíssima Trindade**; e, como aprovou à divina disposição, **naquelas três vezes sempre se apresentou diante dele a paixão de Cristo** (Csd, 1997, p.1209, grifo nosso).

²³⁴ Tradução in: Levantando-se, depois da oração, com espírito humano e ânimo contrito, **fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do altar e o abriu com reverência e temor. A primeira coisa que deparou ao abrir o livro foi a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações por que deveria passar**. Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo. **Compreendeu, então, aquele homem cheio de espírito de Deus** que deveria entrar no reino de Deus depois de passar por muitas tribulações, muitas angústias e muitas lutas (IC, 1997, p.245 grifo nosso).

orazione segretamente in cella sua, gli apparve l'Angelo di Dio" (Csd, 2017, p.1).²³⁵ Como a festa é celebrada no dia 14 de setembro, chegamos à conclusão que o dia foi, então, o 13 de setembro. Além disso, esta data não foi apresentada anteriormente por nenhuma hagiografia. Na ocasião, foi estabelecido um diálogo entre o anjo e Francisco de Assis, no qual é garantido ao último que no dia seguinte²³⁶, "*cioè il dì della Santissima Croce*" (Csd, 2017, p.1)²³⁷, por contemplar devotissimamente a paixão de Cristo e a sua infinita caridade, "*che tutto si trasformava in Gesù per amore e per compassione*" (Csd, 2017, p.1).²³⁸ As *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco* (Csd) é a única obra a afirmar que a aparição do Serafim alado e o milagre dos estigmas aconteceram pela manhã.

[...] in quella medesima mattina e' vide venire dal cielo uno Serafino con sei ali risplendenti e affocate; il quale Serafino con veloce volare appressandosi a santo Francesco, sì ch'egli il potea discernere, e' conobbe chiaramente che avea in sé l'immagine d'uomo crocifisso, e le sue alie erano così disposte, che due alie si distendeano sopra il capo, due se ne distendeano a volare e l'altre due sì copriano tutto il corpo (Csd, 2017, p.1).²³⁹

Outra questão é que a obra relata um diálogo entre o Cristo personificado na figura do Serafim alado e Francisco de Assis no momento da aparição. Esta novidade (o diálogo) não aparece, em nenhum momento, nas hagiografias franciscanas "oficiais". Além disso, nesta obra é afirmado que o Cristo assume a forma do Serafim alado da mesma forma que foi afirmada por Boaventura na *Legenda Maior* (LM): "*Sappi, che colui che mi apparve non fu Angelo, ma fu Gesù Cristo in ispezie di Serafico; il quale colle sue mani m'impresse nel corpo mio queste piaghe, siccome egli le ricevette nel corpo suo in sulla Croce*" (Csd, 2017, p.1).²⁴⁰

E nella detta apparizione serafica Cristo, il quale apparia, sì parlò a santo Francesco certe cose secrete ed alte, le quali santo Francesco in vita sua non volle rivelare a persona, ma dopo la sua vita il rivelò, secondo che si dimostra più giù; e le parole furono queste: "Sai tu, disse Cristo, quello ch'io t'ho fatto? Io t'ho donato le Stimate che sono i segnali della mia passione, acciò che tu sia il mio gonfaloniere. E siccome io il dì della morte mia discesi al limbo, e tutte l'anime ch'io vi trovai ne trassi in virtù di queste mie Istimate; e così a te concedo ch'ogni anno, il dì della morte tua, tu vadi al purgatorio, e tutte l'anime de' tuoi tre Ordini,

²³⁵ Tradução *in*: "No dia que vem antes da festa da santíssima Cruz do mês de setembro, estando S. Francisco em oração secretamente em sua cela, apareceu-lhe o anjo de Deus" (Csd, 1997, p.1209).

²³⁶ Neste sentido, a obra é a única que apresenta uma data exata para o milagre dos estigmas, que é o dia da Exaltação da Santa Cruz, comemorado dia 14 de setembro desde o século IV da Antiguidade.

²³⁷ Tradução *in*: "isto é, o dia da Santíssima cruz" (Csd, 1997, p.1209)

²³⁸ Tradução *in*: "que todo ele se transformara em Jesus pelo amor e pela compaixão" (Csd, 1997, p.1210).

²³⁹ Tradução *in*: [...] **naquela mesma manhã viu vir do céu um Serafim com seis asas** resplandecentes e inflamadas; o qual Serafim com vôo veloz aproximou-se de S. Francisco de modo que ele o pôde discernir, e viu que trazia em si a imagem de um homem crucificado, e suas asas estavam assim dispostas: duas asas se estendiam sobre a cabeça, duas se estendiam para voar e as outras duas cobriam todo o corpo (Csd, 1997, p.1210, grifo nosso).

²⁴⁰ Tradução *in*: "Sabe que aquele que me apareceu não foi anjo, mas foi Cristo em forma de Serafim: o qual com suas mãos imprimiu no meu corpo estas cinco chagas como as recebeu no seu corpo sobre a cruz" (Csd, 1997, p.1227).

*ciòè Minori, Suore e Continenti, ed eziandio degli altri i quali saranno istati a te molto divoti, i quali tu vi troverai, tu ne tragga in virtù delle tue Istimate e menile alla gloria di paradiso, acciò che tu sia a me conforme nella morte, come tu se' nella vita" (Csd, 2017, p.1).*²⁴¹

Quanto ao surgimento dos estigmas no corpo de Francisco de Assis, afirma-se que “*Disparendo dunque questa visione mirabile, dopo grande ispazio e segreto parlare, lasciò nel cuore di Santo Francesco uno ardore eccessivo e fiamma d’amore divino; e nella ssua carne lasciò una meravigliosa immagine, ed orma delle passioni di Cristo*” (Csd, 2017, p.1).²⁴² Observe-se que aqui há um espaço de tempo considerável para que os estigmas apareçam no corpo de Francisco de Assis, enquanto que nas hagiografias franciscanas “oficiais” os estigmas surgem logo após o desaparecimento da visão do Serafim. Observemos, agora, como as *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* relataram o surgimento dos estigmas de Francisco de Assis:

*[...] immantante nelle mani e ne' piedi di santo Francesco cominciarono ad apparire li segnali delli chiovi, in quel modo ch'egli avea allora veduto nel corpo di Gesù Cristo crocifisso, il quale gli era apparito in ispezie di Serafino; e così parevano le mani e li piedi chiovellati nel mezzo con chiovi, li cui capi erano nelle palme delle mani e nelle piante de' piedi fuori delle carni, e le loro punte riuscivano in sul dosso delle mani e de' piedi, in tanto che pareano rintorti e ribaditi, per modo che fra la ribaditura e torcitura loro, la quale riusciva tutta sopra la carne, agevolmente si si sarebbe potuto mettere il dito della mano, a modo che 'n uno anello; e li capi de' chiovi si erano tondi e neri. Similmente nel costato ritto apparve una immagine d'una ferita di lancia, non salda, rossa e sanguinosa, la quale poi spesse volte gittava sangue del santo petto di santo Francesco e insanguinavagli la tonica e li panni di gamba. Onde li compagni suoi, innanzi che da lui il sapessono, avvedendosi nientedimeno che egli non iscopria le mani né li piedi e che le piante dei piedi egli non potea porre in terra; appresso trovando sanguinosa la tonica e li panni di gamba, quando gliele lavavano, certamente compresono che egli nelle mani e ne' piedi e simigliantemente nel costato avea espressamente impressa la immagine e similitudine del nostro Signore Gesù Cristo crocifisso (Csd, 2017, p.1).*²⁴³

²⁴¹ Tradução *in*: Na dita **aparição seráfica, Cristo, o qual aparecia**, falou a S. Francisco certas coisas secretas e altas as quais S. Francisco jamais em vida quis revelar a ninguém, mas depois de sua vida as revelou segundo se demonstra adiante e as palavras foram estas: “Sabes tu, **disse Cristo**, o que fiz? Dei-te os estigmas que são o sinal de minha paixão, a fim de que sejas meu gonfaloneiro. E como no dia da minha morte descí ao limbo, e todas as almas que aí achei terei-as, em virtude destes meus estigmas, assim te concedo que cada ano, no dia de tua morte, vás ao purgatório e todas as almas das tuas três Ordens, isto é, menores, irmãs e continentais, e também dos outros que te foram muito devotos, o quais encontres ali, as tires em virtude dos teus estigmas e as conduza à glória do paraíso, a fim de que tu me sejas conforme na morte como na vida” (Csd, 1997, p.1211).

²⁴² Tradução *in*: “Desaparecendo, pois, aquela visão admirável, depois de grande espaço de tempo e de secreto falar, deixou no coração de S. Francisco um ardor excessivo e flama de amor divino, e em sua carne deixou uma imagem maravilhosa e vestígio da paixão de Cristo” (Csd, 1997, p.1211-1212).

²⁴³ Tradução *in*: [...] imediatamente nas mãos e nos pés de S. Francisco começaram a aparecer os sinais dos cravos pelo modo por que **ele tinha então visto no corpo de Jesus crucificado, o qual lhe havia aparecido em espécie de serafim**: e assim **pareciam as mãos e os pés pregados no meio com cravos, cujas cabeças estavam nas palmas das mãos e nas plantas dos pés fora da carne e as pontas saíam no dorso das mãos e dos pés, parecendo recurvos e batidos**, de modo que entre a curvatura e o rebite, o qual saía todo acima da carne, facilmente se poderia meter o dedo da mão como num anel, e as cabeças dos pregos, eram redondas e pretas. Semelhantemente, **no lado direito, apareceu a imagem de uma ferida de lança, não cicatrizada, vermelha e sanguinolenta**, a qual depois muitas vezes lançava sangue do santo peito de S. Francisco e ensanguentava-lhe a túnica e o pano das bragas (Csd, 1997, p.1211-1212, grifo nosso).

Percebe-se que nas *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco (Csd)* relata-se que, após a estigmatização, Francisco de Assis teve a preocupação de escondê-las dos seus companheiros: “*E bene che assai s’ingegnasse di nascondere e di celare quelle sacre sante Istimate gloriose, così chiaramente impresse nella carne sua*” (Csd, 2017, p.1).²⁴⁴ Francisco de Assis, contudo, tinha a sensação de que seus companheiros: “*certamente compresono, ched egli nelle mani e ne’ piedi, e simigliantemente nel costato avea espressamente impressa la immagine e similitudine del nostro Signore Gesù Cristo Crocifisso*” (Csd, 2017, p.1).²⁴⁵ Apresentamos a situação porque ela se vincula, mais uma vez, ao aparecimento de Frei Leão na questão dos estigmas, porque dentre os companheiros que estavam com Francisco de Assis no Monte Alverne, este foi o escolhido pelo santo para tocar e cuidar das chagas: “*ellesse Frate Leone, infra gli altri più semplice e più puro, al quale egli rivelò tutto; e quelle sante piaghe gli lasciava vedere e toccare e fasciare con alcune pezzuole, e mitigare il dolore, e a ricevere il sangue, che delle dette piaghe usciva e colava*” (Csd, 2017, p.1).²⁴⁶

Para além dos cuidados aos estigmas, é descrita uma situação contrária à colocada nas hagiografias franciscanas “oficiais”. No caso, afirma-se que antes de ser finalizada a Quaresma de São Miguel Arcanjo e de se despedirem do Monte Alverne, Francisco de Assis chamou os companheiros Frei Ângelo e Frei Leão, despediu-se deles, e eis que: “*condescendendo a’ loro prieghi, porse loro le sue santissime mani, adornate di quelle gloriose e sacre sante Istimate, a vedere, toccare e baciare: e così, lasciandoli consolati, si partì da loro ed iscese del Santo Monte*” (Csd, 2017, p.2017).²⁴⁷ Desta maneira, a obra termina as suas considerações sobre o surgimento dos sagrados estigmas cedendo à curiosidade e aos pedidos dos companheiros para constatarem a veracidade do milagre. O santo os revela para olharem e tocarem, da mesma forma que Cristo fez com Tomé para sanar as dúvidas do apóstolo diante da ressurreição: “Depois disse a Tomé: Põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; e chega a tua mão, e põe-na no meu lado; e não sejas incrédulo, mas crente” (Jo 20, 27).

²⁴⁴ Tradução in: “E ainda que ele muito procurasse esconder e ocultar aqueles estigmas gloriosos, tão claramente impressos em sua carne” (Csd, 1997, p.1212).

²⁴⁵ Tradução in: “certamente compreenderam que ele nas mãos e nos pés e semelhantemente no costado tinha expressamente impressa a imagem e similitude de Nosso Senhor Jesus Cristo crucificado” (Csd, 1997, p.1212).

²⁴⁶ Tradução in: “elegeu Frei Leão, entre outros o mais simples e o mais puro, ao qual revelou tudo, e aquelas santas chagas deixava-lhe ver, tocar e envolver com alguns linhos, para mitigar a dor e para receber o sangue que das ditas chagas saía e corria” (Csd, 1997, p.1213).

²⁴⁷ Tradução in: “condescendendo aos pedidos deles deu-lhes as suas santíssimas mãos adornadas daqueles gloriosos estigmas para verem, tocarem e beijarem; e assim, deixando-os consolados, se partiu deles e desceu do santo monte” (Csd, 1997, p.1213-1214).

Além disso, percebe-se que para relatar o milagre dos estigmas, houve a preocupação em descrever desde a conquista do Monte Alverne, o reconhecimento do lugar por Francisco de Assis e seus companheiros, a realização do retiro espiritual de quarenta dias em hora a São Miguel Arcanjo, até chegar ao apogeu da visão do Serafim alado e do milagre da estigmatização, findando então com a descida do Monte Alverne. A “quarta consideração”, refere-se principalmente aos milagres realizados por Francisco de Assis, afirma: “*che da poichè il vero amore di Cristo ebbe perfettamenteamente trasformato Santo Francesco in Dio, e nella vera immagine di Cristo Crocifisso*” (Csd, 2017, p.1).²⁴⁸ Além disso, esta “consideração” descreve os casos ocorridos depois de Francisco de Assis já estar estigmatizado, é nela que está a finalização dos acontecimentos relativos à estadia de Francisco de Assis e de seus companheiros no Monte Alverne, pois afirma que tendo se completado a Quaresma de São Miguel Arcanjo “*discese dal Monte l’Angelico uomo Santo Francesco, con Frate Leone, e con un divoto villano; in sul cui asino egli sedea, per cagione delli chiovi de’ piedi, e non potea bene andare a piede*” (Csd, 2017, p.1).²⁴⁹ Com a descida dos três, termina os relatos ligados a consumação dos estigmas corporais de Francisco de Assis. Mais adiante são narrados muitos milagres por intermédio dos estigmas, com a função de conferir legitimidade aos mesmos.

Em suma, demonstramos por meio das *Considerações Sobre os Estigmas de São Francisco* (Csd) que, com o passar do tempo, o uso da memória pode privilegiar outros atores históricos, memórias advindas de locais não oficiais, originadas da tradição oral que podem fazer surgir novos episódios, acrescentar novas situações e diálogos, além revelar outras personagens que estavam no silêncio, uma vez que podemos pensar a memória como uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado sobre aquilo que se quer salvaguardar. Neste sentido, concordamos com a ideia de que “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis” (POLLAK, 1989, p.09). Assim, a disputa mnemônica entre os grupos franciscanos que reivindicaram ao longo da Idade Média, em específico os séculos XIII e XIV, a construção de memórias divergentes sobre Francisco de Assis, fornece aos espectadores variadas versões de um mesmo roteiro.

²⁴⁸ Tradução *in*: “que o verdadeiro amor de Cristo transformou perfeitamente S. Francisco em Deus e na vera imagem de Cristo Crucificado” (Csd, 1997, p.1214).

²⁴⁹ Tradução *in*: “desceu do monte o angélico Francisco com Frei Leão e com um devoto aldeão no asno do qual montava, porque os cravos dos pés não o deixavam andar” (Csd, 1997, p.1214).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XI houve uma intensa reflexão espiritual sobre a figura do Cristo, ocasião em se meditou muito sobre natureza humana do filho de Deus, sua encarnação, sua vida terrena, os sofrimentos de sua Paixão e sua derradeira crucificação. Redentor, o Cristo, o foi pelas dores que suportou de forma incomensurável na própria medida da sua divindade. Assim, a reflexão sobre o Evangelho e todos os exercícios espirituais, sustentados por todos os artificios do teatro, os sermões dos grandes pregadores determinaram a valorização progressiva da dor na cultura europeia. Foi em meio a esse contexto religioso que surgiu Francisco de Assis, no final do século XII, que fazia parte de uma atmosfera religiosa onde o Cristo ocupava posição central na espiritualidade medieval.

Em 1224, em plena Idade Média, Francisco de Assis teria realizado em uma região montanhosa do Monte Alverne na Toscana, um retiro espiritual de quarenta dias em honra a São Miguel Arcanjo. Para Tomás de Celano, o primeiro hagiógrafo oficial, o santo encontrava-se isolado no local, e próximo à festa da Exaltação da Santa Cruz que é comemorada no dia 14 do mês de setembro, quando recebeu a aparição de um Serafim alado portador de seis asas. Ao vê-lo, teria ficado confuso com a visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos. Tomás de Celano, com a revelação do então novo e estupendo milagre, elevou um homem a semelhança física do filho de Deus de forma milagrosa e não forjada por recursos humanos. Fato que despertou intensos debates acerca da veracidade de tal acontecimento. Até porque Francisco de Assis foi o primeiro estigmatizado da História, e muitos que anteriormente tentaram se assemelhar ao Cristo se autoflagelando com as chagas da crucificação foram duramente repreendidos pela Igreja porque quererem se igualar ao filho de Deus. Antes, Tomás de Celano construiu o itinerário da conformidade para utilizar a estigmatização do santo como o exemplo de maior similitude entre Francisco de Assis e Cristo, o elevando desta forma, a categoria de *Novus Christus*.

Para Boaventura, Francisco de Assis por meio dos estigmas, tornou-se “Espelho de Cristo”, tendo como prova dessa afirmação, o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo. Neste sentido, Boaventura estava convicto de que Francisco de Assis era imagem e semelhança física de Cristo. Por isso, utilizou a estigmatização como o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas de Cristo. Para demonstrar isso, Boaventura construiu o itinerário místico de

elevação de Francisco de Assis a categoria de *Alther Christus*, por meio do milagre dos estigmas de 1224, no qual o santo teria materializado a “cruz” de Cristo em seu corpo, quando adquiriu milagrosamente, do próprio filho de Deus em forma de Serafim, as cinco chagas da Paixão no retiro espiritual do Monte Alverne.

Estes fatos são importantes porque além de Francisco de Assis ser o primeiro a se identificar corporalmente com Cristo, é aquele que também traz em si, segundo as hagiografias franciscanas “oficiais”, o filho de Deus em sua alma e seu coração. Por isso, o extremo da identificação cristológica de Francisco de Assis trouxe tensões a Igreja, até porque o milagre dos estigmas só foi reconhecido oficialmente pela Igreja em 1237, por meio da bula papal de Gregório IX. Por outro lado, o milagre dos estigmas já estava presente em hagiografias franciscanas “oficiais” que foram encomendadas pela Igreja desde a festa de canonização do santo em 1228, a *Vita Prima (1C)* de Tomás de Celano é a primeira a descrever o relato hagiográfico dos estigmas. O fato de Francisco de Assis trazer em si materializado a “cruz de Cristo” é algo impactante para a instituição e para muitos fiéis que viam o fato como uma ousadia extrema, a existência de um “novo Cristo” em pleno crescimento social e econômico medieval. Por outro lado, houve um grande número de cristãos, clérigos e leigos, que viram na vida de Francisco de Assis o sinal do advento dos “novos tempos”. Assim, aos olhos dos seus contemporâneos, surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas como um reformador e até algo mais, como renovador da antiga santidade cristã. Além disso, o sentido profundo da opção *pauperista* de Francisco de Assis é fundada no tema do *Christum sequi*, em que a pobreza e a obediência são as notas de seu itinerário de encarnação, que se conclui com a cruz.

Somando-se a isto, temos a singularidade do milagre dos estigmas que fez de Francisco de Assis a representação mimética e corporal de Jesus Cristo. Visto de forma positiva pelo movimento franciscano, os estigmas corporais de Francisco de Assis reforçaram e legitimaram ainda mais a Ordem Franciscana, já que a mesma tinha como fundador um humano à imagem e semelhança de Cristo. E se levarmos em conta o fato de que era uma nova Ordem religiosa em ascensão e com um crescimento de adeptos acelerado, um santo com estigmas seria um fator altamente atrativo para a Igreja.

Além disso, as hagiografias franciscanas tidas como “oficiais”, as obras escritas por Tomás de Celano, a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* e as de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*, destacam a estigmatização como um elemento legitimador da personificação cristológica de Francisco de Assis, dando grande notoriedade ao milagre dos estigmas. Em contrapartida, outras tidas como “não oficiais”, como o *Espelho da Perfeição*

(*Sp*) atribuída a Frei Leão, e a *Legenda dos Três Companheiros* (3*S*), de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo, destacam os estigmas de Francisco de Assis de maneira divergente e com novos elementos, no entanto, apesar de terem participado do movimento franciscano primitivo, e serem testemunhas oculares, poderiam testemunhar os estigmas de forma mais intensa ou veemente nos textos. Entretanto, isto não é observado no material hagiográfico destes companheiros. Em contrapartida, o milagre dos estigmas não tem muito espaço nas páginas trabalhadas por seus companheiros, o milagre é descrito, mas não com grande intensidade, como pode ser visto nas hagiografias franciscanas “oficiais”. Assim é relevante compreender porque o milagre dos estigmas não é o acontecimento mais significativo da vida de Francisco de Assis sob a ótica dos seus companheiros. Em todo caso, os mesmos destacam, de forma mais prolixa em suas narrativas hagiográficas, as atitudes e modos de vida adotados por Francisco de Assis em vida, sendo uma temática frequente nas hagiografias “não-oficiais”, que inclusive são dotadas de fatos bem enriquecedores sobre a experiência religiosa do movimento franciscano. No caso, identificamos que os estigmas de Francisco de Assis não se constituem como objeto central das hagiografias franciscanas “não oficiais” porque além de serem apresentados com mais descrição, dão espaço a *imitatio Christi* e a retomada da *vita apostolica* de Francisco de Assis e seus companheiros.

Por outro lado, não se quer dizer por meio das análises, que os estigmas do santo são desmerecidos ou ignorados nas hagiografias franciscanas “não oficiais”, mas que o fato, nos levou a querer compreender porque os estigmas não são apresentados com o grau de importância tão elevado como os são nas hagiografias franciscanas “oficiais”. Também coube a nós refletir o enfoque conferido a *vita apostolica* nessas hagiografias, porque o fato delas terem sido escritas em sua maioria por testemunhas oculares do franciscanismo primitivo, estes talvez tenham tido a intenção de reivindicar em suas versões hagiográficas a importância da prática do *Evangelium* e da *vita pauper* para os futuros membros da Ordem dos Menores.

Fora isso, sabe-se que desde o tempo em que Francisco de Assis estava vivo eram conhecidos os muitos conflitos internos que se afluíram sobre o modelo de vida apostólico e pauperístico adotado pelo santo e indicado a todos os frades. O desvirtuamento desse modelo de vida por muitos frades causou muitos debates dentro da Ordem dos Frades Menores. Tudo isso porque havia os defensores de um abrandamento do que foi vivido pelo santo, os Conventuais, por exemplo, que, em contrapartida, encontravam o extremismo de outros que intensificaram o modelo de vida de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, no caso, alguns Rigoristas. Também é importante acrescentar que nosso estudo está inserido dentro de um intenso debate sobre as variadas memórias construídas em torno da figura de

Francisco de Assis, principalmente porque havia, desde o século XIII, um jogo de conflitos e interesses doutrinários entre os dois principais grupos religiosos da ordem mendicante fundada pelo santo, que são os Conventuais e os Espirituais. Estes grupos, desde o século XIII, fizeram uso tanto das hagiografias franciscanas consideradas “oficiais”, como das “não oficiais” para legitimarem suas práticas e visões religiosas.

Em suma, temos que as hagiografias franciscanas escritas na Idade Média tiveram como autores homens que estavam ligados diretamente ao movimento franciscano. No caso, Boaventura, ministro geral da Ordem dos Frades Menores entre 1257-1274, e Tomás de Celano, frade franciscano escolhido pelo papa Gregório IX e pelo então vigário geral, Frei Elias de Cortona, para escrever a primeira vida sobre o santo de 1229. Escrevem, por exemplo, sob a tutela da Igreja com o intuito de produzirem hagiografias formadoras e edificadoras de doutrinas que estavam sendo avaliadas pelo filtro da Igreja. Seus textos também contemplam a vida e a espiritualidade de Francisco de Assis, o que não implica dizer que não há omissões e escolhas de fatos, porque uma hagiografia é também detentora de uma visão formativa. Neste sentido, há um intenso debate sobre o conteúdo formativo dos documentos enquanto objetos memorialísticos. Por isso, a importância da estigmatização de Francisco de Assis vista por meio das hagiografias franciscanas constituiu-se como um objeto histórico fascinante, porque além das obras apresentarem a natureza deífica do milagre, também tem a capacidade de deixar, em suas linhas e enunciados, as marcas de seus redatores, frades e ministros que escreveram a mando da Ordem dos Frades Menores, além de companheiros da experiência religiosa primitiva e “anônimos” que deixaram suas versões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias:

Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm), São Boaventura, tradução: Frei Romano Zago, O.F.M. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*, Tradução: Frei José Carlos Pedroso. *Tratado dos Milagres (3C)*, tradução: Orlando dos Reis. *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*; Tradução: Durval de Moraes. *Anônimo Perusino (AP)*, tradução: Frei Urbano Plentz, O.F.M. *Legenda Perusina (LP)*. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, tradução: Frei Roque Biscione, O.F.M. *O Espelho da Perfeição (Sp)*, tradução: Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. *Testamento de São Francisco (Test) e Bilhete de Frei Leão*, tradução: Frei Edmundo Binder, O.F.M. *Carta de Frei Elias*, tradução: Edgar Orth; In.: **Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Seleção e organização: Frei Ildefonso Silveira, O.F.M e Orlando dos Reis. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

Anônimo Perusino (AP). Disponível in: <http://www.monasterovirtuale.it/download/fontes/745-testi-francescani-anonimo-perugino-in-latino-2/file.html>. Acesso: 08/ 01/2017.

Bilhete de Frei Leão. Disponível in: http://www.fratellofrancesco.org/www.fratellofrancesco.org/dx2_news_chartula_verna.html. Acesso: 12/01/ 2017.

Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd). Disponível in: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2017.

Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm), São Boaventura. Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano. Tratado dos Milagres (3C). Legenda Perusina (LP). Disponível in: http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1771&parent_id=1760. Acesso: 03/01/2017///// <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5497125s/fl.image>. Acesso: 31/01/2017.

Legenda dos Três Companheiros (3S). Disponível in: <http://www.monasterovirtuale.it/2016-02-27-14-44-39/2016-02-27-14-45-06/fontes/879-scritti-francescani-leggenda-dei-ter-compagni-in-latino-2.html>. Acesso: 03/01/2017

Testamento de São Francisco (Test). Disponível in: <http://www.webalice.it/paolorodelli/Francescochiara/testam.htm>. Acesso: 06/01/2017.

Itinerarium Mentis in Deum (Itinerario del alma a Dios), S. Bonaventurae Bagnoregis. Tradução: espanhol Franciscus Fecit. Disponível in: <http://www.disc.ua.es/~gil/itinerarium-mentis-in-deum-esp.pdf>. Acesso em: 02/02/2016.

Obras Gerais:

BASCHET, Jérôme. *L'Iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008.

- BASCHE, Jérôme. **A civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- BIGET, Jean-Louis. “Albigenses”. In.: **Inventar a Heresia**: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. São Paulo: Ed.Unicamp, 2009.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.
- CHARTIER, Roger. *A verdade entre a ficção e a história*. In: **História, verdade e tempo**. Marlon Salomon (Org.). Chapecó: Argos, 2011.
- DUBOI, Jean-Pierre. Polêmicas, poder e exegese. In: **Inventar a Heresia**: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. São Paulo: Ed.Unicamp, 2009.
- DUBY, Georges. História Social e Ideologia das Sociedades. In.: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). **História**: Novos Problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos**. 1ª ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- DUBY, Georges **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução portuguesa. Lisboa: Estampa, 1982.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. 2 ed. revisada e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- LE GOFF, Jacques. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Ed. Estampa, 1979.
- MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 5. ed.revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2002.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MOORE, R.I. **Inventar a Heresia**: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. São Paulo: Ed.Unicamp, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: Edusc, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude.. “Imagens”. Tradução Vivian Coutinho de Almeida. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol.I. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 Vol. p. 591-605.

SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l’Occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

Obras Específicas:

ASSELDONK, Van Optato, O.F.M.Cap. **O Crucifixo de São Damião visto e vivido por São Francisco**. Tradução: Danilo Biasi, O.F.M.Cap. CEFEPAL: Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

BARONE, Giulia. *Frate Elia: suggestioni da una rilettura*. In- "Società Internazionale di Studi Francescani"/Centro Italiano de Studi sull'alto medioevo". *I Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Spoleto, 1992.

BELLEI, Ricardo José. **A questão da interioridade no *Itinerarium Mentis in Deum* de São Boaventura**. 2006. 83p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Porto Alegre-RS.

CASTANHARO, Márcio Luiz. *A contemplação de Deus segundo a obra “Itinerarium Mentis In Deum” de São Boaventura*. In.: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da (Org.) **Atas do Ciclo - A Tradição Monástica e o Franciscanismo**. Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 7 a 11 de outubro de 2002. 262 p. – Rio de Janeiro, fevereiro de 2003.

DALARUN, Jacques. *La Malaventure de François d’Assise*. Paris: Les Éditions Franciscaines, 2002.

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

FRUGONI, Chiara. *Francesco e l’invenzione dell’estimate*. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino: Einaudi, 2010.

FRUGONI, Chiara. **Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRUNDMANN, Hebert. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna: il Mulino, 1980.

MANSELLI. Raoul. *I primi cento anni di storia francescana*. Milano: ED. San Paolo, 2004.

MENESTÒ, Enrico. *L’umbria nel XIII secolo*. Centro Italiano di studi sull’alto medioevo: Spoleto, 2011.

MICOLLI, Giovanni. Francisco de Assis: realidade e memória. Petrópolis: FFB, 2004.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

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

PÁSZTOR, Edith. *La fraternità di Francescol e Tommaso da Celano*. In- "Società Internazionale di Studi Francescani"/Centro Italiano de Studi sull'alto medioevo". **I Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica**. Spoleto, 1992.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

SILVEIRA, Ildelfonso (OFM). **São Francisco de Assis**: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do século franciscano. Petrópolis; Vozes, 1997.

VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In.: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

VAUCHEZ, André. S. *O Santo*. In.: LE GOFF, Jacques (Org.). O Homem Medieval. Lisboa: Editora Presença, 1989.

VAUCHEZ, André. S. *Ordini mendicanti e società italiana (XIII-XIV secolo)*. Milano: Il Saggiatore, 1990.

VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

VAUCHEZ, ANDRÉ. *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 80, p. 595-625. n°2, 1968.

VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

VISALLI, Angelita Marques. **O Crucifixo de São Damião**: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis. Notandum, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto (maio-agosto), 2013.